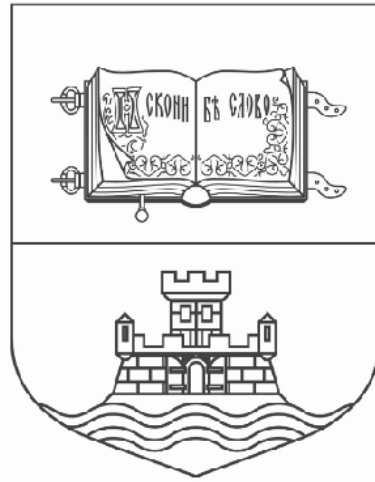


УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ



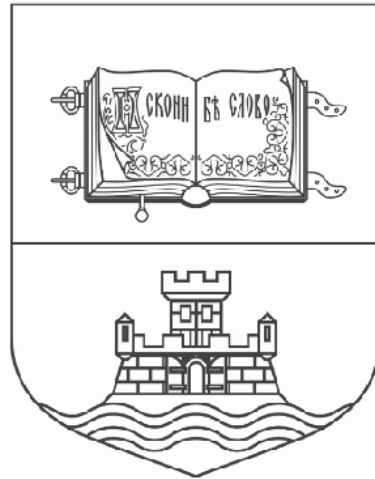
Данило Г. Михајловић

**Рецепција Старог Завета у аскетској
литератури ране Цркве у Египту**

докторска дисертација

Београд, 2020.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY



Danilo G. Mihajlović

**Reception of Old Testament in ascetic literature
of early Church in Egypt**

Doctoral dissertation

Belgrade, 2020.

Ментор: др Порфирије Перић, ванредни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

5. _____

Датум одбране:

Данило Г. Михајловић

Рецепција Старог Завета у аскетској литератури ране Цркве у Египту

Резиме

Основни циљ овог рада јесте сагледавање доприноса старозаветних текстова животу аскетских заједница Египта у раној Цркви, као и изучавање библијских ерминевтичких начела у аскетским списима који настају у оквиру поменутих заједница.

У животу ране Цркве Стари Завет је играо важну улогу, посебно када је реч о аскетским заједницама Египта. Посматрајући га из новозаветне перспективе, подвижници су у њему пронашли значења која су доприносила развоју аскетске праксе. Старозаветне личности попут Мојсија, Илије, Аврама служиле су оцима египатских пустиња као путеводитељи и узор живота у вери. Улогу „аве“ као духовног оца агиографи обликују по моделу старозаветних патријараха и пророка, експлицитно указујући на „духовну“ генеологију од Аврама до Антонија Великог. Мудросна књижевност Старог Завета као најзатупљенија у египатским патерицима и агиографским списима указује на склоност аскета ка афоризмима и кратким књижевним формама које омогућавају преношење конкретног искуства живота у вери новим генерацијама подвижника.

Аскетска литература ране Цркве у Египту представља штиво које је од круцијалне важности за живот Цркве. Патерици и агиографски списи јесу дела на којима су узрастале читаве генерације хришћана. Читана од стране лаика у урбаним срединама или од стране аскета у осами, аскетска литература је своје читаоце уводила у свет подвига и погружавала у тајне аскетске праксе која је настајала на светописамским темељима. Управо је Свето Писмо било темељ и извор подвижничког опита отаца пустиње. Слушајући светописамска читања на богослужењима дневног круга, присуствујући заједничким читањима и егзегези, созерцавајући речи Писма и преписујући читаве Књиге Старог и Новог Завета у манастирским скрипторијумима, подвижници су преиспитивали свој однос према свештеним повестима покушавајући да докуче тајну спасења. Јединствен стил аскетског живота у пустињама Египта и константан додир са речима Писма уродили су формирањем специфичне рецепције Светог Писма која се, између осталог, огледала у инсистирању на практичној примени свега оног што је у Писму прочитано.

Оци пустиње су сматрали да је искуство подвига неопходно да би се текст Светог Писма могао адекватно разумети. Подвиг, који се огледао у раду на себи кроз расуђивање, јачање самоспознаје и смиреноумља, био је неизоставан чинилац који је уједно омогућавао и дубље погружење у тајне Писма. Читање Светог Писма је обликовало аскезу, али је аскеза потом доприносила сагледавању значења текста из другачијег угла и формирала специфичн аскетски приступ тексту Писма.

Посматрање добијених резултата изучавања рецепције Старог Завета у аскетској литератури ране Цркве у Египту из перспективе психолошких интерпретацијских приступа омогућава подробније разумевање самог процеса рецепције светописамских текстова. Примена психолошких увида у оној мери у којој су у сагласности са принципима библијске егзегезе може допринети изналажењу нових ерминевтичких облика утемељених на аскетској пракси и пријемчивих за евангелизацију друштва у коме живимо.

Кључне речи: Рецепција, Стари Завет, ерминевтика, агиографски списи, патерици, аскеза, психолошки интерпретацијски приступи.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Библистика

Danilo G. Mihajlović

Reception of Old Testament in ascetic literature of early Church in Egypt

Summary

The main aim of the dissertation is to explore the contribution of Old Testament to life of ascetic communities in Egypt in period of early Church, as well as to analyze hermeneutical principles in ascetic writings, which have been created in those communities.

In the period of early Church, Old Testament has played an important role, especially in ascetic communities of Egypt. While understanding Old Testament from the perspective of New Testament, monks interpreted it in the way which contributed to development of ascetic praxis. Old Testament characters as Moses, prophet Elijah, Abraham were presented by desert fathers as role models and guides for religious life. Hagiographers presented role of „abbot“ as spiritual father which was based on the model of patriarchs and prophets from Old Testament, explicitly pointing out „spiritual“ genealogy from Abraham to Antony the Great. Wisdom literature of Old Testament, which is the most frequently used in Egyptian paterikons and hagiographical writings, indicates interest of ascetics towards aphorism and short literary forms which allowed transfer of concrete spiritual experience to new generations of ascetics.

Ascetic literature of early Church in Egypt is of utmost importance for life of Church. Paterikons and hagiographical writings are compositions by which many generations of Christians were raised. Read by layman in metropolis or by ascetics in rural areas, ascetic literature introduced to its readers the world of ascesis and the secrets of ascetic praxis which were created on the basis of Holy Scripture. Actually, Bible was the base and the source of ascetic experience of desert fathers. Listening to readings from Bible during every-day services, being present on common readings and exegesis, contemplating words of Scripture, transcribing books of Old and New Testament in monastery's *scriptorium*, ascetics were reexamining their relationship toward holy stories trying to understand secret of salvation. Unique way of ascetic life in desserts of Egypt, as well as constant usage of biblical texts have resulted with creation of unique reception of Scripture, which could be recognized on emphasis on practical implementation of everything that was read from Bible.

Desert fathers believed that experience of ascesis is necessary in order to understand text of Scripture properly. Ascesis, which was understood as contemplation, empowerment of self- understanding and improvement of humility, was crucial factor which allowed deeper

exploration of biblical secrets. Reading of Holy Scripture has shaped asceticism, but asceticism has also contributed to finding other meanings in the text and established specific ascetic approaches to the text of Scripture.

Results obtained by analysis of reception of the Old Testament in ascetic literature of the early Church in Egypt, based on a psychological approach, could allow for a more comprehensive understanding of the process of biblical reception. Application of psychological interpretation in alliance with principles of biblical exegesis can contribute to finding new hermeneutical approaches established on ascetic praxis and useful for evangelization of contemporary society.

Key words: Reception, Old Testament, hermeneutic, hagiography, paterikon, asceticism, psychological interpretational approaches.

Scientific field: Theology

Scientific subfield: Biblical studies

САДРЖАЈ

УВОД.....	1
1. Структура рада	3
2. Истраживачки задаци и питања доктората	5
3. Проблематика рада.....	6
3.1. Проблематика и легитимност употребе психолошких интерпретацијских приступа (Psychologische Deutungsansätze)	7
3.1.2. Разлика становиштâ библијске ерминевтике и психологије	9
3.1.3. Приговор <i>анахронизма</i>	13
3.1.4. Дискредитација приговора <i>анахронизма</i> на основу опсервација Ханса-Георга Гадамера о „историјски-произведеној свести“	15
4. Циљ истраживања	20
5. Методологија рада	21
4.1. Примена историјско-критичке методе	21
4.2. Историја рецепције	23
4.3. Психолошки интерпретацијски приступи тексту (Psychologische Deutungsansätze)	25
4.3.1. Додирне тачке психологије и библијске ерминевтике	27
4.4. Дубинско-психолошки приступ.....	29
4.5. Психолошко-библијски критицизам (<i>Psychological biblical criticism</i>)	31
4.5.1. Потенцијал <i>несвесног</i>	33
4.5.1.1. Несвесна ауторска намера	34
4.5.1.2. Колективно несвесно	35
4.5.1.3. <i>Nachleben</i> текста	35
4.5.1.4. Легитимност разматрања несвесних фактора у тексту.....	37
4.5.2. Психолошке одреднице у рецепцији текста – симболи, архетипске слике и мотиви. 38	
4.5.2.1. Симболи – психолошка и семантичка форма	39
4.5.2.2. Архетипске слике	42
4.5.3. <i>Амплификација</i> и <i>активна имагинација</i>	44
4.6. Теорија улога (<i>Rollentheorie</i>).....	45
4.7. Историјска психологија (<i>Historische Psychologie</i>)	46
ПОГЛАВЉЕ I	49
1. Представљање изворâ - карактеристике египатске агиографије	49
1.2. Укључивање читаоца у причу – топографија, историчност.....	50
1.3. Утицај Светог Писма на египатску агиографију.....	51

2. Приказ изворâ	52
2.1. <i>Историја монаха у Египту</i>	52
2.2. <i>Лавсаик</i>	54
2.3. <i>Старечник и Велики старечник</i>	55
2.4. <i>Разговори са египатским подвижницима</i>	56
2.5. <i>Лествица</i>	56
2.6. <i>Житије Антонија Великог</i>	57
2.7. <i>Житије аве Шенуте</i>	57
2.8. <i>Житије Мојсија из Абидоса</i>	58
ПОГЛАВЉЕ II.....	59
1. Особености пророчких струјања и подвижничких покрета у оквиру јудејске традиције	59
1.1 „Скупине пророка“ (<i>hebel n^e bî'îm</i>) и „пророчки синови“ (<i>benê hann^e bî'îm</i>)	60
1.2. Рихавити и назиреји.....	61
1.3 Терапеути и есени	64
2. Карактеристике првих аскетских заједница у Египту и јављање монашког покрета.....	70
2.1 <i>Μοναχός, ἀποτακτικός, ἀναχωρητής</i>	72
2.2. Присуство елемената јелинске философије у аскетској пракси раних аскетских заједница Цркве у Египту	76
3. Културно-религијске околности у Египту у периоду позне антике.....	83
3.1. Писменост аскетâ	83
3.1.1. Образовање у Египту у позној антици	85
3.1.2. Образовање у хришћанским аскетским заједницама Египта	89
3.1.2.1. Настава у аскетским заједницама	93
3.1.2.2. Манастирске библиотеке	97
3.1.2.3. Производња књига при манастирима.....	98
3.2. Усмена и писана култура преношења речи – положај и улога Светог Писма у хришћанским аскетским заједницама Египта	102
3.2.1. Богослужбена употреба Писма	103
3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга	104
3.2.1.2. Читање старозаветних текстова на Литургији.....	108
3.2.2. Заједничка читања и егзегеза светописамских текстова	109
3.2.3. Самостално читање светописамских текстова	111
3.2.4. Созерцање речи Писма	112
3.2.5. Уздржавање од тумачења Писма.....	119
1.2.5.1. Уздржавање од тумачења Писма у служби учинковитости текста.....	123

3.3. Религијске околности Египта у позној антици.....	127
ПОГЛАВЉЕ III.....	129
1. Особености рецепције Старог Завета у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту.....	129
1.1. Аскетско предразумевање светописамских текстова	129
1.1.1. Приказ аскетског предразумевања на примеру библијских мотива.....	134
1.1.2. Приказ аскетског предразумевања на примеру анегдота	137
1.2. Заступљеност старозаветних књига и књижевних врста.....	139
1.2.1. <i>Историји монаха у Египту</i>	143
1.2.2. <i>Лавсаик</i>	144
1.2.3. <i>Старечник</i>	146
1.2.4. <i>Велики Старечник</i>	147
1.2.5. <i>Разговори са египатским подвижницима</i>	149
1.2.6. <i>Лествица</i>	151
1.2.7. Анализа добијених резултата.....	152
1.2.7.1. Мудросна литература у египатским патерицима	154
1.2.7.1.1. Мотив уздржања од многоговорљивости	157
1.2.7.1.2. Мотив чувања срца.....	159
1.2.7.1.3. Мотив непреузношења.....	161
1.2.7.1.4. Мотив добротинства социјално угроженима	162
1.2.7.1.5 Мотив уздржања од жене	163
1.2.7.2. Заступљеност књиге пророка Исаије	166
1.2.7.3. Заступљеност Јеванђеља по Матеју.....	170
2. Утицај старозаветне вере у једног Бога на аскетску литературу.....	172
2.1. Свест о једном Богу и демонологија	173
2.2. Духовна бића	177
2.2.1. Демони.....	177
2.2.1.1. Пустиња као стециште демонских бића.....	178
2.2.1.2. Море и вода као стециште демонских бића.....	180
2.2.1.3. Демони у женском обличју	182
2.2.1.4 Демон кушач (διάβολος).....	183
2.2.2. Анђео Господњи.....	188
2.3. Библијска типологија у служби агиографије.....	195
2.3.1. Понављање догађаја – актуализација старозаветних наратива.....	200

2.3.2. Пророк Илија као пример привржености Богу.....	202
2.3.2.1. Подвижник Шенута – наследник пророка Илије	203
2.3.2.2. Подвижник Мојсије из Абидоса – пророк Илија убија жречеве Вала	205
2.3.2.3. Непознати подвижник – Илијино бекство од Језавеље	208
2.3.3. Мојсије – избавитељ, посредник, законодавац.....	217
2.3.3.1. Подвижник Аполос – Мојсије избавитељ.....	218
2.3.3.2. Подвижник Пафнутије – Мојсије као посредник и пример одрицања	239
2.3.3.3. Јован Лествичник – Мојсије законодавац.....	241
ПОГЛАВЉЕ IV	246
1. Разматрање добијених резултата кроз призму психолошких интерпретацијских приступа (Psychologische Deutungsansätze)	246
2. Принцип <i>селективне пажње</i> у служби рецепције библијског текста.....	246
3. <i>Несвесна ауторска намера</i> у контексту „основне интенције текста“	250
4. Архетипска слика хероја – мотив хероја изражен кроз симболе.....	253
4.1. Илија и Мојсије – трансформисање симбола хероја.....	259
4.2. <i>Ава</i> – архетипска слика хероја као старозаветног патријарха.....	264
5. Сагледавање рецепције библијског хероја кроз призму <i>теорије улоге</i> (Rollentheorie)	267
ЗАКЉУЧАК.....	270
БИБЛИОГРАФИЈА.....	277

СКРАЋЕНИЦЕ

Стари Завет

Пост	Књига постања
Изл	Књига изласка
Лев	Књига левитска
Бр	Књига бројева
Пнз	Књига поновљених закона
ИНв	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Рути
1Сам	Прва књига Самуилова
2Сам	Друга књига Самуилова
1Цар	Прва књига о царевима
2Цар	Друга књига о царевима
1Дн	Прва књига дневника
2Дн	Друга књига дневника
Јзд	Књига Јездрина
2Јзд	Друга књига Јездрина
Нем	Књига о Немији
Јест	Књига о Јестири
Јудт	Књига о Јудити
Тов	Књига о Товиту
1Мак	Прва књига макавејска
2Мак	Друга књига макавејска

Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
ПрС	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Пнп	Песма над песмама
Прем	Премудрости Соломонове
Сир	Књига премудрости Исуса сина Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекиља
Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Ам	Књига пророка Амоса
Мих	Књига пророка Михеја
Јл	Књига пророка Јоила
Авд	Књига пророка Авдије
Јон	Књига пророка Јоне
Нм	Књига пророка Наума
Ав	Књига пророка Авакума
Соф	Књига пророка Софоније
Аг	Књига пророка Агеја
Зах	Књига пророка Захарије
Мал	Књига пророка Малахије
3Мак	Трећа књига Макавејска
4Мак	Четврта књига Макавејска

Нови Завет

Мт	Јеванђеље по Матеју
Мк	Јеванђеље по Марку
Лк	Јеванђеље по Луки
Јн	Јеванђеље по Јовану
Дап	Дела апостолска
Рим	Посланица Римљанима
1Кор	Прва посланица Коринћанима
2Кор	Друга посланица Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима
Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1Сол	Прва посланица Солуњанима
2Сол	Друга посланица Солуњанима
1Тим	Прва посланица Тимотеју
2Тим	Друга посланица Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
Јев	Посланица Јеврејима
Јак	Посланица Јаковљева
1Петр	Прва посланица Петрова
2Петр	Друга посланица Петрова
1Јн	Прва посланица Јованова
2Јн	Друга посланица Јованова

ЗЈн	Трећа посланица Јованова
Јд	Посланица Јудина
Отк	Откривење Јованово

Књиге, едиције, речници, часописи

ANER	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
BAР	<i>The Bulletin of the American Society of Papyrologists</i>
BBGG	<i>Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata</i>
CCR	<i>Coptic Church Review</i>
EJCP	<i>European Journal of Cognitive Psychology</i>
JSP	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
ЛБЕ	<i>Лексикон библијске егзегезе</i>
MWER	<i>Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions</i>
NES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
NMSL	<i>Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires</i>
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior</i>
PGL	<i>A Patristic Greek Lexicon</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior</i>
PP	<i>Pastoral Psychology</i>
SAK	<i>Studien zur altägyptischen Kultur</i>
SJPHR	<i>Journal for the Study of Judiasm in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
TAPA	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
ThWNT	<i>Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>

УВОД

Црква у Египту са Александријом као престоницом духовних и интелектуалних тенденција је од самог свог зачетка била изузетно плодносна област у животу Цркве. Један од важнијих сегмената ране Цркве на простору Египта свакако јесте појава првих аскетских хришћанских заједница које су своје станиште налазиле у удаљеним пределима пустиње. Иако се не може сасвим извесно тврдити да је монаштво настало у Египту, ипак Египат представља колевку монаштва јер у њему монаштво доживљава свој врхунац и софистицираност.¹

Ове аскетске заједнице карактерисао је специфичан начин живота који се састојао из практиковања различитих врста подвига. Извор којим су се служили приликом успостављања аскетског начина живота био је Свето Писмо, које је иначе било и њихово основно штиво.² Библија је била својеврстан приручник за борбу против страсти. Подвижницима су речи Писма преношене усмено на богослужењу, а често су и сами поседовали мања џепна издања појединих књига Писма која су читали у својим келијама.³

Свето Писмо је у великој мери формирало њихов референтни оквир. На основу светописамских текстова подвижници су градили представу о Богу, себи, свету и аскези. Јединствен начин подвижничког живота који се практикује изоловано од цивилизације и интензивно присуство Светог Писма у животу ових подвижника резултирало је специфичном рецепцијом библијског текста. Овакава рецепција била је учинковита и плодносна за живот аскетских заједница. О томе се могу стећи јаснији увиди уколико се изучава рецепција библијског текста у аскетској литератури која се везује за Египат у периоду ране Цркве. У том контексту корисни могу бити египатски патерици и агиографски списи који потичу са овог поднебља.⁴

Први египатски патерици настају у периоду III-V века и углавном су писани у форми питања и кратких одговора који се тичу аскетског начина живота. Најпознатији

¹ P. Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 82.

² О томе да је Свето Писмо било најчитанија књига међу аскетама види D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, Oxford University Press, Oxford 1993, 60.

³ Познато је да су од краја III века међу аскетама циркулисала мала џепна издања појединих библијских књига у форми кодекса од папируса величине 15 x 11 cm. Види D. Burton-Christie, *The Word*, 44-45; 111.

⁴ *Патерик* (*патерихѳн* – отачник) представља посебан жанр у хришћанској аскетској литератури који карактерише излагање система аскетског васпитања у облику многобројних прича о подвизима са конкретним примерима и поукама о борби са страстима.

патерици ове врсте су *Изреке пустињских отаца* (Αποφθέγματα των αγίων Γερόντων)⁵ и *Разговори са египатским подвижницима* (Collationes patrum in scetica eremo).⁶ Постоје и путописни патерици који представљају својеврсно биографско ходочашће у коме аутор не посвећује толико пажњу пределима којим путује, нити својим сапутницима, него пре свега подвижницима који живе на тим просторима, као и поучним аскетским анегдотама и чудима из њихових живота. Репрезентативни патерици ове врсте су *Историја монаха у Египту* (Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία),⁷ *Лавсаик* (Historia Lausiaca)⁸ – у славистици познат као *Египатски патерик*. Иако се *Лествица* (Κλίμαξ)⁹ генерално не сврстава у патерике, будући да је великим делом писана као збирка поука упућених млађим подвижницима (што иначе карактерише патерике) у извесној мери се може третирати као отачник.

Такође, постоје и многоборјни агиографски списи из Египта настали у периоду ране Цркве који могу бити изузетно корисни за изучавање рецепције Светог Писма. Посебно је важно истаћи *Житије Антонија Великог*,¹⁰ *Житије аве Шенуте*,¹¹ као и *Житије авве Мојсија из Абидоса*,¹² који по својој садржини представљају три репрезентативна житија погодна за изучавање светописамске рецепције у аскетској литератури ране Цркве у Египту.

Патерике који су писани у форми питања и одговора, путописне патерике, као и агиографске списе, карактерише често позивање на Свето Писмо. Посебно је важно истаћи чињеницу да је Стари Завет у овим списима изузетно заступљен иако неки од њих настају тек у VII веку. Осим очигледних цитирања, парафразирања и алудирања на поједине делове Старога Завета, у великој мери су присутни и старозаветне представе

⁵ *Старечник*, С. Јакшић (прев.), Беседа, Нови Сад 2000; *Велики старечник - поуке пустињских отаца (тематска збирка)*, Ј. Србуљ (прир.), Л. Акад - А. Пантелић (прев.), Православна Мисионарска школа при храму Александра Невског, Београд 2013.

⁶ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, А. Пантелић (прев.), Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Београд 2012.

⁷ *Историја монаха у Египту*, Ј. Поповић (прев.), Неимари и писари, Крњево 1984.

⁸ Паладије Хеленопољски, *Лавсаик*, С. Продић (прев.), Истина, Шибеник 2002.

⁹ Јован Лествичник, *Лествица*, Д. Богдановић (прев.), Романов, Бања Лука 2008.

¹⁰ Атанасије Александријски, *Житије Антонија Великог*, у: Ј. Поповић (прев. и прир.), *Житија Светих за месец јануар*, Манастир Ћелије, Ваљево 1991, 521-550.

¹¹ Besa, *The Life of Shenoute* (Cistercian Studies Series 73), D. Bell (прев. и прир.), Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1983.

¹² M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, *CCR* 24/3 (2003), 66-90. У питању је научни чланак у коме су на једном месту по први пут са коптског преведени сви фрагменти различитих кодекса у којима се налази барем делимично сачуван опис његовог житија.

попут демонологије, Анђела Господњег, као и поједини елементи развојних представа о вери у једног Бога.

У библијским научним круговима веома мало пажње је посвећено детаљнијем изучавању рецепције Писма у аскетским круговима Цркве, посебно када је реч о Старом Завету.¹³ Иако су се аскете служиле ерминевтичким методама које су већ увелико биле установљене, ипак су њихове интерпретације Светога Писма изразито специфичне. Особеност аскетске интерпретације Писма је условљена пре свега јединственим начином подвижничког живота у пустињи, њиховим потребама и стремљењима: Молитвено тиховање, практична примена онога у шта се верује, као и чување чистоте срца, били су кључни чиниоци у интерпретацији Писма и давали јој посебан карактер.¹⁴ Оци пустиње су у Писму често тражили утемељење и смисао аскетског начина живота, будући да оно поседује потенцијал за формирање идентитета групе.¹⁵ Аскете су се обилато користиле светописамским текстовима у изграђивању идентитета својих аскетских заједница.

Имајући све наведено у виду, долази се до закључка да аскетска литература ране Цркве у Египту представља пријемчиву област за изучавање рецепције Старог Завета. Специфичан начин аскетског живота који је уско повезан са интензивном употребом Библије резултирао је јединственим рецепцијским образцима, чије изучавање омогућава детаљније стицање увида у процесе рецепције библијског текста, која је била веома плодносна у животу ране Цркве и обележила генерације подвижника египатских пустиња. Самим тим, уједно се омогућава и преиспитивање савремених рецепцијских образаца као и њихово унапређивање у циљу боље учинковитости библијског текста.

1. Структура рада

Рад се састоји од увода, четири поглавља и закључка на самом крају. У уводном делу су изложени истраживачки задаци и питања доктората, након чега следи приказ проблематике рада која у фокусу има питање оправданости примене психолошких интерпретацијских приступа (*Psychologische Deutungsansätze*) у самом раду. Овом делу

¹³ Види D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 61.

¹⁴ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 61; 5.

¹⁵ A. Kille, „The Bible Made Me To Do It – Text, Interpretation and Violence“, у: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007, 237.

увода посвећена је посебна пажња будући да су психолошки интерпретацијски приступи предмет многих контроверзи у библистици. У методологији рада приказане су методе и приступи који су коришћени у изради. Након тога изложена је сама теза рада у којој су укратко изнете основне почетне претпоставке са којима је започето истраживање.

Прво поглавље се бави представљањем извора који су коришћени као узорак у овом истраживању. Реч је о патерицима и агиографским списима чија се традиција везује за Египат у периоду ране Цркве. Након истицања карактеристика дотичних аскетских списа дата је историја текста и уводне напомене за свако дело појединачно.

Друго поглавље посвећено је околностима у којима настају аскетски текстови Египта у периоду ране Цркве као и питањима која се тичу истраживања фактора који су од фундаменталног значаја за изучавање рецепције библијског текста у аскетским заједницама. Пре свега, обрађене су теме попут образовања у Египту у периоду римске владавине, као и писменост подвижника у датом периоду. Посебна пажња посвећена је и питању писане и усмене традиције преношења речи у аскетским круговима, која је по себи од изузетне важности за подробније проучавање саме рецепције библијског текста код отаца пустиње. У оквиру ове теме обрађена су питања попут богослужбене употребе Писма, заједничких и самосталних читања Писма, созерцања речи Писма. У наставку су укратко приказане религијске околности у Египту како би се јасније формирала општа представа о свету у коме настају аскетски текстови који су били предмет нашег истраживања, што је неопходно за разумевање многобројних описа сукоба са многобоштвом у аскетским списима, који иначе представљају важну референтну тачку у рецепцији библијских текстова код подвижника.

Треће поглавље уједно представља и најважнији део овог рада јер се бави особеностима рецепције Старог Завета у аскетској литератури у Египту. Након разматрања питања предразумевања библијског текста у аскетским круговима на конкретним примерима из извора који су предмет нашег истраживања прелази се на излагање резултата истраживања заступљености старозаветних књига и књижевних врста у поменутих изворима. Изложени су детаљни статистички подаци позивања на текст Писма у изворима за сваку књигу понаособ. Наведени резултати су потом класификовани и анализирани. Након тога следе приказ и обрада старозаветних елемената који су највише заступљени у поменутих изворима, као што су старозаветна

вера у једног Бога и свет духова. Саму срж овог поглавља представља одељак под називом „Библијска типологија у служби агиографије“ у коме је рецепција Старог Завета у аскетској литератури разматрана на основу приказа шест репрезентативних примера подвижника који су типски приказани као Мојсије и Илија.

Четврто поглавље посвећено је разматрању добијених резултата кроз призму психолошких интерпретацијских приступа. Са једне стране оно представља покушај сагледавања резултата из другачијег угла, односно допуну опсервације процеса рецепције из перспективе фокуса на читаоцу. Са друге стране, у њему се настоји да се верификује примена психолошких интерпретацијских приступа уз истицање чињенице да велики број елемената ових приступа функционише по сличном принципу као и многи други елементи из сродних дисциплина који су у библијској ерминевтици већ увелико афирмисани. Принципи попут „селективне пажње“ и „несвесне ауторске намере“ приказују се на конкретним примерима који су већ обрађени у претходном поглављу. Посебна пажња посвећена је мотиву старозаветног хероја¹⁶ који је анализиран на нивоу симбола и архетипских слика чиме се отвара нова димензија за разумевање рецепције личности Мојсија и Илије у аскетским списима.

У закључку се укратко износе одговори на питања која су постављана у наведеним поглављима и сумирају се добијени резултати на нивоу целог рада.

2. Истраживачки задаци и питања доктората

Основни истраживачки задатак дисертације јесте да се истражи на које начине је Свето Писмо, посебно Стари Завет, реципирано у аскетској литератури ране Цркве у Египту. У оквиру тога се истражује и који смисао су аскете проналезиле у тексту Писма, као и зашто баш такав смисао. Посебан фокус се усмерава на питање: да ли је речима Писма придаван „нови (аскетски) смисао“ тамо где га нема, и ако јесте, на који начин је то вршено и у којој мери? Исто тако, поставља се и питање улоге тог „новог смисла“.

Паралелно са тим, у другом делу рада поставља се питање легитимности употребе психолошких интерпретацијских приступа у савременој библијској егзегези. Добијени резултати из првог дела рада сагледавају се кроз призму психолошких

¹⁶ Иако реч „херој“ у савременом контексту може да се схвати на различите начине, у свом изворном значењу она конотира „узор“, тј. особу која представља идеале којима одређено друштво тежи. У овом раду појам хероја управо и користимо у њеном изворном значењу.

интерпретацијских приступа у циљу евалуације и процене учинковитости примене истих тих психолошких интерпретацијских приступа у изучавању рецепције библијског текста.

Једно од споредних питања, које је ипак веома корисно за саму тему, јесте истраживање разлога који су допринели томе да Свето Писмо, посебно Стари Завет, буде толико заступљено у аскетским списима ране Цркве, као што је нпр. изучавање преношења речи Писма усменим и писаним путем у аскетским заједницама (богослужбена читања, распрострањеност кодексâ појединих библијских књига међу подвижницима). Из тог разлога је корисно истражити и питање писмености заједнице: Колико су подвижници били писмени и како је писменост утицала на рецепцију текста Светога Писма?

У циљу стицања јаснијих увида у аскетску рецепцију Светога Писма настојали смо да истражимо и пропорционалност заступљености библијских књига у поменутом аскетским списима. Конкретно, покушали смо да установимо које старозаветне књиге су биле најчешће коришћене (мудросне, пророчке, историјске). Класификација и систематичан преглед употребе књига Светога Писма указује на интересовање и склоности аскета ка одређеним библијским књигама, што даље омогућава изучавање њихове рецепције у аскетској литератури.

Такође, разматра се и питање сврсисходности радова ове врсте у савременом изучавању Писма кроз призму потенцијалног проналажење нових интерпретацијских образаца по узору на аскетске који су одговорили на егзегетске изазове епохе у којој су настали. Нови интерпретацијски обрасци би требало да се угледају на отачке, али не у пуком понављању њиховог шаблона, него у креативном преображају њихових ерминевтичких вештина уз помоћ којих су својим савременицима веома успешно приближили реч Писма. У том контексту, поставља се питање важности комплементарног односа библијске егзегезе и психологије у циљу проналажења адекватних психолошких интерпретацијских образаца који би одговорили на потребе савременог друштва.

3. Проблематика рада

Једна од већих недоумица на коју се наилази приликом израде овог рада свакако јесте питање проблематике успостављања критеријума за нотирање позива на речи

Писма унутар аскетских списа који представљају предмет нашег истраживања. Одређивање критеријума по којима би се могло одредити да ли се за одређено место у патерику засигурно може рећи да алудира на речи Писма представља посебан изазов. Суштина ове проблематике огледа се у томе што је утврђивање питања о томе да ли се унутар одељка једног аскетског текста ради о позивању на Писмо или не препуштен слободној процени сваког појединца.

Међутим, најзахтевнији изазов свакако представља питање легитимности употребе психолошких интерпретацијских приступа (*Psychologische Deutungsansätze*). Корен ове проблематике састоји се у различитим становиштима библијске егзегезе и психологије, која је потребно усагласити по критеријумима саме библијске егзегезе. У том контексту, посебан проблем настаје са покретањем питања приговора анахронизма који се често упућује на рачун примене психолошких приступа у библијској ерминевтици.

3.1. Проблематика и легитимност употребе психолошких интерпретацијских приступа (*Psychologische Deutungsansätze*)

Психологија као академска наука представља један специфичан ерминевтички систем који тражи моделе за разумевање људског понашања.¹⁷ Иако примена њених појединих сегмената и метода може допринети развоју библијске егзегезе, у библијским научним круговима је до скоро преовладавао анимозитет према психолошким методама и приступима који су примењивани у егзегези.¹⁸ Постоје два разлога за овакво стање:

1) Први разлог је утицај Модерне: Научни начин размишљања утицао је на разумевање Писма. Развој природних и друштвених наука оставио је траг на распон могућности библијске интерпретације, па је тако, на пример, развој историјских наука резултирао настанком историјско-критичке методе.¹⁹ У том контексту психологија „није испуњавала“ критеријуме егзактне науке и није била пожељна у сфери библијске егзегезе.

Историјско-критичка истраживања су претендовала на научну објективност и у периоду настанка Просветитељства библијски истраживачи су се ослањали на

¹⁷ A. Kille, „Psychology and the Bible: Three Worlds of the Texts“, *Pastoral Psychology* 51/2 (2002), 127.

¹⁸ Види W. Rollins, „Psychology, Hermeneutics and the Bible“, у: D. Miller (прир.), *Jung and the Interpretation of the Bible*, Continuum, New York 1995, 10-12.

¹⁹ S. Kings, „Jung's Hermeneutics of Scripture“, *The Journal of Religion* 77/2 (1997), 233.

претпоставку да се све своди на узрочно-последични след и да ће „разум и логика омогућити неометано и објективно приступање историји ране Цркве“.²⁰ Међутим, временом је постало очигледано да „не може постојати неутрално и објективно тумачење библијских текстова које би претендовало да буде егзактно научно и прихватљиво за свакога“.²¹

Иако је разумљиво то да је развој научног мишљења утицао на разумевање Писма и у самим теолошким круговима, ипак је од круцијалног значаја истаћи и исказ Ханса-Георга Гадамера по овом питању, у коме он тврди следеће: „Чак и као теологово научно тумачење, оно не сме никада да заборави да Свето Писмо јесте Божанска објава спасења. Зато разумевање Светог Писма не може да се сведе само на научно истраживање његовог смисла“.²²

Овакав став, иначе веома близак идејном концепту библијске егзегезе у православној традицији,²³ проширује опсег библијске ерминевтике и омогућава укључивање и других приступа који можда не испуњавају услове егзактних наука, али ипак доприносе изучавању човековог разумевања Светога Писма као божанског откривења. Будући да библијска ерминевтика православне традиције у савременом кључу „још увек трага за сопственим идентитетом“, њен важан задатак јесте „покушај синтезе сопственог црквеног наслеђа, савремене философске ерминевтике и њене рецепције у библијским наукама“.²⁴ У том контексту поједина достигнућа психолошко-библијских приступа могу бити изразито корисна у изучавању рецепције библијских текстова.

2) Други разлог негативног посматрања психолошких методâ и приступâ јесте њихова неадекватна примена на библијске текстове. Још почетком XX века забележени су неславни покушаји примењивања психолошких категорија и увида на библијским

²⁰ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, *Саборност* (2009), 3.

²¹ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, 4.

²² Х. Гадамер, *Истина и метод – Основи филозофске херменеутике*, Федон, Београд 2011, 424-425.

²³ Довољно је да се присетимо важности и улоге Предања у православној хришћанској библистици: „Предање представља низ верских, еклисијалних и културолошких претконцепција у којима настају и у којима се реципирају библијски текстови“. А. Ђаковац, „Предање“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 337. У том контексту Гадамеров исказ да је Свето Писмо „божанска објава спасења“ и да стога не може „бити сведено само на научно истраживање његовог смисла“ јесте веома блиско православном поимању Предања као једног ширег оквира који се не може свести само на оне критеријуме који су у сагласности искључиво са научном формом мишљења.

²⁴ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста? Прилог за један херменеутички нацрт“, у: Б. Шијаковић (прир.), *Српска теологија данас 2010*, књига 2, Православни богословски факултет, Београд 2001, 25.

личностима.²⁵ Поједини истраживачи су инсистирали на томе да је за валидну историјску реконструкцију Исусовог живота неопходно укључити и „психолошку анализу“ његове „месијанске самосвесности“.²⁶ У таквим радовима, уз употребу психоанализе на библијским личностима, долазило се до закључка да је Исус био „ментално болестан“, као и да су апостол Павле и старозаветни пророци били „психопатолошки случајеви“.²⁷

Иако је овакав приступ имао за циљ формирање што јасније историјске слике о Исусу, у њему је учињен један круцијални превид који се огледа у занемаривању специфичности природе настанка библијских текстова. Пре свега, библијски текстови нису плод појединца него заједнице. Јеванђеље није аутобиографско дело Исуса, нити је дело једне особе, него је дело заједнице и настајало је у дужем временском периоду.²⁸ Сличан је случај и са пророчким књигама. Дакле, описи библијских личности у светописамским текстовима су дело заједнице а не аутобиографски подаци саме библијске личности. Библијски материјали по овом питању нуде оскудне податке за анализу историјских личности или ауторâ текстова. Чак и подаци који постоје јесу често прво преношени усменим путем, а касније и редуковани од стране других. Из тога произилази да је вршење психоанализе на библијским личностима потпуно недоследно и непримерено јер је занемаривало историјски контекст настанка текста.²⁹

Имајући у виду да су у прошлости прављени озбиљни садржински и методолошки пропусти у примени достигнућа психологије на пољу библијске ерминевтике, постоје оправдани разлози за нову евалуацију легитимности примене психолошких интерпретацијских приступа.

3.1.2. Разлика становишта библијске ерминевтике и психологије

Основни проблем примене психолошких интерпретацијских приступа у библијској ерминевтици јесте питање становишта из кога се полази. Психологија и библистика имају различите структуралне поставке по питању посматрања текста

²⁵ Види D. Capps, „Psychological Biblical Criticism: Envisioning its Prospects“, у: H. Ellens (прир.), *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts*, T&T Clark, New York 2012, 44; A. Kille, „Psychology and the Bible: Three Worlds of the Texts“, 128; W. Rollins, „Psychology, Hermeneutics and the Bible“, 10.

²⁶ W. Rollins, *Soul and Psyche – The Bible in Psychological Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 62.

²⁷ Види A. Kille, „Psychology and the Bible: Three Worlds of the Texts“, 128; W. Rollins, *Soul and Psyche – The Bible in Psychological Perspective*, 62; W. Rollins, „Psychology, Hermeneutics and the Bible“, 10.

²⁸ Види J. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет*, Истина, Београд-Шибеник 2005, 83-84; 103-104; 119-120; 131; 148-149.

²⁹ A. Kille, „Psychology and the Bible: Three Worlds of the Texts“, 129.

Светог Писма, што се илустративно може приказати на примеру опсервација Карла Густава Јунга.

Према Јунгу људска психа представља „материцу свих наука и уметности“, односно сви изрази људске природе (религија, уметност, литература) су били испроцесовани од стране психе и стога је могуће показати да они (религија, уметност, литература) садрже обрасце психичких навика, процеса и визија уз помоћ којих су и настали. Полазећи од оваквог става, Јунгов циљ био је да открије „психичке доказе и процесе који су претходно били прикривени у симболима“ и тиме били изван поимања.³⁰ Дакле, Јунг се користи Светим Писмом у циљу бољег разумевања принципа по којима функционише психа. Његово поље интересовања јесте природа и функција коју Писмо има за људску психу.³¹

Тако, на пример, Јунг сматра да је вавилонска пећ у коју су била бачена тројица младића (Дан 3) уствари симбол мајке,³² док Књигу о Јову тумачи на следећи начин:

„Књига о Јову нам показује Бога који дела као Творац и као разарач: ко је овај Бог? Мисао која се човечанству на свим континентима и у сва времена непрестано изнова наметала у сличном облику: нека онострана сила којој је човек изручен, која рађа и убија, слика нужности и неизбежности живота. Пошто је, психолошки схваћена, божја слика представни комплекс архетипске природе, морамо га према томе сматрати као представника извесног збира енергија (либида) која се јавља пројектовано“.³³

На основу цитираног одељка се уочава да према Јунгу Божија слика у Књизи о Јову, психолошки посматрана, уствари представља комплекс архетипске природе. Дакле, уопштено говорећи, структурална поставка психологије по питању посматрања текста Светог Писма јесте таква да се оно изучава у циљу разумевања психолошких процеса.

Са становишта библијске ерминевтике дословна примена оваквог приступа психологије је неприхватљива.³⁴ Пре свега, структурална поставка библијске

³⁰ Види С. Г. Јунг, *Spirit in Man, Art and Literature* (Collected Works 15), Bollingen Series XX, Princeton University Press, Princeton 1971, 133; W. Rollins, „Psychology, Hermeneutics and the Bible“, 27.

³¹ А. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation: *Jung and the Bible* (Rollins, 1983)“, у: Н. Ellens (прир.), *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts*, T&T Clark, New York 2012, 10.

³² К. Јунг, *Симболи преображаја*, Атос, Београд 2005, 143.

³³ К. Јунг, *Симболи преображаја*, 57.

³⁴ Последице оваквог приступа могу се приказати на примеру тумачења приче о Јакову и Исаву (Пост 25, 19-34) које предлаже Ендрју Киле (Andrew Kille): Јаков и Исав јесу персонификација двоструке природе

ерминевтике је таква да се она бави изналажењем метода и приступа у циљу веродостојнијег разумевања текста и рецепције Писма као дела Божијег откривења, а не функционисања људске психе. Полазна основа библијске ерминевтике је супротна у односу на психологију: Док психологија користи библијски текст за изучавање психе, библијска ерминевтика изналази методе и приступе за изучавање сâмог текста Светог Писма као свештеног списа, као Откривења које долази од самог Бога. Већ сам приступ тексту Светог Писма условљен је садржајем вере. У том контексту, из перспективе библијске ерминевтике могуће је користити се појединим достигнућима психологије, али само у оној мери у којој су она у складу са референтним оквиром саме библијске ерминевтике.

Још једно поље на коме се разилазе психологија и библијска ерминевтика, а које је од нарочите важности за тему којом се бавимо у овом раду, јесте питање урођености *колективног несвесног* и *архетипа*. Према Јунгу колективно несвесно не потиче из личног искуства и није лична тековина, него је урођено и универзално.³⁵ Када је реч о архетиповима, постоји их толико много колико има типичних ситуација у животу: „Бескрајно понављање је ова искуства утиснуло у психичку конституцију, не у форми слика које би биле испуњене неким садржајем, већ пре свега само као форме без садржаја, које представљају само могућност одређеног типа схватања и поступања“.³⁶ Архетипови, који иначе функционишу у оквиру колективног несвесног, представљају праисконске форме које конституишу заједничко наслеђе човечанства и свуда у свету се, независно од традиције, пројављују у митовима, бајкама, сновима.³⁷ Говорећи о односу колективног несвесног и архетипова, Јунг наводи следеће: „Колективно несвесно је као талог искуства а истовремено и као априори истог, слика света, која се формирала током еона. У овој слици су се током времена уобличиле извесне црте, такозвани архетипови или доминанте. Они су владари, богови тј. слике доминирајућих закона и принципа просечних правилности у протоку слика које душа доживљава стално изнова. Као што је већ поменуто, архетипови се могу схватити као ефекат и преципитат доживљених догађаја, али они се исто тако пројављују и као они фактори

психе, подељене између „ја“ (ego) и „сенке“. У чину преваре Исака, Јаков се одваја од идентификације са сопственим несвесним почецима. Види А. Kille, „Jacob – A Study in Individuation“, у: D. Miller (прир.), *Jung and the Interpretation of the Bible*, Continuum, New York 1995, 44-45.

³⁵ С. Jung, „Archetypes of the Collective Unconscious“, у: H. Read/M. Fordham/G. Adler (прир.), *The Archetypes and the Collective Unconscious (The Collected Works)*, том 9, Routledge, London 1981, 3.

³⁶ К. Г. Јунг, „Појам колективног несвесног“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003, 58.

³⁷ W. Rollins/A. Kille, „Biblical Symbols and Archetypal Images“, у: W. Rollins/A. Kille (прир. исти), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007, 101.

који проузрукују те догађаје“.³⁸ На другом месту Јунг тврди да су архетипови „на инстиктима засновани, априорни и формални услови аперцепције“.³⁹

Према Улриху Луцу, посматрани онтолошки, архетипови представљају „унапред одређене структуре и форме несвесног“, док се са друге стране посматрани феноменолошки они доводе у везу са сликама које се манифестују у сновима, асоцијацијама, али такође и у митовима различитих религија и културних традиција и тамо постају емпиријски приметне и описиве.⁴⁰ У том контексту он наводи следеће:

„Са једне стране, архетипови имају онтолошку димензију, док са друге стране имају феноменолошку. Ова природна неконсеквентност је по себи разумљива: Та природна неконсеквентност је нешто заједничко Јунговом учењу о архетиповима и идеалистичкој философији. Исто тако, и постојање платонистичких идеја се може само постулирати – и упркос томе, оне су онтолошке и леже у основи свих слика и сенки“.⁴¹

Будући да се у раду бавимо првенствено рецепцијом библијског текста и у том контексту се разматра потенцијални допринос феномена архетипа за разумевања датог библијског одељка (конкретно, архетип „хероја“ кроз рецепцију Илије и Мојсија), нећемо залазити дубље у питање онтологије и природе архетипова. Разматрајући их на нивоу феномена (чињеница је да је архетип „хероја“ присутан у готово свим већим религијама света),⁴² настојаћемо да кроз примере архетипских слика „хероја“ прикажемо њихову функцију у процесу рецепције, као и да истражимо начине на који се при томе трансформишу – од лика старозаветног Мојсија који изводи Израил из Египта, до подвижника Аполоса који својим подвигом одвраћа египћане од многобоштва и формира монашку заједницу као нови Израил.

Имајући у виду све наведено, психолошки интерпретацијски приступи су у изради овог рада коришћени као допуна историјско-критичке методе.⁴³ Иако постоји

³⁸ К. Г. Јунг, *О психологији несвесног*, Матица српска, Београд 1977, 101-102, фуснота 3.

³⁹ К. Г. Јунг, „О архетипу са посебним освртом на појам аниме“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003, 77.

⁴⁰ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014, 212-213. Луц на овом месту јасно наводи и то да Јунг у својим каснијим радовима разликује архетип и архетипску слику, при чему су архетипови предпостојеће форме које секундарно могу бити освешћене, док су архетипске слике конкретне историјске појаве ових архетипова у сновима, митовима или другим религијским текстовима.

⁴¹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 212-213.

⁴² Види J. Campbell, *The Hero With a Thousand Faces* (Bollingen Series XVII), Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004.

⁴³ У наставку рада биће посебно речи о сваком од ових приступа, као и о њиховим ограничењима.

размимоилажење у полазним становиштима психологије и библијске ерминевтике, када је реч о перспективи из које се посматра текст Светог Писма, мишљења смо да то не онемогућава примену одређених увида психологије у библијској ерминевтици. Уосталом, размимоилажења по сличним основама постоје и између библијске ерминевтике и других научних дисциплина, будући да из перспективе библијске ерминевтике Свето Писмо представља свештени спис, Божију објаву. Његово читање и разумевање условљено је веровањем, Предањем. Као такво, оно се не може потпуно подвести под законитости других дисциплина које по себи не деле такво становиште.⁴⁴ Са друге стране, то не значи да се библијска ерминевтика не може служити одређеним увидима психологије, посебно када је реч о изучавању рецепције Писма која се по својој природи разликује од изучавања самог библијског текста и у многим аспектима је пријамчивија за примену достигнућа из области психологије. Свакако, изучавање рецепције текста Писма остаје у оквирима библијске ерминевтике јер и за самог читаоца Библија представља свештени спис, али се на процесу реципирања тог текста увиди психологије могу применити у знатно већој мери. Будући да је фокус овог рада управо на рецепцији светописамског текста, примена психолошких увида је вишеструко пријемчива.

3.1.3. Приговор *анахронизма*

Један од најчешћих приговора против употребе психолошких интерпретацијских приступа јесте приговор анахронизма. Под овим се подразумева став да постоји велика временска и културолошка дистанца између периода у коме су настајали светописамски текстови и савременог доба у коме се они тумаче, и да је стога примена савремених психолошких достигнућа нелигитимна јер подлеже анахронизму.⁴⁵ Генерално посматрано, приговор анахронизма упозорава на опасност пројектовања наших тренутних претпоставки на прошло време у коме настају дотични текстови.⁴⁶

⁴⁴ „Чак и као теологово научно тумачење, оно не сме никада да заборави да Свето Писмо јесте божанска објава спасења. Зато разумевање Светог Писма не може да се сведе само на научно истраживање његовог смисла“. Х. Гадамер, *Истина и метод*, 424-425.

⁴⁵ Један од највећих поборника приговора анахронизма, када је реч о психолошким интерпретацијским приступима, посебно о *историјској психологији*, јесте Клаус Бергер (Klaus Berger) који је у свом делу *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 146/147, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991) изнео оптужбе против Рудолфа Бултмана (Rudolf Bultmann), Герда Тајсена (Gerd Theissen) и Еугена Древермана (Eugen Drewermann) за уношење психолошких и философских претпоставки XXI века у текстове Новог Завета. Види W. Rollins, *Soul and Psyche*, 79-80.

⁴⁶ G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen – Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Güterslo 2007, 26.

Основни недостатак овог приговора састоји се у недоследности његове примене. Уколико се приговор анахронизма упућује психологији, јер она примењује савремена достигнућа на древне текстове и тиме доприноси читавању савремених ставова у прошлост, тим пре се приговор анахронизма у циљу доследности мора упутити и свим осталим библијским методама и приступима које су поникле из других савремених наука и њихових модерних достигнућа.⁴⁷ На тај начин, долази се до закључка да би и примену историјско-критичке методе у библијској егзегези требало довести у питање, будући да је и она сама по себи, такође плод савремених научних достигнућа философије, историје и теорије књижевности.

Апсолутизовањем приговора анахронизма неминовно се долази до његовог релативизовања, као и непотребног умањивања потенцијалног доприноса који он може дати библијској ерминеотици. Основни проблем по овом питању састоји се у томе да се сагледају ограничења самог приговора анахронизма. Наиме, он може унапредити психолошке интерпретацијске приступе Светом Писму тиме што ће упозорити егзегету на опасност потпуне и дословне апликације психолошких достигнућа на библијску егзегезу без претходног критичког осврта,⁴⁸ али претендовањем на апсолутно одбацивање свих достигнућа савремених наука приговор анахронизма долази у контрадикторну позицију: Парадоксално, већ и сам приговор анахронизма постаје анахронизам по себи, јер он такође, као продукт савремених философско-психолошких достигнућа, настаје у логичком дискурсу XX века и тиме губи легитимитет да буде примењен у контексту изучавања списа који су настали у прошлости јер и између анахронизма као идејног концепта и древних текстова који се разматрају такође постоји велика временска и идејна дистанца.

Очигледно је да ниједан савремени апарат није потпуно слободан од историјских и културолошких претпоставки када се ради о изучавању античких текстова.⁴⁹ Када је реч о психолошким приступима прошлости, тачно је међутим да је ту опасност од анахронизма посебно близу и да је стога потребно бити опрезан.⁵⁰ Приговор анахронизма који би био легитиман и конструктиван, када је реч о употреби

⁴⁷ У том контексту Герд Тејсен (Gerd Theissen) наводи: „Заиста, било би неправедно усмерити сумњу само на историјску психологију. Анахронизми су опасност у свакој историјској науци („Zwar wäre es unfair, diesen Verdacht nur gegen die historische Psychologie zu richten. Anachronismen sind eine Gefahr in jeder historischen Wissenschaft“). G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 26.

⁴⁸ Види поглавље 3.1.2. Разлика становишта библијске ерминеотике и психологије у овом раду.

⁴⁹ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 80.

⁵⁰ G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 26.

психолошких достигнућа у области библијске егзегезе, огледао би се у инсистирању на томе да се психолошки интерпретацијски приступи подвргну базичним начелима библијске егзегезе, да се критички размотре и да се користе као допуна историјско-критичке методе.

Један од тако постављених приступа јесте *историјска психологија* која представља покушај реконструкције психолошких искустава првих хришћана. Она настоји да „чувајући другост и страност Библије (историјско-критичка метода) укаже на психолошке исказе у њој“, што се постиже уз помоћ „аналогног разумевања“.⁵¹ Резултати достигнућа историјске психологије јесу плод савремене конструкције, али она то дели са свим осталим гранама науке о историји.⁵² Психолошка анализа библијских слика и симбола, спровођена тако да се посебна пажња посвећује културолошком контексту, може истаћи заједничке архетипске тачке и психолошке везе слика попут дрвета живота,⁵³ или патријарха путеводитеља (у аскетском контексту: ава као духовни вођа).⁵⁴ Таква егзегеза, свакако, предпоставља континуитет психолошке структуре између античких писаца и модерног интерпретатора. Међутим, „целокупна библијска егзегеза управо и почива на сличном уверењу континуитета, барем до те мере да савремени интерпретатор може разумети антички текст и из њега извући смисао“.⁵⁵

Потребно је имати у виду да постоји одређени континуитет људске психе која повезује савременог читаоца са античким.⁵⁶ У овоме се налази кључна премиса коју приговор анахронизма такође занемарује, а коју ћемо покушати да истакнемо на основу учења Ханса-Георга Гадамера (Hans-Georg Gadamer) о „историзму“ и „традицији“.

3.1.4. Дискредитација приговора *анахронизма* на основу опсервација Ханса-Георга Гадамера о „историјски-произведеној свести“

Критикујући занемаривање традиције у научном мишљењу и пренаглашавање историзма Гадамер у свом делу *Истина и метод* износи идејну поставку о континуитету развоја свести (не у психолошком смислу него у контексту спознајног

⁵¹ П. Драгутиновић, „Нови домети историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, *Саборност* (2009), 328; G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 28. О историјској психологији и принципу „аналогног разумевања“ ће бити више речи у наставку рада.

⁵² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 257.

⁵³ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, Fortress, Minneapolis 2001, 14.

⁵⁴ Види поглавље 4.2. Ава – архетипска слика хероја као старозаветног патријарха у овом раду.

⁵⁵ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 14.

⁵⁶ A. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation“, 15

процеса). Разматрајући питање основаности суда из перспективе рационализма, Гадмер релативизује схватање праве природе историјске спознаје на основу модерне концепције методе:

„Историзам упркос свој својој критици рационализма и филозофије природног права стоји на тлу модерног просветитељства и нехотице дели његове предрасуде. Постоји, наиме, предрасуда просветитељства која одређује његову суштину: та основна предрасуда просветитељства јесте предрасуда против предрасуда уопште, а са тим и одузимање моћи традицији. Историја идеја показује да све до просветитељства *појам предрасуде* нема негативну конотацију која нам је данас позната. Сама по себи, предрасуда значи суд који се доноси пре него што су коначно испитани сви елементи који одређују неку ситуацију. [...] Према томе, француско *préjudice*, као и латинско *praeiudicium*, значи једноставно „неповољан учинак“, „уштрб“, „штета“. Али тај негативни смисао само је изведен. Управо позитивна валидност, прејудицијална вредност привремене одлуке – исто као и вредност сваког преседана – јесте оно на чему почива негативна консеквенција. Дакле, „предрасуда“ сигурно не значи погрешан суд, али је у њеном појму да она може имати или позитивну или негативну вредност. [...] Немачка реч *Vorurteil* (предрасуда) – као и француска *préjugé*, али у већој мери – као да је просветитељством и његовом критиком религије ограничена на значење „неоснованог суда“. Тек основаност, тек методолошка сигурност (а не фактичка тачност као таква) даје суду његово достојанство. За просветитељство, недостатак основаности не оставља места другим врстама валидности, већ значи да суд нема основа у самим стварима, да је „неоснован“. То је прави закључак у духу рационализма. На њему почивају дискредитација предрасуда уопште и захтев научног сазнања да се оне потпуно искључе. Усвајајући тај принцип, модерна наука следи правило картезијанске сумње: да се као извесно не прихвати ништа у шта се уопште може сумњати, и да се усвоји идеја методе која проистиче из тог захтева. [...] Тешко је историјску спознају, која помаже у обликовању историјске свести, ускладити са таквим једним идеалом и стога је тешко праву природу те спознаје схватити на основу модерне концепције метода.“⁵⁷

У том контексту примена психолошких достигнућа у библијској ерминевтици се посматра као непожељна јер се сматра да она у текстове из прошлости уноси

⁵⁷ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 352-353. Подвлачење ауторово.

предрасуде које су „неосноване“ јер су непроверљиве (немогуће их је потврдити), при чему се не оставља место другим врстама валидности њене употребе.

Разматрајући оправданост примене историјске психологије, Улрих Луц управо предлаже критеријуме валидности по којима би веродостојност резултата била веома вероватна:

„Резултати њених [историјске психологије] достигнућа јесу плод савремене конструкције и то дели са осталим гранама науке о историји: Наравно да доживљена искуства и понашања раних хришћана могући да се реконструишу само у оној мери у којој ми то данас можемо замислити. И свакако, постоји опасност да историјска психологија наше сопствене моделе мишљења пројектује у ондашње људе, већа него као у „спољашњој“ историји, јер је контрола тако насталих хипотеза и претпоставки мања. Веродостојност резултата је ипак прилично велика: 1) Када резултати могу бити подржани од стране резултата истраживања реторике или античких психолошких теорија; 2) Када су одређена искуства и уверења аналогна другим религијским миљеима, која проширују истраживачку базу; 3) Када се ради о типичном групно-специфичном понашању или доживљају, која аналогија може да подржи.“⁵⁸

Још једна од опсервација Гадамера која је од кључне важности за превазилажење монопола приговора *анахронизма* јесте разматрање позитивног конотирања временске дистанце која омогућава посматрање традиције као непрекинутог низа:

„Јер херменеутичка продуктивност временске дистанце могла се схватити тек када је Хајдегер разумевању дао онтолошку оријентацију тумачећи га као „егзистенцијал“ и када је он начин бивствовања ту-бивствовања интерпретирао помоћу времена. Време више није пре свега понор који треба премостити зато што оно раздваја и удаљује, већ је оно у ствари носећа основа тока догађаја у којој је укореењена садашњост. Зато временска дистанца није нешто што се мора превладати. Штавише, била је наивна претпоставка историзма то да се морамо преместити у дух епохе, да морамо мислити помоћу њених појмова и представа, а не помоћу сопствених појмова и представа и да на тај начин можемо продрети до историјске објективности. Уствари, битно је да се временска дистанца препозна као позитивна и продуктивна могућност разумевања. Она није зјапећи понор већ је испуњена континуитетом обичаја и

⁵⁸ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 257.

традиције, у чијем нам светлу показује све што је наслеђено. Ту није сувишно говорити о правој продуктивности тока догађаја. [...] Временска дистанца очигледно значи нешто друго него гашење нашег занимања за предмет. Она допушта да се прави смисао неке ствари потпуно појави. Али откривање правога смисла неког текста или неког уметничког дела никада се не завршава; то је уствари бесконачан процес“.⁵⁹

Поред тога што дискредитује апсолутизам приговора анахронизма, постављање ствари на овај начин употпуности је у сагласности и са поимањем историје спасења, као и са библијском ерминевтичком праксом у православној хришћанској традицији. Историја спасења, као и библијска егзегеза, имају свој развојни пут. Уколико се инсистира само на неопходности преовладавања временске дистанце и „историјској објективности“ као искључивим и нужним критеријумима објективног научног приступа, неизоставно се намеће усвајање принципа који би се могао окарактерисати као „непрестана регресија“.⁶⁰

Уместо тога, изложену проблематику потребно је сагледати из перспективе онога што је Гадамер назвао „историјски-произведена свест“. Према овом концепту, постоји један општи духовно-историјски развој који карактерише историју људског духа у којој учествује сваки човек, а који му омогућава да разуме догађаје из прошлости.⁶¹ Концепт континуитета развоја људског духа управо доприноси могућности повезивања савременог читаоца са античким, као и примени психолошких интерпретацијских приступа. Људска психа има свој развојни пут и не може се посматрати само селективно у одређеној историјској епохи, јер она не представља некакав „збир неповезаних временских епоха“.

⁵⁹ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 384-386.

⁶⁰ Под овим подразумевамо следеће: Инсистирањем на претпоставци историзма „да се морамо преместити у дух епохе, да морамо мислити помоћу њених појмова и представа, а не помоћу сопствених појмова и представа и да на тај начин можемо продрети до историјске објективности“ (Х. Гадамер, *Истина и метод*, 385) долази се до питања где је граница овакве примене? Односно, из тога произилази да је зарад „историјске објективности“ неопходно преиспитати и „исправност“ рецепције старозаветних текстова у новозаветним списима јер и у њиховом међусобном односу постоји временска дистанца. Па се тако, на пример, може довести у питање и легитимност превода Ис 7, 14 у Септуагинти, као и све импликације које се тиме повлаче, јер „историјска објективност“, онаква какву је представља историзам, не подржава превод „младе девојке“ (*almâ* → *παρθένος*). О преводу „млада девојка“ у Ис 7, 14 види Ј. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39* (The New International Commentary on The Old Testament), William B. Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1986, 210-211; Ј. Alexander, *Commentary on Isaiah*, Kregel Classics, Grand Rapids/Michigan 1992, 167-169.

⁶¹ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 22.

На основу Гадамерових разматрања, „историјски-произведена свест“ постиже и контролише стапање „хоризонта садашњости“ и „хоризонта прошлости“ у процесу разумевања:

„Дакле, разумевање традиције несумљиво захтева историјски хоризонт. Али није реч о томе да тај хоризонт стичемо премештајући се у неку историјску ситуацију. Напротив, ми увек морамо имати хоризонт да бисмо се на тај начин могли преместити у неку ситуацију. А шта значи преместити се? Свакако не значи занемарити себе. То је, наравно, потребно утолико што морамо замислити другу ситуацију. Али у ту другу ситуацију ми управо морамо унети себе. Тек то испуњава смисао премештања себе. [...] Појам „хоризонт“ намеће нам се зато што изражава супериорну ширину погледа коју разумевалац мора да има. Стицати хоризонт увек значи учити да гледамо даље од онога што је близу и преблизу – не да бисмо то занемарили већ да бисмо то боље видели, да бисмо то видели у већој целини и у тачнијим димензијама. Није добар опис историјске свести ако као Ниче говоримо о многобројним променљивим хоризонтима у које, а томе нас учи свест, треба да се премештамо. Ако на тај начин себе занемарујемо, ми онда и немамо историјски хоризонт. [...] Већ смо нагласили: уистину-историјска свест увек има у виду и сопствену садашњост, и то тако да и себе и оно-историјско-друго види у исправним пропорцијама. Потребан је, наравно, посебан напор да би се стекао историјски хоризонт. [...] Уствари, хоризонт садашњости налази се у процесу сталног формирања зато што непрекидно морамо проверавати све своје предрасуде. Важан део таквог проверавања јесте сусрет са прошлостју и разумевање традиције из које потичемо. Дакле, хоризонт садашњости уопште се не образује без прошлости. [...] Штавише, разумевање је увек процес стапања тих хоризоната [прошлости и садашњости] који тобоже постоје засебно. [...] У традицији се непрекидно одвија тај процес стапања, јер у њој старо и ново непрекидно срастају у живо јединство. Пројектовање историјског хоризонта, дакле, само је једна фаза у процесу разумевања; оно се не претвара у самоотуђење неке прошле свести, већ бива преузето од нашег садашњег хоризонта разумевања. У процесу разумевања долази до стварног стапања хоризоната, а то значи: историјски хоризонт је укинут оног часа када је и пројектован. Постизање тог стапања на контролисан начин задатак је оног што смо назвали историјски-произведеном свешћу.“⁶²

⁶² Х. Гадамер, *Истина и метод*, 393-396.

Дакле, „пројектовање историјског хоризонта“, односно, покушај погружавања у епоху из прошлости, јесте само једна фаза у процесу разумевања а не целокупан процес. Уосталом, у чину пројектовања хоризонта прошлости долази до његовог укидања јер га преузима садашњи хоризонт разумевања. Историјски-произведена свест која настоји да контролише тај процес стапања, уједно омогућава и поштовање традиције. У том контексту се доводи у питање оправданост приговора анахронизма када је реч о примени психолошких интерпретацијских приступа у библијској ерминевтици, будући да се временска дистанца позитивно конотира и подразумева континуитет а не збир неповезаних временских епоха.

4. Циљ истраживања

Основни циљ тезе је био да се истражи да ли је, и ако јесте на које начине, тексту Писма у египатским патерицима придаван један нови (аскетски) смисао, којег тамо иницијално није било. Односно, настојало се испитати да ли је текст Писма у аскетским круговима реципиран тако да је у њему изналажен смисао који је био пријемчив за аскетске заједнице, као и на које начине је то вршено.

У оквиру обраде светописамских места у хришћанској аскетској литератури Египта, која је вршена у почетној фази конципирања ове тезе, дошли смо до увида да је на узорку који смо истраживали од светописамских књига најзаступљенија мудросна литература. Овај податак упутио нас је на претпоставку да је разлог за то потребно тражити у самој форми мудросних књига која је била најподеснија за преношење (подвижничког) искуства млађим генерацијама монаха.

Један од основних ставова од којих се кренуло са израдом ове тезе јесте и претпоставка да је примена психолошких интерпретацијских приступа у библијској егзегези легитимна уколико се користи као допуна историјско-критичке методе, као и то да она омогућава јаснији увид у рецепцијске обрасце који воде ка специфичном разумевању Писма (што је случај код египатских подвижника). Психолошки интерпретацијски приступи се у изради овог рада користе искључиво у изучавању рецепције библијског текста, док њихова примена на самом библијском тексту као таквом није била предмет истраживања.

Применом увида из оквира психолошких интерпретацијских приступа Писму развија се ерминевтички сензибилитет за уочавање рецепцијских образаца. Тако се

например, применом теорије улога као психолошког интерпретацијског приступа препознаје феномен према коме се услед константне асимилације различитих улога и сцена из Библије код појединца формира одређена склоност која функционише као перцептивни систем који дотичној особи омогућава да одређени ток догађаја посматра као понављање истих тих догађаја у сопственом животу.⁶³

5. Методологија рада

Рецепција Старога Завета у аскетској литератури је због потреба рада сагледавана у библијском контексту, пре него у патролошко-догматском. Аскетска литература ране Цркве у Египту се не бави толико догматским питањима колико за предмет има изучавање подвижничког начина живота чије корене црпи из Светога Писма.

Први методолошки корак у изради овог рада јесте ишчитавање древних египатских патерика који су наведени у одељку „Приказ изворâ“, при чему су нотирана сва места на којима се користи текст Светога Писма, посебно Старог Завета, у форми цитирања, парафразирања или употребе библијских мотива. Потом следи изналажење смисла тог светописамског текста које је он имао у свом коначном облику, што је вршено применом историје појмова и мотива. Након тога је уз помоћ историје рецепције истражено да ли је истим тим светописамским текстовима у поменутиим патерницима придат један „нови (аскетски) смисао“ који тамо иницијално није постојао, или је тај „нови смисао“ потенцијално био присутан па је сада у интеракцији подвижника и библијског текста у новим животним околностима постао актуелан. На послетку, добијени резултати су сагледани и из перспективе психолошких интерпретацијских приступа тексту.

4.1. Примена историјско-критичке методе

Ова метода је усмерена на ауторе текстова и њихов свет, и као таква се заснива на синтези литерарне и историјске анализе.⁶⁴ Циљ историјско-критичке методе јесте

⁶³ Види Т. Källstad, „The Application of the Religio-Psychological Role Theory”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (1987), 368.

⁶⁴ Р. Кубат, „Историјско-критичка метода“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 190.

откривање првобитног смисла библијског текста, односно смисла „који је аутор имао на уму и који су његови реципијенти највероватније могли да схвате“.⁶⁵

Имајући у виду чињеницу да се у раду бавимо употребом Писма у аскетским текстовима, *историја појмова и мотива* је кључна у нотирању и разматрању употребе најзаступљенијих библијских појмова и мотива. Издвајање најфреквентнијих појмова пре свега омогућава стицање увида у интересовања и аспирације аскетских заједница а потом и изучавање њихове реинтерпретације у специфичним условима аскетског начина живота.⁶⁶ Будући да су египатски подвижници користили грчку верзију Старога Завета,⁶⁷ за проучавање текста Старога Завета је коришћено критичко издање на грчком језику, док је за потребе Новог Завета консултовано 28. критичко издање Nestle-Aland.⁶⁸

Као допуна историјско-критичке методе, *социолошки приступ* је пронашао своју примену у расветљавању културне и социјалне ситуације аскетских заједница.⁶⁹ Истражено је какав су утицај имали социолошки фактори (појединац/заједница, град/пустиња, богат/сиромашан) на ауторе аскетских списа и њихову рецепцију текста Светог Писма. Овај приступ омогућава да се додатно истражи да ли су пустињски предели у којима су боравиле аскетске заједнице у Египту, који су иначе били географски удаљени од великих градова, на неки начин утицали на одабир светописамског текста (честа је употреба мотива као што су: Мојсије на гори, Израил у пустињи, пророк Илија у пустињи).

Историјско-критичка метода не би требало да буде и једина у приступу Библијском тексту, пре свега јер њено начелно пренаглашавање може довести до

⁶⁵ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, 3.

⁶⁶ „Циљ анализе појмова је да обради како одређени садржај значења једног појма, тако и његову конкретну примену у контексту“. У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, ПБФ, Београд 2007, 146.

⁶⁷ Иако су од краја IV века постојали и поједини коптски преводи, међу научницима преовладава мишљење да је Септуагинта била једини ауторитативни текст. Уосталом, сви наводи из Старог Завета у сачуваним патерицима су на грчком језику као и сами патерици. Види С. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford University Press, London 1979, 66; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 46.

⁶⁸ LXX, А. Rahlfs (прир.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979; *Novum Testamentum Graece*, Nestle/Aland (прир.), XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

⁶⁹ „Социолошки приступ, користећи се историјско-критичком методом, отвара нови хоризонт тумачења библијских текстова чија се теолошка порука сагледава у контексту културних датости у којима се формулише. Отварањем нових питања акценат се ставља на првенствено социјалне околности настанка текста. Свеукупност историјско-критичких питања о томе како је аутор писао текст, са којим циљем, али и како је он могао бити тумачен од стране слушаца који су били део тог света и шта је за њих он значао допуњује се „питањима о друштву“ у којима текстови настају“. Р. Јовић, „Социолошки приступ“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 418.

затварања теолошко-ерминевтичког промишљања и не остављања простора за неке новије увиде који могу бити веома корисни (историја рецепције, канонско читање, психолошки приступ).⁷⁰ Из тог разлога, као и ради актуализације самог истраживања, употребљаване су и друге методе о којима говоре потоњи редови.

4.2. Историја рецепције

За разлику од *историје утицаја* (*Wirkungsgeschichte*) која истражује ефективну снагу библијског текста, као и начине на које је он схваћен и актуализован како на вербалном нивоу (литератури, богослужењу), тако и на невербалном (уметности, музици и другим аспекта живота Цркве),⁷¹ *историја рецепције* (*Rezeptionsgeschichte*) ограничава своје истраживање само на текстове. Будући да се у раду бавимо пре свега изучавањем рецепције Писма искључиво у аскетским текстовима, историја рецепције представља најадекватнију методу у изради самога рада.

Историја рецепције је приступ библијском тексту који омогућава изучавање принципâ разумевања одређеног библијског текста од стране различитих генерација које су га читале – како су га оне реципирале.⁷² Будући да је кроз целокупну историју мноштво генерација на различите начине разумевало Свето Писмо, историја рецепције захтева одређивање критеријума у циљу конкретнијег ограничења поља истраживања. У том контексту, ради лакшег одређивања параметара, могу се поставити два основна питања: Када се изучава историја рецепције Писма, чију рецепцију Писма разматрати као релевантну? На који начин оправдати одабир материјала у коме ће се истраживати рецепција Писма?⁷³

Користећи се овим приступом тексту, настојали смо да рад конципирамо дајући одговоре на управо наведена питања (чију рецепцију Писма разматрати; како оправдати одабир материјала): Пре свега, одабир материјала ограничен је на текстове који су потекли из кругова аскетских заједница Египта у периоду IV-VII века. Дакле, одабир материјала (текстова) заснива се на интересовању за рецепцију Писма унутар заједница које су повучене од цивилизацијских метропола ради практиковања специфичног

⁷⁰ Р. Кубат, „Критичко разматрање пренаглашавања историјско-критичке методе у библијској егзегези“, *Саборност* 3, 2009, 324.

⁷¹ U. Luz, *Matthew 1-7: a Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis/Minnesota 2007, 61.

⁷² J. Barton, „Reflections on Literary Criticism“, у: J. LeMon/K. Richards (прир.), *Methods Matters*, Society of Biblical Literature, Atlanta/Georgia 2009, 534.

⁷³ J. Roberts, „Introduction“, у: M. Lieb/E. Mason/J. Roberts (прир.), *The Oxford Handbook of The Reception History of The Bible*, Oxford University Press, Oxford 2013, 1.

начина живота. Изучавана је рецепција Писма ауторâ најпознатијих текстова (патерика и агиографских списа) из поменуе епохе.⁷⁴

За разлику од историјско-критичке методе која се бави текстом у његовом сопственом времену и у његовој изворној ситуацији,⁷⁵ историја рецепције оставља више простора за актуализацију библијског текста.⁷⁶ Изучавајући начине на које су људи схватили Писмо, историја рецепције омогућава осмишљавање нових приступа тексту који би могли бити продуктивни у актуелној епохи.

У примени ове методе посебно се ослањамо на ставове Ханса-Георга Гадамера (Hans-Georg Gadamer) и Ханса Роберта Јауса (Hans Robert Jauss). Њихов допринос се, пре свега, огледа у инсистирању на сагледавању историчности процеса разумевања. Гадамер и Јаус ерминевтичара „опремају са концептима и условима који се тичу идеје разумевања као догађаја и процеса“. Док Гадамер нуди основно философско утемељење, Јаус израђује методолошки водич.⁷⁷ Гадамер временску дистанцу посматра као позитивну и продуктивну могућност разумевања, као испуњеност континуитетом обичаја и традиције, у чијем светлу нам се показује све што је наслеђено.⁷⁸ Јаус са друге стране наглашава „хоризонт ишчекивања“ („the horizon of expetations“), према коме нови текст код читаоца евоцира хоризонт очекивања и правилâ која су позната из претходних текстова.⁷⁹

⁷⁴ Одабир патерика изложен је у Поглављу I у овом раду.

⁷⁵ U. Luz, *Metthew 1-7*, 63.

⁷⁶ U. Luz, *Metthew 1-7*, 63-64.

⁷⁷ „Both of them furnished us with concepts and terms concerning the idea of understanding as an event and process“. V. M. Morales Vásquez, *Contours of a Biblical Reception Theory – Studies in the „Rezeptionsgeschichte“ of Romans 13, 1-7*, V&R Unipress, Göttingen 2012, 39.

⁷⁸ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 385.

⁷⁹ H. R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception (Theory and History of Literature II)*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Minnesota 2005, 88.

4.3. Психолошки интерпретацијски приступи тексту (Psychologische Deutungsansätze)⁸⁰

Потребно је имати у виду да „психолошка библијска интерпретација ни у ком случају није нешто целовито, него пре једна скупина потпуно различитих приступа и покушаја“.⁸¹ У том контексту, приликом израде овог рада коришћени су различити психолошки интерпретацијски приступи и методе. Њиховом комплементарном применом омогућава се детаљно и вишестрано сагледавање рецепцијског процеса библијског текста.

Психолошки интерпретацијски приступи тексту су усмерени на холистичку рецепцију, односно на рецепцију која не укључује само интелект реципијента, него и његова осећања и искуства.⁸² Сходно томе психолошки библијски критицизам може допринети подизању свести о томе да је један текст израз и психичког процеса, а не само историјског.⁸³ Истраживачи библијског текста фокусирају се углавном на порекло и контекст текста, историју њиховог настанка и намеру аутора. Често се запостављају питања попут: Како је Библија утицала на оне који су се са њом сусрели? По којим то механизмима библијске повести и слике мењају људске животе? Да ли постоје нивои интеракције са текстом који су дубљи од мишљења, можда чак и несвесни, који обликују наше разумевање и усвајање одређених текстова?⁸⁴

Текст је потребно посматрати не само као продукт историјског, социјалног и литерарног фактора, него и као продукт психичких процеса који се на свесном и несвесном нивоу одвијају код аутора текста и заједнице у којој он настаје. При томе не би требало занемарити ни улогу психичких процеса и код каснијих читалаца истог тог

⁸⁰ Под „психолошким интерпретацијским приступима“ (Psychologische Deutungsansätze) подразумевамо скуп различитих библијских ерминевтичких метода попут дубинско-психолошке, историјске психологије, теорије улога и других које су настале под утицајем психологије. Услед језичке недоумице по питању тога како насловити ово поглавље, будући да су у њему обједињене различите библијско-психолошке методе и приступи библијском тексту, определили смо се за формулацију „психолошки интерпретацијски приступи“ на основу податка да Улрих Луц (Ulrich Luz) у свом делу *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* управо тим називом насловљава поглавље у коме говори о различитим ерминевтичким библијско-психолошким методама. Назив поглавља гласи: „Der Text im Kontext seelischer Wirklichkeit: Psychologische Deutungsansätze“. Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 205.

⁸¹ „Psychologische Bibelinterpretation ist keineswegs etwas Einheitliches, sondern ein Bündel von ganz unterschiedlichen Ansätzen und Versuchen“. U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 209.

⁸² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 206-207.

⁸³ W. Rollins, „What is Biblical Psychology?“, у: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007, 255.

⁸⁴ A. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation“, 9.

текста.⁸⁵ У контексту теме којом се бавимо у овом раду, улога психичких фактора код реципијената библијских текстова представља изузетно важан феномен и посвећена му је посебна пажња.

Према речима Улриха Луца: „Разумевање није само когнитивни процес, него једно свеобухватно искуство које укључује и емоционални ниво. За религијске текстове ова димензија је изузетно важна. [...] Разумевање укључује учествовање и близину са Исусом, односно Богом. Стога је из перспективе текста психолошка интерпретација неопходна, јер она промишља о димензији искуства у разумевању“.⁸⁶ Управо „димензија искуства у разумевању“ представља кључан допринос психолошке интерпретације. Искуство неизоставно обликује перцептивни склоп реципијента и промишљање о важности његовог искуства у процесу разумевању једног текста омогућава боље схватање саме рецепције. Стога не би требало занемаривати чињеницу да су библијске текстове писали и реципирали људи и да њихови психички склопови играју важну улогу у тим процесима. Из тог разлога библијски текстови, као и каснији хришћански текстови у којима су присутни библијски наводи, су отворени и за психолошке интерпретацијске приступе.⁸⁷ Укључивање ових приступа у библијски ерминевтички оквир и њихово усаглашавање са принципима и стандардима историјско-критичке методе свакако доприноси проширивању хоризонта разумевања рецепције библијских текстова у отачкој егзегези.

Од посебне важности је нагласити податак да су психолошки приступи у овом раду примењивани искључиво за изучавање рецепције библијског текста, а не и самог библијског текста по себи. Наиме, психолошка интерпретација текста се може односити на сâм текст, на процес његовог стварања, али и на процес његове рецепције од стране читаоца.⁸⁸ Свакако, примена психолошке интерпретације на сâм процес настанка библијског текста је тешко изводљива.⁸⁹ Међутим, постоји одређена разлика између примене психолошке интерпретације на сам текст Писма и њене примене у изучавању рецепције библијског текста. Док у првом случају постоји само библијски текст као предмет изучавања, у другом примеру постоји извесна интеракција текст –

⁸⁵ W. Rollins, „A Psychological-Critical Approach to the Bible and Its Interpretation“, у: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007, 19.

⁸⁶ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 258-259.

⁸⁷ Види У. Шнеле, *Увод*, 209.

⁸⁸ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 210.

⁸⁹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 210.

реципијент те је он динамичнији и отворенији за психолошко-библијски критицизам. Овакав модел има оквир који почива на релацији библијски текст – реципијент. Полазна тачка, односно оријентир, јесте библијски текст у његовој коначној форми, док је крајња тачка рецепција истог текста од стране читаоца. На тој релацији се уз помоћ принципа „селективне пажње“ могу истраживати рецепцијске секвенце: Који део текста је реципијент нагласио у библијском тексту, зашто баш тај део, на који начин је то урадио. Исто тако, наведена релација текст – реципијент је погодна за анализирање улоге са којом се реципијент идентификује у самом тексту (Теорија улога), што може допринети подробнијем изучавању предразумевања самог реципијента. Применом психолошких интерпретацијских приступа у изучавању рецепције библијског текста изучава се интеракција између библијског текста и реципијента, интеракција која је „отворена“ и динамична, и која омогућава одређивање односа реципијента према тексту Писма што и јесте предмет истраживања саме историје рецепције.

За потребе нашег истраживања коришћени су психолошки интерпретацијски приступи који се примењују „испред текста“ („vor dem text“), односно у процесима рецепције текста. Такође, примењиване су и психолошке интерпретације које се баве „светом текста“ („Welt des Textes“) – овде се ради о симболима у тексту и њиховима садржајима, о значењу текста као посреднику, као „полуаутономном“ семиотском систему који својим читаоцима помаже да се идентификују и преузму одређену улогу из Светог Писма.⁹⁰

4.3.1. Додирне тачке психологије и библијске ерминевтике

Пораст интересовања у теолошким круговима за потенцијални допринос друштвено-хуманистичких наука опсежнијем разумевању Светога Писма, као и слабљење утицаја теологије Карла Барта, која је донекле пренебрегавала човека у његовом конкретном доживљају вере, омогућили су препознавање значаја психологије за разумевање и тумачење светописамских текстова.⁹¹ Одређени увиди до којих је дошла психологија постали су опште-образовно добро, као и предмет заједничких уверења људи у Европи и Северној Америци, што свакако упућује на важност

⁹⁰ Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 210-211.

⁹¹ П. Драгутиновић, „Нови домети историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, 327.

разматрања психолошких интерпретацијских приступа, посебно када се изучава рецепција Светога Писма.⁹²

Поједини феномени из света психологије имају концепцијску поставку која је слична одређеним ерминевтичким начелима из области библистике. Психолошки концепти „колективног несвесног“ и „индивидуалног несвесног“, између осталог, изучавају хоризонт који реципијент уноси у процес читања, што уједно представља предмет изучавања и библијско-ерминевтичког принципа „предразумевања“. Док колективно и индивидуално несвесно подразумевају наслеђене представе и образце које читалац носи са собом, концепт предразумевања омогућава стицање увида у ставове и претпоставке читаоца пре његове интеракције са текстом.⁹³

Такође, потребно је разматрати и однос библијско-ерминевтичке поставке према којој је егзегеза контекстуална (смисао се продукује у тумачењу),⁹⁴ и психолошке претпоставке модела „амплификације“ и „активне имагинације“ према којима се несвесни процеси активирају и освешћују у процесу читања што води ка црпљењу још увек неоткривеног значења у тексту.⁹⁵

Одређене паралеле се могу повући и на релацији психолошког изучавања симболâ и архетипских слика, и историје појмова и мотива (из корпуса историјско-критичке методе). Богат несвесни садржај симболâ, који се огледа у њиховој поливалентности и вишестраној функционалности представља важно поље у психолошкој критици.⁹⁶ Са друге стране, историја појмова и мотива омогућава изучавање значења библијских појмова и мотива у одређеном историјском контексту, а тиме и критички осврт на њихову актуелну употребу.

⁹² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 207.

⁹³ „У процесу интерпретације читалац/тумач уноси сопствена предразумевања и преокупације, које се нужно одражавају на извођење значења“. Р. Кубат, *Тргаовима Писма II*, Библијски институт, Београд 2015, 208.

⁹⁴ „Текст добија значење одговарајући на питање које му егзегеза поставља. То јесте изведено значење којег сâм аутор Књиге о Јони није могао бити свестан. Тек постављено питање и другачији приступ тексту отвара могућност таквог тумачења, што јасно показује колико је Методијева егзегеза – као и свака друга – била контекстуална“. Р. Кубат, *Тргаовима Писма II*, 231. Грегори Бејл (Gregory Beale) наводи да је светописамски текст „згушњен“ (концентриран) и да је за једног интерпретатора немогуће да открије све слојеве значења одређеног: „An authorial speech act is ‘thick’, and it is impossible for any one interpreter to unravel all the layers of meaning in it“. G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids/Michigan 2012, 41.

⁹⁵ „Процес „амплификације“ помаже при црпљењу неоткривеног значења у тексту. Јунг је инсистирао на томе да Гете или Блејк, Исаија или Павле, никада нису били потпуно свесни онога што су изrekli. Интерпретатор рађа значења која још нису свесно примећена и артикулисана“. W. Rollins, *Soul and Psyche*, 58.

⁹⁶ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 116-117.

Једно од поља сусрета психологије и библијске ерминевтике јесте управо и рецепција текста. Као приступ библијском тексту, историја рецепције изучава принципе разумевања одређеног текста кроз генерације.⁹⁷ Према становишту Улриха Луца, психолошка интерпретација библијског текста се може реализовати „испред текста“ („vor dem Text“), односно може се односити на процесе рецепције текста, као и на утицаје текстова у њиховој историји рецепције.⁹⁸ Теорија улога, психоанализа и дубинска психологија се, између осталог, баве и читаоцем, изучавајући претпостављене рецепције једног текста.⁹⁹

Сродне тачке библијске ерминевтике и психологије наведене су у циљу указивања на чињеницу да поједини елементи ове две дисциплине представљају поља заједничког интересовања и међусобно могу допринети њиховом потпунијем сагледавању. Свакако, у складу са становиштем сваке од тих дисциплина дотични елементи се посматрају из другачијег угла.

4.4. Дубинско-психолошки приступ

Кључни представник овог приступа јесте Еуген Древерман (Eugen Drewermann) који се користио достигнућима психологије и психоанализе. Древерман је сматрао да историјско-критичка метода својим инсистирањем на проналажењу првобитног смисла библијског текста занемарује оно што је трајно и свременско у тексту,¹⁰⁰ као и да не може да разуме суштину религијских текстова јер су они вербализација и симболи унутрашње стварности човечанства.¹⁰¹ Према Древерману „библијски текст представља симболизацију божанске истине која конституише дубину људске душе, док све историјске партикуларности и специфичне историјске околности под којима настају библијски текстови треба занемарити пошто занемарују изналажење свеважећег и трајног у тексту“.¹⁰²

Древерманов допринос се састоји пре свега у истицању заборављене чињенице да библијски текст заиста јесте откривање божанске истине која се до одређене мере може сагледати у симболима. Са друге стране недостатак његовог приступа се огледа у

⁹⁷ J. Barton, „Reflections on Literary Criticism“, 534.

⁹⁸ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 210.

⁹⁹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 260-261.

¹⁰⁰ П. Драгутиновић, „Нови дometri историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, 327-328.

¹⁰¹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 215.

¹⁰² П. Драгутиновић, „Нови дometri историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, 328.

занемаривању чињенице да је та божанска истина откривана у конкретној историји са специфичностима које карактеришу сваку епоху понаособ, и да је из тог разлога историјско-критичка метода неизоставни оквир сваког другог егзегетског приступа.

Иако је Древерман на овај начин покушао да превазиђе отуђеност и затвореност библијског текста у какву га је постављала историјско-критичка метода, понудивши га као живог саговорника човеку у свакој епохи, ипак је занемаривање специфичности историјских околности у којима настаје библијски текст велики недостатак његовог приступа чиме је непотребно умањен потенцијал дубинско-психолошког приступа у библијским круговима.

Древерман инсистира на томе да је човеку психичка стварност много ближа и изворнија него искуства спољашњег света, и да је стога једном религијском тумачењу текста важно само да истакне ванвременску, важећу истину која се открива заоденута у свет снова митова и симбола.¹⁰³ Овакав приступ почива на погрешној полазној поставци јер библијске текстове сагледава из перспективе психологије а не из перспективе примене психолошких достигнућа у оквиру норми библијске ерминевтике, што представља методолошку недоследност.

Насупрот Древерману, Урлих Луц полази из перспективе библијске ерминевтике и разматрајући кредибилитет дубинско-психолошког приступа долази до закључка да овај приступ ни на који начин није универзални, свевременски и опште-важећи, него да је „нововременски, европско-контекстуализовани приступ тумачења [...] који у себи садржи дубока теолошка и антрополошка предодређења“.¹⁰⁴ Али исто тако, он истиче да се питања дубинске психологије ипак могу контекстуализовати из перспективе историјско-критичке методе.¹⁰⁵

Дубинско-психолошка интерпретација јесте форма читаочеве интерпретације у којој он текст повезује са сопственим искуствима и тиме проширује сам текст, што је условљено његовом животном ситуацијом. Самим тим не може се говорити о „тачној“ дубинско-психолошкој интерпретацији.¹⁰⁶ Такође, поставља се питање критеријума оваквог приступа, односно: Да ли постоји могућност разликовања између текстуалних интерпретација ове врсте које би биле „више у складу са текстом“, и оних које би биле

¹⁰³ Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 216.

¹⁰⁴ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 228-229.

¹⁰⁵ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 229.

¹⁰⁶ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 218.

„мање у складу са текстом“, што свакако представља један недостатак дубинско-психолошког приступа.¹⁰⁷ Међутим, посебан допринос дубинско-психолошког приступа може се сагледати на пољу рецепције библијског текста. Он је веома продуктиван када се, пре свега, разуме као тумачење које се односи на читаоца, а не као тумачење које се односи на текст.¹⁰⁸ У том контексту, принцип „селективне пажње“ може бити веома користан.¹⁰⁹ У рецепцији библијског текста читалац усмерава своју пажњу на одређени сегмент тог текста, док друге сегменте истог тог текста занемарује. Постављањем питања зашто баш одређени сегмент привлачи читаочеву пажњу отвара се могућност још подробнијег изучавања читаочеве рецепције дотичног текста.

Као пример могу послужити старозаветне личности Мојсија и Илије у патерицима којима се бавимо у овом раду: Приметно је да је пажња реципијената библијског текста (подвижника) посебно сконцентрисана на старозаветне одељке у којима се Мојсије и Илија описују као избавитељи Израила и његови посредници са Богом,¹¹⁰ док су одељци у којима се описују остали аспекти из живота Мојсија и Илије изостављени. Из перспективе психолошко-дубинског приступа овај податак указује на потребу да се Мојсије и Илија прикажу као „хероји“.

Имајући све наведено у виду, дубинско-психолошки приступ је у овом раду коришћен као допуна историјско-критичке методе. У контексту наведеног примера са Мојсијем и Илијом, одељке у којима се они цитирају у египатским патерицима су примарно истражени уз помоћ историје појмова и мотива, као и историје рецепције, након чега је уследила примена дубинско-психолошког приступа у циљу детаљнијег изучавања саме рецепције.

4.5. Психолошко-библијски критицизам (*Psychological biblical criticism*)

Развој научног мишљења у периоду Ренесансе је у великој мери утицао и на разумевање Писма. Напредак природних и друштвених наука оставио је свој траг на опсег библијске интерпретације, па је тако из историје као науке потекла историјско-

¹⁰⁷ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 219.

¹⁰⁸ Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 229.

¹⁰⁹ Види C. Johnson, „The Psychology of Biblical Interpretation“, у: W. Rollins/A. Kille (прир. исти), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007, 83.

¹¹⁰ Види поглавља у овом раду 2.3.2. Пророк Илија као пример привржености Богу и 2.3.3. Мојсије – избавитељ, посредник, законодавац.

критичка метода, али се и указао простор за настанак *психолошко-библијског критицизма* који је потекао из академске психологије.¹¹¹

Према овом приступу легитимност употребе сегмената психологије у својству допуне историјско-критичке методе заснива се на чињеници да један текст „није производ само историјског, социјалног и литерарног процеса, него је и производ психичког процеса, или процесâ у којима свесни и несвесни фактори делују у ауторима текстова, њиховим заједницама и историјској поставци, као и код читалаца [тих текстова]“.¹¹² У том контексту, задатак психолошко-библијског критицизма је да „преобликује ерминевтички процес, коригујући различите интерпретативне стратегије пређашњих приступа, објављујући то да је примарна сврха Писма првенствено преображај душе, а не само гомилање информација“.¹¹³

Психолошко-библијски критицизам представља нови помак на пољу психолошког тумачења Писма и својим богато развијеним системом омогућава отварање нових увида у свет Библије. Он је конципиран тако да у себе укључује и поједине сегменте других психолошких приступа попут дубинско-психолошког, теорије улога, и психоаналитичког. Према овом приступу историјски, социолошки и културолошки фактори јесу имали детерминишућу улогу у настанку једног текста и његовој интерпретацији, али психолошки фактори често могу бити још важнији чиниоци када је реч о томе шта ће се записати у тексту, коме ће он бити упућен, са којим разлогом, и, што је за нашу тему посебно важно, како ће бити схваћен, интерпретиран и примењен у свакодневном животу.¹¹⁴ Посебна пажња обраћа се на психолошке интеракције, на улогу заједница и традиција у обликовању перцепције и погледа на свет.¹¹⁵

Главни циљ психолошко-библијског критицизма јесте да истражи библијски текст и његову интерпретацију посматрајући га пре свега као манифестацију природе, процеса и навике људске психе на пољу индивидуалног и колективног, прошлости и садашњости.¹¹⁶ Посебно се изучава потенцијал који поседује један библијски текст, тачније начин на који он проузрокује значење у људском уму, као и на који начин текст

¹¹¹ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 233.

¹¹² W. Rollins, „A Psychological-Critical Approach to the Bible and Its Interpretation“, 19.

¹¹³ A. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation“, 17.

¹¹⁴ W. Rollins, „The Bible in Psycho-Spiritual Perspective: News from the World of Biblical Scholarship“, *PP* 51/2 (2002), 102-103.

¹¹⁵ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 8.

¹¹⁶ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 93.

одвојен од свога аутора постаје прихваћен као самостални носилац смисла.¹¹⁷ При томе се пажња посвећује структури самог језика Светога Писма, фокусирајући се на несвесне и свесне факторе који се пројављују кроз симболе, архетипске слике и митолошки начин размишљања.¹¹⁸ Имајући у виду да се у раду бавимо управо рецепцијом библијског текста, ови аспекти психолошко-библијског критицизма могу бити веома корисни у изради самога рада.

У патерицима ране Цркве библијске личности су често приказиване као узори које је потребно следити. Једно од поља којим се бави психолошко-библијски критицизам јесте анализирање улоге коју библијске личности имају као модели понашања за читаоца.¹¹⁹ Стога је могуће служити се овим приступом како би се установило на који начин су библијске личности биле образац за аскетски начин живота.

Према психолошко-библијском критицизму текст Светога Писма у отачкој употреби није био актуализован само литерарним путем (нпр. у аскетској литератури) него и на друге начине: литургијски, уметнички (фреске, иконе), у свету маште (у креативном смислу).¹²⁰ У том кључу, психолошко-библијски критицизам фокусира своју пажњу на ефекат који текст Писма има на читаоца и на читаву заједницу, а који се манифестује кроз активацију савести, воље, и нових креативних праваца моралног деловања у свакидашњем животу.¹²¹ Сходно томе, овај приступ проналази своју примену у изучавању рецепције библијског текста и специфичности његове актуализације у аскетској пракси.

4.5.1. Потенцијал *несвесног*

Речено језиком Карла Густава Јунга, *несвесно* представља велики део психе и укључује све њене садржаје који леже изван свесног. Разлика између свесног и несвесног у психи огледа се у томе што се неки њени садржаји рефлектују и задржавају у свесном, где потом могу даље да се испитују и обрађују, док други садржаји психе леже изван свесног, било привремено или заувек.¹²² На личном нивоу несвесно садржи и сублиминалне перцепције под којима се подразумевају разумске перцепције које нису

¹¹⁷ W. Rollins, „The Bible in Psycho-Spiritual Perspective“, 116.

¹¹⁸ W. Rollins, „The Bible in Psycho-Spiritual Perspective“, 116.

¹¹⁹ W. Rollins, „The Bible and Psychology: New Directions in Biblical Scholarship“, у: G. Glas/M. Spero/P. Verhagen/H. Praag (прир.), *Hearing Visions and Seeing Voices*, Springer, Dordrecht 2007, 286.

¹²⁰ W. Rollins, „The Bible and Psychology: New Directions in Biblical Scholarship“, *PP* 45/3 (1997), 174.

¹²¹ W. Rollins, „The Bible in Psycho-Spiritual Perspective“, 116-117.

¹²² M. Stajn, *Jungova mapa duše*, Laguna, Beograd 2007, 28.

довољно снажне да досегну свесно.¹²³ Ове сублиминалне перцепције поседују значајан потенцијал за проучавање процеса продуковања значења.

Под утицајем Фројда и Јунга на поједине библисте, у оквиру психолошко-библијске критике почела се обраћати пажња на компензаторне функције које има библијски текст на пољу човекове свести. Наиме, несвесно спонтано производи одређене слике у човековој психи, које у тренуцима кризе појединца или читаве културе обезбеђују правац кретања којим се та криза може превазићи. Сврха тих слика је да исправи курс психе и омогући појединцу или читавој заједници људи у једној епохи да настави несметано да функционише.¹²⁴

У том контексту, несвесно представља потенцијални извор значења, који је баријером одвојен од свесног.¹²⁵ Ради се о скривеном извору значења која се активирају у интеракцији аутор-текст-реципијент. Психолошко-библијска критика претпоставља да текст у себи већ садржи факторе несвесног које му је аутор текста придао нехотице, као и заједница у којој је текст настао, а који се код читаоца активирају приликом читања.¹²⁶ Библијски пасус преноси формалну уопштеност значења, али се конкретно значење открива у релацији са појединцем који га чита и интерпретира, јер сам текст добија свој конкретан смисао и снагу у релацији са асоцијацијама читаоца.¹²⁷

4.5.1.1. Несвесна ауторска намера

Не постоји једно једино значење текста „које чека да буде откривено исправном интерпретацијом“.¹²⁸ Одређени библијски пасус преноси „формалну уопштеност значења“, али се зато „конкретно значење“ открива једино у релацији са појединцем који га чита и интерпретира.¹²⁹ Из перспективе психолошко-библијског критицизма

¹²³ Види А. Kille, *Psychological biblical criticism*, 82.

¹²⁴ W. Rollins, „Freud and jung“, у: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007, 44-45. „Функција архетипа је да поједицну олакша сналажење у животно важним, кризним ситуацијама. Ова урођен структура људског ума уноси ред и смисао у наше хаотично опажање света. Архетип нам помаже не само да боље разумемо судбински важне ситуације и кризе, него и да се снађемо у животним кризама и да одговоримо на њих на најбољи могући начин. Он ослобађа везану несвесну психичку енергију и сублимише природне нагоне, трансформише их у духовне тежње, те и на тај начин даје дубину и смисао нашем животу“. Ж. Требјешанин, *Речник Јунгових појмова и симбола*, Завод за уџбенике, Београд 2011, 44.

¹²⁵ А. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics – The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids/Michigan 1992, 350.

¹²⁶ W. Rollins, „The Bible and Psychology: New Directions in Biblical Scholarship“, 174.

¹²⁷ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 249; 237.

¹²⁸ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 249.

¹²⁹ „A biblical passage conveys a formal generality of meaning but only attains concrete significance in relation to the individual who reads it and interprets it“. S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 237.

интеракцију аутор-текст-читалац могуће је проматрати кроз призму *несвесне ауторске намере* (unconscious authorial intention).

Наиме, према овој теорији аутор текста који се интерпретира није био свестан свих импликација које је уткао у текст приликом писања. Иако су многе од њих биле доступне од самог настанка текста оне се нису активирале све до процеса његовог читања. Читалац такође несвестан одређених слојева значења тог текста из њега извлачи одређено значење у зависности од контекста у коме се (читалац) налази.¹³⁰ На тај начин се на несвесном нивоу активира одређено значење које је потенцијално већ присутно у тексту. Феномен „несвесне ауторске намере“ може се посматрати и у контексту основне интенције текста из које реципијенти касније развијају смисао у складу са околностима у којима се налазе.¹³¹

4.5.1.2. Колективно несвесно

У области несвесног Карл Густав Јунг разликује *лично несвесно* и *колективно несвесно*. Површински слој несвесног Јунг назива лично несвесно и оно почива на дубљем слоју који се назива колективно несвесно, који иначе не потиче из личног искуства и није лична тековина, него је урођен и универзалан.¹³² Колективно несвесно Јунг још описује и као сферу несвесне митологије, чије праисконске слике представљају заједничко наслеђе човечанства.¹³³ Према њему, оно садржи искуства која је човечанство стицало од самих почетака. Та искуства се преносе путем религијских мотива,¹³⁴ симбола и слика и зато их је могуће изучавати у литератури и уметности. Сваки читалац доживљава текст не само на свесном, него и на несвесном нивоу.¹³⁵

4.5.1.3. *Nachleben* текста

Један од новијих праваца психолошко-библијске критике се у потпуности посвећује изучавању утицаја који текст Писма има на читаоца, што представља део нечега што је Вејн Ролинс (Wayne Rollins) назвао *Nachleben*. *Nachleben* се посматра

¹³⁰ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 233.

¹³¹ Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 216.

¹³² C. Jung, „Archetypes of the Collective Unconscious“, 3.

¹³³ Види К. Г. Јунг, *О психологији несвесног*, 101-102; К. Г. Јунг, „Приступ несвесном“, у: Јунг и др. (прир.), *Човек и његови симболи*, Космос, Београд-Подгорица 2017, 60-61; W. Rollins, „Freud and Jung“, 44.

¹³⁴ Док се *лично несвесно* већим делом састоји од комплекса, *колективно несвесно* се углавном састоји од архетипова. Архетипови представљају „одређене форме у психи које су присутне свугде и увек“. У изучавању митологије они (архетипови) се називају мотиви. C. Jung, „The Concept of the Collective Unconscious“, у: H. Read/M. Fordham/G. Adler (прир.), *The Archetypes and the Collective Unconscious (The Collected Works)*, том 9, Routledge, London 1981, 42; M. Stajin, *Jungova mapa duše*, 107.

¹³⁵ Види А. Поповић, *Načela i metode za tumačenje Biblije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005, 175.

насупротив *Sitz im Leben*-а једног текста из опуса историјско-критичке методе. То је „живот текста“ након његовог одвајања од аутора.¹³⁶ Као што су животне околности у којима је настајао светописамски текст играле веома важну улогу, тако сада и околности у којима се он чита и тумачи, заједно са психо-динамским склопом људи који га читају, представљају важне факторе.

На основу концепта колективног несвесног разматра се то да текст није само извршилац несвесних инхибиција, него да је и посредних архетипских слика које омогућавају укључивања и оснаживања читаоца. Када се извуку из несвесног и освесте у свести аутора библијског текста, ови модели остају у тексту као психичке слике спремне да активирају свест читаоца.¹³⁷

Фокус пажње усмерен је на рецепцију библијског текста, а не на сам библијски текст по себи, што је круцијално за контекст изучавања теме којом се бавимо у овом раду. Социолошко и културолошко окружење свакако утичу на то како ће се читати и разумети један библијски текст. Специфичан начин живота појединих социјалних група, њихови обичаји, навике и локација могу утицати на перцепцију текста на свесном и несвесном нивоу.¹³⁸ Ово се конкретно односи и на рецепцију старозаветних текстова од стране монаха у пустињама Египта: Особеност аскетског живота изоловане групе људи, одвојеност од цивилизације у пустињским условима, као и молитвена пракса, јесу чиниоци који су утицали на свесне и несвесне аспекте њихове перцепције Светога Писма.

Ови подвижници су се сећали своје традиције у форми заједнице, лоцирајући се у историји ретроспективно почев од себе, па преко оснивача манастира све до библијских личности унутар Божијег плана спасења. Иза египатских монаха стоји процес „колективног сећања“ традиције заједнице.¹³⁹ Генеалогije у аскетским текстовима ових заједница су конципиране тако да се ликови монаха настављају на генеалогiju библијских личности, што се може уочити, на пример, у опису живота Пахомија Великог који почиње са подсећањем на Божије призвања Аврама, преко Мојсија, мученика вере хришћанске све до њихових наследника – подвижника

¹³⁶ A. Kille, „Psychology and the Bible“, 132.

¹³⁷ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 150; C. Jung, „Spirit in Man, Art and Literature“, 105; 113-114.

¹³⁸ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 160.

¹³⁹ M. Choat, „Narratives of Monastic Genealogy in Coptic Inscriptions“, *Religion in the Roman Empire* I/3 (2015), 425.

египатске пустиње.¹⁴⁰ Процес „колективног сећања“ традиције заједнице египатских подвижника карактеришу извесне сличности са принципом колективног несвесног, свакако у оквирима једне религијске традиције коју повезује текст Писма а не на глобалном нивоу. У том контексту, колективно несвесно је из перспективе историјско-критичке методе могуће посматрати пре као „културолошко несвесно“, односно као плод културе у којој се појединац развија.¹⁴¹ Када је реч о хришћанским подвижницима Египта, то би свакако била јудеохришћанска традиција.

4.5.1.4. Легитимност разматрања несвесних фактора у тексту

Идентификовање несвесних фактора у тексту представља феномен који није заступљен само у психолошко-библијској критици. Препознавање несвесног фактора у текстовима присутно је у бројним школама савременог библијског критицизма: деконструкционизму, постструктуралистичкој критици Мишел Фукоа, структуралистичком критицизму,¹⁴² као и „креативном одговору читаоца“ (Reader Response criticism).

У контексту постструктурализма и деконструкције Жака Дериде принцип *несвесне ауторске намере* постаје проблематичан. Начелно посматрано, деконструкција негира гледиште према коме је „појединац суверен рационални субјект који је у стању да учествује у дужем рационалном дискурсу“, као и гледиште „да речи могу поуздано да саопште мисли и пренесу искуство“.¹⁴³ Са друге стране, деконструкционистичко становиште подразумева да постоји унутрашње разилажење онога што је аутор намеравао да каже и онога што садржај текста открива. Конкретно, Деридино становиште је да „аутори не могу а да не делују као тумачи доминантне идеологије свога времена“, јер „несвесно, њихове речи се користе како би се подржали они привилеговани и потиснути немоћни – уствари, аутори не контролишу своје речи већ оне контролишу њих“.¹⁴⁴ На овај начин је поколебано конвенционално уверење да је аутор једно „уравнотежено, стабилно биће и да његов рад поседује јасну, доследну,

¹⁴⁰ Види М. Choat, „Narratives of Monastic Genealogy in Coptic Inscriptions“, 405; А. Veilleux (прев. и прир.), *Pachomian Koinonia I – The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1980, 23-24.

¹⁴¹ Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 213.

¹⁴² „Иако структурализам не конструише психологију менталног механизма који продукује наратив и текст, он ипак претпоставља постојање таквог механизма као функције велике несвесне структуре која омогућава смисао“. W. Rollins, *Soul and Psyche*, 147-150.

¹⁴³ М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd 2000, 645. Детаљније о деконструкцији види Ž. Derida, *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo 1976.

¹⁴⁴ М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, 644.

дубоку логику и свесно значење“.¹⁴⁵ Дакле, иако негира могућност учествовања појединца у дужем рационалном дискурсу, деконструкционизам ипак подразумева постојање одређених несвесних механизма који на неки начин условљавају аутора.

Слична је ситуација и са структуралистичком критиком које подразумевају феномен несвесног. Тако, на пример, Даниел Пате (Daniel Patte) и Алина Пате (Aline Patte) откривају да је крајњи циљ њихове структуралистичке критике био да истраже оквир подсвесног семантичког универзума,¹⁴⁶ што такође указује да се подразумева постојање несвесних функција у тексту, само што су оне сада изражене кроз семантичке облике и форме. У оквиру таквог конструкта, концепт *несвесне ауторске намере* не би требало олако одбацити, него би пре било потребно сагледати га у контексту „позадине латентних језичких могућности“.¹⁴⁷

Када је реч о „креативном одговору читаоца“ (Reader Response criticism), важно је нагласити да се ова теорија, између осталог, бави истраживањем утицаја читања на читаоца. Конкретно, реч је о истраживању когнитивних процеса и процеса који продукују смисао, а који се одвијају приликом процеса читања.¹⁴⁸ „Празна места“ у тексту – места која је аутор подразумевао, као и саморазумљиве перспективе¹⁴⁹ индиректно подразумевају ангажман несвесног: Тврдња да је аутор изоставио поједина места у тексту јер их је „подразумевао“ инсинуира спекулацију о ауторовом мисаоном процесу и (не)свесним аспектима.¹⁵⁰

4.5.2. Психолошке одреднице у рецепцији текста – симболи, архетипске слике и мотиви

Психолошко изучавање симбола, архетипских слика и мотива може бити веома корисно као допуна историје појмова и мотива из корпуса историјско-критичке методе, посебно када је реч о изучавању рецепције библијског текста. Након употребе историје појмова и мотива у истраживању одређеног светописамског одељка, као и у

¹⁴⁵ М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, 644.

¹⁴⁶ Види D. Patte/A. Patte, *Structural Exegesis: From Theory to Practice*, Fortress Press, Minneapolis 1978, 7; 12.

¹⁴⁷ Види S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 233.

¹⁴⁸ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 26-27.

¹⁴⁹ Види П. Драгутиновић, „Креативни одговор читаоца“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић, *ЛБЕ*, Библијски институт/Гленик, Београд 2018, 222.

¹⁵⁰ Важно је нагласити да у оквиру саме теорије „креативног одговора читаоца“ постоји и правац који је експлицитно психолошки усмерен. Види N. Holland, „Unity, identity, text, self“, *Modern Language Association of America* 90/5 (1975), 813-822; L. Tyson, *Critical Theory Today*, Routledge, New York-London 2006, 182-184.

испитивању његове касније рецепције у хришћанским аскетским текстовима у Египту, примена достигнућа психолошко-библијске критике из области значења симбола и архетипских слика на пољу рецепције текста омогућава боље разумевање самог рецепцијског процеса.

4.5.2.1. Симболи – психолошка и семантичка форма

Из психолошке перспективе „симбол није алегорија и није семејон (знак), него је слика једне садржине која већим делом трансцендира (надилази) свест“.¹⁵¹ Он је најбољи могући израз за тек наслућени, али још несазнани, несвесни садржај.¹⁵² У библијској ерминевтици, конкретно у оквиру историје појмова и мотива, мотив има сличну структуру: код мотива је реч о слици или метафори одређене садржине којом се изражава изванредан однос ствари.¹⁵³ Сходно томе, употребом мотива ангажују се одређени садржаји који имају пренесено значење, што имплицира то да мотив карактерише трансцендирање појединих свесних образаца.

Са становишта психологије, функција симбола се не састоји у томе да информише разум, него да „претвара енергију“ либида, пробуди свесност, односно да појединца учини свесним појединих садржаја.¹⁵⁴ Иако се мотив у историјско-критичкој методи не доводи у директну везу са „буђењем свести“ у психолошком смислу, ипак је функција мотива слична функцији симбола: аутор се служи мотивом да би изразио изванредан однос ствари и тиме пажњу читаоца усмерава на одређено значење које тек употребом мотива постаје препознато.

Упоредивши психолошку поставку симбола и библијско-ерминевтичко разматрање мотива, њихове структуре и функционалност, уочава се да постоји одређени потенцијал за њихову комплементарну примену. Један мотив се може изразити низом повезаних симбола.¹⁵⁵ Управо Јунгово учење о архетипу као „тежњи да

¹⁵¹ К. Јунг, *Симболи преображаја*, 72.

¹⁵² К. Јунг, „О архетиповима колективно несвесног“, у: К. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003, 47, напомена 9.

¹⁵³ „Код мотива је реч о једној речи, слици, метафори или теми са релативно константним значењем којим се један аутор може послужити да би изразио изванредан однос ствари“. У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, 146.

¹⁵⁴ К. Јунг, *Динамика несвесног*, Матица српска, Нови Сад 1984, 118; W. Rollins/A. Kille, „Biblical Symbols and Archetypal Images“, 100. „Симболи имају експресивну, изразну функцију, али и мотивациону, покретачку, јер чулном сликом не само да изражавају унутрашње психички искуство, већ утичу и на психичка збивања, доживљаје и понашање људи“. Ж. Требјешанин, *Речник Јунгових појмова и симбола*, 370.

¹⁵⁵ Тако, на пример, у књижевном делу мотив фрагментације породице може бити приказан низом следећих симбола: расуто стакло (вазе која је срушена са стола), неверни супруг, одбегло дете.

се створе представе мотива – представе које се у великој мери могу разликовати у детаљима, а да при томе не изгубе свој основни облик“, јер „постоји, нпр, много представа о несложеној браћи, али сам мотив остаје исти“, отвара простор за стицање јаснијих увида у начине на које функционише мотив приликом његове рецепције.¹⁵⁶ Архетипови као „урођене могућности представа, урођени услови за фантастично представљање а ргіогі, не дају никакве садржаје већ стеченим садржајима додељују одређене облике“. Јунг закључује да „ови општи, наслеђеном структуром мозга дати услови представљају разлог за сличност симбола и мотива на читавој земљи“.¹⁵⁷

У том контексту, изучавање повезаних симболâ који изражавају одређени мотив може бити веома корисно за конкретније разумевање дотичног мотива и његове рецепцијске потентности. Проучавање одређеног мотива који је изражен низом симбола у библијском тексту, као и проучавање истог тог библијског мотива у каснијој рецепцији неког отачког текста употпуњује се посвећивањем посебне пажње изучавању низа симболâ дотичног мотива. Вишезначност симболâ поседује потенцијал појашњења образаца према којима један библијски мотив бива другачије реципиран у отачком тексту у односу на његово првобитно значење у библијском тексту.

¹⁵⁶ Ради прегледности Јунгове мисли о релацији архетип-мотив, наводимо цео одељак у коме он говори на ову тему: „Моје ставове о „архаичним остацима“, које ја називам архетиповима или „прималним сликама“, непрестано критикују људи који немају довољно знања о психологији снова и о митологији. Појам „архетип“ често се погрешно схвата као знак за неке одређене митолошке слике или мотиве. Али те слике и мотиви нису ништа друго до свесне представе; било би бесмислено претпостављати да се такве променљиве представе могу наследити. Архетип је тежња да се створе такве представе мотива – представе које се у великој мери могу разликовати у детаљима, а да при томе не изгубе свој основни облик. Постоји, нпр, много представа о несложеној браћи, али сам мотив остаје исти. [...] Они (архетипови) су, заправо, нагонски тренд који је означен исто као нагон код птица да граде гнезда. [...] Овде морам да разјасним однос између нагона и архетипа: оно што ми правилно називамо нагонима, то су психолошки пориви и њих опајају чула. Али у исто време, они се појављују и у фантазијама и често откривају своје присуство само преко симболичких слика. Та појављивања ја називам „архетиповима“. Њихово порекло је непознато и они се репродукују у свим временима и на свим меридијанима“. К. Г. Јунг, „Приступ несвесном“, у: К. Г. Јунг и др (прир.), *Човек и његови симболи*, Космос, Београд-Подгорица 2017, 60-61. На овом месту Јунг још увек не прави јасну разлику између „архетипа“ и „архетипске слике“, што ће бити случај у његовим каснијим радовима.

¹⁵⁷ К. Г. Јунг, „О несвесном“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Цивилизација на преласку*, Атос, Београд 2006, 16. Говорећи о архетипу на другом месту, Јунг истиче да садржај архетипа није детерминисан, него само његов облик: „Стално се сусрећем са погрешним ставом да је садржај архетипа детерминисан, другим речима да је он врста несвесне идеје (ако је такав израз прихватљив). Неопходно је још једном нагласити да садржај архетипова није детерминисан, већ само њихов облик, и то само до ограниченог степена. Садржај примордијалне слике детерминисан је само када постане свестан и када је испуњен материјалом свесног искуства. [...] Архетип је празан и чисто формалан, ништа више од *facultas praeformandi*, могућност представе која је дата а ргіогі. Саме представе нису наследне, оне су само форме и у том смислу кореспондирају са инстинктима, који су само по форми детерминисани. К. Г. Јунг, „Психолошки аспекти архетипа мајке“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003, 93.

Са становишта психологије, симболи изражавају садржај који још није свесно препознат и концептуално одређен.¹⁵⁸ Сваки симбол посматран по себи има неколико аспеката значења и може бити интерпретиран на различите начине, што свакако говори о вишезначности симбола.¹⁵⁹ Симболи су поливалентни и имају вишеструку функционалност. Мноштво значења која се могу пронаћи у симболима потиче од спектра вредности који слика може евоцирати у свести онога који успоставља симбол и онога који реципира тај симбол.¹⁶⁰ Архетип у суштини представља „несвестан садржај, који се путем његовог освешћивања и прихватања мења, и то увек у оном значењу које му даје индивидуална свест у којој искрсава“.¹⁶¹ Овај феномен се не догађа само на личном нивоу, него и на социо-културолошком,¹⁶² што представља изузетно важан податак за тему којом се бавимо у овом раду, посебно у контексту симбола „херој“.¹⁶³

Изучавање симбола наилази на две фундаменталне потешкоће које отежавају директан приступ њиховој структури која може бити вишезначна. Пре свега, симболи су предмет истраживања различитих области попут литературе, философије, религије, психологије и самим тим изучавају се из другачијих перспектива. Друга потешкоћа се огледа у чињеници да концепт симбола у себи спаја две димензије: лингвистичку и нелингвистичку.¹⁶⁴ Међутим, чињеница да су симболи предмет изучавања и осталих наука поред психологије, чија се достигнућа на пољу симбола већ примењују у библистици (попут књижевности и философије), може послужити управо као основа за оправданост примене психолошког изучавања симбола у области библијске ерминевтике. Језик представља посебно погодно поље на коме се сусрећу готово све области које се баве симболом, јер је „језик место сусрета Витгенштајнових истраживања, Феноменологије Хусерла, Хајдегерових истраживања, дела Бултамнове школе и других школа новозаветне егзегезе, дела компаративне историје религије и коначно, психоанализе“.¹⁶⁵

¹⁵⁸ К. Г. Јунг, „О архетиповима колективно несвесног“, 47, напомена 9.

¹⁵⁹ Види S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 240.

¹⁶⁰ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 117.

¹⁶¹ К. Г. Јунг, „О архетиповима колективно несвесног“, 15.

¹⁶² Као пример може послужити поређење онога што је симбол крста конотирао код Римљанина у I веку, преко тога како је посматран од хришћанина у II веку, до крсташа у XII веку. W. Rollins, *Soul and Psyche*, 117.

¹⁶³ Види поглавље 4. Архетипска слика хероја – мотив хероја у симболима у овом раду.

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth/Texas 1976, 53-54.

¹⁶⁵ P. Ricoeur, *Freud and Philosophy – An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven-London 1970, 3.

Психолошка и језичка спрега симбола посебно је важна за разумевање интерпретацијских образаца библијског текста. Вербално значење не изражава целокупност значења, јер постоји и значење које је „иза“ језичког знака. У симболу „постоји нешто не-језичко, исто као што постоји и нешто језичко“, и стога би симбол требало разматрати као „структуру која има двоструко значење које није само семантичке структуре“.¹⁶⁶ Симбол је димензионални феномен у коме се семантичка површина рефлектује од не-семантичке, која иначе представља неку врсту пре-језичке форме дубине људског искуства.¹⁶⁷

Према Јунгу, „језик првенствено, и у суштини, није ништа друго до систем знакова или „симбола“ који означавају реалне процесе или њихов одјек у људској души“.¹⁶⁸ У том контексту језик јесте процес у коме приватно искуство (искуство аутора) постаје јавно, јер је језик екстериоризација захваљујући којој импресија постаје експресија, односно, психичко се трансформише у ноетичко.¹⁶⁹

4.5.2.2. Архетипске слике

У свом каснијем раду Јунг разликује *архетипове* и *архетипске слике*.¹⁷⁰ Говорећи о архетиповима Јунг наводи да их је потребно разумети као резултат „бескрајног понављања [свакидашњих] искустава“ која су „утиснута у психичку конституцију, не у форми слика које би биле испуњене неким садржајем, већ пре свега само као форме без садржаја, које представљају само могућност одређеног типа схватања и поступања“.¹⁷¹ Иако на многим местима говори о архетиповима, Јунг ипак сматра да „човек не сме ниједног тренутка да се преда илузији да се архетип може коначно објаснити и тиме решити“, јер „и најбољи покушај објашњења није ништа друго него један више или мање успешан превод у неки други језик слика“.¹⁷² Управо, о архетиповима се подробније може говорити на основу архетипских слика.

Под архетипским сликама Јунг подразумева посебну класу симбола коју је успео да идентификује.¹⁷³ Носиоци архетипских слика су симболи, али они нису архетипи по

¹⁶⁶ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, 45-46.

¹⁶⁷ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, 69.

¹⁶⁸ К. Г. Јунг, *Симболи преображаја*, 25.

¹⁶⁹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, 19.

¹⁷⁰ Упореди К. Г. Јунг, „Приступ несвесном“, 60-61; 85-86 и К. Г. Јунг, „Појам колективног несвесног“, 58.

¹⁷¹ К. Г. Јунг, „Појам колективног несвесног“, 58.

¹⁷² К. Г. Јунг, „О психологији архетипа детета“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003, 164-165. Види А. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation“, 13.

¹⁷³ Види W. Rollins/A. Kille, „Biblical Symbols and Archetypal Images“, 101.

себи. Док се архетипи посматрају као предпостојеће форме које тек секундарно могу постати освешћене, архетипске слике јесу конкретне историјске појаве ових архетипова у митовима или религијским текстовима. Архетипови су урођени и универзално људски, али зато архетипске слике могу бити различито обликоване у зависности од тога у којој култури се појављују.¹⁷⁴

Архетипске слике се доводе у непосредни однос са концептом колективног несвесног: Сâм текст се посматра као посредник архетипских слика које реципијенту омогућавају укључивање у свет текста, препознавање и усвајање појединих искустава, која према принципу колективног несвесног представљају тековину целокупног човечанства од његових почетака.¹⁷⁵ Управо, архетипске слике имају компензаторну функцију: Када заједница изгуби правац кретања, архетипске слике нуде корекцију свести дајући нове могућности.¹⁷⁶ Функција архетипа састоји се у томе да „поједицну олакша сналажење у животу важним, кризним ситуацијама“, при чему „ова урођена структура људског ума уноси ред и смисао у хаотично опажање света“.¹⁷⁷ Архетип омогућава „не само да боље разумемо судбински важне ситуације и кризе, него и да се снађемо у животним кризама и да одговоримо на њих на најбољи могући начин; он ослобађа везану несвесну психичку енергију и сублимише природне нагоне, трансформише их у духовне тежње, те и на тај начин даје дубину и смисао нашем животу“.¹⁷⁸

У том контексту су архетипске слике од изузетне важности за изучавање процеса рецепције библијског текста и разумевање феномена идентификације египатских подвижника са светописамским личностима у циљу утемељења сопственог аскетског идентитета. Непролазна актуелност библијских повести се, између осталог, састоји у томе што оне изражавају садржаје који су универзални и донекле већ utkани у биће човека.¹⁷⁹ Из перспективе психолошке интерпретације, то су архетипске слике

¹⁷⁴ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 213.

¹⁷⁵ Види одељак 4.5.1.2. Колективно несвесно у овом раду.

¹⁷⁶ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 150; 156.

¹⁷⁷ Ж. Требјешанин, *Речник Јунгових појмова и симбола*, 44.

¹⁷⁸ Ж. Требјешанин, *Речник Јунгових појмова и симбола*, 44.

¹⁷⁹ Универзалност садржаја библијских прича се може сагледати и кроз мотиве који покривају све битније сегменте људског живота: питање постања света и човека у Књизи Постања, питање настанка греха и смрти у причи о Адаму и Еви, мотив вере у Бога код Аврама, мотив (не)разумевања Божје воље код Јоне и Јова, мотив греха и покајања пророка Давида, мотив социјалне равноправности код пророка. Сви ови примери говоре о универзалним питањима човека и стога јесу, више или мање, актуелни у свим историјским епохама.

које су већ присутне у људима и зато су оне у новим временима и новим околностима и даље актуелне.¹⁸⁰

4.5.3. Амплификација и активна имагинација

Како би одређени симбол постао јасан, неопходно је да се опширно изложи кроз асоцијације и аналогije, што на колективном нивоу може бити реализовано кроз изучавање симболâ у разним религијским системима.¹⁸¹ Једна од техника у процесу оваквог изучавања симболâ назива се *амплификација*. Поједностављено, она је слична филолошком принципу који се примењује приликом сусрета са непознатом речју према коме се тада траже паралелни текстови и примена те речи у другом контексту како би се открило њено значење.¹⁸² Амплификација у себе укључује експанзију симбола уз помоћ асоцијација са сличним материјалом у циљу разјашњења потенцијалних значења.¹⁸³

Амплификација функционише на два нивоа: личном и колективном. На личном нивоу процес амплификације стреми ка томе да појашњењем одређеног симбола помогне читаоцу у артикулацију личног значења, односно значења које је текст проузроковао (освестио) у њему, док на колективном нивоу стреми ка томе да омогући читаоцу шири референтни оквир унутар кога разумева дату библијску слику или личност. На овај начин процес амплификације такође доприноси црпљењу неоткривеног значења у тексту.¹⁸⁴

Активна имагинација води интерпретативни процес један корак даље тиме што преводи амплификовану поруку у нове форме. Она омогућава прилагођавање садржаја новом контексту, односно значење које је проузроковано у читаоцу прилагођава актуелној ситуацији. Активна имагинација се може кретати у опсегу од преношења прича до превода текста, или нових верзија једног текста.¹⁸⁵ Она обухвата концентрисање на симбол или слику док они не почну да се развијају у имагинацији задобијајући детаље и сопствено усмерење. Свесно не контролише активну имагинацију него се слике појављују у складу са њиховом сопственом структуром развијајући при томе свој „живот“. То појединцу омогућава да симбол ангажује

¹⁸⁰ A. Kille, „Analytical Psychology and Biblical Interpretation“, 15.

¹⁸¹ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 236.

¹⁸² S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 236.

¹⁸³ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 84.

¹⁸⁴ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 58.

¹⁸⁵ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 58.

потпуније тиме што архетипској основи симбола омогућава да се развије у тренутном искуству.¹⁸⁶

Амплификација и активна имагинација више откривају значење присутно у тексту и његов утицај на читаоца него што осветљавају оригинални контекст самог текста. Амплификација извлачи одређене симболе из њиховог контекста унутар самог текста и поставља их у реалије генералног и универзалног, омогућавајући читаоцу да их поунутри у односу на његов лични живот и искуство.¹⁸⁷

4.6. Теорија улога (*Rollentheorie*)

Концепт Хјалмара Сундена (Hjalmar Sundén) преузимања улоге (*Rollenaneignung*)¹⁸⁸ састоји се од две димензије: прва је *Rollenübernahme* и односи се на ситуацију у којој особа сама себи наметне улогу, док је друга *Rollenaufnahme* и подразумева стављање себе у улогу друге особе да би се антиципирало како ће она реаговати.¹⁸⁹

Према Сундену, религијска традиција нема само систем веровања и етички систем, него и систем улога који води њиховом преузимању. Један такава систем јесте и библијски, чија веома важна карактеристика јесте истицање Божијег старања о историји (историја спасења), што се посебно учава код старозаветних писаца.¹⁹⁰ У библијским наративима улоге су понуђене у интеракцијским сценама између Бога и људи. Управо тако конципиране улоге функционишу као структуришући перцептивни обрасци за читаоца, што је од изузетне важности у изучавању рецепције Светог Писма.¹⁹¹ Константна упућеност на библијски текст код реципијента формира одређену изверзираност идентификације са улогама које су у њему понуђене. Ово се посебно може видети на примеру подвижника египатских пустиња који су свакодневно били изложени библијском тексту у форми богослужбених читања, јавних и самосталних

¹⁸⁶ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 84-85.

¹⁸⁷ A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 106.

¹⁸⁸ Термин *Rollenaneignung* Сунден преузима из социјалне психологије у којој он означава „ставити се на туђу позицију да би се предвидело како ће тај други реаговати“. Види D. Capps, „Sundén's Role-taking Theory – The Case of John Henry Newman and His Mentors“, у: J. Belzen (прир.), *Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies* (International Series in the Psychology of Religion 12), Rodopi, Amsterdam-Atlanta/Georgia 2001, 41.

¹⁸⁹ H. Sundén, *Die Religion und die Rollen – Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Alfred Töpelmann, Berlin 1966, 9.

¹⁹⁰ H. Sundén, „What is The Next Step to be Taken in the Study of Religious Life“, *The Harvard Theological Review* 58/4 (1965), 447-448.

¹⁹¹ O. Wikström, „Attribution, Roles and Religion – A Theoretical Analysis of Sundén's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (1987), 392.

читања, као и изговарања библијског текста напамет. Њихова честа идентификација са старозаветним личностима, која се уочава у хришћанској аскетској литератури Египта, управо представља значајан феномен за тему којом се бавимо у овом раду и у том контексту теорија улога представља адекватну методу.

Сунден је текст посматрао као „intermediäre Deutungsangebote“ (посредничке предлоге интерпретације). За њега постоји само интерпретирано опажање у коме чулни стимулус пренесен мозгу тражи мустру, која потом структурира опажајну садржину чулног стимулуса и даје тој садржини смисао. Управо из те опажајне мустре произилази улога за реципијента као онога који опажа.¹⁹²

4.7. Историјска психологија (*Historische Psychologie*)

Историјска психологија представља покушај реконструкције психолошких искустава првих хришћана, као и настојање да се, чувајући другост и страност Библије, укаже на психолошке исказе у њој.¹⁹³ Она може да допринесе изучавању и разумевању специфичних искустава и доживљаја у раном хришћанству попут визија, чудâ, екстаза, али исто тако и свакидашњих искустава као што су радост и туга.¹⁹⁴

Историјска психологија може проширити историјско-критичку интерпретацију текста уз помоћ постављених питања из перспективе психолошке проблематике: Приповедачки текст се може анализирати на основу улога које су у њему понуђене, или се може испитати на основу осећања која евоцира.¹⁹⁵ Управо, један од важнијих доприноса историјске психологије састоји се у томе да она „Јеванђељу враћа душу“ тиме што њени резултати указују на то да се „у Библији приказују људи са својим слабостима“, да су у светописамском тексту обрађени снови, бес, туга и патња дотичних библијских личности. На овај начин се омогућава боље разумевање библијских личности, као и то да оне читаоцу постану ближе и разумљивије.¹⁹⁶ Посебан допринос историјске психологије огледа се у томе што она анализира библијске текстове, и људе о којима се у њима говори, са становишта социјалне психологије истражујући интраперсоналне и социо-културне аспекте.¹⁹⁷

¹⁹² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 241-242.

¹⁹³ П. Драгутиновић, „Нови домети историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, 328; G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 28.

¹⁹⁴ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 253.

¹⁹⁵ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 245.

¹⁹⁶ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 258.

¹⁹⁷ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 261.

Историјска психологија, свакако, представља један неизвештан и делимично ризичан подухват, будући да њене хипотезе имају „тренутну културну вредност и савременост мишљења“.¹⁹⁸ Међутим, принцип „аналогног разумевања“ („*analogisches Verstehen*“) Герда Тајсена (Gerd Theissen) у великој мери омогућава премошћавање временске дистанце између периода настанка текста и периода у коме се он интерпретира.

Уводећи „аналогно разумевање“, Тајсенова хеуристичка максима подразумева да прошлост и садашњост нису идентичне, али да ипак постоје аналогije које их повезују и омогућавају да се нешто из прошлости разуме у садашњости.¹⁹⁹ Уз помоћ оваквог аналогног разумевања се може хеуристички радити са моделима и претпоставкама из садашњости, али се она не може дедуктивно примењивати на прошлост, него је неопходно све моделе из извора легитимисати и при томе их кориговати.²⁰⁰ Потребно је имати у виду да би за нас прошлост била потпуно неразумљива уколико не би постојале антрополошке константе између некада и сада. У том контексту анахронистичка сумња мора да прати историјску психологију, али не би смела да доминира над њом.²⁰¹

Адекватност примене историјске психологије у изради овог рада огледа се и у вредновању легитимности њене примене у библистици уопште од стране Урлиха Луца: „Упркос свим потешкоћама, историјска психологија као наука положила је испит пробног периода. Резултати њених достигнућа јесу плод савремене конструкције и то дели са осталим гранама науке о историји. [...] Свакако, постоји опасност да историјска психологија наше сопствене моделе мишљења пројектује у ондашње људе. [...] Веродостојност резултата је ипак прилично велика:

1) Када резултати могу бити подржани од стране резултата истраживања реторике или античких психолошких теорија;

2) Када су одређена искуства и уверења аналогна другим религијским миљеима који проширују истраживачку базу;

¹⁹⁸ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 256.

¹⁹⁹ Види G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 28.

²⁰⁰ G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 28.

²⁰¹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 257.

3) Када се ради о групно-специфичном [специфичном за групу] понашању или доживљају које аналогија може да подржи“.²⁰²

У циљу добијања што веродостојнијих резултата приликом примене историјске психологије, настојали смо да се у изради рада држимо управо наведеног оквира који је понудио Улрих Луц. Као репрезентативни пример може послужити симбол „хероја“ који је изузетно заступљен у аскетским хришћанским списима Египта.

Оци пустиње су поједине подвижнике приказивали по моделу старозаветних личности служећи се архетипском сликом хероја: Као што су Мојсије и Илија у Старом Завету избавитељи и посредници између Израила и Бога, тако су и оци пустиње у патерицима и агиографским списима описани као Мојсије и Илија, и такође су избавитељи и посредници „новог Израила“.²⁰³ Обзиром да су ти текстови настали у периоду Позна антике, покушали смо да принципом „аналогног разумевања“ истражимо симбол хероја у антици, као и симбол хероја у другим религијама. Такође, истраживање симбола хероја је у овом раду базирано на групно-специфичном (специфичном за групу) понашању аскетских заједница Египта, чиме су испуњене све три наведене препоруке Урлиха Луца.

²⁰² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 257.

²⁰³ Види поглавље 2.3.1. Понављање догађаја – актуализација старозаветних наратива у овом раду.

ПОГЛАВЉЕ I

1. Представљање изворâ - карактеристике египатске агиографије

Агиографија представља специфичан литерарни жанр којим се описују животи, подвизи и чуда светитеља, као и њихово поштовање од стране верника.²⁰⁴ Будући да се у раду ослањамо претежно на агиографска дела Египта, налазимо за сходно да укратко предочимо неке од основних карактеристика египатске агиографије које су неопходне за подробније разумевање теме којом се бавимо.

Египат је још од V века пре Христа имао репутацију земље познате по изузетним чудима.²⁰⁵ Већ Херодот у својој *Историји* истиче мистичност Египта: „А о Египту ћу опширније да причам, јер је он најчудноватија земља, и у целој тој земљи има ствари које се не могу речима описати“.²⁰⁶ Наслањајући се на традицију приказивања Египта као земље чудâ, аутори агиографских путописних списа попут *Историје монаха у Египту*, *Лавсаика* и *Разговора са Египатским подвижницима* приказују египатске подвижнике као чудотворце тих далеких, егзотичних предела.²⁰⁷ Слично томе, житија отаца попут *Житија Антонија Великог*, *Житија аве Шенуте* и *Житије авве Мојсија из Абидоса*, као и *Старечник* и *Лествица*, нудили су читаоцу нарацију о вансеријским људима, мистичним старцима који чине чуда.

Оваква дела представљала су атракцију у тадашњем свету и била су изузетно инспиративна за читаоца.²⁰⁸ Она су писана углавном за образовано становништво медитеранских градова, међу којим је интересовање за дела ове врсте било у рапидном порасту. Познати и као „ходочасници из фотеле“ (armchair pilgrims), читаоци оваквог штива били су жељни сензационалних прича из подвижничког живота Египта.²⁰⁹ Она су читаоца у ери експанзије хришћанства уводила у свет узбудљивих открића, стимулишући имагинацију и дозвољавајући му да барем на кратко буде део њих.

²⁰⁴ J. Pelikan, „Hagiography“, у: W. Doniger (прир.), *MWER*, Merriam-Webster, Springfield 1999, 405-406.

²⁰⁵ G. Frank, *The Memory of the Eyes – Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2000, 46.

²⁰⁶ Херодот, *Историја*, том I, М. Арсенић, (прев.), Матица Српска, Нови Сад 1988, 126.

²⁰⁷ Већ сама реч „историја“ је у IV веку после Христа, поред свог основног значења („истраживање“, „знање“), имала и значење „посете“ и односила се на путописе. Види G. Lampe, „ἱστορία“, *PGL*, Clarendon Press, Oxford 1961, 678; G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 49-50, напомена 48 у том раду.

²⁰⁸ G. Frank, „Miracles, Monks and Monuments: The *Historia Monachorum in Aegypto* as Pilgrims' Tales“, у: D. Frankfurter (прир.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Leiden 1998, 489.

²⁰⁹ D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions and Landscapes“, *Church History and Religious Culture* 86/1 (2006), 15.

1.2. Укључивање читаоца у причу – топографија, историчност

Аутори агиографских списа, посебно оних путописних, настојали су да читаоцу придају улогу странца коме они приближавају тај далеки, егзотични свет. Ово су чинили из перспективе једне специфичне дистанце у односу на читаоца. Уводећи га у причу, они су ипак тежили томе да сачувају извесни отклон између читаоца и самих описа у циљу очувања мистике тог другачијег света.²¹⁰ Разграничавајући свој свет од света читаоца, аутори оваквих текстова су под сваким „тамо се догодило“ имплицирали уствари „овде се догодило“, свако „они су“ уствари је означавло „ми смо“.²¹¹ На суптилан начин стављали су до знања да су они као аутори барем на кратко били део тог чудесног света. Посебну улогу у оваквом приступу имали су детаљни описи предела у којим су живели подвижници познати по чудима.

Истанчани описи појединих места која су већ била знаменита по одређеном подвижнику, или неким догађајима који су у вези са локалном традицијом, даје дотичном тексту извесну аутентичност.²¹² Описи попут: „На овом месту је авва Мојсије живео пре него што је отишао у другу пустињу“, или „то село је до скоро обожавало идоле“, говоре у прилог претпоставци да су аутори агиографских текстова сачували аутентична сећања.²¹³ Међутим, потребно је имати у виду да су у агиографским текстовима сачувана пре свега локална сећања, као што су верски култови, религијске радње и места, па их је тако потребно и третирати. Такође, потребно је имати у виду да ова врста текстова не може бити у потпуности релевантна када је реч о одређивању тачног временског оквира дешавања радњи о којима се у њима говори.²¹⁴

То што агиографски текстови не могу бити поуздано разматрани када је реч о тачном временском датирању одређеног догађаја који описују не значи да они не поседују и друге веома корисне податке. На основу њих се засигурно може изучавати верски живот и култ који је, свакако, локалног карактера.²¹⁵ Што је још важније за тему којом се бавимо, без обзира да ли су сви догађаји из агиографских текстова у потпуности веродостојни или нису, они омогућавају стицање увида у начине употребе Светога Писма од стране њихових аутора у датим аскетским околностима.

²¹⁰ G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 50.

²¹¹ F. Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, University of California Press, London 1988, 249.

²¹² D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 26.

²¹³ D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 23.

²¹⁴ D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 37.

²¹⁵ D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 33-36.

1.3. Утицај Светог Писма на египатску агиографију

Свето Писмо је имало централну улогу у подвигу египатских пустињака. Речи Библије су до њих стизале на различите начине: док су неки поседовали кодексе на којима је била исписана само једна или две књиге Светога Писма, други су користили још мања, цепна издања.²¹⁶

До највећег броја подвижника речи Писма су долазиле усменим путем. Познато је да је постојала пракса према којој су писмени подвижници гласно читали светописамске текстове неписменима. Речи Писма су усменим путем преношене и кроз богослужбена читања. Одређена старозаветна читања су се понављала у богослужбеном кругу године.²¹⁷ На основу тога је и разумљиво зашто су поједине старозаветне личности и догађаји пронашли широку примену у аскетским агиографским текстовима, као и то да су често бивали актуализовани.

Важна карактеристика египатске агиографије јесте наглашена заступљеност библијске типологије која је стављена у функцију агиографије у специфичном кључу: старозаветне личности и догађаји из њихових живота се оприсутњавају у личностима знаменитих подвижника на којима се уједно испуњавају и старозаветна пророштва.²¹⁸ Оваква примена библијске типологије имала је за ефекат придавање на важности самом агиографском тексту, будући да се поново одвијају исти они догађаји који су описани у Светом Писму и читаоци сада постају њихови савременици – укључују се у причу. Тако се подвижник Аполос описује као „неки нови пророк“, док је на подвижнику Илији „почивао дух пророка Илије“.²¹⁹ Аскете се описују тако да чак и физички личе на старозаветне праведнике: подвижник Јован је „лично на Авраама, а браду је имао као Арон“.²²⁰ Такође, они имају и врлине као старозаветници, те се описују „гостољубиви као Авраам, кротки као Мојсије, свети као Арон“.²²¹ Будући да су главни ликови ових египатских приповести приказани као старозаветни ликови, сада и сама радња тих текстова може бити смештена у библијски контекст. Као што су Мојсије, Авраам и пророк Илија одвраћали Израел од многобоштва и били врлински људи, исто тако и

²¹⁶ Види D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 111-112.

²¹⁷ D. Krueger, „The Old Testament and and Monasticism“, у: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010, 200; 217.

²¹⁸ Види D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antiquity“, 20.

²¹⁹ *Историја монаха у Египту*, 32.

²²⁰ *Историја монаха у Египту*, 85.

²²¹ *Старечник*, 198.

египатски подвижници попут ових старозаветних личности сада одвраћају своје савременике од египатског многобоштва.

Ауторитет Светог Писма, који се огледао у већ прихваћеним свештеним повестима, које су у Цркви иначе имале и сакрални карактер јер су биле читане на богослужењима, био је гарант ауторима агиографских текстова да ће и њихови описи аскета бити прихваћени ако буду у истом духу написани.

2. Приказ изворâ

Приликом узраде тезе користили смо се аскетским делима која су настала у периоду IV-VII века у оквиру аскетске хришћанске традиције у Египту. Циљна група истраживања ограничена је на патерике и агиографске списе. Репрезентативни извори ове врсте јесу: *Историја монаха у Египту*, *Старечник*, *Велики старечник*, *Лавсаик*, *Разговори са египатским подвижницима*, *Лествица*. Исто тако, од мноштва агиографских списа определили смо се за три основна као оријентир: *Житије Антонија Великог*, *Житије аве Шенуте* и *Житије Мојсија из Абидоса*.

Наведена дела су уједно и најпознатији примери патерика и агиографских списа који су потекли из аскетске хришћанске традиције Египта. Осим тога, она уједно поседују и велики потенцијал за изучавање рецепције библијског текста, будући да је у њима позивање на Писмо присутно у већој мери. Поред наведених дела, која представљају основне изворе, додатно смо се користили и другим аскетским списима из исте епохе, који су цитирани у наставку рада.

2.1. Историја монаха у Египту

Дело под називом *Историја монаха у египту* (Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία), углавном познато по свом латинском називу *Historia monachorum in Aegypto*, представља дело које описује посету Египту у IV веку од стране седморице монаха међу којима је био и сам аутор књиге. Овај спис припада групи хришћанске аскетске литературе и убраја се у патерике. Сматра се да је *Историја монаха у Египту* најстарији патерик који је сачуван, барем када је реч о египатском монаштву.²²²

²²² О. Nedeljković, „Problem tipologije slavenskog paterika“, *Slovo: Časopis Staroslovenskog instituta* 24 (1974), 7.

Дело је било веома познато и у многоне је допринело ширењу славе египатског монаштва, како на Истоку тако и на Западу.²²³ Оно представља својеврсно биографско ходочашће у коме аутор не посвећује толико пажњу пределима којим путује, нити својим сапутницима, него монасима који живе у Египту и њиховим поучним аскетским анегдотама и чудима.²²⁴ Главни предмет казивања и инспирација за састављање самог дела јесу различита аскетска искуства египатских пустињака.²²⁵ *Историја монаха у Египту* представља једно од најважнијих дела у аскетској литератури Цркве, будући да су се читаве генерације аскета поучавале из њега.

У науци углавном преовладава мишљење да су седморица монаха ходочасника, међу којима је био аутор *Историје монаха у Египту*, посетила Египат у периоду 394-395. године.²²⁶ Дело је дуго времена било познато само на латинском и приписивало се Руфину Аквилејском, док је грчка верзија текста била сачувана само као део *Паладијевог корпуса*.²²⁷ Касније је преовладало мишљење да је *Историје монаха у Египту* постојала као одвојен текст на грчком који је настао вероватно око 400. године,²²⁸ али да је тај текст Руфин изменио и превео на латински. Најзначајнији за реконструисање управо те првобитне грчке верзије текста јесте Катберт Батлер (Cuthbert Butler) који је крајем XIX века расветлио текстолошке нејасноће у вези са овим делом, понудивши опсежну студију у којој су изложени докази у прилог томе да је текст ипак настао на грчком па тек потом преведен на латински од стране Руфина.

Батлеров став потврдила је и компаративна студија латинског и грчког текста коју је спровео Андре Жан Фестугиер (André-Jean Festugière). Приликом израде рада као оригинал смо консултовали управо критичко издање које је понудио Андре Жан

²²³ A. Guillaumont, „Historia monachorum in Aegypto“, у: A. Atiya, (прир.), *The Coptic Encyclopedia*, том 4, Macmillan, New York 1991, 1237.

²²⁴ Види G. Frank, „Miracles, Monks and Monuments“, 486.

²²⁵ „Неки од њих живе у пустињским пећинама, други пак у оним најудаљенијим пустињама, и сви свуда показују своје, међусобно се надмећући, чудесно подвижништво. [...] Зато, дакле, добивши од њих многе духовне користи, приступио сам овом писању, ради подсећања и подстицања на ревновање оних савршенијих, а и ради духовне користи и изграђивања почетника у подвижништву“. *Историја монаха у Египту*, 9-10.

²²⁶ W. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, 277.

²²⁷ S. Rubenson, *The letters of Saint Antony – Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 177.

²²⁸ F. Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, SCM Press, London 2010, 78.

Фестугиер.²²⁹ И поред свега наведеног, потребно је споменути да су поједини истраживачи остали при ставу да је аутор ипак Руфин.²³⁰

2.2. Лавсаик

Лавсаик (Historia Lausiaca) представља важан патерик из периода развоја египатског монаштва. Заједно са *Историјом монаха у Египту*, *Лавсаик* се сматра једним од најважнијих дела за изучавање аскетске традиције Египта.²³¹ Судећи по садржини овог списка, стиче се утисак да се ради о још једном аутобиографском ходочашћу у Египат. Аутор описује аскетски начин живота у Египту посвећујући посебну пажњу чудима и анегдотама подвижника, док саме пределе којима је путовао и светиње које је видео спомиње тек узгредно. Иначе, период IV и V века је представљао епоху у којој је Египат био преплављен ходочасницима са разних страна.²³² *Лавсаик* је добио назив по особи којој је био упућен – Лавсу, државном званичнику, који је био при византијском двору.²³³ Ово дело познато је и под називом *Египатски патерик*.²³⁴ Када је настао *Лавсаик* је изазвао праву литерарну сензацију у целом тадашњем царству и то не само међу аскетима.²³⁵ У науци преовладава мишљење да је дело настало око 420. године и да је аутор Паладије, мада постоје теорије о томе да је дело могло настати и крајем IV века.²³⁶ Велики број теолога деветнаестог и двадесетог века је посветио своју пажњу истраживању *Лавсаика* који је уско повезан са *Историјом монаха у Египту*.

Многи су сматрали да су описи пустињака измишљени.²³⁷ Ситуацију у истраживању је отежала и чињеница да постоје бројне различите верзије текста на латинском, јерменском, сиријском, коптском, етиопском и арапском језику.²³⁸ Највећи допринос у класификовању текстова дао је Катберт Батлер (Cuthbert Butler) у својој

²²⁹ Види С. Butler, *The Lausiatic History of Palladius I*, Cambridge University Press, Cambridge 1898, 12-15; 198; За критичко издање види А. Festugière, *Historia Monachorum in Aegypto*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.

²³⁰ Види D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1913, 215.

²³¹ С. Butler, *The Lausiatic History of Palladius I*, 2.

²³² Н. Clarke, *The Lausiatic History of Palladius*, Macmillan, London-New York 1918, 15.

²³³ Н. Clarke, *The Lausiatic History of Palladius*, 16.

²³⁴ О. Nedeljković „Problem tipologije slavenskog paterika“, 8.

²³⁵ J. McGuckin, „The Making of the *Philokalia*: A Tale of Monks and Manuscripts“, у: В. Bingaman/В. Nasiff (прир.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2012, 38.

²³⁶ F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 78; С. Rapp, „Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*“, у: С. Sode/S. Takács (прир.), *Novum Millennium – Studies on Byzantine History and Culture*, Ashgate, Aldershot-Burlington/Vermont-Singapore-Sydney 2001, 279; 285.

²³⁷ Види С. Butler, *The Lausiatic History of Palladius I*, 3-4.

²³⁸ F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 78.

студији *Лавсаикова историја од Паладија (The Lausiaca History of Palladius)* дошавши до закључка да је документ који се до скоро сматрао *Лавсаиком* уствари *Дужа рецензија*, како ју је он назвао, која је у себи заједно садржала *Краћу рецензију Лавсаика* и *Историју монаха у Египту*.²³⁹ Успевши да изолује *Краћу рецензију*, Батлер је дошао до текста који је био изворнији и који је потом понудио јавности.²⁴⁰ Управо тај текст смо користили у изради ове тезе.

2.3. *Старечник и Велики старечник*

Изреке пустињских отаца (Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων) представљају збирке поука отаца које постоје у две основне верзије: 1) Алфавитска у којој су имена отаца наведена по алфавитном реду; и 2) Тематска или систематска у којој је садржај распоређен по темама које се тичу искуства подвижничког живота.²⁴¹ Алфавитска збирка је на српском језику издата под називом *Старечник*,²⁴² док је систематска збирка издата под називном *Велики старечник*.²⁴³

За консултовање извора алфавитне збирке (*Старечника*) користили смо се грчким изворником који је издао Жан-Баптист Котелиер (Jean-Baptiste Cotelier),²⁴⁴ док се за консултовање извора систематске збирке (*Велики старечник*) препоручују кодекси Coislin 108, Coislin 127 и Синајски кодекс 454.²⁴⁵

Настанак ових збирки је веома комплексан. Сматра се да су изреке (поуке) неких од познатијих подвижника настале тако што су првобитно биле упућене усменим путем на коптском језику млађим подвижницима. Оне би тек касније бивале записане на грчком језику. Ти млађи подвижници би потом правили заједничке збирке које су се временом увећавале.²⁴⁶ Каснији преписивачи ових збирки су додавали своје сакупљене изреке и на тај начин су се оне проширивале.²⁴⁷ Због овако специфичне ситуације

²³⁹ Н. Clarke, *The Lausiaca History of Palladius*, 17-18.

²⁴⁰ Види С. Butler, *The Lausiaca History of Palladius II*, 1-169.

²⁴¹ „Увод“, у: Ј. Србуљ (прир.), *Велики старечник*, 11.

²⁴² *Старечник*, С. Јакшић (прев.), Беседа, Нови Сад 2000.

²⁴³ *Велики старечник - поуке пустињских отаца (тематска збирка)*, Ј. Србуљ (прир.), Л. Акад/А. Пантелић (прев.), Православна Мисионарска школа при храму Александра Невског, Београд 2013.

²⁴⁴ „Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων“, J. Cotelier (прев.), у: J. Migne (прир.), *PG*, том 65, Paris 1864, 72-440.

²⁴⁵ Види „Увод“, у: Ј. Србуљ (прир.), *Велики старечник*, 11.

²⁴⁶ Види В. Ward, „Foreword“, у: *The Sayings of the Desert Fathers – The Alphabetical Collection*, Cistercian Publications, Revised Edition, Kalamazoo 1984, XX; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 77; П. Христу, „Увод“, у: С. Јакшић (прев.), *Старечник*, Беседа, Нови Сад 2000, 11; 33.

²⁴⁷ В. Ward, „Translator’s Note“, у: *The Sayings of the Desert Fathers – The Alphabetical Collection*, Cistercian Publications, Revised Edition, Kalamazoo 1984, XXIX; S. Rubenson, „The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers“, у: S. Rubenson (прир.), *Early Monasticism and Classical Paideia 3 (Studia Patristica)*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole/Massachusetts 2013, 5-22.

немогуће је прецизније одредити тачније време настанка поменутих збирки изрека. Оквирно се сматра да су настале у периоду IV-VI века у Египту и да су потом приређене у Палестини.²⁴⁸

2.4. Разговори са египатским подвижницима

Разговори са египатским подвижницима (Collationes patrum in scetica eremo) је патерик који је написан у форми питања и одговора. Дело је написао Јован Касијан у периоду 426-429. године.²⁴⁹ Током својих посета Египту, Касијан је забележио разговоре који су вођени између египатских подвижника и касније их приредио.²⁵⁰ Те разговоре подвижника Касијан је искористио пишући *Разговоре са египатским подвижницима* на тај начин да делимично полемише са пелагијанизмом, пре свега о слободној вољи.²⁵¹ За консултовање извора користили смо се издањем које је понуђено на латинском језику у Мињевој (J. P. Migne) издању.²⁵²

2.5. Лествица

Ово дело представља једну врсту упутства за практиковање аскетског начина живота. Аутор *Лествице* (Κλίμαξ) је Јован Лествичник, знаменити подвижник са Синајског полуострва. *Лествица* настаје крајем VI века по наруџбини Јована, игумана Раитског манастира.²⁵³

Наиме, Јован Раитски се обратио Јовану Лествичнику и замолио га да му као искусан подвижник напише спис у коме би изложио своје аскетско искуство, а које би Јован Раитски могао да користи приликом управљања својим манастиром. Иако је живео на Синају, на основу самог текста *Лествице* уочава се да је доста времена провео у Египту, у монашким центрима као што су Каноп и Филаки.²⁵⁴ У изради тезе

²⁴⁸ B. Ward, „Translator’s Note“, XXVII; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 77; 98 (напомена 2 у том раду); M. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, Cambridge University Press, New York 2013, 38.

²⁴⁹ B. Ramsey, „Introduction“, у: John Cassian, *Conferences*, (прев. исти), The Newman Press, Mahwah/New Jersey 1997, 8; C. Kelly, *Cassian’s Conferences: Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, Ashgate, Surrey 2012, 3.

²⁵⁰ B. Ramsey, „Introduction“, 7.

²⁵¹ A. Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford University Press, Oxford 2007, 102.

²⁵² Joannis Cassiani, *Collationum XXIV*, у: J. Migne (прир.) *PL*, том 49, Paris 1846, 477-1328.

²⁵³ Види H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1959, 451.

²⁵⁴ Види Д. Богдановић, „Увод“, у: Јован Лествичник, *Лествица*, Д. Богдановић (прев.), Романов, Бања Лука 2008, 7-8.

консултовали смо извор који је доступан у Мињеовом (J. P. Migne) издању.²⁵⁵ Поред овог издања, постоје и новија која нама нису била доступна.²⁵⁶

2.6. Житије Антонија Великог

Један од најчитанијих текстова о египатском монаштву јесте *Житије Антонија Великог*. Оно се уједно сматра првим и најутицајнијим агиографским текстом у хришћанској традицији и представља веома погодан спис за изучавање раних хришћанских аскетских заједница.²⁵⁷

Дуго времена се у научним круговима сматрало да је текст дефинитивно настао на грчком језику, о чему сведоче многи сачувани манускрипти. Са грчког језика су настали каснији преводи на латински, коптски, јерменски, грузијски и старословенски.²⁵⁸ Првобитно се сматрало да је аутор житија Атанасије Александријски, али се после на основу компаративних језичких студија установило да је он само извршио одређене преправке грчког текста. Такође, постоји и претпоставка да је текст имао и старију верзију на сиријском.²⁵⁹ Будући да је *Житије Антонија Великог* превођено са грчког извора на све остале језике, као и да је грчка верзија текста тиме извршила утицај и на српски језик,²⁶⁰ за потребе нашег рада ослањали смо се управо на грчки извор.²⁶¹

2.7. Житије аве Шенуте

Подвижник Шенута представља једну од најупечатљивијих личности монашких обитељи ране Цркве у Египту.²⁶² Специфичан опис његовог живота оставио је снажан утисак на потоње генерације египатских подвижника. Шенута је био игуман „Белог манастира“ (White Monastery) у Египту крајем IV и почетком V века.

Житије аве Шенуте написао је његов ученик Беса (Besa) у V веку. Првобитно је написано на сахидском коптском (Sahidic) језику, од чега су данас сачувани само

²⁵⁵ Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, „Κλίμαξ“, у: J. Migne (прир.), *PL*, том 88, Paris 1864, 583-1248.

²⁵⁶ Детаљан списак издања *Лествице* види у: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 451-452.

²⁵⁷ S. Rubenson, *The letters of Saint Antony*, 126-127.

²⁵⁸ S. Rubenson, *The letters of Saint Antony*, 127.

²⁵⁹ S. Rubenson, *The letters of Saint Antony*, 129-131.

²⁶⁰ Атанасије Александријски, *Житије Антонија Великог*, 521-550.

²⁶¹ Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου“, у: J. Migne (прир.), *PG*, том 26, Paris 1857, 835-976.

²⁶² Детаљније о личности Шенуте види S. Emmel, „Shenoute“, у: L. Jones (прир.), *Encyclopedia of Religion*, том 12, Thomson Gale, Detroit 2005, 8318-8320; S. Emmel, „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, у: G. Gabra/H. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Akhmim and Sohag*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2008, 31-46.

фрагменти. Оно је касније преведено на бохаирски коптски (Bohairic).²⁶³ Са бохаирске верзије житије је преведено на латински језик, којим смо се и служили у позивању на извор.²⁶⁴ *Житије аве Шенуте* није преведено на српски језик, али је зато доступно на енглеском.²⁶⁵

2.8. *Житије Мојсија из Абидоса*

Житије аве Мојсија (Vita Mosis) је агиографски спис који описује делимично непознатог подвижника који је живео у Египту у V-VI веку. Мојсије из Абидоса је био наследник чувеног аве Шенуте. *Житије Мојсија из Абидоса* је сачувано у фрагментима углавном на коптском језику. Сакупљене фрагменте објавио је Марк Моуса (Mark Moussa), који је уједно понудио и превод на енглески језик.²⁶⁶ У изради тезе користили смо се управо овим издањем.

Житије аве Мојсија је плодносно за изучавање рецепције Светога Писма код египатских подвижника и до сада није довољно истражено. Описујући његову борбу са египатским многобоштвом, агиограф подвижника Мојсија често пореди са старозаветним ликовима: слушајући у цркви читање о старозаветном Мојсију његови родитељи одлучују да дете које добију назову Мојсије и да га посвете Богу,²⁶⁷ родитељи га предају Цркви као што је некада пророка Самуила предала његова мајка,²⁶⁸ он побија многобожачке жречеве као и пророк Илија.²⁶⁹

²⁶³ D. Bell, „Introduction“, у: Besa, *The Life of Shenoute* (Cistercian Studies Series 73), D. Bell (прев.), Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1983, 2-4.

²⁶⁴ *Sinuthii Vita Bohairice* (Scriptores Coptici 16), H. Wiesmann (прев.), Imprimerie Orientaliste, Louvain 1951.

²⁶⁵ Besa, *The Life of Shenoute*.

²⁶⁶ M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 66-90. Ради се о научном чланку у коме су на једном месту сабрани сви фрагменти различитих кодекса у којима се налази барем делимично сачуван опис његовог живота и који су први пут преведени са коптског.

²⁶⁷ Види M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 76.

²⁶⁸ Види M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 78.

²⁶⁹ Види M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 80.

ПОГЛАВЉЕ II

1. Особености пророчких струјања и подвижничких покрета у оквиру јудејске традиције

Једна од најкарактеристичнијих особина јудаизма свакако јесте пророчки покрет. Иако су многи народи древног Оријента имали пророке који су делили извесне особине са пророцима Израила, служба пророка у Старом Завету ипак представља јединствен феномен.²⁷⁰ Пре свега, пророци Израила неизоствано наглашавају да су призвани од самог Бога и да их је он оспособио за прорчку службу. Такође, за разлику од пророка из околних народа, Израилски пророци не сматрају да сопственим моћима могу да присиле Бога да дела. Они му се моле и чекају поруку.²⁷¹

Пророке Израила посебно карактерише старање за заједницу које се уочава на њиховом непрестаном стремљењу да Израил задрже на путу ка Богу, при чему однос према ближњем, социјална правда и морални курс народа представљају главна поља њиховог деловања. Пророков говор о будућности плод је његовог осећаја „за духовну важност и моралну ургентност тренутка у коме говорим“.²⁷² Насупрот гатања у циљу спознаје воље богова, што је постојало као пракса околних народа,²⁷³ пророци Израила на основу усаглашавања живота са заповестима Бога произносе пророштва која изражавају њихово разумевање онога што ће се догодити. Њихово предвиђање догађаја који ће убрзо уследити заснива се на ономе што се тренутно чини, а што није у складу са Божијим заповестима и моралним начелима у човеку.²⁷⁴

Иако су активно учествовали у животу заједнице и били њен коректив у критичним ситуацијама, пророци су се својим стилем живота разликовали од традиционалног друштва и представљали специфичну појаву.²⁷⁵ Током свог развоја, пророчка служба у Израилу имала је различите облике. За тему којом се бавимо

²⁷⁰ Види R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, Macmillan Publishing, New York 1976, 40. О сличностима пророка Израила са околним народима види Б. Лујић, *Старозавјетни пророци*, Кршћанска садашњост, Загреб 2004, 30-34; И. Томић, *Старозавјетни пророци – Службе пророка и пророчке књиге*, Богословски факултет Св. Василија Острошког, Београд 2006, 13-16.

²⁷¹ Б. Лујић, *Старозавјетни пророци*, 33.

²⁷² R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 13.

²⁷³ L. Boadt, „Introduction“, у: D. Tutu/L. Boadt (прир.), *The Hebrew Prophets – Visionaries of the Ancient World*, Lion Book, Oxford 1998, 10.

²⁷⁴ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 14.

²⁷⁵ Детаљније о служби пророка и њиховој улози у заједници види D. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 17), University of Sheffield, Sheffield 1981; R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 13.

посебно су важне „скупине пророка“ (*hebel n^ebi'im*) и „пророчки синови“ (*benê hann^ebi'im*). Заједно са осталим аскетским формацијама у животу Израила, попут назиреја, рихавита, есена, терапеута, скупине пророка и пророчки синови имали су значајан утицај на обликовање првих аскетских заједница у раној Цркви у Египту.

1.1 „Скупине пророка“ (*hebel n^ebi'im*) и „пророчки синови“ (*benê hann^ebi'im*)

Постојање посебних групација чији се начин живота разликовао од устаљене праксе у Израилу свакако сведочи о томе да је извештан број људи имао потребу за успостављањем заједница које ће им омогућити неконвенционални начин живота. Узрок ове потребе треба тражити у успостављању монархије у Израилу и друштвеним променама које су са тим уследиле.

Скупине пророка и пророчки синови као организоване заједнице јављају се у периоду ране монархије (XI-X век пре Христа). Први конкретнији опис проналазимо код Самуила.²⁷⁶ У 1Сам 10, 5 скупина пророка се приказује као група која иде у сусрет Саулу и прориче у заносу уз употребу музичких инструмената. Још детаљнији опис имамо у 1Сам 19, 18-24 где се јасно види да је реч о групи пророка која има Самуила за старешину и која приликом прорицања улази у неку врсту екстазе.²⁷⁷ У каснијем периоду ове пророчке групације везују се за насељена места: Ветил, Галгал, Јерихон (1Цар 13, 11-12; 2Цар 2, 3-5). Организоване су, поседују сопствене објекте у којима живе (2Цар 6, 1-2), имају заједничку трпезу (2Цар 4, 38), старешину кога називају оцем или господарем (2Цар 2, 3-5) и седе пред њим док их он поучава (2Цар 6, 1).²⁷⁸ На примеру Илије и Јелисеја уочава се да су наследници старешине задобијали „дух“ који је почивао на старешини и потом настављали његову службу (2Цар 2, 8-14). Поуздано се може тврдити да су неки од чланова ових пророчких група били у браку (2Цар 4, 1-3).

Њихове активности у народу познате су по томе што уз помоћ Бога на надприродан начин решавају проблеме обичних људи и чине чуда: неродну земљу чине родном (2Цар 2, 19-22), умножавају храну (1Цар 4, 42-44), васкрсавају мртве (2Цар 4,

²⁷⁶ Види L. Boadt, „Introduction“, 11.

²⁷⁷ Постоји мишљење да је су „групе пророка“ исто што и „пророчки синови“ и да се ради о религијско-патриотском покрету који је имао функцију једне врсте војничког оркестра који подстиче војску на битку. Види R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 46-47.

²⁷⁸ Види L. Boadt, „Introduction“, 11.

32-37), исцељују од болести (2Цар 5, 1-15), проналазе изгубљене предмете (2Цар 6, 1-7).²⁷⁹

Са успостављањем монархистичког уређења државе расту и намети на обичног становника Израила, будући да је било потребно подмирити многобројне потребе двора и државног апарата. Инфлација је бивала све већа те су људи често остајали без земље и постајали робови. Друштвена и економска тензија унутар Израила утицала је и на извесне промене на религијској равни. У теолошкој свести почињу се јављати реакције на новонасталу ситуацију. Незадовољство околностима које је проузроковало монархистичко уређење друштва резултира фаворизовањем племенских и номадских идеала који су му претходили.²⁸⁰ Формирање мањих група које су вођене идеалима предмонархијског периода постаје природна последица таквог концепта.

Контекст настанка групација попут скупина пророка и пророчких синова изузетно је сличан контексту у коме се јављају прве аскетске заједнице ране Цркве у Египту.²⁸¹ Трећи век у Египту био је обележен изразито тешким социјално-економским околностима. Рим се у Египту издржавао на основу богате долине Нила. Експлоатишући средњу друштвену класу и земљораднике уз високе намете Рим је потврђивао границе свога царства у том делу света.²⁸² Услед немогућности да се плате дажбине, конфискована су имања и велики број људи бивао је кажњаван одузимањем титула и сталежа којима су припадали.²⁸³

1.2. Рихавити и назиреји

Иако не спадају у пророке у класичном смислу, рихавите и назиреје је због њиховог наглашеног ревновања за веру у једног Бога такође потребно сагледати у контексту пророчке традиције.²⁸⁴ Назиреји су били појединци који су се привремено заветовали Богу. „Назиреј“, што значи „одвојен“ или „посвећен“, јесте особа која на себе узима завет Богу.²⁸⁵ Придржавање завета на одређено време огледа се у пуштању косе, чувању од дотицања мртваца и не конзумирању алкохола. Након испуњења завета

²⁷⁹ Види R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 48.

²⁸⁰ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 32; 19.

²⁸¹ Детаљније о томе види поглавље 2.1 Μοναχός, ἀποτακτικός, ἀναχωρητής, као и поглавље 3.1.2. Образовање у хришћанским аскетским заједницама Египта у овом раду.

²⁸² Детаљније види F. Lot, „The Peasantry and the Army in the Third Century“, у: N. H. Baynes (прир.), *Byzantine Studies and Other Essays*, Greenwood, London 1974, 307-309; D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 242-249.

²⁸³ Види M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire I*, Oxford 1998, 486-489.

²⁸⁴ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 51-52.

²⁸⁵ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 52.

следило је ритуално очишћење које се састојало из шишања и приношења жртава Богу (Бр 6). Наведене радње, као и само значење речи „назиреј“ (одвојен), имале су везе са супродстављањем Хананцима, њиховој култури и религији. Склоност ка свему оном што је природно, необрађено и органско било је пасивно одбијање хананске културе и религије који су доживљавани као цивилизацијски прогресивни.²⁸⁶ Регресија ка номадском стилу живота и његовим вредностима била је плод суочавања са хананском културом и њиховим верским уверењима.

Иако се назирејски завет углавном односио на одређени временски период у оквиру кога га се појединац придржавао па потом настављао са уобичајеним животним стилем, постоје и примери назирејског завета који је обухватао целокупан живот једне особе. Најпознатији примери овакве праксе јесу пророк Самуило и судија Самсон, који су од свог рођења посвећени Богу и као такви представљају идеал јудејске заједнице. У јудејској традицији Самсон и Самуило су запамћени управо као примери посвећености Богу, о чему сведочи сам податак да описи њихових живота почињу из перспективе давања назирејског завета од стране њихових родитеља и то још пре њиховог рођења.

Давање завета Богу у аскетској пракси Цркве представља један од кључних феномена, посебно када је реч о каснијој монашкој традицији. Свакако, не би се могло тврдити да су назирејски завети пуштања косе, уздржања од алкохола и чувања од дотицања мртваца имали директан утицај на монашке завете који су данас актуелни (сиромаштво, послушност, девственост). Међутим, посвећивање појединца Богу и његово одвајање од осталих, давање завета у циљу посвећености Богу, као и пракса уздржања од узимања одређене хране и пића (алкохола) и очување чистоте (од недотицања мртваца), јесу елементи који су, заједно посматрани, на индиректан начин могли имати утицај на праксу аскетских заједница ране Цркве у којој проналазимо наведене елементе.

Када је реч о посвећености Богу и практиковању аскезе у јудејској заједници, потребно је осврнути се на рихавите. Рихавити представљају омању верску групацију из IX века пре Христа која се први пут спомиње у Јер 35 и доводе се у везу са Јонадавом сином Рихавовим, савремеником Јуја (2Цар 10, 15).²⁸⁷ У Јер 35 наводи се да је Бог заповедио Јеремији да доведе синове Рихавове у Дом Господњи и да им понуди

²⁸⁶ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 52.

²⁸⁷ „Rechabites“, D. Lasker (прев.), у: C. Roth/G. Wigoder (прир.), *Encyclopedia Judaica 13*, Keter, Jerusalem 1972, 1609.

вино. Синови Рихавови одговарају да они не смеју да пију вино јер им је тако заповедио Рихав, који им је још заповдио и да не граде куће него да живе у шаторима, да не саде семена и не обрађују винограде. Овакве радикалне забране део су протеста против хананске културе и веровања у Вала, који су се доводили у везу са агрикултуром и урбаним срединама.²⁸⁸ У Јер 35 Бог хвали послушност рихавита свом оцу Рихаву и обећава да ће пазити на њих управо због послушности.

Иако је о рихавитима мало тога познато, претпоставља се да воде порекло од Кенеја. Ова теорија почива на податку да се у 1Дн 2, 55 Рихав наводи као потомак Кенеја. Рихавити су генерално гледано представљали заједницу која је повучена од друштва и није учествовала у општем животу царства.²⁸⁹ Они представљају посебно важну групацију за питање разумевање утицаја Старог Завета на аскетску литературу ране Цркве, будући да су директан пример тога како су се првобитне аскетске заједнице Цркве ослањале на традицију одређених старозаветних подвижничких група. Овај утицај старозаветне традиције приметан је на два колосека: 1) недвосмисленим позивањем отаца Цркве на то да су аскете наследници рихавита; и 2) анализом апокрифа *Историја рихавита*.

У периоду од III до VII века чак једанаест отаца Цркве помиње рихавите, од чега њих осморица припадају периоду IV-V века. Овај податак указује на повећано интересовање за рихавите посебно у периоду цветања монаштва (IV век).²⁹⁰ Позивајући се на рихавите, оци Цркве углавном величају њихову послушност. Атанасије, Касијан и Григорије Назијанзин интерпретирају рихавите као „прото-аскете“,²⁹¹ док Јероним рихавите и пророчке синове види као монашке моделе које би сви монаси требало да следе.²⁹²

На основу овакве рецепције рихавита у аскетској литератури Цркве јасно се уочава тенденција ка ослањању на традицију старозаветних аскетских група. Склоност према идентификовању са рихавитима још је уочљивија на примеру *Историје рихавита* која представља апокриф из IV века после Христа који је састављен од стране

²⁸⁸ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 53.

²⁸⁹ „Rechabites“, D. Lasker (прев.), 1611.

²⁹⁰ Види R. Nikolsky, „The History of the Rechabites and the Jeremiah Literature“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13/2 (2002), 202.

²⁹¹ Види John Cassian, *The Conferences* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church/Christian Classics Ethereal Library), E. Gibson (прев.), New York 1894, XXI/4; R. Nikolsky, „The History of the Rechabites and the Jeremiah Literature“, 203.

²⁹² Jerome, „Letter 58“, у: S. Philip (прир.), *Jerome: The Principal Works of St. Jerome* (Christian Classics Ethereal Library), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1954, 5.

хришћанских аскета.²⁹³ *Историја рихавита* инкорпорирана је у *Причу о Зосими*, подвижнику који жели да види како изгледају они који су блажени. *Историја рихавита* је уметнута у одељак у коме Зосима трага за блаженима и на крају их проналази. Рихавити, који су иначе приказани на основу Јер 35, су ти који су блажени и њихову аскезу треба опонашати. Њихова заједница обитава поред воде, повучена је од друштва и практикује завете који су им дати од Рихава.²⁹⁴ Индиректна порука овако укомпоноване *Историје рихавита* у причу о једном хришћанском аскети јесте то да би хришћански подвижници требало да следе већ устаљену аскетску праксу рихавита.

Пример са *Историјом рихавита* даје јасне назнаке у којој мери је монаштво разумевало себе као наставак старозаветне аскетске праксе и имало потребу да свој идентитет базира на њој. Текстови попут *Историје рихавита* имали су за циљ да потврде древност монашке праксе и њену библијску утемељеност.²⁹⁵

1.3 Терапеути и есени

О терапеутима је мало тога познато. Једини извор који даје основне податке о овој заједници јесте Филоново дело *О контемплативном животу*, док Јевсевије Памфил у *Црквеној историји* нуди своје тумачење Филоновог описа терапеута.²⁹⁶

Говорећи о терапеутима, Филон наводи да су они заједница која се повукла из града и настанила у близини Александрије, непосредно поред Мареотског језера. Филон инсистира на томе да су терапеути присутни широм света, и код Јелина и код варавара, иако их највише има у Египту.²⁹⁷ За чланове ове заједнице он наводи да су напустили своју имовину, родбину и да теже вечном блаженом животу.²⁹⁸ Они се посвећују самоћи, живе у једноставним кућама и нису близу један другог.²⁹⁹ Уздржавају се од једења меса и вина, не једу до заласка Сунца, а понеки не једу и по три дана. Изучавају псалме, закон и пророке и имају сачуване списе свога оснивача кога сматрају за узор.³⁰⁰ Терапеути се моле ујутру и увече, имају свеноћна бдења, а

²⁹³ C. Knights, „The Rechabites Revisited: The History of the Rechabites Twenty –Five Years On“, *JSP* 23/4 (2014), 317; R. Nikolsky, „The *History of the Rechabites* and the Jeremiah Literature“, 204.

²⁹⁴ R. Nikolsky, „The *History of the Rechabites* and the Jeremiah Literature“, 185-186; C. Knights, „Towards a Critical Introduction to *The History of the Rechabites*“, *SJPHR* 26/3 (1995), 325-327; 337.

²⁹⁵ Види C. Knights, „Towards a Critical Introduction to *The History of the Rechabites*“, 338.

²⁹⁶ Philo, „On the Contemplative Life“, у: C. Younge (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991; Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, Истина, Шибеник 2003, I/17.

²⁹⁷ Philo, *On the Contemplative Life*, 20-21.

²⁹⁸ Philo, *On the Contemplative Life*, 13; 18.

²⁹⁹ Philo, *On the Contemplative Life*, 24.

³⁰⁰ Philo, *On the Contemplative Life*, 25; 29; 34.

током дана медитирају и упражњавају врлински живот тражећи симболе и тајна значења у буквалним исказима.³⁰¹ Практикују једноставност при чему теже девствености и чистоти.³⁰² Шест дана су изоловани на просторима које зову „манастири“ где промишљају, а седми дан се сабирају на тајни скуп и тада празнују.³⁰³ После молитве старци се окупљају, при чему се под старцима подразумевају особе не годинама старије него оне које дуже практикују овај начин живота. Тада објашњавају тајне Писма мистичним исказима у алегорији.³⁰⁴

Читајући Филонов опис терапута стиче се утисак да се ради о монашким заједницама Цркве у Египту. Јевсевије управо и сматра да Филон говори о подвижницима Цркве и монашким заједницама Египта.³⁰⁵ Међутим, Јевсевије пренебрегава чињеницу да је Филон умро око 50. године првог века после Христа и да је од тада до настанка првих аскетских заједница Цркве у Египту прошло више од два века, тако да је немогуће да Филон описује нешто што се догађа после његове смрти.³⁰⁶ Терапеути су највероватније били јеврејска заједница, скупина образованих људи из Александрије која се повукла ради практиковања „сопственог типа философског јудаизма“.³⁰⁷

Чињеница је да се на основу аскетске праксе терапута коју описује Филон могу повући очигледне паралеле са монашком праксом ране Цркве. Уколико Јевсевије заиста греша када терапеуте из Филоновог описа поистовећује са монасима, намеће се логично питање: Како треба разумети чињеницу да монашка пракса Цркве има толико сличности са терапеутима? Одговор на ово питање кључан је за разумевање утицаја традиције јудејских аскетских заједница на монаштво Цркве.

Ради се о томе да су терапеути практиковали оно ште је део јудејске традиције и да је јудејска традиција изразито утицала на хришћанске аскетске заједнице у Египту, будући да је јудејска заједница у тој земљи била изузетно јака.³⁰⁸ Већ и сам Јевсевије признаје да је аскетска пракса коју Филон описује када говори о терапеутима уствари

³⁰¹ Philo, *On the Contemplative Life*, 28; 83.

³⁰² Philo, *On the Contemplative Life*, 39.

³⁰³ Philo, *On the Contemplative Life*, 36.

³⁰⁴ Philo, *On the Contemplative Life*, 67; 78.

³⁰⁵ Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, I/17.

³⁰⁶ P. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999, 13; 15.

³⁰⁷ J. Taylor/P. Davies, „The So-Called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Character“, *Harvard Theological Review* 91/1 (1998), 18; 24.

³⁰⁸ Види P. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, 15.

јудејска и да је у аскетске кругове Цркве ушла преко подвижника који су били јеврејског порекла и са собом донели своју традицију: „Он [Филон] описује живот наших подвижника веома тачно; јасно је не само то да је знао, него и то да је поштовао апостолске мужеве, своје савременике. Али како видимо, већина њих [подвижника] потиче из јудејства те су због тога сачували већи део древних јудејских обичаја“.³⁰⁹

Без обзира да ли су терапеути били јудејска заједница или монаси ране Цркве, податак који је потребно имати у виду јесте то да и Филон и Јевсевије у аскетској пракси терапеута препознају наслеђе аскетских група јудејске традиције. Будући да је подвижничка пракса аскетских заједнице ране Цркве у Египту готово идентична са праксом терапеута, очигледно је да се аскетске заједнице ране Цркве у великој мери развијају из традиције аскетских јудејских група.

Такође важна јудејска аскетска заједница за тему којом се бавимо јесу есени. Есени представљају јудејску аскетску заједницу о којој је више тога познато захваљујући кумранским списима и археолошким открићима. Осим тога, о њима сведоче Филон и Јосиф Флавије који дају сличне описе.³¹⁰ На основу археолошких доказа установљено је да је ова аскетска заједница настањивала обалу Мртвог мора око 150. год. пре Христа и да тамо остаје до свог уништења од стране Римљана 68. год. после Христа.³¹¹ На основу свитка са Мртвог мора под ознаком 1QS и *Convenant of Damascus* претпоставља се да се есенски покрет састојао из две групације.³¹² Једна група есена била је потпуно одвојена од света и живела у близини Мртвог мора. Чланови ове групе највероватније нису ступали у брак. Друга групација есена имала је контакта са светом и учествовала у религијским активностима шире јудејске заједнице. Њени чланови су ступали у брак и живели у насељеним местима или су их често

³⁰⁹ Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, I/17.

³¹⁰ Одређен број научника сматра да је потребно бити доста опрезан када је реч о Филоновом и Јосифовом опису Есена. Мишљења су да постоје извесна неслагања између описа есена у записима са Мртвог мора и описима есена код Филона и Јосифа и да може бити реч о томе да њих двојица не говоре о истој заједници као и записи са Мртвог мора. Види E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM Press, London 1992, 529, напомена 8. О опису есена код Филона и Јосифа види Philo, „Hypothetica“, у: C. Young (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991, 11.4-11.8; Philo, „Every Good Man is Free“, у: C. Young (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991, XII; Јосиф Флавије, *Јудејске старине*, Двери, Београд 2008, XVIII/1; Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, No limit books, Београд 2001, II/8.

³¹¹ E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 345.

³¹² E. Cook, „The Damascus Document (CD)“, у: M. Wise/M. Abegg/E. Cook (прир.), *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, Harper, San Francisco 2005; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, New York 2004, 127-150; E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 342.

посећивали.³¹³ Вероватно се на њих односи Флавијев навод да „они немају ниједан свој град, него многи станују у сваком [граду]“ и да „у сваком граду има по један од њих“, као и да „постоји још и друга грана есена који се потпуно слажу са осталима по начину живота, обичајима и поступцима, само се разликују по гледању на брак, јер верују да они који се уздржавају од брака не испуњавају најважнији животни задатак – стварање потомства. [...] Они искушавају невесте три године, па када виде после трикратног чишћења да су способне за рађање деце, ступају са њима у брак“.³¹⁴

Према Филону, есени су посвећени моралу коме теже на основу упутстава закона своје земље (Торе) и поучавају се побожности, светости и правди. Скромни су и једноставни, послушни Закону, уздржавају се од гордости.³¹⁵ Јосиф наводи да за врлине сматрају уздржљивост и савладавање страсти, не поседују личну имовину него им је све заједничко.³¹⁶ Моле се при изласку и заласку Сунца, а у међувремену одлазе на задужења која врше током дана. Седмог дана се сабирају на читање из свештених списа после чега следи тумачење које произносе старији међу њима. Ништа не чине самовољно, него само по наређењу својих старешина.³¹⁷ Да би били примљени у заједницу, новопридошли мора да прође искушенички период у трајању од три године и при иницијацији даје завете.³¹⁸ Старешине се према млађима односе као „очеве према синовима“.³¹⁹ Археолошким ископавањима утврђено је да су поседовали библиотеку, столове и материјале за преписивање књига, а познато је да су новопридошли морали да уче свештене списе и да полажу пред старијим члановима.³²⁰

Концепт по коме је уређена есенска заједница има доста сличности са монашким стилем живота који се уобличава у периоду III-IV века, што је два и по века после разорења есенске заједнице. Сличности се уочавају на следећим основама: Постојање хришћанских аскетских група при градовима, као и изолованих заједница изван насељених места,³²¹ уздржање од брака, тежња ка врлинском животу и одрицање од

³¹³ E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 342; 529 напомена 6. Филоново и Јосифово сведочење о томе да се есени не жене највероватније се односи на ову прву групацију. Види Philo, „Hypothetica“, 11. 14; Јосиф Флавије, *Јудејске старине*, XVIII/5.

³¹⁴ Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, II/8.4-13.

³¹⁵ Philo, *Every Good Man is Free*, XII/80-84.

³¹⁶ Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, II/8.2-4.

³¹⁷ Philo, *Every Good Man is Free*, XII/80-83; Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, II/8.5-6.

³¹⁸ Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, II/7.

³¹⁹ E. Cook, „The Damascus Document (CD)“, 13.9.

³²⁰ Види E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 363.

³²¹ Види поглавље 2. Карактеристике првих аскетских заједница у Египту и јављање монашког покрета у овом раду.

имовине, време молитве у јутарњим/вечерњим сатима и седмична сабрања,³²² послушања која врше током дана, читање светописамских текстова и тумачење од стране старијих подвижника,³²³ одрицање од сопствене воље и вежбање у послушности духовном оцу, искушенички период и давање завета, однос старијег подвижника према млађем као авве (духовног оца), поседовање манастирских библиотека и *scriptorium*-а, захтеви од новопридошлих да уче псалтир напамет.³²⁴

И поред свих наведених сличности, не би се могло тврдити да су есени директно утицали на прве аскетске заједнице Цркве у Египту које настају два и по века касније. Извеснији је индиректан утицај према коме и есени и ране аскетске заједнице Цркве своју аскетску праксу црпе из истог извора – јудаизма.³²⁵ Познавање верских и друштвених прилика у јудаизму у периоду II в. пре Хр. – I в. после Хр. представља кључни фактор за разумевање утицаја јудаизма на развој групација попут есена, терапеута и раних аскетских заједница Цркве. У наведеном периоду у јудаизму су цветале секте и партије. Овакава тенденција развила се из две опште карактеристике јудаизма које су сада у другачијим околностима добиле нови правац. Карактерне особине јудаизма према којима Закон покрива целокупан живот човека и подстицање на колективно (групно) изучавање свештених списа, које долази са развојем синагога, водило је ка развоју многих интерпретација које су се међусобно разликовале. Распон који покрива Закон омогућивао је да те различите интерпретације покрију готово све аспекте живота.³²⁶

Будући да је јудаизам дуго био углавном култски оријентисан, неслагања, односно различите интерпретације могле су се тицати само питања богослужења и храма, а учесници тих дискусија били су искључиво свештеници. Диспути око култских неслагања и расправе свештенства, су у периоду II в. пре Хр. – I в. после Хр. у јудаизму готово потпуно одсутни. Расправе су стога могле бити свеобухватније и лаици

³²² Види поглавље 3.2.1. Богослужбена употреба Писма у овом раду.

³²³ Види поглавље 3.2.2. Заједничка читања и егзегеза светописамских текстова у овом раду.

³²⁴ Види поглавље 3.1.2. Образовање у хришћанским аскетским заједницама Египта у овом раду.

³²⁵ A. Goswami, „Hermit to Cenobitic: A study in Early Christian Monasticism“, *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005/2006), 1330.

³²⁶ Један пример тога управо и јесте 1QS (*Правило заједнице*) које представља аскетско правило којим се регулишу сви сегменти из живота чланова есенске заједнице. Види још и E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief* 63 BCE – 66 CE, 363.

су имали водеће улоге у њима, што је отварало могућности за формирање мањих заједница чији чланови-лаици су били вођени истом идеологијом и уверењима.³²⁷

Слична перспектива присутна је и у првим аскетским заједницама које су успоставили управо лаици.³²⁸ За разлику од јерархије Цркве, они се они нису толико бавили догматским питањима колико осмишљавањем свакидашњег живота у периоду у коме је Египат пролазио транзицију са колективног на индивидуалистичко уређење друштва.³²⁹ Јудејска заједница у Египту била је изразито снажна и према већ наведеном сведочанству Јевсевија, већина подвижника у Египту потицала је из јудејства те су због тога „сачували већи део древних јудејских обичаја“.³³⁰ Међутим, поред древних јудејских обичаја, под којима Јевсевије подразумева аскетску праксу уопште, ови подвижници су вероватно донели и талас подстицаја ка колективном изучавању свештених списа који се конкретно огледа у феномену заједничког читања и егзегезе Писма,³³¹ као и представу о томе да Писмо покрива целокупан живот човека, о чему сведоче формирања монашких правила која су за циљ имала да обухвате све сегменте из живота подвижника.

Ишчитавајући изворе који описују прве монашке заједнице, уочава се да је монаштво у извесној мери било издвојено у односу на јерархију Цркве и питања којим се она бавила. Познати су примери у којима се монах изабран за епископа противи самој одлуци, те себе сакати како не би био хиротонисан.³³² Свакако, овакви примери нису имали за циљ да наруше углед јерархије него да истакну велику жељу подвижника да се посвете искључиво подвигу. Репрезентативан пример који изображава природу односа клира и отаца пустиње може се приказати у анегдоти о подвижнику Натанаилу чији главни подвиг се састојао у пребивању у келији у којој је живео. Једном приликом посетила су га седморица епископа „по промислу Божијем или делу кушача, тако да он умало не наруши свој завет“ пребивања у келији. Када су епископи завршили посету, Натанаил их испрати до прага своје келије и ту стаде. Тада су га ђакони из пратње епископа изгрдили и рекли му да је „гордост не испраћати епископе како приличи“. Натанаило им одговара: „Ја епископе много уважавам и сав клир ценим, а ја грешни

³²⁷ E. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, 363-364.

³²⁸ О томе да су првобитни подвижници у хришћанским аскетским заједницама били лаици види поглавље 1.1.2. Образовање у хришћанским аскетским заједницама Египта у овом раду.

³²⁹ D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 247.

³³⁰ Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, I/17.

³³¹ Види поглавље 3.2.2. Заједничка читања и егзегеза светописамских текстова у овом раду.

³³² *Историја монаха у Египту*, 76; *Лавсаик*, 21.

само сам трунка међу људима. Али по свом завету, ја сам умро за све то и сав живот. Имам скривени циљ за који само Господ зна“. Анегдота се завршава следећим речима: „Пошто беше поражен у овом покушају, ђаво узео на себе други облик“.³³³

На основу наведеног одељка о Натанаилу не може се тврдити да су монаштво и клир били супротстављени и да монаштво није уважавало клир Цркве, али засигурно се може стећи увид да су аскетске заједнице биле доста издвојене у односу на живот јерархије. Још аутентичнији пример у том контексту јесте опис из живота Јована Ликопољског. Пошто су желели да га хиротонишу за епископа, један од отаца пустиње га поучава: „Ти ћеш бити хиротонисан за епископа. Многе ћеш муке и туге доживети. Ако желиш да их избегнеш, не излази из пустиње, јер те тамо нико не може хиротонисати за епископа“.³³⁴

Са друге стране, може се приметити да су монаси често залазили у области које које су биле поверене јерархији Цркве, као што су поучавања и управљања верним народом.³³⁵ Важно је нагласити да није реч о догматском поучавању, него о упућивању верних у тајне подвига. Сами манастири у почетку нису имали монахе који су били рукоположени у чин презвитера, него су им по потреби долазили свештеници из оближњих села.³³⁶ Важан податак је и чињеница да је монаштво функционисало прилично издвојено од црквене јурисдикције све до Четвртог Васељенског сабора.³³⁷ Све наведено говори у прилог томе да су прве аскетске заједнице биле плод лаичких тежњи и да јерархија Цркве није била директно укључена у њихово формирање али је узимала учешћа у њиховом животу.

2. Карактеристике првих аскетских заједница у Египту и јављање монашког покрета

Развијајући се из оквира јудејске традиције, рана Црква је у свом животу извесне сегменте црпела управо из јудаизма и потом их временом преображавала. Један од тих сегмената свакако је била аскетска пракса која је у јудејској традицији увелико постојала у различитим формама. Првобитни облици аскетске праксе у раној Цркви баштине управо подвижничку праксу јудејских аскетских заједница.

³³³ Лавсаик, 26.

³³⁴ Лавсаик, 68.

³³⁵ Ф. Гранић, „Узимање монаха у клир у старој Цркви“, у *Богословље 1998 1- 2*, 57.

³³⁶ Теофан Затворник, *Древни монашки устав*, Истина, Шибеник 2004, 42.

³³⁷ Види Н. Милаш, *Православно калуђерство*, Издавачка књижарница Пахера и Кисића, Мостар 1902, 10.

Питање настанка монаштва у Хришћанству представља сложен феномен, било да је реч о његовом географском пореклу или о природи самог покрета. У научним круговима увелико преовладава мишљење да се настанак монаштва не везује само за једну географску област, будући да се монаштво какво га данас познајемо развија из првобитних аскетских заједница које су у раној Цркви биле присутне на различитим подручјима (попут Египта, Сирије, Месопотамије, Палестине).³³⁸ У том контексту, истраживачи често разликују „аскезу трећег века“ од „монаштва“, чији настанак се везује за IV век и које се схвата као даљи развој хришћанског аскетизма.³³⁹ Представа о монасима у Египту који су се повукли у пустињу и потпуно прекинули комуникацију са спољашњим светом је прилично идилична и није подржана како од стране патерика и агиографских списа, тако ни од стране резултата савремених научних истраживања. До конкретнијих увида о феномену аскезе и настанку монаштва у раној Цркви долази се анализом појмова који су коришћени за подвижнике у Египту у периоду III и IV века, као и изучавањем аскетских списа (углавном патерика) из ове епохе.

Већ сами извори дају јасне назнаке да постоје различите категорије подвижника и да многи од њих нису потпуно повучени у пустињу него да живе по градовима и селима. У *Историји монаха у Египту* наводи се да монаси у Египту живе „и у пустињама и у насељеним местима“ и да „нема села ни града у Египту и Тиваиди који нису манастирима као зидовима ограђени“.³⁴⁰ Паладије у *Лавсаику* сведочи да је монахе проналазио у „многим градовима и селима, пештерама и пустињама“, као и то да је приликом описивања дотичних монаха у већини случајева наглашавао „град и место у коме се подвизавају“.³⁴¹ На примеру Антоније Великог, који се уједно сматра оцем анахоретског монаштва, увиђамо да он прве смернице о аскетском начину живота добија од старијег подвижника који живи у близини свог села и да је то уобичајена пракса: „У то време још не беше у Египту много манастира. Отуда нико не знађаше пустињачки живот, него ко год је желео да служи Христу и да се спасава, осамљивао би се у близини свог насеља и тамо учио себе врлинама. Тако је недалеко боравио један

³³⁸ Види А. Goswami, „Hermit to Cenobitic: A study in Early Christian Monasticism“, 1332-1333; S. Rubens, „Monasticism and Philosophical Heritage“, у: S. Johnson (прир.), *The Oxford Handbook for Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2012, 488; Z. Tenšek, „Роџци кршћанскога монаштва“, у: Н. Borak/Z. Tenšek (прир.), *Redovnička pravila, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 2005, 22.

³³⁹ Види J. Hubert, *Velika Povijest Crkve I*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972, 329; „Монаштво је управо даљи развој аскетства и пустињаштва“. J. Поповић, *Она црквена историја I*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1912, 479.

³⁴⁰ *Историја монаха у Египту*, 9.

³⁴¹ *Лавсаик*, 5.

старац, који је од младости проводио усамљенички монашки живот. Антоније га упозна и угледајући се на њега стаде живети по усамљеним местима у околини свога села“.³⁴²

Најдетаљније сведочанство живота подвижника у градовима јесте опис града Оксиринха (Oxyrhynchus) у *Историји монаха у Египту*: „Обишли смо и Оксиринх град у Тиваиди, чија је чудеса тешко достојно описати. Јер пун је манастира, тако да зидови одјекују гласовима тамошњих монаха, а и споља је окружен другим манастирима који просто чине један спољашњи град. Црква и гробља града били су пуни монаха и по свим местима у граду хитали су монаси. Дванаест црква било је у граду који је био велики и у њима се народ сакупљао. Монаси су пак имали своје храмове у сваком манастиру. И скоро да је било више монаха него мирјана који су становали крај улаза у град и у кулама градских врата. И кажу да је пет хиљада монаха живело у граду и исто толико њих око града. [...] Како нас је пак тамошњи епископ уверио, десет хиљада монаха (μοναχοὺς) је под његовом управом и двадесет хиљада девственица (παρθένους)“.³⁴³

Иако су поједини сегменти из описа Оксиринха вероватно пренаглашени, он ипак сведочи о томе да је одређени број подвижника обитавао у насељеним местима и да су живели заједно са мирјанима. Важно је приметити да аутор разликује монахе (μοναχοὺς) и девственице (παρθένους), што упућује на постојање различитих аскетских групација у градовима.

2.1 Μοναχός, ἀποτακτικός, ἀναχωρητής

Посвећивањем посебне пажње терминологији која се користи за описе подвижника у раној Цркви отварају се нове перспективе за разумевање аскетских покрета. Иако се не ради о планској класификацији која је настала у оквиру ране Цркве, категоризација првобитних аскетских струјања нама данас омогућава систематичнији приступ самој тематици и прилику за подробније разумевање природе дотичних аскетских покрета.

Анализом сачуваних египатских папируса из раног IV века установљено је да се за монахе користе искључиво термини *μοναχός*, *ἀναχωρητής*, *ἀποτακτικός*. Од ова три термина једино *ἀποτακτικός* јесте нов, али у исто време је и најзаступљенији у

³⁴² *Житије Антонија Великог*, 522. Види још примере у *Лавсаик*, 7-8; 119; *Историја монаха у Египту*, 34; *Старечник*, 315-316.

³⁴³ *Историја монаха у Египту*, 30.

папирусима и изгледа да је означавао посебне групе подвижника настањених у градовима који су у извесној мери опонашали животе апостола.³⁴⁴

Прва позната употреба термина *μοναχός* налази се у папирусу *P. Col. Youtie II 77* из села Каранис и датира се у 324. годину.³⁴⁵ Реч је о петицији становника Караниса која спомиње подвижника Исака и за њега користи термин *μοναχός*. У петицији се наводи да је монах Исак који је живео у Каранису пришао да помогне човеку кога су претукли и стиче се утисак да су монаси препознати као посебна социјална група.³⁴⁶ Поред тога што сведочи о првој употреби речи „монах“, овај документ је важан и због тога што указује да су монаси уместо потпуног повлачења у пустињу и неуплитања у изазове који су се тicali ширег друштва уствари активно узимали учешћа у решавању друштвених питања и били активни чланови урбаних средина.³⁴⁷ Ово је представљало чест феномен и аскетски хришћански текстови бележе сведочанства о томе.

Тако, када у Тиваиди настаје глад подвижнику Аполосу се народ из оближњих градова обраћа за помоћ и он им чудесно умножава хлебова.³⁴⁸ Подвижнику Патермутију се обраћају становници суседних села када је година била неродна. Патермутије им даје обичан песак и каже да уколико имају вере у Бога и обичан песак ће им донети род. Они посипају песак по жити и плод бива обилнији.³⁴⁹ Подвижница Пиамуна посредује у измирењу два суседна села чији су становници хтели да ратују.³⁵⁰ Код Јована Ликопољског народ долази да им он предвиди да ли ће Нил поплавити и да ли ће година бити родна.³⁵¹

Поред тога што сведоче о томе да су монаси активно учествовали у животу локалних заједница, наведени примери указују да су оци пустиње имали улогу коју су у Старом Завету имали и пророчки синови и скупине пророка. Попут пророка Јелисеја и

³⁴⁴ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 116.

³⁴⁵ Појам *μοναχός* се не спомиње у Септуагинти, нити код Оригена, Филона, Климента. Види S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 117, напомена 2.

³⁴⁶ J. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert – Study in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press, Harrisburg/Pennsylvania 1999, 44; H. Carl Moerschbacher, „*Μοναχοὶ Ἀποτακτικοί: Village Ascetics and the Origins of Early Egyptian Monasticism*“, https://www.academia.edu/503766/%CE%9C%CE%BF%CE%BD%CE%B1%CF%87%CE%BF%E1%BD%B6_%E1%BC%88%CF%80%CE%BF%CF%84%CE%B1%CE%BA%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%AF_Village_Ascetics_and_the_Origins_of_Early_Egyptian_Monasticism (преузето 08.07.2019), 2; S. Rubens, „Monasticism and Philosophical Heritage“, 490;

³⁴⁷ H. Carl Moerschbacher, „*Μοναχοὶ Ἀποτακτικοί*“, 2.

³⁴⁸ *Историја монаха у Египту*, 42.

³⁴⁹ *Историја монаха у Египту*, 55.

³⁵⁰ *Лавсаик*, 59.

³⁵¹ *Лавсаик*, 66.

његових следбеника, монаси као заједница која практикује специфичан аскетски стил живота, решавају животне проблеме обичног народа и препознати су од њих као они који су посвећени. На основу наведених примера не може се тврдити да су јудејске аскетске заједнице попут пророчких синова и скупина пророка извршиле директан утицај на формирање раних аскетских заједница у Египту, али се свакако може закључити да су старозаветни наративни искази о аскетским заједницама оставили дубок траг у хришћанским аскетским текстовима и на индиректан начин обликовали свест о улози аскетских заједница у ширем друштвеном контексту.

Постоји основана претпоставка да пример са монахом Исаком из папируса *P. Col. Youtie II 77* уствари представља рани образац аскетске праксе која претходи каснијем развоју монаштва у киновијсо и анахоретско.³⁵² Према мишљењу Е. А. Џаца (E. A. Judge), овде се ради о „апотактичком покрету“ (*ἀποτακτικός*) који је упражњавао увелико успостављену праксу удовица и девственица и имао организоване куће у насељеним местима које су служиле за практиковање подвига и вршење служби које су се јављале као потребне у животу Цркве.³⁵³

Категорија подвижника која се у највећој мери повукла у пустиње Египта позната је под називом „анахорети“ (*ἀναχωρητής*). Овај појам се од периода Птоломеја у литератури користио као технички израз за оне који су у Египту побегли са својих поседа и отишли у пустињу како би избегли плаћање пореза држави. Реч је дакле о добро познатом феномену у тадашњем друштву, којим се означавало избегавање друштвених обавеза које су у појединим тренуцима биле неиздрживе за обичну радничку класу.³⁵⁴ Често се под овим појмом означавао штрајк радника и њихово бекство у оближњи многобожачки храм у коме су тражили заштиту или у пустињу где су се крили од власти.³⁵⁵ Села и мањи градови у Египту били су организовани тако да су се сви становници једног места бавили истом професијом и снабдевали државу својим производима. На тај начин нису само зарађивали за живот, него су и омогућавали да државни апарат функционише организованије. У периодима превеликих намета читава насељена места су штрајковала и бежала у пустињу.³⁵⁶

³⁵² J. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 45.

³⁵³ E. A. Judge, „The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (*P. Col. Youtie II 77*) and the Origins of Monasticism”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1977), 85.

³⁵⁴ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 116.

³⁵⁵ M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 169; 579; 360.

³⁵⁶ M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 256.

Не постоје конкретнији докази да се хришћански подвижници у Египту могу довести у везу са бекством од власти и плаћањем пореза.³⁵⁷ Анахорете постепено одлазе у пустињу, ступају о однос са локалним властима, не мењају место боравка како би се сакрили и велики број људи их посећује. У папирусима који су сачувани из IV века, ἀναχωρητής пре свега означава особу којој неко одлази да се она за њега помоли и помогне у решавању духовних и економских проблема. На основу тога се закључује да ἀναχωρητής није особа потпуно одсечена од света, него пре свега независан појединац који дела из своје повучености.³⁵⁸

Присуство различитих термина за подвижнике указује на то да аскетска пракса, односно монашка традиција IV века није била хомогена. Може се закључити да је „апотактик“ био подвижник који је одбио брак и заједно са осталим подвижницима живео у селу/граду, био равноправни члан друштва, поседовао имање и плаћао порез.³⁵⁹ Са друге стране, „анахорет“ је био појединац који се повукао из насељених места али живео у њиховој близини и имао активну комуникацију са посетиоцима. „Монах“ је био неко ко је започињао са једним од ова два начина живота. Са јачањем монашког покрета и успостављањем манастира значење речи „монах“ се усталило кроз примере попут Антонија Великог и Пахомија.³⁶⁰

Оно што сва три термина имају заједничко јесте „наглашено одрицање од брака и традиционалног друштвеног живота“, као и практиковање аскезе.³⁶¹ Попут пророчких синова, подвижници ране Цркве у Египту су очигледно обитавали у настањеним местима или у њиховој непосредној близини и људи су их препознавали као посвећене Богу долазећи им и молећи их за помоћ у решавању свакидашњих проблема. Утицај јудејске аскетска традиција на аскетске заједнице ране Цркве у Египту био је индиректан, али доста снажан. Јевреји који су прихватили Христа и са собом понели наслеђе јудаизма оставили су дубок траг у осмишљавању аскетске праксе првих подвижничких групација у Египту.

³⁵⁷ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 116.

³⁵⁸ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 116.

³⁵⁹ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 117.

³⁶⁰ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 117.

³⁶¹ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 117.

2.2. Присуство елемената јелинске философије у аскетској пракси раних аскетских заједница Цркве у Египту

Посматрајући шири контекст настанка аскетске праксе ране Цркве у Египту, неопходно је осврнути се и на тенденције јелинске философске мисли које су тада биле доминантне. Читајући аскетске хришћанске текстове ране Цркве у Египту, у циљу изучавања концепта њихове аскетске праксе, уочава се наглашеније присуство одређених сегмената. То су углавном: 1) антиномијски однос душа-тело (духовно и материјално); 2) расуђивање о помислима; 3) уздржање од хране; 4) уздржање од полних односа; 5) духовна бића (анђели и демони).

Док се атинска философска Академије полако гасила у I веку пре Христа, у периоду I и II века после Христа јелинска философија доживљава процват у Александрији. Постојала је посебна склоност ка метафизици и етичко-аскетском систему, при чему су се прекидале везе са материјализмом и скептицизмом који су обележили претходне епохе.³⁶² У периоду од III века после Христа ове тенденције су посебно приметне код неоплатоничара, међу којима свакако доминирају Плотин, који је био јелинизовани Египћанин из Ликопоља,³⁶³ и његов ученик Порфирије. Теме које су посебно наглашене у промишљањима ове двојице философа јесу значајно аскетски обојене: контемплација, апстиненција од хране и полних односа, однос тела и душе, прочишћење, тежња ка врлинском животу.

Патерици и житија египатских подвижника, који су предмет нашег истраживања, временски веома су блиски овим неоплатоничарским струјањима, будући да настају у периоду од IV века. Такође, заједничко им је и географско порекло јер се везују за Египат. Наведено не значи нужно и постојање међусобног утицаја између хришћанских аскетских списа у Египту и неоплатоничара који се везују за Александрију, али свакако упућује на оправдану потребу да се то питање детаљније истражи. Поједини примери из старечника чак сведоче да су оци пустиње одлазили у Александрију да учествују у дебатама са философима.³⁶⁴

Плотиново учење о контемплацији у циљу сједињења са божанским представља становиште које је оцима египатских пустиња могло бити посебно интересантно. Према

³⁶² L. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 15.

³⁶³ Види P. Merlan, „Plotinus“, у: P. Edwards (прир.), *The Encyclopedia of Philosophy VI*, Macmillan, New York 1967, 351.

³⁶⁴ *Историја монаха у Египту*, 76-77; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 228-229.

његовом метафизичком концепту, све је прожето контемплацијом, при чему се субјекат и објекат контемплације сусрећу. Човек, као онај ко је изгнан од апсолутног, на свом путу назад користи се контемплацијом која је артикулисана у аскетско-религијским и етичким оквирима.³⁶⁵ Прочишћење је за Плотина изузетно важно и оно се постиже самоконтролом, мудрошћу и правдом.³⁶⁶ Сличног мишљења је и Порфирије који је циљ саме философије разумео као контемплацију божанске истине у души, што је истовремено и чин сједињења са божанским.³⁶⁷ У свом делу *О уздржању од убијања животиња*, Порфирије наводи да је циљ контемплације сједињење онога који контемплира и онога о коме се контемплира.³⁶⁸

У контексту контемплације Порфирије даље наводи да треба тежити животу који је у сагласности са интелектом и знати да учење омогућава човеку прочишћење. Неопходно је да се то прочишћење постиже речима и делима и да се „тренутни живот промени за онај други“.³⁶⁹ Речи и дела би требало да нас одвајају од опажаја, импресија и страсти, и да нас усмеравају ка животу интелекта који контемплира божанство.³⁷⁰

Слично томе, подвижник Јован Ликопољски сматра да „телесне и земаљске бриге развлаче душу човекову мноштвом замисли и душа опхрвана страстима не може видети Бога“.³⁷¹ Јован Лествичник пак наводи: „Код савршених је расуђивање уствари знање које у њих долази путем божанског озарења. [...] Уопште, сматра се да је расуђивање тачно схватање Божанске воље у сваком тренутку, месту и ствари, схватање које се налази само у људима чистог срца, чистог тела и усана“.³⁷² Док Порфирије наводи да учење човеку омогућава прочишћење и да се оно постиже речима и делима, Лествичник сматра да знање (у форми расуђивања) код оних који су се извежбали у аскетском животу („савршени“) долази од Бога и да је при томе неопходно имати очишћено срце, тело и усне, односно дела и речи.

Како би се душа вратила одакле је дошла, Порфирије инсистира на томе да је потребно да се остави све што је стечено смртном природом, као и склоности ка стварима које нас одвлаче, што се постиже вежбањем у остављању по страни свега

³⁶⁵ L. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, 32.

³⁶⁶ Види P. Merlan, „Plotinus“, 357.

³⁶⁷ R. Finn Op, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 9.

³⁶⁸ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals* (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury, London 2000, I/29.1.

³⁶⁹ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/29.3-6.

³⁷⁰ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/30.1.

³⁷¹ *Историја монаха у Египту*, 16.

³⁷² *Лествица*, 133.

материјалног и смртног.³⁷³ У *Лавсаику* проналазимо размишљање која имају извесних сличности са Порфиријевим разматрањем отклона према материјалном и смртном. Јован Ликопољског сматра да „падање ума сналази сваког ко се није одрекао света у потпуности, него још увек настоји да му угоди; телесне и земаљске бриге расплињују његову душу мноштвом помисли и душа опхрвана страстима не може видети Бога. Подвижник Пафнутије каже да „ум који се разумним очишћењем ослободио од сваке страсти и земаљске насладе, неспутан оковима пролазне плоти, уз непрестано размишљање о божанским Писмима и созерцање духовног, залази дубоко у област невидљивог и услед тога се удубљује у више бестелесне ствари, тако да више не осећа ни свој телесни положај, па чак ни своју телесну одежду“.³⁷⁴

Код подвижника Диокла, за кога се иначе наводи да је „своје образовање почео изучавањем граматике, затим се посветио изучавању философије, а онда га благодат привуче вери“, постоји разматрање које засигурно има додирних тачака са Платиновим и Порфиријевим учењем о контемплацији: „Човеков ум чим се удаљи од созерцања Бога, по неопходности пада или под власт демона који га одводи у разврат, или под власт демона који га одводи у раздражљивост од кога се рађају безумни испади. Он [Диокле] сладострасну похоту назива скотском [животињском], а гневну раздражљивост демонском. Када сам га [Диокла] питао како је могуће да човеков ум буде непрестано са Богом, он ми рече: У свакој мисли и у сваком делу учествује наша душа, али са Богом бива само онда када побожно и божанствено размишља“.³⁷⁵ Према Диоклу, созерцање, под чиме се подразумева размишљање о Богу, води ка сусрету човековог ума са Богом и чим се човек од тога удаљи, он се препушта материјалним стварима.

Јован Лествичник истиче: „Сав духован по својој суштини, ум поседује и посебно духовно чуло. Таква природа људског ума нагони сваког човека да трага за тим чулом у себи, без обзира да ли га већ има или не. Јер када се то духовно чуло покаже у нама, престаје уобичајено дејство телесних чула. И то је управо оно што један мудрац знајући то и рече: И наћи ћеш божанско чуло“.³⁷⁶ На другом месту он каже да су неки од подвижника „испитујући вољу Божију одвраћали своју мисао од сваке пристрасности према овом или оном савету душе (и према ономе који побуђује и који

³⁷³ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/30.4-6.

³⁷⁴ Јован Касијан, *Разговори са Египатским подвижницима*, 183.

³⁷⁵ *Лавсаик*, 120.

³⁷⁶ *Лествица*, 137.

се противи) и ум свој обнажен од сопствене воље представљали су Господу у ватреној молитви током неколико одређених дана, те су успевали да сазнају вољу Божију на тај начин што је сам умни ум [Бог] са њиховим умом умно разговарао“.³⁷⁷ Овакав концепт у извесној мери подсећа на Плотинов сусрет онога који контемплира (душе) и онога о коме се контемплира (божанства).

Разрађујући даље свој аскетски систем уз помоћ контемплације, Порфирије инсистира на томе да није довољно само не јести и не чини мито, него је неопходно одвратити себе од тога да нам то уопште привлачи пажњу.³⁷⁸ У том контексту он наглашава важност обраћања пажње на мисли и жеље које су у човеку. Управо према Порфирију, најбоља безпристрасност (отуђеност од ствари) се постиже не чињењем, до кога се долази уз помоћ уздржавања (апстиненције) од оних опажаја који подстичу на страсти, што укључује и опажаје који долазе од хране – од хране се треба уздржавати јер подстиче афективни део душе. Опажаји, који долазе од чула, утисци, мишљења и снови подстичу страсти и повлаче душу на доле.³⁷⁹ „Физички додир душу безмало чини телесном“, док жеље долазе од опажаја – зато се човек мора очистити од њих и удаљавати од људи.³⁸⁰ Са друге стране Лествичник наводи да „чист није онај човек који је ово своје блато [тело] сачувао неупрљаним, већ онај који је удове његове савршено подчинио души, јер велик је онај човек који остаје без икакве страсти при додиру тела, нетакнут, надвладавши похотљиви поглед размишљањем о небеској лепоти“.³⁸¹

Иако је био ожењен, Порфирије саветује уздржање од полног односа и у писму својој жени Марсели наводи да он њу не посматра као жену и супругу и саветује јој да се посвети души.³⁸² Према Порфирију, заповест да се човек уздржава од полног односа, као и од хране, долази од самих богова.³⁸³ Интересантан пример на ову тему проналазимо у *Старечнику*, конкретно у опису живота подвижника Евхаристија који се приказује као парадигма аскетског живота. Наиме, двојица монаха моле Бога да им открије до које мере су доспели у подвигу и Бог их упућује на световњака Евхаристија који живи са својом женом у једном селу. Бог двојници монаха говори да они још нису

³⁷⁷ *Лествица*, 146-147.

³⁷⁸ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/31.4-5.

³⁷⁹ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/32.2-33.3.

³⁸⁰ Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, I/34.6-7.

³⁸¹ *Лествица*, 91.

³⁸² Porphyry, „The Letter to Marcella“, у: A. Zimern (прев.), *Porphyry's Letter to His Wife Marcella*, Phanes Press, Grand Rapids 1986, 33; R. Finn Op, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 10.

³⁸³ Porphyry, „The Letter to Marcella“, 28.

достигли меру Евхаристијевог подвига. Дошавши код дотичног световњака, они га на крају умољавају да им открије тајну његовог подвига, при чему Евхаристије између осталог каже следеће: „Откако сам узео своју жену, нисмо сагрешили ни ја ни она, него је девица“.³⁸⁴ Очигледно је да аутор овог текста полни однос супружника сматра за грех и да велича њихов девствени однос који поставља као пандам аскетског идеала.

Слична концепција је и у опису подвижника Амуна у *Лавсаику*, који се након женидбе на коју су га приморали својој жени обраћа следећим речима: „Брак који смо склопили нема ништа нарочито доброг. Добро ћемо учинити ако од овог тренутка будемо спавали одвојено, да бисмо Христу угодили чувајући нашу девственост. Извукавши Свето Писмо он га почне жени читати, која није упознала истине записане у Писму, те јој својим богоученим умом поче објашњавати већину прочитаних речи и поучавајући је животу у девствености и чесности тако да и она након извесног времена рече: „И ја сам господару мој одлучила да са радошћу живим светим животом и да чиним што ми наредиш“.³⁸⁵ Супружници потом остају да живе у истом дому али у различитим постељама. Предложени текст поручује да „брак нема ништа нарочито добро“ и да супружници треба да „спавају одвојено како би угодили Христу“, што је веома блиско Порфиријевој тврдњи да заповест о уздржању од полних односа долази од самих богова. Сам текст очигледно промовише уздржање од полних односа међу хришћанским супружницима, што свакако није својствено светописамској мисли, него је много ближе неоплатоничарском промовисању уздржања зарад бављења душом (конкретно, код Порфирија).

Још једна од школа јелинске философије која је могла имати одређен утицај на аскетску праксу ране Цркве у Египту јесте стоицизам. Генерално посматрано, стоици су имали два основна пута која човека воде ка мудрости: изучавање етике и физике и често обраћање мудрому човеку (оном који је неузнемирен дешавањима овог света).³⁸⁶ Аскеза стоика се састојала у напредовању ка врлини које се постизало кроз човеково саморазумевање. У том контексту аскеза је подразумевала изучавање философије која је према стоицима значила вежбање у способности која ће човека учинити добро

³⁸⁴ *Старечник*, 137.

³⁸⁵ *Лавсаик*, 15.

³⁸⁶ P. Hallie, „Stoicism“, у: P. Edwards (прир.), *The Encyclopedia of Philosophy VIII*, Macmillan, New York 1967, 22.

прилагођеним свету око њега тако што ће га учинити пуним врлина. Дакле, врлине се стичу изучавањем етике, физике и дијалектике.³⁸⁷

Пример који на више нивоа говори о могућности тога да су одређени стоички елементи у извесној мери утицали на аскетски концепт отаца египатских пустиња јесте анегдота коју проналазимо код подвижника Серапиона. Он наводи да је један неименовани подвижник „расуђивао са философима“ о стомакоугађању. Пошто су га подценили, он им је уз помоћ метафора пренео поруку да му је познато како страсти функционишу. На крају ове приче аутор закључује: „После тога су философи, који су на старца у почетку гледали као на простог и неуког, схватили да је он веома успешно достигао први степен философије, тј. моралну науку“.³⁸⁸ Наведени пример упућује да су оци пустиње пре свега имали контакт са философима, али и то да аутор овог текста препознаје сличности аскетског искуства хришћанских подвижника и философског учења о моралу, као и потребу да нагласи превасходство аскетске праксе у односу на философију.

У аскетској пракси отаца египатских пустиња феномен саморазумевања је веома наглашен и формулише се као посматрање помисли и расуђивање. Његова сврха јесте да подвижника непрестано држи на путу ка Богу. Како би то постигао, неопходно је да посматра своје унутрашње покрете и да их контролише. Лествичник нуди детаљно и систематично учење о расуђивању: „Расуђивање је код почетника тачно познавање себе самог. Код оних што су доспели до средине, расуђивање је духовно чуло којим се непогрешиво разликује право добро од добра природног и од оног што је добру супротно. Код савршених, расуђивање је знање, које у њих долази путем Божанског озарења. [...] Уопште, сматра се да је расуђивање тачно разумевање Божанске воље у сваком тренутку, месту и ствари, схватање које се налази само код људи чистог срца, чиста тела и чистих усана“.³⁸⁹

³⁸⁷ Н. Lokke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Springer, Heidelberg-New York-London 2015, 92-93. У циљу детаљнијег сагледавања стоичких идеала, потребно је осврнути се на Порфиријево навођење величања египатских жречева од стране стоика Херемона Александријског из I века после Хр. Херемон египатске жречеве описује као оне који се у храмовима баве философијом, контемплирају божанске ствари неометани људима, живе са божанским стварима лишени похлепе и страсти, практикују једноставност и самоконтролу, пазе на свој поглед, начин хода и не смеју се, не пију вино јер оно подстиче на жељу за полним односом и повремено се уздржавају и од хране. Види Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, 2000, IV/6.

³⁸⁸ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 228-229.

³⁸⁹ *Лествица*, 133.

Подвижник Пимен истиче да „бдети над собом, пазити на себе и расуђивати јесу три врлине и водиле душе“, док је „ресејаност ума узрок свих зала“. ³⁹⁰ Према аскети Мојсију, „расуђивање, које следи све човекове мисли и дела, уклања и одстрањује свако зло и дело које нису угодни Богу“. Он посебно наглашава повезаност расуђивања са врлинама: „Без дара расуђивања не може да постоји ниједна врлина, нити је она без њега у стању да до краја остане непоколебива; расуђивање је мајка, чуварка и руководитељка свих врлина“. ³⁹¹

Према стоицима, док се човек води емоцијама он не поступа по разуму. Из тог разлога потребно је знање које спречава да поступамо по емоцијама. Та врста знања је самоконтрола, односно контрола над собом (трезвеност). За стоике трезвеност је врлина и дефинише се као „знање о томе шта одабрати а шта избегавати“. ³⁹² Лествичниково излагање о расуђивању, које смо управо приказали, веома је блиско оваквом концепту. Он расуђивање посматра као знање које код савршених долази путем Божанског озарења, оно је духовно чуло којим се непогрешиво разликује право добро од добра природног и од оног што је добру супротно. За разлику од стоика, код Лествичника то знање долази од самог Бога.

Однос разума и емоција о коме су говорили стоици представља тему којом се бавио и подвижник Исидор, који саветује: „Најгоре од свега је када човек следи своје срце, односно своје помисли, а не Закон Божији, а то се касније претвара у тугу јер није спознао тајне нити пронашао пут светих да би се подвизавао на њему“. ³⁹³ Неопходно је приметити да Исидор иако супротставља емоције (срце) и разум попут стоика, ипак се од стоичког приступа овој теми разликује по томе што уместо природног знања које води ка самоконтроли, он насупрот емоција поставља Закон Божији.

Изузев примера о уздржању од полних односа међу супружницима, који представља специфичан феномен, философска јелинска мисао је у аскетској пракси раних аскетских заједница у Египту била субверзивно рецепирана. Њени аскетски системи су у извесној мери проналазили примену у животу подвижника египатских пустиња, али су прилагођавани хришћанско-јудејској традицији. Склоност ка метафизици и етичко-аскетском систему, која је била доминатна у Александрији у

³⁹⁰ *Старечник*, 296-297.

³⁹¹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 164-165.

³⁹² Н. Lokke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, 101.

³⁹³ *Старечник*, 159.

периоду од I и II века после Христа, није заобишла ни оце пустиње који су имали контакт са широм друштвеном заједницом по градовима и селима. Сагледавани из перспективе вере у Тројичног Бога који се открива кроз историју, поједини елементи јелинских аскетских образаца бивали су усвајани и преображавани од отаца египатске пустиње у оној мери у којој су могли допринети потребама аскетске праксе ране Цркве.

3. Културно-религијске околности у Египту у периоду позне антике

У циљу изучавања рецепције Старог Завета у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту неопходно је истражити околности у којима старозаветни текстови бивају реципирани како би се формирала потпунија слика и омогућило идентификовање чинилаца који су директно или индиректно могли утицати на дотичне рецепцијске процесе. Важни фактори које је у том контексту неопходно истражити јесу:

1) Питање писмености подвижника – у којој мери су египатски подвижници били писмени и да ли је то утицало на њихов приступ Светом Писму, односно колико им је Свето Писмо било доступно; заједно са тим је потребно истражити и

2) Питање усмене и писане културе преношења речи Светог Писма – тачније, на које је све начине Писмо долазило до подвижника и какву је улогу оно имало у њиховом животу;

3) Будући да се у хришћанској аскетској литератури Египта често спомињу сукоби са многобожцима, при чему се подвижници против њега боре управо уз помоћ речи Светог Писма, поставља се и питање општих религијских околности у Египту. Детаљније упознавање са централним и локалним многобожачким култовима Египта у епохи у којој настају поменути аскетски списи омогућава конкретније разумевање култова са којима агиограф полемише у свом спису користећи се при томе текстом Светог Писма.

3.1. Писменост аскетâ

Један од битнијих фактора за подробније разумевање теме којом се бавимо јесте питање писмености египатских подвижника. Како би се систематично приступило теми изучавања рецепције Старог Завета код отаца египатских пустиња, неопходно је претходно упознати се са ширим контекстом њихове употребе Светог Писма, као и питањем писмености и образовања.

У Египту у периоду IV века у употреби су била четири језика: латински, коптски, египатски и грчки. Док је латински језик пронашао своју примену углавном у појединим препискама државних званичника, коптски, египатски и грчки су били много заступљенији.³⁹⁴ Египатски језик, као један од најстаријих језика који су документовани, је под утицајем грчког претрпео значајне измене: са хијероглифа се прелази на алфавитски систем, мења се смер писања (напушта се писање са десне на леву страну).³⁹⁵ Почетком III века египатски језик је еволвирао у коптски. Коптски језик почиње масовно да се користи у Египту после цара Константина Великог, тачније од 330. године. Овај језик је осмишљен како би се користио за превод сакралних текстова, пре свега Светог Писма, и у себе је укључивао велики део грчког вокабулара.³⁹⁶ Коптски језик је практично био египатски језик писан грчким словима. Први преводи на коптски били су управо Свето Писмо и хришћански текстови, премда је ипак доминантан језик на пољу културе био грчки.³⁹⁷

Будући да је грчки доста дуго био званични језик, већина популације је познавала барем основе овог језика тако да је грчки у IV веку био заступљенији од коптског.³⁹⁸ Највећу примену проналазио је у писаној форми и био је присутнији у градовима него у селима, мада је и у руралним срединама био коришћен за

³⁹⁴ Види R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1996, 231; 239. Од IV века јавља се одређено интересовање за латински језик који се користио у административне сврхе. Види R. Cribiore, „Higher Education in Early Byzantine Egypt – Rhetoric, Latin and Law“, у: R. Bagnall (прир.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, 58-63. Да се латински језик у Египту ретко користио, изузев у административној кореспонденцији, говори и анегдота о подвижнику Симеону који је знао латински језик, али не и грчки, будући да је из Италије дошао у Египат. Јован Касијан наводи да је један подвижник из Египта наручио да му Симеон препише Нови Завет на латинском јер Симеон није имао од чега да се издржава (није знао ниједан занат, него само да преписује), а овај египатски подвижник, који иначе није знао латински, је желео новопридошлом Симеону некако да помогне. Касијан након ове анегдоте каже: „Када је књига била написана, старац ју је узео иако никоме у тој земљи она није била потребна, будући да тамо није било оних који знају латински језик“. Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 68.

³⁹⁵ S. Clackson, „Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri“, у: A. Papaconstantinou (прир.), *The Multilingual Experience in Egypt from the Ptolemies to the Abbasids*, Ashgate, Farnham 2010, 74-75.

³⁹⁶ Према појединим истраживачима, грчке речи су сачињавале 20 % египатског лексикона, док други сматрају да се ради о чак 40%. Види S. Clackson, „Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri“, 77; R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 238; 240; S. Bucking, *Practice Makes Perfect: P. Cotsen-Princeton 1 and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Cotsen Occasional Press, Los Angeles 2011, 49.

³⁹⁷ W. Harmless, *Desert Christians*, 11. Репрезентативан пример превођења библијских текстова са грчког на коптски јесу текстови пронађени у Наг Хамадију (Nag Hammadi). Види S. Emmel, „Nag Hammadi Library“, у: A. A. Sulyal (прир.) *The Coptic Encyclopedia VI*, Macmillan Pub.Co, New York 1991, 1771-1773.

³⁹⁸ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 98. Да је грчки језик био скоро свима познат, у мањој или већој мери, говори у прилог и анегдота са подвижником Пименом: „Посетисмо једном из Сирије аву Пимена и хтедосмо да га запитамо о отврлости срца, али старац није знао грчки а преводилац не беше тамо. Међутим, чим нас угледа, старац се сажали и стаде говорити на грчком“. Дакле, Пимен је знао грчки али га није радо користио. Види *Старечник*, 333.

административну кореспонденцију.³⁹⁹ Док се коптски користио интерно, у кућном домену, грчки је био заступљенији у екстерној, формалној примени.⁴⁰⁰ У сваком случају, двојезичност (грчки и коптски) карактерисала је како градска, тако и рурална подручја Египта.⁴⁰¹

3.1.1. Образовање у Египту у позној антици

Питање образовања у грчко-римском свету у периоду позне антике је прилично сложено. Већ сам податак да школски систем није био уједначен и монолитан говори о комплексности изучавања овог феномена у поменутој епохи.⁴⁰² Такође, ставови истраживача по питању образовног система у позној антици се у многоме разликују и често не постоји чак ни неки општи консензус.

Са једне стране, постоји мишљење да антички свет готово није ни имао образовни систем, чак ни на елементарном нивоу, него да је образовање практиковано приватно, као привилегија виших сталежа.⁴⁰³ Са друге стране преовладава мишљење да је у грчко-римском свету постојала нека врста образовног система у коме је сваки ниво имао свог учитеља. Тај систем је подразумевао: 1) основно образовање (*γραμματοδιδασκαλεῖον*) које је надзирао „учитељ за основно образовање“ (*γραμματοδιδάσκαλος/γραμματιστής*), где су се училе основе писања и читања; 2) средње

³⁹⁹ Види R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 245-246; 241. Да се грчки учио и у риралним пределима види R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton Univeristy Press, Princeton 2001, 22-23. У анегдоти о подвижнику Данилу из Скита који са својим учеником одлази код Аполоса у Горњу Тиваиду наводи се: „Када дакле сви поседаше на песак пред општежићем, јер нису могли да стану у цркву, рече ава Данило свом ученику: Напиши: ако хоћете да се спасете, стремите сиротовању и ћутању. Јер од те две врлине зависи цео монашки живот. Ученик потом предаде неком од браће то што је старац записао и он то преведе на египатски“. *Велики Старечник*, 173. На основу овог примера се види да је поука Данила прво записана на грчком, а тек потом је од стране другог подвижника преведена на египатски, што додатно потврђује то да је грчки проналазио највећу примену у писаној форми.

⁴⁰⁰ S. Clackson, „Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri“, 91.

⁴⁰¹ R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 245. У научним круговима је до скоро преовладало мишљење по коме су грчки и коптски коришћени на етничкој основи: градска елита Египта говорила је грчки, док су египатски (и коптски) кристали искључиво људи са села. Ова теорија је од већине истраживача напуштена. Узрок оваквог, дихотомијског виђења односа грчког и египатског језика, Сара Клаксон (Sarah Clackson) види у чињеници да су истраживачи углавном стручњаци за један од та два језика, али не и за оба, као и у томе што су при универзитетима, музејима и библиотекама одсеци за египатску и класичне цивилизације одвојени и немају много додирних тачака. Види А. Papaconstatinou, „Egyptians and 'Hellenists': Linguistic diversity in the early Pachomian monasteries“, у: G. Tallet/C. Zivie-Coche (прир.), *Le myrte et la rose (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne 9)*, том 1, Montpellier 2014, 18; S. Clackson, „Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri“, 73-74.

⁴⁰² R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 37-38; 44.

⁴⁰³ H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press, Yale 1995, 6. Интересантно је, међутим, да аутор при томе наводи да су и робови повремено имали прилику да се образују, али не сматра да то упућује на податак да је образовање ипак било много доступније и нижим слојевима друштва.

образовање, односно „гимназије“ у којима су се детаљније и систематски изучавали језик, књижевност и поезија, а које је надзирао *γραμματικός*; и 3) школе за реторику.⁴⁰⁴ Сличан приказ образовног система постоји и код Квинтилијана (Quintilian), који разликује: 1) период предшколског образовања које су пружали *paedagogus*; 2) први степен формалног образовања који су надзирали *grammaticus*; и 3) напредни ниво образовања за реторе, који су надзирали *rhetor*.⁴⁰⁵ Иако овако организован образовни систем веома подсећа на савремени школски систем, који подразумева основно, средње и високо образовање, ипак постоје значајне разлике.

Пре свега, приказана форма образовног система грчко-римског света (основно образовање, средње, школа за реторику) није подразумевао сукцесивност. Ученик није морао да иде прво у школу која пружа основно образовање, потом у гимназију и на крају у школу за реторику. Те три школе које су пружале образовање на различитим нивоима биле су социолошки одређене.⁴⁰⁶ Оне су постојале у друштву које је било социјално подељен систем. Према таквом друштвеном уређењу, основно образовање при школама (*γραμματοδιδασκαλεῖον*) су стицала деца из ниже класе, слободни људи као и робови, док су деца из више класе основно образовање стицала углавном код куће и потом би настављали са гимназијом и школом за реторику.⁴⁰⁷ Деца богатијих Римљана су своје образовање често добијала од татора. У породицама елитног друштва и сами родитељи су имали обавезу да образују своју децу.⁴⁰⁸ Међутим, као јавне образовне институције постојале су и „гимназије“ које су уписивале нове генерације по систему наследног права – родитељи су потврђивали своје пређашње школовање у тим институцијама и тиме омогућавали својој деци школовање у истим.⁴⁰⁹ Гимназију су похађала деца растуће средње класе друштва а не само деца градске елите. Своје школовање би касније настављали при главним градовима.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ R. Kaster, „Notes on ‘Primary’ and ‘Secondary’ Schools in Late Antiquity“, *TAPA* 113 (1983), 323.

⁴⁰⁵ Quintilian, *Institutio Oratoria*, Н. Butler (прев.), William Heinemann, London 1920, I, 1.8-37; I, 4.11; II, 4.

⁴⁰⁶ R. Kaster, „Notes on ‘Primary’ and ‘Secondary’ Schools in Late Antiquity“, 324.

⁴⁰⁷ R. Kaster, „Notes on ‘Primary’ and ‘Secondary’ Schools in Late Antiquity“, 324; 336.

⁴⁰⁸ Квинтилијан (Quintilian) у свом делу *Institutio Oratoria* наводи да су родитељи, а посебно отац, дужни да свом детету пренесу знање. Види Quintilian, *Institutio Oratoria*, I, 1.6-7. Интересантан пример у коме отац образује сопствено дете проналазимо код Плутарха (Plutarchs). Види Plutarchs, „Cato maior“, у: C. Sinstenis (прир.), *Aristides und Cato maior*, WeidemannscheBuchhandlung, Berlin ³1870, 20; W. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts-London 1991, 233.

⁴⁰⁹ R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 100; R. Criamore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 35.

⁴¹⁰ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 97; R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 106.

Изузев више друштвене класе, већина породица се ослањала на образовање које су нудиле званичне школе.⁴¹¹ При неким местима постојале су јавне школе за елементарно образовање које су ангажовале предаваче.⁴¹² Ширење писмености у већим размерама не би било могуће без постојања јавних школа за елементарно образовање.⁴¹³

Битан је податак да су и робови имали прилику да стекну образовање и то не ретко. У Риму је у првом веку постојао образовни систем према коме су робови и људи из ниже класе имали могућност да похађају школу у којој су се училе најелементарније ствари, док је виши степен образовања био резервисан за вишу класу.⁴¹⁴ Породице које су поседовали робове дозвољавале су да се поједини од њих образују из два разлога: 1) уколико је роб дечак а његов власник има дете, тада је роб-дечак правио друштво власниковом детету и помагао му у школи; уколико је роб одрастао, по окончању школовања би пазио на власниково дете и помагао му у образовању; 2) школовани робови су вредели више приликом продаје.⁴¹⁵

Дакле, елементарно образовање (способност читања и писања) је теоретски, у већој или мањој мери, било доступно свим друштвеним сталежима: од елитног друштва, преко средње класе, до робова. У пракси, оно ипак није било баш свима доступно: робови јесу могли стећи образовање, али тек уколико то пожели њихов господар. Иако писменост није била обележје само високог статуса,⁴¹⁶ њено стицање је ипак било уско повезано са статусом појединца – друштвени положај и економско стање су олакшавали описмењавање.⁴¹⁷

Образовање у Египту је било подједнако присутно као и у другим деловима грчко-римског света у периоду позне антике.⁴¹⁸ Познато је да су у Египту постојале школе које су пружале основно образовање. Још у II веку пре Христа постојала је школа у Тотесу (Tothes) поред Мемфиса. Поуздано се зна да је у Фајуму (Fayum) постојала школа од I века, док су у Оксиринху (Oxyrhynchos) у IV веку постојале чак

⁴¹¹ W. Harris, *Ancient Literacy*, 233.

⁴¹² R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 100; R. Kaster, *Guardians of Language*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-Oxfors 1997, 114.

⁴¹³ W. Harris, *Ancient Literacy*, 234.

⁴¹⁴ A. Booth, „The Schooling of Slaves in First-century Rome“, *TAPA* 109 (1979), 19; R. Crihiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 37.

⁴¹⁵ Види S. Bonner, *Education in Ancient Rome*, Routledge, Abingdon 2012, 37; A. Booth, „The Schooling of Slaves in First-century Rome“, 11.

⁴¹⁶ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 98.

⁴¹⁷ Види R. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 258.

⁴¹⁸ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 97.

две школе.⁴¹⁹ Присуство основних школа и гимназија у сеоским срединама свакако говори о томе да је стицање основних писмених вештина у одређеној мери било могуће и на селу.⁴²⁰ Такође, важно је истаћи и чињеницу да су школе често биле при многобожачким храмовима.⁴²¹

Међутим, у којој мери је тадашња популација у Египту била писмена није лако одредити.⁴²² Пре свега, само дефинисање појма „писменост“ у античком свету веома је дискутабилно, мада и у данашње време представља својеврстан изазов.⁴²³ Постоје различити видови писмености: од способности да се само потпише властитим именом и презименом, преко способности писања и читања текста на одређеном језику, до познавања правописа и граматичких законитости. Још комплексније је одредити појам „писмен“ у позно-античком Египту.⁴²⁴ Будући да је Египат био двојезички оријентисан, појам „неписмен“ (*ἀγραμματος*) је у овој земљи имао једно специфично значење. Особе које нису познавале оба језика, односно које су знале да пишу и читају само коптски или само грчки, сматране су „неписменима“.⁴²⁵ Такође, фраза „не зна речи“ упућивала је на то да дотична особа нема познавање грчког језика, него само египатског.⁴²⁶

У светлу теме којом се бавимо у овом раду веома је важно нагласити да се у антици литерарно образовање посматрало као „вежбаоница душе“.⁴²⁷ Према тадашњем схватању оно се стиче кроз вежбање, при чему се за реч „вежбање“ у контексту

⁴¹⁹ R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 18-19.

⁴²⁰ R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 22-23; 35; 41.

⁴²¹ Види U. Kaplony-Heckel, „Schüler und Schulwesen in der ägyptischen Spätzeit“, *SAK* 1 (1974), 237-238; R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, 22.

⁴²² Према претпоставкама Вилиама Хариса (William Harris) у јелинским градовима је само 20-30% становништва било писмено, док је у западном делу римског царства свега 5-10%. Види W. Harris, *Ancient Literacy*, 141; 329; 272.

⁴²³ Види W. Harris, *Ancient Literacy*, 3-4.

⁴²⁴ „However, what exactly literacy was is difficult to determine in the ancient world. Literacy as a term can describe a wide range of abilities and different levels of reading and writing, from ability to decipher or recognize a few signs – called functional literacy – to possession of the full ability of fluent reading and writing of hieroglyphs as well as hieratic and demotic. Others could sign documents and were therefore often seen as literate by the ancient Egyptians, but were illiterate beyond that. Furthermore, there were people who were able to read but not to write and perhaps even the other way around. [...] Which ability is required in order to be literate? Potential Egyptian literacy levels range from that of relief sculptors, who could carve stones, but had only a limited reading ability, up to the highest level with the full reading competence and complete capacity to compose texts on their own. In between we have to recognize different stages with various degrees of reading competency, the physical ability to write, and narrow to wider composing capability“. K. Zinn, „Literacy, Pharaonic Egypt“, у: R. Vagnall и др. (прир.), *The Encyclopedia of Ancient History*, том 8, Wiley-Blackwell, Malden/Massachusetts 2013, 4100.

⁴²⁵ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 98.

⁴²⁶ H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 3-4.

⁴²⁷ Тако нпр. Гален наводи: „τὸν τῆς ψυχῆς γυμνασίω“. ΓΑΛΗΝΟΥ, „Περὶ ἐθῶν“, у: I. Marquardt/I. Mueller/G. Helmreich (прир.), *Claudii Galeni Pergameni*, том 2, Aedibus Teubneri, Lipsiae 1891, 4. 13.

стицања образовања у антици често користи термин „ἀσκηῖν“ (=ἀσκέω).⁴²⁸ Док је у грчко-римском свету ἀσκέω, између осталог, означавао вежбање у литерарном образовању, код отаца пустиње се он користи у значењу подвизавања, односно вежбања у посту, уздржању и молитви.⁴²⁹ Подвиг и јесте био својеврсно образовање за оце пустиње. Један од сегмената овакве врсте образовања у подвигу било је и практиковање читања Светога Писма од стране подвижника, као и учестало понављање одређеног библијског стиха који би подвижник благовремено спроводио у праксу у свом аскетском опиту.⁴³⁰ Свето Писмо је, дакле, имало јључну улогу у подвигу.

Поред примене Светог Писма у подвижничку сврху, оно је експлицитно било имплементирано и у образовање подвижника у аскетским хришћанским заједницама Египта. Наиме, светописамски текстови су коришћени као уџбеник за описмењавање новопридошлих подвижника, чиме је Библија заузела централну улогу у образовању монаха.⁴³¹

Имајући у виду улогу Светог Писма у подвигу отаца пустиње, као и у њиховом образовању, уочава се да је оно за египатске подвижнике било „вежбаоница душе“, али у једном хришћанском аскетском кључу.

3.1.2. Образовање у хришћанским аскетским заједницама Египта

Аскетске заједнице у Египту су биле сачињене од људи који су пре одласка у пустињу припадали скоро свим постојећим друштвеним сталежима.⁴³² Њихова хетерогеност се уочава већ из самих извора. Тако се у патерицима наводи да су подвижници претходно били: робови,⁴³³ разбојници,⁴³⁴ занатлије,⁴³⁵ трговци,⁴³⁶ музичари,⁴³⁷ пастири,⁴³⁸ земљорадници,⁴³⁹ учитељи,⁴⁴⁰ старешине градова и села,⁴⁴¹

⁴²⁸ За детаљан хронолошки преглед употребе ἀσκηῖν у антици види R. Kaster, *Guardians of Language*, 16-17, напомена 11.

⁴²⁹ Види поглавље 2.3.3.1. Подвижник Аполос – Мојсије избавитељ у овом раду.

⁴³⁰ Ови аспекти подвига појашњени су у наставку овог рада у поглављима 3.2.3. Самостално читање светописамских текстова и 3.2.4. Созерцање речи Писма.

⁴³¹ Види поглавље 3.1.2.1. Настава у аскетским заједницама у овом раду.

⁴³² Види R. Vagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 301-302.

⁴³³ *Лавсаик*, 41; 125.

⁴³⁴ Види *Старечник*, 73; *Велики старечник*, 52; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 180; *Историја монаха у Египту*, 64; *Лавсаик*, 41; 121; Јован Мосх, *Духовни Луг*, Манастир Сокололица, Косово 2001, 134-135.

⁴³⁵ Види *Лавсаик*, 65; *Историја монаха у Египту*, 62; *Велики старечник*, 152.

⁴³⁶ Види *Историја монаха у Египту*, 67; *Лавсаик*, 25; 29.

⁴³⁷ Види *Историја монаха у Египту*, 65; 72.

⁴³⁸ Види *Старечник*, 71; 355; 387.

⁴³⁹ Види *Лавсаик*, 48; *Велики старечник*, 57; 199.

⁴⁴⁰ Види *Лавсаик*, 19.

племићи,⁴⁴² царски службеници,⁴⁴³ калиграфи,⁴⁴⁴ војници,⁴⁴⁵ ђакони.⁴⁴⁶ Међутим, већина њих припадала је средњој класи која је живела како у градовима тако и у селима, веома тешко подносећи многобројне дажбине држави. Управо тај друштвени слој је био заинтересован за нове социјалне и религијске покрете.⁴⁴⁷

Оваква ситуација је разумљива уколико се има у виду да су трећи век у Египту обележиле веома тешке социјално-економске прилике. У том периоду Рим се у Египту ослањао на добробити богате долине Нила и уз помоћ експлоатације средње класе и земљорадника уз високе намете утврђивао границе свога царства.⁴⁴⁸ Услед немогућности да се плате дажбине, конфискована су имања и људи су бивали кажњавани одузимањем титула и сталежа којима су припадали.⁴⁴⁹ Социо-економска транзиција у Египту са колективног ка индивидуалистичком уређење друштва одразила се на појединца: идентитет који се до тада темељио на колективном и локалном уређењу заједнице сада постаје неодређен и препуштен појединцу.⁴⁵⁰ До петог века у селима Египта су присутне само приватне куће, док је одсуство заједничких (комуналних) грађевина више него очигледно. Поседовање приватних цистерни за воду у брдовитијим крајевима додатно је доприносило губљењу сарадње између селâ, јер више није постојала неопходност улагања заједничких напора око рада на наводњавању са Нила.⁴⁵¹ Све ово указује да је осећај заједништва и припадности групи био веома слаб.

⁴⁴¹ Види *Старечник*, 207; *Историја монаха у Египту*, 66.

⁴⁴² Види *Историја монаха у Египту*, 81; *Лавсаик*, 131; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 67; *Велики старечник*, 151; 199; 360.

⁴⁴³ Види *Старечник*, 58.

⁴⁴⁴ Види *Старечник*, 255-256; *Велики старечник*, 28; 58; 305; 83-84; 209; 339.

⁴⁴⁵ Види *Лавсаик*, 129; Јован Мосх, *Духовни Луг*, 69.

⁴⁴⁶ Види *Лавсаик*, 111.

⁴⁴⁷ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 118. О критици теорије према којој су подвижници углавном потицали из потчињених сеоских кругова види P. Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, 85. На основу археолошких истраживања монашке обитељи Келија, која се налазила на западној обали Нила, као и Пахомијевих обитељи у Тиваиди, може се уочити да су подвижници који су градили ове аскетске насеобине пре припадали средњој или чак вишој градској класи, него да су потицали са села. Види S. Rubenson, „Monasticism and the Philosophical Heritage“, 489-490. Додатно, требало би имати у виду да се у једном од текстова који су пронађени у Оксирињу (Охурхунchos) наводи податак да се у Египту одређени број хришћана услед гоњења за време Септимија Севера (II-III век) повукао из градова. Види „100 P.Оху.4 1В 74 /К(а)“, у: L. Blumell/T. Wayment (прир.), *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents and Sources*, Baylor University Press, Waco/Texas 2015, 358-359.

⁴⁴⁸ Детаљније види F. Lot, „The Peasantry and the Army in the Third Century“, 307-309; D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 242-249.

⁴⁴⁹ Види M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire I*, 486-489.

⁴⁵⁰ D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, 247.

⁴⁵¹ P. Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, 87.

Очигледно је да је одређени број подвижника био писмен још пре одласка у аскетске заједнице (учитељи, племићи, старешине градова, царски службеници). Порекло ових подвижника имало је извесну улогу у њиховој способности писања и читања.⁴⁵² Тако се нпр. за подвижника Арсенија каже да је још док је био на служби у царској палати стекао велико образовање,⁴⁵³ за Амуна да је пре одласка у пустињу својој супрузи читао Свето Писмо,⁴⁵⁴ за Павма да је претходно био учитељ епископима,⁴⁵⁵ за Евлогија и Ерона да су били веома образовани⁴⁵⁶ и за Софронија да је поседовао образовање „шире него хришћанско“.⁴⁵⁷

Са друге стране, веома ретко наводе се и поједини подвижници који нису били писмени приликом ступања у пустињу, па се тако за Аполонија каже да није знао да пише,⁴⁵⁸ док се за Ора наводи да је био неписмен али да је по одласку из пустиње у насељено место „од Бога добио дар да чита Писмо као да је писмен“.⁴⁵⁹ Међутим, за Аполонија се не каже да није знао ни да чита, док се Орова „неписменост“ пре одласка у насељено место може протумачити специфичним схватањем појма „неписмен“, под којим се подразумевало да дотична особа не зна оба језика (грчки и коптски),⁴⁶⁰ те да је Ор приликом одласка у насељено место научио и други језик.

О способности подвижника да читају и пишу говоре и многобројна епистографска сведочанства. Пронађена су многобројна писма која су им упућивана на папирусима. Познате су три веће збирке таквих писама које датирају из IV века: писма подвижнику Пеиусу (Παιῆσις) из мелетијевског манастира Хетхор у Ликополису, писма анахорети Пафнутију и збирка писама у колекцији подвижника Нефера (Νέφερος).⁴⁶¹

Иако наведена сведочанства у овом поглављу говоре у прилог томе да су постојали подвижници који су били способни да читају и пишу, ипак се то односи само

⁴⁵² R. Vagnal, *Egypt in Late Antiquity*, 250.

⁴⁵³ Види *Старечник*, 58.

⁴⁵⁴ Види *Лавсаик*, 15.

⁴⁵⁵ Види *Лавсаик*, 19.

⁴⁵⁶ Види *Лавсаик*, 45; 56.

⁴⁵⁷ Види *Велики Старечник*, 192-193.

⁴⁵⁸ Види *Лавсаик*, 23.

⁴⁵⁹ *Историја монаха у Египту*, 27.

⁴⁶⁰ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 98.

⁴⁶¹ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 121; E. Judge, „The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P.Coll.Youtie 77) and the Origins of Monasticism“, 84-85.

на један мањи број, док за већину не постоје никакве конкретније назнаке.⁴⁶² Међу аскетама су постојали они који су били, више или мање, писмени. Међутим, не може се са сигурношћу тврдити колики је био проценат писмених аскета.⁴⁶³

Када је реч о успостављању основног образовања на хришћанским темељима, тврдња да је оно реализовало првенствено на периферијама грчке културе је у потпуности основана.⁴⁶⁴ Будући да и Египат спада у једну од тих периферија, изучавање доприноса египатских аскетских заједница у формирању хришћанског образовног система може бити веома корисно за опширније разумевање хришћански утемељеног образовања уопште. Још важније за тему којом се бавимо у овом раду јесте изучавање улоге Светога Писма у образовном процесу подвижника, као и потенцијалан утицај такве његове образовне улоге на каснију рецепцију свеописамских текстова код истих тих подвижника. Конкретно, колико су светописамски текстови на којима су се оци пустиње учили писмености већ у самом старту обликовали њихово предразумевање? Такође, да ли су, и колико, ти светописамаки текстови који су се користили као уџбеници за описмењавање оставили трага у аскетским списима Египта? Да ли је таква образовна примена Светог Писма додатно утврђивала његов ауторитет пустињацима и да ли се то касније могло одразити и на феномен уздржања од тумачења Светог Писма?⁴⁶⁵

⁴⁶² Као пример може послужити *Старечник*. У њему су описане анегдоте и поуке 123 подвижника, док само за 13 подвижника имамо назнаке да су били способни да читају или пишу. То би значило да је мање од 10% њих било писмено. Међутим, треба имати у виду да то нужно не значи да је осталих 110 подвижника било неписмено – писменост њих 13 се спомиње тек узгредно уколико је предмет радње у некој од прича. Свакако, овај податак је више илустративне природе како би се формирала барем делимична слика о писмености међу аскетама и треба га узети са резервом.

⁴⁶³ Међу истраживачима не постоји консензус по питању тога колико су подвижници били писмени. Постоје опречни ставови који се базирају само на претпоставкама. О овој проблематици види D, Burton-Christie, „Oral Culture and Biblical Interpretation in Early Egyptian Monasticism“, у: E. Livingstone (прир.), *Studia Patristica*, том 30, Peeters, Louven 1997, 145-146. Главни извор за претпоставку да су подвижници у Египту углавном били неписмени представља опис спора између подвижника Теофила и оригениста, који проналазимо код Сократа Схоластика: „Он са собом поведе многе од монаха, и то оне просте, који нису вешти књизи, а било је и неписмених. [...] Али они монаси који су били образованији, они нису били преварени, него стадоше на страну Диоскора, али како је већина ипак била необразована, буна је узела маха“. Сократ Схоластик, *Историја Цркве*, Истина, Шибеник 2002, 188. Међутим, Самјуел Рубенсон са правом сматра да се овде не говори о томе да је већина подвижника била „неписмена“, него да је била „необразована“, односно, да већина није имала довољно богословског образовања да схвати суштину овог догматског спора, што не значи да нису били писмени. Види S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 120, напомена 1 у овој књизи.

⁴⁶⁴ Види S. Rubenson, „Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography“, у: T. Hägg/P. Rousseau (прир.), University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2000, 136; S. Rubenson, „Monasticism and the Philosophical Heritage“, 504.

⁴⁶⁵ Види одељак 3.2.5. Уздржање од тумачења Писма у овом раду.

3.1.2.1. Настава у аскетским заједницама

У појединим аскетским заједницама постојала је организована настава за оне новопридошле подвижнике који су били неписмени. Најбољи пример за то су Тавенисиотски манастири Пахомија Великог, у чијем се Уставу наводи: „После тога, када би научио поредак, новак би морао напамет да научи још неколико псалама, две посланице, или неки други део из Светог Писма. Уколико он није био писмен, одређивали су му учитеља коме би новопридошли долазио у први, трећи, и шести час, и стојећи пред њим, брижљиво учио да чита и пише. Према томе, у манастиру није могао бити онај ко није знао да чита и ко напамет није знао нешто из Светог Писма, најчешће Псалтир и Нови Завет“.⁴⁶⁶

Из наведеног одељка се јасно може закључити да су у Тавенисиотским манастирима неписмени новопридошли подвижници имали часове у више наврата током дана на којима су учили да читају и пишу, као и то да је писменост у овим манастирима била веома развијена. Изузев изучавања основних писмених вештина, у Тавенисиотским манастирима постојала је и напредна едукација калиографа и преписивача. У Епифанијевом манастиру у Тиваиди пронађена је школска дрвена табла на којој је сачуван исписан стих у панаграмском маниру, према коме један стих у себи садржи цео алфавит, што упућује на претпоставку да се највероватније ради о сложеној писаној вежби коју су упражњавали калиграфи и преписивачи у манастиру.⁴⁶⁷

Организована настава је вероватно постојала и у чувеном „Белом манастиру“ подвижника Шенуте. Поред тога што је постојала настава којом се стицало елементарно знање и писменост, постојала је и напреднија настава на веома високом нивоу.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Теофан Затворник, *Древни монашки устави*, 39.

⁴⁶⁷ Види А. Maravela, „Alphabetic Verses and Cipher Alphabets from Western Thebas Monasteries: Perspectives on Monastic Literacy in Late Antique Egypt“, у: Z. Farkas/L. Horvath/T. Meszaros (прир.), *Byzanz und das Abendland III: Studia Byzantino-Occidentalia*, Elte, Budapest 2015, 70-83. Глазиер кодекс (Glazier Codex), који потиче из V века из Египта, садржи панаграм који је исписан непосредно пре почетка светописамског текста Дап 1, 1- 15, 3 и Пс 67; 92, што представља својеврсну вежбу професионалног преписивача. Панаграм је вероватно написан као припремна вежба за преписивање светописамског текста који стоји у продужетку. Види S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, Cotsen Occasional Press, Los Angeles 2011, 58-59.

⁴⁶⁸ Тито Орланди је мишљења да је у Белом манастиру осим основне наставе постојало и „високо образовање“ за тадашњу епоху. Мишљење заснива на чињеници да су у овом манастиру настајала литерарна дела на коптском језику и да су вршени преводи са грчког, као и да је на основу пронађених списа познато да се у овом манастиру дискутовало о важним историјским, философским и теолошким делима, и да су постојале различите културне активности. Види Т. Orlandi, „The Library of the Monastery of Saint Shenute at Antripe“,

Археолошка ископавања потврђују да је настава за подвижнике постојала и у манастиру Бавит (Bawit), где су пронађени зидови исписани алфавитом који је вероватно служио као модел за ученике.⁴⁶⁹ Ова монашка обитељ истиче се и по томе што постоје назнаке да се у њој изучавала наука на веома високом нивоу.⁴⁷⁰ Различите врсте и квалитети монашких рукописа пронађених у Хагр Едфу (Hagr Edfu) упућују на претпоставку да је дотична аскетска заједница на том локалитету имала веома развијен образовни систем.⁴⁷¹ Чињеница да су се подвижници користили криптографијом у различитим формама такође говори о високом степену писмености у појединим манастирима.⁴⁷²

Приликом изучавања читања и писања подвижници су као наставни материјал користили пре свега Свето Писмо. Вокабулар који је служио за диктат, силабизацију и алфавитизацију првенствено је узиман из библијских текстова.⁴⁷³ Једна од основних вежби било је и преписивање имена местâ и личности из Светог Писма.⁴⁷⁴ Од сачуваних манускрипта хришћанских текстова из Египта велики део заузимају управо

https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwj1057L57bLAhWiA5oKHcNCAKcQFggnMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.cmcl.it%2F~orlandi%2Fpubbli%2Fcepto099.pdf&usq=AFQjCNEgolx7DzDDzdHifkqaWkDnVjiFZQ&sig2=_8KAa0Ymm58k1IpGRo1IEA

(преузето 10.03.2016.), 13. У прилог овој тези иде и чињеница да 245. и 246. правило *Монашких правила Шенуте* говоре о томе да су се у манастиру користиле разне врсте књига, као и то да су се размењивале и копирале: „245. Потом, ако имамо потребу да потражимо нешто у књигама које не поседујемо, или да их копирамо, не би требало да их тражимо изван обитељи без дозволе оца настојатеља“; „246. И ако у обитељ донесемо књиге или писма који су погодни за читање, не би требало да их дајемо ником међу нама док претходно не обавестимо оца настојатеља о томе. Нити би ико од нас требало да их чита под било којим условима уколико претходно не обавестимо оца настојатеља. Јер заиста, можда се тамо налазе неке речи које људи [подвижници] не би требало да прочитају“. В. Layton, *The Canons of Our Fathers – Monastic Rules of Shenoute*, Oxford University Press, Oxford 2014, 245; 246.

⁴⁶⁹ А. Delattre, „Intellectual Life in Middle Egypt: The Case of the Monastery of Bawit (Sixth-Eighth Centuries)“, у: G. Gabra/Н. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Middle Egypt: Al-Minya and Asyut*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2015, 17.

⁴⁷⁰ У Бавиту су пронађене медицинске књиге као и математички модели који су се користили у астрономији. Такође, за разлику од осталих манастира у којима је пронађено у просеку 20-70 писаних трагова (папируси, пергаменти, грнчарија), у Бавиту је пронађено 1500 примерака, што упућује на претпоставку да је у овом манастиру писменост била веома заступљена. Види А. Delattre, „Intellectual Life in Middle Egypt“, 18-19; 15-16.

⁴⁷¹ А. Blöbaum, „Coptic Ostraca from Hagr Edfu“, у: G. Gabra/Н. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Aswan and Nubia*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2013, 5-7.

⁴⁷² Види А. Maravela, „Alphabetic Verses and Cipher Alphabets from Western Thebas Monasteries“, 80-83.

⁴⁷³ Познато сведочанство јесте пронађена школска табла на којој су исписани стихови Дан 3, 31-66. Највероватније да се ради о школском диктату. Такође, пронађен је и камен са стиховима 2 Сам 1, 1 – исто је у питању школска вежба писања. М. Hasitzka, *Neue Texte und Dokumentation zum Koptischunterricht - Textband*, Österreichische Nationalbibliothek, Wien 1990, 216-217; 132.

⁴⁷⁴ S. Torallas Tovar, „What is Greek and what is Coptic?“, у: F. Feder/A. Lohwasser (прир.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike*, Harrasowitz, Wiesbaden 2013, 112; 114. На основу сачуваних уџбеника из III века који су се користили у грчким школама познато је да је преписивање речи био један вид учења. Ти уџбеници су се састојали из 1) општег речника, 2) тематског речника, 3) слика из свакидашњег живота и 4) текста који их описује. Види R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 15-16; E. Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana*, том 1, Cambridge University Press, New York 2012.

школски текстови, међу којима се издвајају кодекс Девтерономион са текстуално-критичким знацима као и папируси са различитим верзијама Старога Завета на грчком.⁴⁷⁵

У поменутом манастиру Бавиту пронађен је уџбеник из VI-VII века који су подвижници користили за вежбање преписивања књига, у науци познат као P.Cotsen-Princeton 1.⁴⁷⁶ Већина вокабулара овог наставног средства преузет је из Светог Писма и садржи имена старозаветних личности и градова, као и читаве цитате Светог Писма. Речи које су преписиване у циљу вежбања биле су: градови Јудини (ИНав 15, 21-26), списак народа и краљева из Старог Завета које је поразио Израил, старешине едомске (Пост 26, 15-30), имена из генеалогije Христа (Лк 3, 23-38), називи дарова Светог Духа: благод, доброта, мир, уздржање, кротост (Гал 5, 22-23), као и читави цитати попут Рим 8, 28-32.⁴⁷⁷ Слично томе, на другом папирусу који се оквирно датира у период III-IV века налази се списак старозаветних личности: Соломон, Адам, Ноје, Аврам, Исак, Јаков, Мојсије, Давид, Данило.⁴⁷⁸ Реч је о писаној вежби која је за циљ имала памћење имена из Светог Писма.⁴⁷⁹

Управо ови подаци говоре о томе колико је Стари Завет имао велику улогу у образовању подвижника. Они нам уједно омогућавају и да увидимо колико су већ и први кораци у описмењавању аскетâ утицали на њихову каснију рецепцију старозаветних текстова. Тако нпр. преписивање именâ личности из Старога Завета, које су они вршили учећи се писмености, је вероватно допринело томе да у каснијим ишчитавањима светописамских текстова посебну пажњу посвете управо тим старозаветним ликовима, који ће им, као што ћемо видети у наставку рада, постати узор. Исто тако, легитимно је претпоставити да је топографија Старога Завета утицала да се у аскетским текстовима касније инсистира на томе да се одређени аскета подвизавао на гори или у пустињи као некада Мојсије и Илија.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 109-110.

⁴⁷⁶ A. Delattre, „Intellectual Life in Middle Egypt“, 17-18; S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, 68; 96.

⁴⁷⁷ S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, 48; 59-65.

⁴⁷⁸ E. Husselman, „A Bohairic School Text on Papyrus“, *NES* 6/3 (1947) 129-151; M. Hasitzka, *Neue Texte und Dokumentation zum Koptisch-unterricht - Textband*, 138-139.

⁴⁷⁹ E. Husselman, „A Bohairic School Text on Papyrus“, 133.

⁴⁸⁰ Види примере у поглављу 2. Принцип „селективне пажње“ у служби рецепције библијског текста у овом раду.

Осим светописамских текстова, за наставни материјал су коришћени и текстови Хомера и Менандра.⁴⁸¹ У Епифанијевом манастиру, као и у манастиру Фебамону (Phoebammon), откривени су школски текстови на грчком и коптском језику. Ради се о изрекама чувеног писца Менандра које су служиле за вежбање писања и читања. Подвижник који је обучавао новопридошле писмености се вероватно звао Мојсије, будући да су у његовој келији иначе и пронађени ови текстови, као и многобројне копије библијских текстова које је он сачинио.⁴⁸² С обзиром да је у аскетским круговима старозаветној мудросној литератури посвећивана посебна пажња,⁴⁸³ разумљиво је зашто су текстови Менеандра коришћени као наставни материјал. Његова дела су обилovala кратким изрекама које су осликавале практичне аспекте из свакидашњег живота, што такође карактерише и мудросну литературу Старог Завета.⁴⁸⁴

Докази пронађени у манастирима Горњег Египта јасно сведоче о томе да су манастири на том простору у периоду VI-VIII века поседовали школе у којима се стицало основно образовање и да је Свето Писмо било главно образовно средство.⁴⁸⁵ Овај податак упућује на претпоставку да су у манастире вероватно долазили и неписмени, али исто тако говори и о томе да су и они после извесног времена стицали одређене писмене вештине, што опет инсинуира да је, глобално посматрано, у овим манастирима преовладала писменост. Чињеница да је Свето Писмо било основно штиво за описмењавање указује да је оно уједно било и посредник увођења подвижника у свет образовања. Преписијући имена и места из Старог Завета и учећи се њиховом читању, подвижници су усвајали тај нови свет образовања управо кроз примере Мојсија, Илије, Аврама, што је свакако оставило одређеног трага у њиховој рецепцији дотичних текстова.

⁴⁸¹ Детаљан приказ свих папируса који сведоче о примени текстова Хомера и Менандра у образовну сврху у египатским аскетским заједницама види у М. Hasitzka, *Neue Texte und Dokumentation zum Koptischunterricht - Textband*, 201-210.

⁴⁸² R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 24.

⁴⁸³ Види поглавље 1.2.7.1. Мудросна литература у египатским патерницима у овом раду.

⁴⁸⁴ О специфичности Менеандрових дела види R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 199-200.

⁴⁸⁵ За сада нису вршена детаљнија истраживања која би се бавила постојањем школа у периоду пре VI века. S. Rubenson, „Monasticism and the Philosophical Heritage“, 504.

3.1.2.2. Манастирске библиотеке

У прехришћанском Египту библиотеке су се налазиле при многобожачким храмовима.⁴⁸⁶ Са доласком хришћанства библиотеке се измештају у епископске резиденције при градовима и у манастире.⁴⁸⁷ Познато је да су при киновијским заједницама Египта постојале библиотеке.⁴⁸⁸ У поменутом Тавенисиотским манастирима Пахомија Великог постојале су библиотеке које су поседовале првенствено примерке Светог Писма, али и осталу отачку литературу.⁴⁸⁹ Велика збирка списа који су пронађени у Наг Хамадију (Nag Hammadi),⁴⁹⁰ манастиру Бавит (Bawit),⁴⁹¹ као и обимна збирка подвижника Шенуте из „Белог манастира“ („White Monastery“),⁴⁹² такође указују на то да су и у другим аскетским обитељима постојале библиотеке.⁴⁹³ Једно од важнијих сведочанстава јесте папирус који представља један део инвентара библиотеке непознатог манастира из области Фајум. У њему се наводи 105 наслова међу којима доминирају књиге Светог Писма.⁴⁹⁴

⁴⁸⁶ Свакако, потребно је имати у виду да постоје одређене разлике између функције и намене „библиотеке“ као установе у данашњем смислу и „библиотеке“ при храмовима у прехришћанском Египту. Детаљније о библиотекама при египатских многобожачким храмовима види К. Zinn, „Tempelbibliotheken im Alten Ägypten“, у: Н. Froschauer/С. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken: Leben und Lesen in den Frühen Klöstern Ägyptens*, Phoibos Verlag, Wien 2008, 81-91; К. Zinn, „Temples, Palaces and Libraries“, у: R. Gundlach/К. Spence (прир.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, 181-202.

⁴⁸⁷ М. Krause, „Libraries“, у: А. Attiya (прир.), *The Coptic Encyclopedia*, Macmillan, New York 1991, 1447.

⁴⁸⁸ Н. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 174; Т. Orlandi, „The Library of the Monastery of Saint Shenoute at Attripe“, у: А. Egberts/ В. Paul Muhs/Ј. Vliet (прир.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Brill, Leiden 2002, 211-219; Н. Maehler, „Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens“, у: Н. Froschauer/С. Römer (прир.), Phoibos Verlag, Wien 2008, 39-47.

⁴⁸⁹ Види М. Hale Williams, *The Monk and the Book*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006, 177; Теофан Затворник, *Древни монашки уставу*, 48; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 124.

⁴⁹⁰ Види S. Emmel, „Nag Hammadi Library“, 1771-1773. Постоје опречна мишљења по питању тога да ли је библиотека из Наг Хамадија потекла од Тавенисиотских манастира. Види W. Harmless, *Desert Christians*, 160-163.

⁴⁹¹ А. Delattre, „Intellectual Life in Middle Egypt“, 15-16.

⁴⁹² Види S. Emmel, „Note on the Beinecke Library's acquisition of three Coptic manuscript fragments from the White Monastery“, *The Yale University Library Gazette* 64 (1990), 174-175. S. Emmel/С. Römer, „The Library of the White Monastery in Upper Egypt“, у: Н. Froschauer/С. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken: Leben und Lesen in den Frühen Klöstern Ägyptens*, Phoibos Verlag, Wien 2008, 10. Према мишљењу Стефана Емела библиотека „Белог манастира“ била је једна од највећих колекција књига које су икада постојале у Египту. Свакако, она се не може поредити са збирком књига Александријске библиотеке која је бројала нешто више од пола милиона књига. Сличног су мишљења и Тито Орланди (Tito Orlandi) и Хани Такла (Hany Takla). Види Т. Orlandi, „The Library of the Monastery of Saint Shenute at Antripe“, 2; Н. Takla, „Biblical Manuscripts of the Monastery of the of St. Shenoute the Archimandrite“, у: G. Gabra/Н. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Akhmim and Sohag*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2008, 155.

⁴⁹³ Види S. Emmel, „The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantou“, у: G. Gabra (прир.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, American University in Cairo Press, Cairo-New York 2004, 63-70.

⁴⁹⁴ W. Crum, *Coptic Manuscripts Brought From the Fayoum by W. M. Flinders Petrie*, David Nutt, London 1893, 60-62; А. Boud'hors, „Manuscripts and Literature in Fayoumic Coptic“, у: G. Gabra (прир.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, The American University in Cairo Press, New York 2005, 22-24. Ради се углавном о преводима на фајумски дијалекат коптског језика. Посебно је интересантно да се на основу

Тавенисиотски манастири нису једини пример на основу кога се може закључити да су библиотеке постојале при аскетским заједницама. У анегдоти о подвижнику Силуану истиче се да је на Синајској гори приликом пријема подвижника који је долазио у посету постојала могућност да се дотичном додели књига и да га потом сместе у неку од просторија.⁴⁹⁵ Слично томе, на Нитријској гори постојао је обичај да странац приликом посете обитељи има право да седам дана буде без икаквих обавеза, а потом му одређују послушање, а „ако је учен човек онда му дају књигу да чита“.⁴⁹⁶ Такође, познато је да су појединци имали и своје приватне збирке књига.⁴⁹⁷ Те збирке су често биле доступне и осталим подвижницима.⁴⁹⁸ Подвижник Геласије је, на пример, свој лични примерак Светог Писма држао у цркви како би свима из обитељи био доступан.⁴⁹⁹

Постојање библиотека при монашким обитељима свакако указује на неговање културе читања међу подвижницима, као и на њихов допринос развоју хришћански утемељеног образовања на простору Египта. Подаци који потврђују да је Свето Писмо било доминантна књига у овим библиотекама додатно сведоче о томе да је оно било доступно свим подвижницима, као и да је имало централну улогу у њиховом образовању.

3.1.2.3. Производња књига при манастирима

При манастирским обитељима постојале су и организоване производње књига.⁵⁰⁰ У периоду позне антике производња књига је вршена првенствено у манастирима, где

овог регистра може закључити да су скоро све новозаветне књиге преведене на фајумски дијалекат, док су од старозаветних само химне из Књиге Изласка и Мудросне књиге попут Псалтира и Проповедника. Разлог за ово је највероватније њихова богослужбена употреба, али не би требало исклучити ни могућност да један од узрока може бити и пријемчивост ових старозаветних књига за њихову аскетску интерпретацију. Сличну ситуацију проналазимо и у библиотеци „Белог манастира“, у којој су од 325 сачуваних кодекса њих 100 књиге Светог Писма. Види Н. Takla, „Biblical Manuscripts of the Monastery of the of St, Shenoute the Archimandrite“, 159.

⁴⁹⁵ Види *Старечник*, 379.

⁴⁹⁶ Види *Лавсаик*, 14.

⁴⁹⁷ *Велики Старечник*, 81; 209; 252; 262; 296.

⁴⁹⁸ Види *Старечник*, 385; 397; Види *Велики Старечник*, 61.

⁴⁹⁹ Види *Старечник*, 116.

⁵⁰⁰ На Нитријској гори је очигледно постојало преписивање књига као вид издржавања подвижника. За подвижника Аполонија се каже да је „већ био човек у годинама и није могао да изучи занат, нити да научи да пише“. *Лавсаик*, 23. Преписивање је практиковано и у аскетској заједници под називом Келије, чија тачна локација није позната савременим истраживачима. Један од подвижника ове обитељи био је и Евагрије за кога се наводи да се бавио састављањем књига. *Лавсаик*, 113. Конкретан пример умножавања књига, као и присуства писара, у аскетским обитељима проналазимо у анегдоти о непознатом подвижнику из Скита: „Причао је ава Аврам о некаквом старцу из Скита који је био писар и који није јео хлеб. Дође му, дакле, један брат молећи га да му напише књигу. Старац, пак, имајући свој ум у созерцању, напише књигу изостављајући стихове и не стављајући правописне знаке. А брат, када узме

су оне преписиване, украшаване илуминацијама и потом повезиване.⁵⁰¹ Преписивање је вршено како за манастирске потребе, тако и за потребе људи ван манастира који су поручивали одређена дела.⁵⁰² Умножавајући књиге преписивањем подвижници су доприносили образовању друштва које их је окруживало, а додатно су имали и материјалне користи од тога.⁵⁰³

У манускриптима (приватна писма, листе књига, инвентар манастирске библиотеке) у којима се спомињу књиге, а који се датирају у период од IV до VII века у Египту, веома ретко се спомиње да је постојао примерак целог Светог Писма као једне књиге.⁵⁰⁴ Углавном су преписивани поједини делови (Јеванђеље, одређена старозаветна књига)⁵⁰⁵ што је било условљено како личним склоностима наручиоца, тако и самом ценом преписивања која је била изузетно висока.⁵⁰⁶ Из тог разлога књиге су се често позајмљивале и размењивале.⁵⁰⁷

књигу и хтеде да је обележи знацима, нађе да су у њој изостављене многе речи. И он каже старцу: Недостају стихови аво. Вели му старац: Пођи, примени најпре оно што је написано, а затим дођи да ти напишем и оно што недостаје“. *Старечник*, 101.

⁵⁰¹ Види S. Emmel/C. Römer, „The Library of the White Monastery in Upper Egypt“, 11. Детаљније о самом техничком процесу преписивања и повезивања књига у аскетским заједницама у Египту види S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, 77-78; S. Emmel, „Text Preserved by Blotted Ink in the Nag Hammadi Codices“, необјављени чланак из 1978, http://www.academia.edu/7242859/Text_Preserved_by_Blotted_Ink_in_the_Nag_Hammadi_Codices_1978

(преузето 06.03.2016.), 1-2; A. Maravela-Solbakk, „Monastic Book Production in Christian Egypt“, у: H. Froschauer/C. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken*, Phoibos, Wien 2008, 32-35.

⁵⁰² C. Kotsifou, „Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt“, у: W. Klingshirn/L. Safran, (прир.), The Catholic University of America Press, Washington 2007, 50; 53; Види *Велики старечник*, 83; 58; 305.

⁵⁰³ C. Kotsifou, „Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt“, у: J. Monferrer-Sala/H. Teule/S. Torallas Tovar (прир.), *Eastern Christians and Their Written Heritage*, Leuven-Paris-Walpole/Massachusetts 2012, 213. Види још и *Велики Старечник*, 305; 339.

⁵⁰⁴ C. Kotsifou, „Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt“, 53.

⁵⁰⁵ О овоме сведоче многобројни примери у египатским патерицима: подвижник Симеон за потребе једног старца преписује само Нови Завет. Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 67-68; подвижник Памво приликом негодовања што се на богослужењу почиње молити у форми појања а не само читања, упозорава: „И ето, кажем ти чедо моје, дођи ће дани када ће хришћани уништити књиге светог Јеванђеља, светих апостола и дивних пророка, када ће престати да пишу свете књиге и уместо тога писаће тропаре“. *Велики старечник*, 28. Ово набрајање књига се вероватно да односи на то да је свако дело („Јеванђеље, апостол и дивни пророци“) било преписано у форми одвојених кодексâ, тј. да нису „Јеванђеље, апостол и дивни пророци“ били заједно у једном кодексу. Види још Н. *Gamble, Books and Readers in the Early Church*, 67. Такође, један од списа из Оксиринха (Oxyrhynchos), који је уствари кратко писмо из раног IV века, наводи „мало Постање“ (λεπτὴν Γένεσιν), што се највероватније односи на минијатурни кодекс књиге Постања или књиге Јубилеја. „141 P.Оху. LXIII 4365“, у: L. Blumell/T. Wayment (прир.), *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents and Sources*, 509-512. Види додатно пример папируса који представља инвентар непознатог манастира из Фајума, а на коме се набрајају посебне књиге Светог Писма: W. Crum, *Coptic Manuscripts Brought From the Fayum*, 60-62.

⁵⁰⁶ Цена једног примерка Светог Писма у периоду IV века износила је од 12 до 18 новчића солида (solidi). Имајући у виду да је један солид тежио 4 грама злата, то би значило да је једно Свето Писмо у форми кодекса имало вредност од 48 до 72 грама злата, што је било изузетно скупо. Види *Старечник*, 116; C. Kotsifou, „Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt“, 223; C. Morrisson, „One Money for an Empire: Achievements and Limitations of Byzantium’s Currency

Преписивачи су у аскетским заједницама умножавање књига вршили заједно у мањим групама или самостално.⁵⁰⁸ У појединим манастирима постојале су посебно предвиђене просторије за преписивање, украшавање и повезивање књига (*scriptorium*).⁵⁰⁹ Скрипторијуми у Египту су пре ширења хришћанства првобитно постојали у већим урбаним центрима и запошљавали су преписиваче који су умножавали књиге по поруцбинама, мада је постојала пракса и преписивања књига коју су вршили свештеници при многобожачким храмовима. Са ширењем хришћанства, конкретније од IV века се скрипторијуми измештају из урбаних средина у аскетске заједнице. Све више се преписују хришћански текстови, али се мења и начин производње књига, као и вежбе које практикују преписивачи.⁵¹⁰

За хришћанске аскете преписивање књига имало је и један много важнији аспект. Оно је имало и форму духовне вежбе: преписујући текст, поготово када је реч о тексту Писма, подвижник га је читао, рецитовао (на глас изговарао), преписивао а потом и усвајао у својој аскетској пракси. Сврха дотичне праксе преписивања светописамског текста била је долазак у додир са Божијом речју, што је водило ка личном духовном напретку који се огледао у интегрисању тих речи у аскетски живот.⁵¹¹ На овај начин већ је и само преписивање Светог Писма стављено у функцију подвига. Такав приступ преписивању Писма указује на одређено предразумевање светописамских текстова које је било под снажним утицајем аскезе: уколико је оно већ приликом самог преписивања поимано из аскетске перспективе и стављено у службу подвига, може се претпоставити да је са истим таквим аскетским предразумевањем касније и приступано његовом тумачењу.

from Constantine the Great to the Fall of Constantinople“, у: P. Cottrell/G. Notaras/G. Tortella (прир.), *From the Athenian Tetradrachm to the Euro*, Ashgate, Aldershot 2007, 27-29; R. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 2009, 51-56.

⁵⁰⁷ С. Kotsifou, „Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt“, 54. Види *Велики Старечник*, 259; 61.

⁵⁰⁸ У *Старечнику* се спомиње подвижник Марко за кога се каже да је био калиграф. У анегдоти о послушности овог младог подвижника спомиње се да је вршио калиграфске радове сам у својој келији. *Старечник*, 255-256. Са друге стране у *Великом старечнику*, 305 се наводи: „Једном на гору у Диолку дођоше да проводе монашки живот неколицина браће. Научили су да израђују свитке од хартије и радили би то за плату“. У наставку текста се наводи да су заједно почели да раде код једног подвижника.

⁵⁰⁹ Види Т. Orlandi, „The Library of the Monastery of Saint Shenute at Antripe“, 1.

⁵¹⁰ А. Maravela-Solbakk, „Monastic Book Production in Christian Egypt“, 25-26. О преписивању књига при многобожачким храмовима у Египту види К. Zinn, „Libraries and Archives: the Organization of Collective Wisdom in Ancient Egypt“, у: М. Cannata (прир.), *Current Research in Egyptology 2006: Proceedings of the Seventh Annual Symposium which Took Place at the University of Oxford*, Oxbow, Oxford 2007, 173-175.

⁵¹¹ А. Maravela-Solbakk, „Monastic Book Production in Christian Egypt“, 29-30.

Приликом процеса преписивања преписивач је имао задатак да пронађе предложак са кога ће вршити препис, док је наручилац био у обавези да обезбеди материјал за преписивање.⁵¹² Материјал је углавном био пергамент или папирус, а понекад су коришћене и дрвене дашчице и цреп.⁵¹³ Познато је да су већ у II веку хришћански текстови на папирусу преписивани углавном у форми кодекса, док су остали, углавном јелински, текстови преписивани у форми свитака.⁵¹⁴ Према статистици коју наводи Скот Бакинг (Scott Bucking), у другом веку после Христа 75% хришћанске литературе је произведено у форми кодекса, док је 97% класичне литературе (нехришћанске) било произведено у форми свитака.⁵¹⁵

У Египту су кодекси од папируса били веома распрострањени из простог разлога што је папирус био изузетно дуготрајан и квалитатан, као и због тога што га је било у изобиљу.⁵¹⁶ Од краја III века међу аскетама су циркулисала мала џепна издања појединих библијских књига у форми кодекса од папируса величине 15 x 11 cm.⁵¹⁷ Ради се о минијатурним кодексима који су били веома популарни међу аскетама Египта.⁵¹⁸

Од IV века јавља се потреба за сасвим новом врстом рукописа који ће се користити за преписивање. Тај нови рукопис познат је по преписима Светога Писма из IV века и под називом „библијски унцијални“ (biblical uncial).⁵¹⁹ Претходни, јелински текстови писани су комбинацијом минускула и мајускула, док је библијски унцијални

⁵¹² A. Maravela-Solbakk, „Monastic Book Production in Christian Egypt“, 27-28.

⁵¹³ Види C. Kotsifou, „Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt“, 219-220; B. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Clarendon Press Oxford, Oxford 2001, 117; S. Emmel/C. Römer, „The Library of the White Monastery in Upper Egypt“, 11; A. Maravela-Solbakk, „Monastic Book Production in Christian Egypt“, 33; *Историја монаха у Египту*, 31-32; *Велики Старечник*, 83; 149; 150; 261; 305.

⁵¹⁴ H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 49-50; M. Hale Williams, *The Monk and the Book*, 169-171. Међутим, познато је да су поједини подвижници израђивали и свитке од хартије. Види *Велики Старечник*, 305.

⁵¹⁵ Статистика је рађена на основу базе података: Leuven Database of Ancient Books (<http://www.trismegistos.org/ldab/graphs.php>). Види S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, 72-74.

⁵¹⁶ Hale M. Williams, *The Monk and the Book*, 171. О томе да се папирус сматрао за изузетно квалитетан и дуготрајан материјал, сведоче и речи подвижника Памва: „Због тога су наши оци говорили да калиграфи који се нађу у овој пустињи не записују житија и поуке светитеља на пергаменту, него на папирусу, јер нараштаји који долазе намеравају да униште житија светих отаца и да пишу оно што сами желе“. *Велики старечник*, 28.

⁵¹⁷ Види D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 44-45; 111; H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 67, 235-236. „Причали су за аву Серапиона да је живео као птица. Никада није поседовао ништа овосветско, нити је боравио у келији, него је увијен у чаршав и носећи само једно *мало Јеванђеље* ишао наоколо“. *Велики Старечник*, 80 (подвлачење наше). Један од списа из Оксиринха (Охурhynchos), који је уствари кратко писмо из раног IV века, наводи „мало Постање“ (Λεπτὴν Γένεσιν), што се највероватније односи на минијатурни кодекс књиге Постања или књиге Јубилеја. „141 P.Оху. LXIII 4365“, у: L. Blumell/T. Wayment (прир.), 509-512.

⁵¹⁸ Најбоље сачувани лист кодекса P. Cotsen-Princeton 1 је димензије 11,5 x 9,5 cm. Види S. Bucking, *Practice Makes Perfect*, 70-71.

⁵¹⁹ M. Hale Williams, *The Monk and the Book*, 173.

рукопис подразумевао само употребу мајускула. Био је читак, веома леп и захтевао је изузетно обученог и искусног преписивача, као и много простора на материјалу па се зато користио само за луксузније поруџбине.⁵²⁰

3.2. Усмена и писана култура преношења речи – положај и улога Светог Писма у хришћанским аскетским заједницама Египта

Усмену културу преношења речи, коју је временом потиснула писана култура, проналазимо као доминанту у периоду позне антике, посебно када је реч о аскетским заједницама. Прелазак са усмене традиције на писану био је веома спор процес, будући да је био подложен утицају стрепње која се огледала у следећем питању: „Да ли ће нови медиј (књига) бити способан да омогући дуговечност, снагу и смисао изговорене речи?“⁵²¹

Усмена реч је жива, пропраћена мимиком и гестикулацијом онога који је изговара и самим тим, за разлику од писане речи, не потребује додатно појашњење. Она поседује већи потенцијал појашњења исказа. Њом се исказује смисао и уз помоћ невербалних елемената у ситуацији у којој се она изговара: ко се коме обраћа, којом приликом, са каквом врстом фацијалне експресије, каквим гестом.⁵²² Реч у писаној форми не садржи ове невербалне аспекте и самим тим временом може постати несхваћена, или чак „мртво слово на папиру“. Посебна погодност усмене речи огледа се у њеној непосредности и способности да уједињује (групише, повезује) људе. Будући конституисана као звук, усмена реч потиче из човекове унутрашњости при чему се људско биће манифестује другом људском бићу као личност, уско их повезујући. Када се онај који говори обраћа слушаоцима, чланови те скупине моментално постају група. Са друге стране, читање писане речи захтева самостално удубљивање у текст и напуштање групне перцепције речи.⁵²³

Посебно је важно приметити да је за неговање усмене културе био потребан много мањи степен образовања него за неговање писане културе. Док је за опстанак писане речи била неопходна распрострањеност способности читања и писања у једном народу, за усмену културу је било довољно само познавање матерњег језика које се кроз слушање и репродукцију рутински стицало у оквиру породице.

⁵²⁰ M. Hale Williams, *The Monk and the Book*, 173-174.

⁵²¹ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscripts*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapid/Michigan 1998, 157.

⁵²² W. Ong, „Before Textuality“, *Oral Tradition* 3/3 1988, 261. (259-269)

⁵²³ W. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, London-New York 2002, 72.

У аскетским заједницама у Египту у периоду IV-VII века усмена реч била је много заступљенија од писане, односно, аскете су до речи Писма долазиле више усменим него писаним путем. Иако су постојале библиотеке и подвижници који су били способни да читају и пишу, ипак је усмено преношење речи било присутније.⁵²⁴ Оно се манифестовало кроз богослужбену употребу текстова Светог Писма, созерцање речи Писма,⁵²⁵ јавну егзегезу, као и јавна читања текстова Писма.

3.2.1. Богослужбена употреба Писма

Најзаступљенији облик усменог преношења речи Писма међу аскетама, била су богослужбена читања светописамских текстова.⁵²⁶ Живот подвижника био је фокусиран на молитву и рад. Молитва је била упражњавана на два начина: заједнички и засебно. Заједничке молитве су се одвијале у више наврата током сваког дана у оквиру дневног богослужбеног круга. На тим сабрањима подвижници су имали прилику да свакодневно слушају речи Писма по неколико пута без обзира да ли су били писмени или не. Често понављање библијских читања, које је временом постало одређено годишњим богослужбеним кругом, омогућило је да подвижници изнова и изнова слушају одређене одељке Писма и да их и на тај начин усвајају.⁵²⁷

Познато је да се у раном периоду Цркве Свето Писмо није посматрало као књига која се састоји од Старог и Новог Завета, као што је то данас случај. Чак се ни сам Стари Завет није посматрао као некакав засебан ентитет Светог Писма.⁵²⁸ Овај податак омогућава правилно разумевање појединих места у светоотачким текстовима на којима се наводи да су читани „Закон и Пророци“, „Јеванђеља“ и „Посланице“, а не Стари и Нови Завет.

Пре појаве Профетологиона читања из старозаветних текстова на богослужењима вршена су прво тако што су на маргинама тих текстова почетак и крај читања означивани са: *αρχή* и *τέλος*.⁵²⁹ „Профетологион“ представља богослужбену књигу која је садржала старозаветне текстове. Карактерише се као старозаветни

⁵²⁴ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 117.

⁵²⁵ Феномен „созерцања речи Писма“, као и сам појам „созерцање“, ће бити посебно појашњени у наставку текста у посебном одељку који је за то предвиђен.

⁵²⁶ J. Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, у: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010. 58; 60; 216.

⁵²⁷ J. Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, 58; 200.

⁵²⁸ J. Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, 56-57.

⁵²⁹ H. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, New York 2009, 358.

лекционар манускриптне традиције.⁵³⁰ Генерално је прихваћено мишљење према коме се сматра да профетологион настаје у периоду VIII-XVI века, мада постоји велика вероватноћа да потиче још из VI века.⁵³¹ Профетологион садржи лекције (одељке) из старозаветних читања која су вршена током поста на часовима, Пређеосвећеној литургији, као и на вечерњим службама уочи већих празника. Старозаветни текстови који се налазе у Профетологиону су: Ис, Пр, Пост, Изл, Лев, Бр, Пнз, ИНв, Суд, Рут.⁵³²

Читања светописамских текстова представљала су неизоставни део богослужења у Византији. Док се скоро сви истраживачи слажу да су богослужења дневног круга (јутрење, часови, вечерње) садржала читања старозаветних текстова, постоје различита мишљења када је реч о њиховој употреби на литургији.

3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга

У древним монашким уставима се наводи да су у аскетским заједницама Египта богослужења вршена више пута током дана. Према *Уставу Пахомија Великог* монаси су се у току једног дана 6 пута сабирали на молитву,⁵³³ док су се према *Уставу Јована Касијана* сабирали 2 пута.⁵³⁴ Ову разлику у подацима могуће је објаснити чињеницом да су се у Египту у IV веку разликовале две веће аскетске традиције, које су биле географски подељене на „Горњи Египат“ (Тавенисиотски манастири Тиваиде у долини Нила) и „Доњи Египат“ (Нитрија, Келија и Скит који су се налазили западно од делте Нила).⁵³⁵ Док је *Устав Пахомија Великог* припадао аскетској традицији Горњег Египта,

⁵³⁰ J. Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, 60. Профетологион касније прогредира у богослужбену књигу која је и данас у употреби у Православној Цркви а која се код словенских народа назива „Паримејник“ или „Паримије“. Види J. Miller, „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, 64.

⁵³¹ C. Höeg/G. Zuntz, „Remarks on the Prophetologion“, у: R. Casey/S. Lake/A. Lake (прир.), *Quantulacumque*, Christophers, Лондон 1937, 190. Сиси Енгберг (Sysse Engberg) износи веома конкретне доказе у прилог својој тези да Профетологион потиче из VI века. Види S. Engberg, „The Prophetologion and the triple-lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book“, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3 (2006), 67-92.

⁵³² C. Höeg/G. Zuntz, „Remarks on the Prophetologion“, 189.

⁵³³ Молитвена сабрања била су: у време сванућа, у подне, у девети час, вечерње молитве, молитве пред залазак сунца, молитве у поноћ. Види Теофан Затворник, *Древни монашки уставы*, 41.

⁵³⁴ Јован Касијан наводи следећа богослужења: трећи, шести, девети час, вечерње и службу у току ноћи, наглашавајући да монаси у Египту дневна богослужења врше „без прекида током читавог дана сјединивши их са рукодељом“, док се сабирају само на вечерња и ноћна богослужења. Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 13-16; 22-25.

⁵³⁵ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville/Minnesota 1986, 58; W. Harmless, *Desert Christians*, 7-8.

Устав Јована Касијана је настао приликом Касијанаовог боравка у манастирима Доњег Египта.⁵³⁶

Познато је да су на овим богослужењима читани углавном псалми, мада се спомиње да су постојала и читања других старозаветних списа, као и новозаветних.⁵³⁷ На јутарњим молитвама од IV века певана је песма о пророку Данилу и три младића у Вавилону.⁵³⁸ На основу два кодекса која садрже списак светописамских читања на богослужењима у Египту, за који се сматра да је био актуелан у периоду VI-VII века, може се стећи мало шира слика о томе који старозаветни текстови су били најзаступљенији на богослужбеним сабрањима.⁵³⁹ Наиме, ради се о читањима Писма у периоду Великог поста, која су примењивана ујутру (не прецизира се која врста богослужења је у питању: јутрење, часови).⁵⁴⁰ На основу поменутих кодекса, као и критичког осврта Алфреда Ралфса (Alfred Rahlfs) на њихов садржај, наводимо табеларно ова читања.⁵⁴¹

⁵³⁶ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 58; 63; M. Johnson, *Liturgy in Early Christian Egypt*, Grove Books, Cambridge 1995, 45.

⁵³⁷ На вечерњим и ноћним сабрањима читано је по 12 псалама. У свом *Уставу*, Касијан наводи да су се на првом часу читали следећи псалми: 50, 62, 89. Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 15-16; 25.

⁵³⁸ D. Krueger, „The Old Testament and Monasticism“, 209.

⁵³⁹ У питању су кодекси 125, 9 и 125, 15 Codex Orientalia, који се чувају у универзитетској библиотеци у Гутингену (Göttingen). Види P. Lagarde, *Orientalia*, том I, Dieterichsche verlage-Buchhandlung, Göttingen 1879, 12-16; 38-43. О томе да ова два кодекса веродостојно описују богослужбена светописамска читања у периоду VI-VII века види: A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens), том 5, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1915, 178-181.

⁵⁴⁰ A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, 162-163.

⁵⁴¹ Види A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, 161-164; 178-186; P. Lagarde, *Orientalia*, том I, 12-16; 38-43.

Табела бр. 1 – Старозаветна читања на богослужењима у периоду Великог поста.

	Понедељак	Уторак	Среда	Четвртак	Петак
Прва недеља поста	<u>Препричавање</u> <u>повести о</u> <u>Мојсију,</u> Ис 1, 2-18	Ис 1, 19-2, 3 Зах 8, 7-13	Ис 2, 3-11 Јл 2, 12-26	Ис 2, 11-21 Зах 8, 19-23	Пнз 6, 3-7 Ис 3, 1-14
Друга недеља поста	Изл 3, 6-14 Ис 4, 2-5, 7	Јов 19, 2-26 Ис 5, 7-16	Изл 2, 11-20 Ис 5, 17-25	Пнз 5, 15-22 Ис 6, 1-12	Пнз 8, 1-9, 4 1 Сам 17, 16-54 Ис 7, 1-14 Јов 11
Трећа недеља поста	Пр 1, 20-33 1 Сам 17, 16-54 Ис 7, 1-14 Јов 11	Пр 2, 1-15 Ис 10, 12-21	Изл 4, 19-6, 13 Јл 2, 21- 2, 27 Ис 9, 9- 10, 4 Јов 12-14	Пр 2, 16-3, 4 Ис 11, 10- 12, 2	Пнз 9, 7-10, 11 1 Сам 23, 26- 24 Ис 13, 2-13 Јов 15
Четврта недеља поста	Пост 27, 1-41 Ис 14, 24-32 Јов 16-17	Пост 28, 10- 22 Ис 25, 1-26, 9 Јов 18	Изл 7, 14-8, 18 Јл 2 Јов 19 Ис 26, 21-27, 9	Пост 32, 1- 30 Ис 28, 14-22 Јов 20	Пнз 10, 12- 11, 28 Ис 29, 13-17 Јов 21
Пета недеља поста	Пр 3, 5-18 Ис 37, 33-38, 6 Јов 22	Пр 3, 19-4, 9 Ис 40, 1-8 Јов 23-24	Изл 8, 20-9, 9 Ис 41, 4-14 Јл 3, 9-21 Јов 25-26	Пр 4, 10-22 Ис 26, 9-20	Пнз 11, 29- 12, 24 1 Дн 17, 2-24 Јов 32, 2-16
Шеста недеља поста	Пр 8, 1-11 Ис 44, 21-28	Пр 8, 12-21 Ис 45, 1-10	Изл 10-11 Ис 45, 18-25 Јов 38, 1-21	2 Дн 4, 8-25 Ис 43, 10-21	Пост 22, 1- 18 Ис 45, 11-17 Пр 9, 12-18 Јов 36-37
Седма недеља поста	Пр 10, 1-16 Ис 48, 17-49, 4 Јов 38, 1-36	Пр 10, 17-31 Ис 49, 6-10 Јов 38, 37- 39, 30	Пр 10, 32- 11, 13 Ис 58, 1-11 Јов 39, 31-41	Пр 11, 13-26 Ис 65, 8-16 Јов 42, 1-6	Пост 49, 33- 50 Пр 11, 27- 12, 11 Ис 66, 10-24 Јов 42, 7-17

Према приказаним подацима, поред псалама који су се читали у склопу сваког богослужења, читале су се и следеће старозаветне књиге: Ис (34), Јов (21), Пр (14), Изл

(7), Пнз (5), Пост (5), Јл (4), 1 Сам (3), 1 и 2 Дн (2), Зах (2).⁵⁴² Свакако, потребно је имати у виду да се овде ради само о читањима у периоду понедељак – петак, тј. нису приказани подаци о читањима у суботу и недељу, јер их поменути кодекси (Codex Orientalia 125, 9 и 125, 15) не садрже.

Посебно битан податак за нашу тему јесте то да се извештај о Мојсију препричавао а не читао (понедељак прве недеље поста), што није случај и са осталим одељцима Светога Писма. Чињеница да је повест о Мојсију слободно препричавана на богослужењу – није се стриктно држало библијског текста – имплицира могућност различитих интерпретација библијске повести о Мојсију у зависности од тога које сегменте ове повести је подвижник који би је препричавао посебно наглашавао износећи више детаља. Самим тим, слободно интерпретирање повести о Мојсију могла је додатно да утиче на њену рецепцију код аскетâ који су је слушали. На тај начин су проширивани значењски оквири саме приче, јер се између текста и реципијента налазио приповедач. У том контексту, на пример, у *Животу Мојсија из Абидоса* (Vita Mosis) проналазимо сведочанство према коме су присутни на богослужењима дневног круга у току Великог поста имали прилику да из дана у дан слушају речи Петокњижја, посебно о животу Мојсијевом који је био толико упечатљив да су поједине породице својој деци давале име „Мојсије“.⁵⁴³

На основу приказа у табели може се приметити да је у току целог поста од свих старозаветних читања једино повест о Мојсију слободно препричавана и то првог дана поста. Већ сам тај податак свакако говори у прилог томе колико су догађаји из Мојсијевог живота посматрани из перспективе аскезе: са Мојсијем је почињао пост. Сам одабир светописамских читања у току Великог поста сведочи о томе како су библијски текстови предразумевани од стране оних који су их одабрали.

Детаљно посматрање података приказаних у табели води до закључка да су читања из старозаветних књига вршена у континуитету (тзв. *lectio continua*). Пример: Прве недеље поста у понедељак читано је Ис 1, 2-18, у уторак Ис 1, 19-2, 3, у среду Ис 2, 3-11. На тај начин библијски догађаји су „оживљавани“: Слушајући повести о одређеној библијској личности, које су у континуитету трајале данима, подвижници су имали прилику да веома интензивно доживе те личности и епизоде из њихових животâ и

⁵⁴² Број у загради означава колико је пута дотична књига укупно читана у току поста.

⁵⁴³ М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 66-90.

да се погрузе у њихов свет.⁵⁴⁴ Кроз серијал читања о једној библијској личности они су били „увучени“ у свет Библије. Будући да је Писмо читано на богослужењу, његове повести и догађаји имали су и један сакрални карактер. Овај сакрални карактер је Писму придавао посебан ауторитет код слушајалаца, што се може уочити и у његовој рецепцији у хришћанској аскетској литератури Египта.

Ишчитавањем старозаветних одељака из табеле уочава се да су најзаступљенији описи догађаја из живота следећих личности:

- Мојсије (Препричавање повести о Мојсију; Пнз 6, 3-7; Изл 3, 6-14; Изл 2, 11-20; Пнз 5, 15-22; Пнз 8, 1- 9, 4; Изл 4, 19- 6, 13; Пнз 9, 7- 10, 11; Изл 7, 14-8, 18; Пнз 10, 12-11, 28; Изл 8, 20- 9, 9; Пнз 11, 29- 12, 24; Изл 10-11)
- Јов (11; 12-14; 15; 16-17; 18; 19; 20; 21; 22; 23-24; 25-26; 32, 2- 16; 38, 1-21; 36-37; 38, 1-36; 38, 37- 39, 30; 39, 31-41; 42, 1-6; 42, 7-17)
- Давид (1Сам 17, 16-54; 1Сам 23, 26-24; 1Сам 17, 16-54; 1Дн 17, 2-24)

Управо старозаветне личности попут Мојсија, Јова и Давида су агиографима често служиле као образац за приказивање египатских подвижника, о чему ће бити више речи у наставку овог рада. Може се претпоставити да су наведена светописамска богослужбена читања у великој мери утицала на овај феномен.

3.2.1.2. Читање старозаветних текстова на Литургији

Феномен читања старозаветних текстова на литургији у Византији представља поље у науци које је било предмет многобројних дискусија. Са једне стране, поједина истраживања указују на то да старозаветна читања ипак нису била практикована на литургији, посебно када је реч о Египту.⁵⁴⁵ Иако не постоје бројна поуздана сведочанства о томе да су на литургији у Византији (Цариграду) осим новозаветних сигурно читани и старозаветни текстови, међу истраживачима ипак преовладава

⁵⁴⁴ Ради лакше илустрације овог феномена, као пример утицаја континуираног богослужбеног читања светописамских текстова (*lectio continua*) на аудиторијум, може послужити и савремена богослужбена пракса. Наиме, у периоду од Великог четвртка до Васкрса у савременој богослужбеној пракси Православне Цркве богослужења дневног круга су веома интензивна и на њима су заступљена читања из Светога Писма које се врше у континуитету. Кроз читања о Христовом уласку у Јерусалим, Тајној вечери, издаји, страдању и васкрсењу, која трају из дана у дан, пред слушаоцем се на неки начин понављају сви ти догађаји и увлаче га у свој свет.

⁵⁴⁵ A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, 218; A. Baumstark, *On the Historical Development of the Liturgy*, 64; F. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, том 1, Oxford University Press, Oxford 1967, 152-155; 212-219. Сиси Енгберг (Sysse Engberg) доводи у питање валидност сведочанстава (из „Апостолских Конституција“, „Мистагогије“ Максима Исповедника, текстова Јована Златоустог) за која се у науци годинама сматрало да говоре у прилог томе да су постојала старозаветна читања на литургији и да су она вршена у Цариграду до VII века. Види S. Engberg, „The Prophetologion and the triplelection Theory – the Genesis of a Liturgical Book“, 67-92.

мишљење да је то био случај и да су читања старозаветних текстова укинута у VII-VIII веку.⁵⁴⁶ Што се тиче самог Египта, постоје многобројни текстови и фрагменти који говоре о анафори у овој земљи, али зато готово да не постоје рани извори који описују литургију речи.⁵⁴⁷

Имајући у виду да се у раду бавимо искључиво истраживањем рецепције Писма код аскета, код којих су богослужења дневног круга била, свакако, учесталија него при парохијским црквама, за нашу тему је много важније ослањање на податке у вези са читањима старозаветних текстова на богослужењима дневног круга, о којима иначе постоје поуздана сведочанства.

3.2.2. Заједничка читања и егзегеза светописамских текстова

Поред богослужбеник светописамских читања, у хришћанским аскетским заједницама Египта речи Писма су се преносиле усменим путем и кроз праксу заједничког читања текста Писма. Према овој пракси један подвижник би наглас читао Свето Писмо док би остали слушали. Потом би уследило тумачење прочитаног текста које би углавном вршио искуснији подвижник. Репрезентативан пример заједничког читања Писма, и то посебно Старог Завета, проналазимо код подвижника Агатона: „Разболе се једном приликом ава Агатон и један други старац. И док су лежали у келији, један брат читаше из Књиге Постања, те стигоше до поглавља где Јаков вели: Јосифа нема, Симеона нема, па хоћете и Венијамина да узмете; свалили бисте ме стара с тугом у гроб. А старац рече на то: Нису ли ти довољни осталих десет [синова] Јакове? Ава Агатон му вели: Ћути старче. Ако Бог то оправдава, ко је онај ко ће о томе да расуђује?“⁵⁴⁸

На основу овог одељка јасно се уочава да је један подвижник наглас читао текст Светог Писма другој двојници који су вероватно била болесни а не неписмени, будући да су „лежали“. По прочитаном одељку одмах је започета својеврсна егзегеза у виду

⁵⁴⁶ Види Н. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 242; М. Farrow, *Psalm Verses of the Orthodox Liturgy: According to the Greek and Slav Usages*, Oakwood Publications, Torrance/California 1997, 19; D. Krueger, *Liturgical Subjects*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia/Pennsylvania 2014, 143. Роберт Тафт (Robert Taft) аргументовано побија ставове Сиси Енгберг на основу којих она доводи у питање валидност сведочанстава која говоре у прилог теорији да су постојала старозаветна читања пре VIII века. Предмет главног приговора који Тафт упућује Сиси Енгберг јесте методологија којом се она користи у доласку до закључака, као и недостатак научног приступа самој тематици. Види Тафтов одговор упућен Сиси Енгберг: R. Taft, „Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy – Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg“, *BBGG* 8 (2011), 272-311.

⁵⁴⁷ М. Johnson, *Liturgy in Early Christian Egypt*, 17.

⁵⁴⁸ *Старечник*, 83.

дијалога двојице слушалаца. Будући да је опис ове ситуације исказан у форми кратке анегдоте, чији је циљ очигледно био да се истакне апсолутно поверење подвижника у вољу Божију, није познат даљи ток овог дијалога.

Слично овом опису, подвижник Доротеј наводи: „Једном када сам се затекао поред њега [подвижника Зосиме], рече ми: Прочитај нам нешто из Светог Писма. Почео сам да читам из Прича Соломонових и дошао сам до места где говори: Када нестане дрва, угаси се огањ; тако када нема опадача, престаје распра (Пр 26, 20). Упитах га: Шта значе ове речи оче? А он одговори: Управо онако као што су дрва узрок да гори огањ и ако их човек не дода довољно огањ се гаси, тако је и са било каквим узроком који спроуокује страсти“.⁵⁴⁹ У наставку овог одељка подвижник Зосима продужава егзегезу цитираног стиха.

У Тавенисиотским обитељима је постојала пракса да на заједничким сабрањима млађи подвижници питају старије о свим недоумицама из Светог Писма: „Уколико су, размишљајући о поједином месту из Светог Писма, били у недоумици, истога часа су хитали ка старијим и искуснијим монасима да им они помогну око разумевања. [...] Најчешће су се за помоћ обраћали надзорнику дома или манастирском ави и то у време беседâ. [...] Као што смо рекли, надзорници су имали обавезу да поучавају братију, те су сваке недеље по три пута водили беседе са њима. Средом и петком, а такође и у друге дане поста, они су два пута током дана беседили са братијом (ујутро и увече). То су чинили после заједничких молитви у дому. Са тих сабрања нико од братије није смео изостати“.⁵⁵⁰

Цитирани одељак недвосмислено потврђује да је у Тавенисиотским обитељима постојала пракса према којој су на заједничким сабрањима тумачене недоумице из Светог Писма. Поред поменутог одељка, и многи други примери упућују на то да је колективна егзегеза постојала и у другим обитељима:

„Посете једном приликом старци аву Антонија, а заједно са њима беше и ава Јосиф. А старац, желећи да их искуша, изговори једну изреку из Светог Писма, те стане да их испитује, почевши од најмлађег, шта значи та изрека. А сваки је одговарао по својим моћима“.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Велики Старечник, 57.

⁵⁵⁰ Теофан Затворник, Древни монашки устав, 48.

⁵⁵¹ Старечник, 50.

„Питали су аву Амона која су то ‘уска врата и тесан пут’ (Мт 7, 14), а он одговори: Узак и тесан пут је овај: борити се против својих помисли и одсецати своје жеље ради Бога.“⁵⁵²

„Упита један други монах [Пимена]: Шта значе речи „нико да не враћа коме зло за зло“ (1 Сол 5, 15)? Старац му рече: Та страст има четири облика: први се тиче срца, други вида, трећи језика, а четврти, не чинити зло за зло. Ако можеш, очисти срце своје, тада страст не долази на видик; а ако дође пред очи, чувај се да не говориш; а ако говориш, одсеци је брзо да не би узвратио зло за зло“.⁵⁵³

„Блажени Пафнутије примио га је [ђакон Фотија] веома љубазно, а онда га, ради утврђивања вере изложене у писмима поменутог епископа [александријског], поставио у средину и пред свом браћом почео да га испитује: како католичанске цркве на целом Истоку тумаче оно што је речено у Књизи Постања: „Хајде да створима човека по Нашем лику у подобију“ (Пост 1, 26)? Ђакон је тада објаснио да црквене старешине лик и подобије Божије не схватају у простом и дословном, него у духовном смислу“.⁵⁵⁴

Наведени примери указују да се ради о својеврсним коментарима на библијске текстове у усменој форми и то из једне специфичне, аскетске перспективе. На овај начин библијски текст би долазио и до неписмених и новопридошлих подвижника, и то заједно са његовом интерпретацијом која је била аскетски усмерена од стране искусног подвижника који га тумачи.

3.2.3. Самостално читање светописамских текстова

Писано преношење речи Писма практиковало се углавном кроз самостално читање светописамских текстова. О пракси самосталног читања Светог Писма међу подвижницима сведоче многобројни примери. Тако подвижник Амон наводи: „када читам Свето Писмо помишљам да саставим какву беседу“,⁵⁵⁵ Сисоје на захтев млађег подвижника да га поучи одговара: „шта имам да ти кажем? Да читам Нови Завет, а враћам се Старом“,⁵⁵⁶ док се за Серапиона каже „тада старац стаде да чита апостол и

⁵⁵² *Старечник*, 91.

⁵⁵³ *Старечник*, 296.

⁵⁵⁴ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 312. Види још примере: *Старечник*, 145; 179; 181; 206; 318; 344. Види још и *Старечник*, 209.

⁵⁵⁵ *Старечник*, 366.

⁵⁵⁶ *Старечник*, 373.

прочита много из њега“.⁵⁵⁷ За подвижницу Салвију наводи се да је „била веома учена и волела божанствене књиге, претварајући ноћи у дане, трошила је много уља на осветљење и читала све списе древних тумача“.⁵⁵⁸ У *Житију Антонија Великог* стоји да „на гори на којој је живео преподобни Антоније бејаху манастири као шатори збијени, пуни божанствених монаха који су појали, читали, молили се“.⁵⁵⁹

Уосталом, постојање манастирских библиотека свакако упућују на то да су постојала самостална читања светописамских текстова.⁵⁶⁰ Она су, свакако, зависила од тога колико су подвижници били писмени у дотичном манастиру. Тако је нпр. у Тавенисиотским обитељима постојала пракса према којој је чредни монах понедељком ујутро обилазио келије и из манастирске библиотеке доносио монасима књиге које су наручивали. Те књиге би потом увече биле враћане.⁵⁶¹ Слично томе, подвижник Геласије поседовао је „преписан цео Стари и Нови Завет“ који се налазио у цркви „како би сваки од браће, ако је хтео, могао да чита“,⁵⁶² док се за подвижника Теодора из Ферме наводи да су му разбојници украли књиге из келије.⁵⁶³ Јован Касијан сведочи да „неки [подвижници] са таквом љубомором чувају књигу да не допуштају другима да макар мало читају из ње“.⁵⁶⁴

Феномен самосталног читања Светог Писма међу подвижницима пре свега сведочи о томе да је одређен број подвижника био писмен у тој мери да је самостално, без ичије помоћи, могао да приступи тексту Писма. Такође, оваква посведочена пракса самосталног читања светописамских текстова говори о постојању културе редовног самосталног читања Библије у хришћанским аскетским заједницама, што опет указује да је Свето Писмо имало веома важну улогу и у личном подвигу монаха, а не само на нивоу заједнице.

3.2.4. Созерцање речи Писма

Усвајајући речи Писма кроз слушање библијских текстова на богослужењу и од старијих подвижника, као и кроз самостално читање, аскете су те речи Писма касније

⁵⁵⁷ *Старечник*, 384. И на многим другим местима наводе се самостална читања Писма. Види *Старечник*, 116; 382; 397; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 319; 294-295; 263; *Велики Старечник*, 102.

⁵⁵⁸ *Лавсаик*, 144.

⁵⁵⁹ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 532.

⁵⁶⁰ Види поглавље 3.1.2.2. Манастирске библиотеке“ у овом раду.

⁵⁶¹ Види Теофан Затворник, *Древни монашки устав*, 48.

⁵⁶² *Старечник*, 116.

⁵⁶³ *Старечник*, 406.

⁵⁶⁴ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 157.

утврђивале кроз њихову репродукцију (рецитацију) која је бивала групна или индивидуална.⁵⁶⁵ Учење речи Писма напамет омогућавало је подвижницима да имају стални приступ Библији и да је могу користити и током вршења свакодневних обавеза, приликом којих нису могли читати.⁵⁶⁶

Понављање речи Писма био је први корак ка дубљем разумевању самога текста, разумевању његовог учења и пута који се у њему проповеда.⁵⁶⁷ Међутим, то понављање није било тек обично рецитовање у данашњем смислу, него је имало једну много дубљу димензију и представљало је саставни део аскезе египатских подвижника.⁵⁶⁸ Оно је било „созерцање“ речи Писма.⁵⁶⁹ На многим местима у изворима наводи се да су подвижници не само пуко рецитовали речи Писма, него да су се погружавали у њихов смисао и често један стих понављали много пута. Подвижник Амоје наводи: „Посетимо ава Витим и ја аву Ахила и чујемо га како изучава (*μελετῶντος*) речи „не бој се Јакове да сиђеш у Египат“ (Пост 46, 3); и много времена провео је изучавајући их“.⁵⁷⁰ За подвижника Јована се каже:

„По цео дан, од раног јутра, па до поподне, он је, обучен у одело од чупавог јарећег крзна, седео у манастиру крај степеништа светог Петра и плео котарице од палминих гранчица ћутећи и не говорећи никоме ништа. Само би понекад мелодично

⁵⁶⁵ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 117. Види Теофан Затворник, *Древни манашки устав*, 39; 45-46; 47; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 22; *Историја монаха у Египту*, 44.

⁵⁶⁶ W. Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 132.

⁵⁶⁷ W. Graham, *Beyond the Written Word*, 132.

⁵⁶⁸ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 122-123.

⁵⁶⁹ У преводима хришћанске аскетске литературе Египта на српски језик појам „*μελετάω*“ се често преводи глаголом „изучавати“, чиме се губи потпунији смисао овог појма. Основно значење *μελετάω* је комплексно и подразумева „промишљати“, „марљиво се нечим бавити“, „вежбати се у нечем“. У изворима који су предмет нашег истраживања *μελετάω* уствари представља феномен понављања речи Писма кроз које се целокупно биће погружава у дотичне светописамске речи (прво уснама, потом разумом и на крају срцем). У енглеским преводима се за „*μελετάω*“ најчешће користи „*meditation*“ (медитација), чија конотација у српској употреби тог термина може унети забуну, будући да се често повезује са будистичким феноменом медитације, који се знатно разликује од хришћанског схватања *μελετάω*. Адекватнији превод *μελετάω* на српски језик био би „созерцавати“. Црквенословенска реч „созерцати“ (у основном значењу „промишљати“, „истраживати“, „гледати се у огледалу“; види С. Петковић, *Речник црквенословенскога језика*, Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, Сремски Карловци 1935, 248) је у аскетској традицији словенских народа православне вероисповести задобила једно шире значење које је ближе изворном *μελετάω*. „Созерцање“ у подвижничком контексту конотира, између осталог, умно сагледавање светописамског текста, као и његову имплементацију у сопственом аскетском опиту. Као пример може послужити његова употреба у *Охридском прологу* владике Николаја Велимировића, који је писан у агиографском маниру. У овом делу се за сваки дан у години издвајају поједини стихови, мотиви и одељци из Светога Писма који се предлажу за „созерцање“ – управо су и насловљени „Созерцање“. Види Н. Велимировић, *Охридски пролог*, Бигз, Београд 2007. Имајући у виду све наведено, за превод *μελετάω* на српски језик определили смо се за термин „созерцање“.

⁵⁷⁰ *Старечник*, 94.

изустио: Господе, очисти ме и од тајних грехова мојих (Пс 18, 13), да се не постидим молећи ти се. Пошто би изговорио овај стих, ћутао би за дуже време, па би га онда опет изговорио. И по сав дан он, осим овог стиха, ништа друго није изговарао“.⁵⁷¹

Макарије Египатски саветује једног од подвижника: „Пости до вечери, извршавај свој подвиг и изговарај Јеванђеље и друга Писма, па ако ти дође помисао никада не гледај доле“.⁵⁷²

На основу примера Ахила, кога су чули како изучава речи Писма, Јована и Макарија, који саветује изговарање речи Писма, може се приметити да је „изучавање“ (созерцање) Светог Писма, између осталог, подразумевало изговарање речи Писма наглас. Понављање речи наглас указује да је рефлексивност на текст била често звучног карактера⁵⁷³ и да је у извесној мери карактерише перформативност.⁵⁷⁴

Подвижник Лот говори Јосифу да по својим моћима врши мали пост и молитву и „изучавање (μελέτην) Писма и тиховање“.⁵⁷⁵ Пимен објашњава другом подвижнику да боравак у келији треба да се састоји од „рукодеље, обедовања једном дневно, ћутања и изучавања (μελέτη) Писма“.⁵⁷⁶ За Јована Колова се каже да је „проводио време у молитви, изучавању (μελέτην) Писма и псалмопојању, све док своје мисли не би довео у ред“.⁵⁷⁷ Подвижник Мојсије наводи: „Са радошћу читамо и истражујемо (meditatio) Писмо“. Он још додаје: „пост, бдење, отшелништво и размишљање (meditatio) о Светом Писму потребни су нам због главног циља, због чистоте срца“.⁵⁷⁸ Истог мишљења је и Јован Касијан који сматра да „стално размишљање (continuata meditatio) о Светом Писму зауздава лутање срца“.⁵⁷⁹

⁵⁷¹ Јован Мосх, *Духовни Луг*, 69.

⁵⁷² *Старечник*, 224.

⁵⁷³ W. Graham, *Beyond the Written Word*, 134. Међу подвижницима је постојала и пракса понављања одређеног стиха у себи (без звучне рефлексивности): „Неки од оних који се налазе на путу безмолвија, стално понављају у себи стих „Гледао сам Господа пред собом стално“ (Пс 15, 8). [...] Други, пак, стално размишљају о речима „Да вас не зграби и неће бити избавитеља“ (Пс 49, 22). Јован Лествичник, *Лествица*, 167.

⁵⁷⁴ Види В. Таталовић, „Перформативност“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 299-301.

⁵⁷⁵ *Старечник*, 190. Види још D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 122-123.

⁵⁷⁶ *Старечник*, 328.

⁵⁷⁷ *Старечник*, 183.

⁵⁷⁸ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 156.

⁵⁷⁹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 69.

Појам *μελέτη* (лат. *meditatio*)⁵⁸⁰ се у раној Цркви искључиво односио на речи Писма, односно означавао је созерцање речи Писма а не и осталих (светоотачких) текстова. Он није означавао „промишљање“ о тексту као унутрашњи, беззвучни и апстрактан процес у коме се пажња рефлектује на одређени феномен или идеју.⁵⁸¹ Созерцање речи Писма (*μελέτη*) представљало је покушај разумевања Писма фокусирањем пажње на сам текст Писма, с тим што је уместо апстрактне форме мишљења на делу била практична примена. Созерцање је било једна врста аскетске „вежбе“ („*μελετάω*“ – вежбати се у нечему) која је функционисала по принципу: што би се устима изговорило, ум би обухватио, срце усвојило, а цело биће спровело у праксу.⁵⁸²

У LXX се *μελετάω* користи углавном у значењу „поучавати се“, „размишљати“, „вежбати се“ у: „закону Господњем“, „речима Господњим“, „правди“ и „мудрости“, при чему се често подразумева звучна форма – употреба језика и усана.⁵⁸³ Следећи примери сведоче о томе: Пс 34, 28: „И језик мој поучаваће се (*μελετήσει*) правди твојој“; Пс 36, 30: „Уста праведнога проучаваће (*μελετήσει*) мудрост и језик“; Пс 62, 7: „Када бих те спомињао на постељи мојој, у јутрима бих размишљао (*ἐμελέτων*) о теби“; Пс 70, 24: „А још и језик мој сав дан поучаваће се (*μελετήσει*) правди твојој“; Ис 59, 3: „Усне ваше говоре лаж и језик ваш изриче (*μελετᾷ*) опачину“; Јов 27, 4: „Неће усне моје говорити (*μελετήσει*) безакоње, нити ће језик мој смишљати проверу“; Пр 8, 7: „Јер уста моја говоре (*μελετήσει*) истину“.⁵⁸⁴

У LXX се *μελετάω* највише користи у следећим књигама: Пс, Ис, Пр, Јов.⁵⁸⁵ Уколико овај податак упоредимо са већ наведеним прегледом богослужбених великопосних читања старозаветних књига у оквиру дневног богослужбеног круга,

⁵⁸⁰ Да је „*meditatio*“ еквивалент „*μελετάω*“, односно, да „*meditatio*“ у латинском има идентично значење као „*μελετάω*“ у грчком види Е. Severus, „Das Wort 'Meditari' im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift“, *Geist und Leben* 26/6 (1953), 365-375.

⁵⁸¹ W. Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 133.

⁵⁸² W. Graham, *Beyond the Written Word*, 134.

⁵⁸³ Опширније о овоме види Е. Severus, „Das Wort 'Meditari' im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift“, 365-375; W. Graham, *Beyond the Written Word*, 134.

⁵⁸⁴ Види још Пс 1, 2; 37, 13; 76, 6; 76, 13; 89, 9; 118, 16; 118, 47; 118, 70; 118, 117; 118, 148; 142, 5; ПрС 11, 2; 15, 28; 24, 2; Ис 16, 7; 27, 8; 33, 18; 38, 14; 59, 13; Јов 6, 30.

⁵⁸⁵ До овог податка дошли смо уз помоћ компјутерског програма Bible Works 7, према коме се за термин „*μελετάω*“ у детаљној статистичкој анализи наводи да је од свих библијских књига најзаступљенији у Пс, Ис, ПрС, Јов.

према коме су Ис, Јов и Пр најфреквентније,⁵⁸⁶ очигледна је подударност. На основу ове чињенице може се предпоставити да су богослужбена читања Светог Писма индиректно утицала и на саму форму аскетске праксе подстичући подвижнике на созерцање речи Писма, односно на „поучавање“, „размишљање“ и „вежбање“ у „Закону Господњем“ и „речима Господњим“.

Имајући у виду приказану употребе појма „μελετάω“ у хришћанској аскетској литератури Египта, као и његову употребу у LXX, долази се до увида да је он у поменути аскетску литературу Египта ушао управо под утицајем LXX и да је потом задобио специфичну примену у подвижничкој пракси. „Μελετάω“ као „поучавање“, „размишљање“ и „вежбање“ у „Закону Господњем“ и „речима Господњим“ из LXX је у контексту аскетских заједница проширио свој значењски потенцијал. Ту се јасно примећује снажан утицај старозаветних текстова на хришћанску аскетску литературу Египта. Стихови из Старог Завета подстичу подвижнике на „изучавање“, „вежбу“, „практиковање“ Писма, што резултира специфичном аскетском праксом према којој се речи Писма изговарају наглас, затим се погружава у њих и на крају оне задобијају практичну примену у животу подвижника.

Најбољи пример упражњавања овакве врсте аскетске праксе, као и утицаја μελέτη (лат. meditatio), проналазимо у речима подвижника Исака које наводи Јован Касијан: „Нахрањени њиховом постојаном храном [текстовима посланица и пророчких књига] и прихватајући сва осећања **псалама**, он [подвижник] **почиње да их пева** (decantare), али не као псалме које је саставио пророк, него као да их је он сâм сатворио, и као сопствену молитву исказује их са дубоком скрушеношћу срца, или, бар, схвата да се односе на њега, знајући да се њихове изреке нису испуниле само кроз пророке или на пророку, него да се свакодневно испуњавају и над њим. Тада нам божанствена Писма постају јаснија, као да их откривају наше сопствене вене и мозак, и тада наше искуство не само да задобија њихово разумевање, него их и унапред поима, а смисао речи нам се не разоткрива кроз тумачења, него кроз дела.

Наиме, када доживимо оно осећање са којим се **пева** (decantatus) или са којим је написан псалом, ми на неки начин као да постајемо његови састављачи и бивамо у стању да предосетимо његово значење, уместо да га касније разумемо. Ми тада

⁵⁸⁶ Види табелу у поглављу 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

схватато снагу речи и пре него што их разумемо; **размишљајући о њима** (meditatione), ми се на неки начин подсећамо онога што се догодило или нам се свакодневно догађа. [...] Псалми нас на тај начин уистину поучавају, не као оно што смо чули, него као оно што смо доживели и ми их тада опипљиво поимамо, не као нешто што усвајамо памћењем, него као оно што је утиснуто у саму природу ствари **и што се рађа из унутрашњег расположења срца**, тако да у њихов смисао не проницемо читањем, него претходним искуством. На овај начин, наш **дух достиже ону чистоту молитве** о којој смо говорили у претходном разговору, коју не само да не прати виђење неког обличја, него **не бива ни развејана ма каквим гласом нити икаквим изговарањем речи**, узносећи се уз пламену напрегнутост ума, **при неизрецивом усхићењу срца** и са несавладивом живошћу духа^{.587}

На основу цитираног одељка уочава се да се речи Писма усвајају кроз процес који има три етапе: Прво се проузносе усменим путем („он почиње да их пева“), потом следи промишљање о тим речима („размишљајући о њима“ - meditatione) и на крају долази до усвајања речи целим бићем („што се рађа из унутрашњег расположења срца“; „при неизрецивом усхићењу срца“), приликом чега се превазилази стадијум изговарања речи („не бива ни развејана ма каквим гласом нити икаквим изговарањем речи“). Осим тога што указује на специфичну аскетску праксу, овај одељак поседује и веома велики потенцијал за разматрање важности аскетског искуства као својеврсног предразумевања са којим се приступа једном библијском тексту. Овој теми ће бити посвећено више пажње у посебном поглављу у наставку овог рада.

У јудејској традицији је постојао феномен сличан пракси созерцавања речи Писма у хришћанској аскези. Ради се о феномену *tanna 'it*, односно о учитељима који су читали и рецитовали Писмо и Мишну, али се нису удубљивали у тумачење изговореног.⁵⁸⁸ *Tanna 'it*-и су усменим путем усвајали речи Писма и рецитовали их, али често нису разумели њихово значење. Период *tanna 'it*-а је трајао у раздобљу I-III век

⁵⁸⁷ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 322-323. Подвлачење наше.

⁵⁸⁸ M. Vidas, *Tradition and Formation of the Talmud*, докторска дисертација на Универзитету Принстон, http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Tradition+and+Formation+of+the+Talmud&lg_topic=libgen&open=0&view=simple&res=25&phrase=1&column=def (преузето 08.04.2016. године), 135. Постоје опречна мишљења по питању тога на који начин су *tanna 'it*-и успевали да запамте и пренесу усменим путем речи Мишне, обзиром на обимност текста који је требало запамтити. Док Саул Либерман (Saul Lieberman) сматра да је свако од њих учио одређени део Мишне на памет, Кетрин Хезер (Catherine Hezser) критикује ту теорију, наводећи да се у том случају доводи у питање могућност преношења текста Мишне на следећу генерацију. Види S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (The Jewish Theological Seminary of America 18), The Stroock Publication Fund, New York ²1962, 89-90; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Text and Studies in Ancient Judaism 81), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 427-429.

после Христа,⁵⁸⁹ што је било условљено падом Јерусалима 70. године и смањењем литерарних дела у јудејској литератури у пределу Палестине. Период до IV-V века је у јудејској традицији углавном обележен усменим преношењем речи.⁵⁹⁰

Сматра се да је *tanna'it* настао у додиру вавилонских рабина са Зороастризмом, у коме су иначе постојали свештеници са задатком да у одсуству писане речи памћењем и рецитовањем преносе религиозне текстове. Ни они, као ни касније *tanna'it*-и нису се дубље погружавали у саму садржину текста који преносе него су искључиво имали улогу „рецитатора“, тј. оних који су задужени за преношење светог текста усменим путем.⁵⁹¹ За разлику од *tanna'it*-а и зороастриних свештеника који не само да се нису удубљивали у текст који би рецитовали, него не би чак ни разумели његов садржај, оци египатске пустиње су се након усмене рефлексije дубоко погружавали у созерцавање речи Писма, као што се то може видети на основу наведених примера подвижника Ахила, Јована, Мојсија и Исака.⁵⁹² У том контексту било би погрешно претпоставити да су феномен *tanna'it*-а и пракса зороастриних свештеника на било који начин утицали на аскетску праксу созерцања хришћанских аскетских заједница Египта.

Важно је приметити да постоји изузетно велика сличност између дотичне аскетске праксе созерцања текста Писма код египатских отаца, према којој се библијски текст усваја кроз три етапе, са каснијом исихастичком традицијом по којој се приликом упражњавања умно-срдачне молитве („Господе Исусе Христе Сине Божији, помилуј ме грешног“) подвижник усавршава кроз три идентичне фазе: изговарајући речи молитве, погружењем ума и обухватањем ума срцем.⁵⁹³ Разлика између созерцања речи Писма (μελέτη) и исихастичке традиције огледа се само у одабиру различитих речи (текста): у првом се користе углавном текст Старог Завета, у другом „Исусова молитва“ („Господе Исусе Христе, Сине Божији помилуј ме грешног“). Имајући ово у виду може се закључити да је подвижничка пракса аскетских заједница ране Цркве

⁵⁸⁹ S. Scharfstein, *Torah and Commentary: The Five Books of Moses*, Ktav Publishing House, Jersey City/New York 2008, 523; L. Ginzberg, „Tannaim and ammoraim“, у: W. Bacher/J. Lauterbach/J. Jacobs/ L. Ginzberg (прир.), *Jewish Encyclopedia*, том 12, Funk & Wagnalls, New York 1906, 49-54.

⁵⁹⁰ С. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, 426-427.

⁵⁹¹ Види М. Vidas, *Tradition and Formation of the Talmud*, 166; 173-177; 182.

⁵⁹² Конкретан пример разлике између хришћанске аскетске праксе созерцања речи Писма и праксе рецитовања религиозних текстова од стране зороастриних свештеника се може видети на основу Иса-Сабрана који је прешао из зороастризма у хришћанство. Пожелевши да научи да чита псалме покушао је да их изговара у маниру зороастриних свештеника: неразговорно говорећи уз забацивање главе уназад. Учитељ (хришћанин) га је исправио и посаветовао да прво научи слова, потом да чита, па ће на крају и разумети смисао. О Иса-Сабрану види J.-B. Chabot, „Histoire de Jésus-Sabran: écrite par Jésus-yab d'adiabène“, *NMSL* 7 (1897), 485-584.

⁵⁹³ Види X. Панајотис, „Увод“, 29-30; 36.

била више оријентисана на сам библијски текст у његовом изворном облику, у односу на каснију исихастичку традицију средњег века.

Созерцање речи Писма је на веома једноставан начин омогућавало чак и неписменим подвижницима сталан контакт са светописамским текстом. У ширем контексту своје поуке, већ споменути подвижник Исак саветује да се созерцава следећи стих: „Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“ (Пс 69, 2). Сумирајући његову поуку, Јован Касијан каже: „силно се задививши његовом размишљању о наведеном стиху [„Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“], за који је почетницима ради поуке наложио да га увек имају на уму, и желећи трајно да га усвојимо, сматрали смо да ћемо због његове сажетости лако моћи да га се придржавамо. Уверили смо се међутим да је за његово очување потреба много више труда од онога који, на пример, уложимо да бисмо на разне начине разматрали цео садржај Светога Писма не заустављајући се исцрпно ни на ком његовом делу. Према томе, очигледно је да нико није, услед неписмености, лишен могућности да задобије савршенство срца јер необразованост не спречава да се задобије чистота срца и душе, која је свима доступна, уколико само постојаним размишљањем о овом стиху сачува здраву и непорочну управљеност духа ка Богу“.⁵⁹⁴

На основу свега приказаног, може се увидети колико је созерцање речи Писма, посебно Старог Завета, играло велику улогу у животу подвижника. Оно је представљало неизоставно средство у аскетској пракси ране Цркве. Исто тако, созерцање речи Писма имало је и изузетно важну образовну улогу у животу раних хришћанских аскетских заједница у Египту, јер је омогућавало и неписменима да дођу у непосредни контакт са светописамским текстом.

3.2.5. Уздржавање од тумачења Писма

Једна од посебних карактеристика хришћанске аскетске литературе, када је реч о тумачењу Писма, јесте феномен „уздржавања од тумачења“. Овакав приступ Светом Писму се у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту проналази углавном у *Старечнику*, који је писан у форми кратких анегдота и поука. Подвижници одбијају да тумаче речи Писма, тачније, не усуђују се: „Никада није хтео [подвижник Арсеније] да говори о питањима из Светог Писма иако је могао да је хтео“;⁵⁹⁵ „Ако не можеш да

⁵⁹⁴ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 326.

⁵⁹⁵ *Старечник*, 75.

ћутиш, добро је да радије говориш из поука старца, а не из Писма; јер то је не мала опасност.⁵⁹⁶

Сличне пример проналазимо и код Антонија: „Посете монаси аву Антонија и кажу му изреку из *Левитске књиге*. И старац изиђе у пустињу, а ава Амон пође крадом за њим, знајући какве су његове навике. И пошто се доста удаљи, старац стаде на молитву и повиче из свег гласа: Боже, пошаљи Мојсија да ми протумачи ове речи. И дође ка њему глас који разговараше са њим. А ава Амон каже: Чуо сам глас који разговараше са њим, али силину поуке не разумедох“.⁵⁹⁷ Као и: „Посете једном приликом старци аву Антонија, а заједно са њима беше и ава Јосиф. А старац, желећи да их искуша, изговори једну изреку из Светог Писма, те стане да их испитује, почевши од најмлађег, шта значи та изрека. А сваки је одговарао по својим моћима. А старац је свакоме говорио: Ниси погодио. После свих рече ави Јосифу: Шта ти мислиш да значи ова изрека? Овај одговори: Не знам. Вели им, дакле, ава Антоније: Заиста, ава Антоније је пронашао пут, јер рече: Не знам.“⁵⁹⁸

„Уздржавање од тумачења“ текста Писма уско је повезано са карактеристикама усмене културе преношења речи. Оно (уздржавање) уствари представља израз дубоког поштовања божанског (надприродног) у библијском миљеу, поштовања које је дубоко усађено у обрасце усмене културе.⁵⁹⁹ Тумачење речи Писма било је „опасно“ јер су за подвижнике те речи биле речи Бога и, условно речено, поседовале су надприродну моћ. Већ се на сâмо изговарање речи Писма посматрало са страхопоштовањем. Тако имамо примере у којима се изговарањем речи Писма чине чуда, демони бивају приморани да беже,⁶⁰⁰ или чак сâм Бог цитира Свето Писмо.⁶⁰¹

Додатне факторе који су доприносили уздицању ауторитета Светог Писма треба сагледати у богослужбеној употреби Писма, као и у образовној примени светописамских текстова код новопридошлих подвижника. Док су светописамска читања на богослужењима придавала самој Библији и један сакрални карактер, стицање првих вештина писмености на светописамским текстовима код подвижника је засигурно утицала на поимање Писма као узвишеног. Као што је очигледно на примеру

⁵⁹⁶ *Старечник*, 97.

⁵⁹⁷ *Старечник*, 54.

⁵⁹⁸ *Старечник*, 50.

⁵⁹⁹ D. Burton-Christie, „Oral Culture and Biblical Interpretation in Early Egyptian Monasticism“, 147; W. Graham, *Beyond the Written Word*, 132.

⁶⁰⁰ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 531.

⁶⁰¹ *Историја монаха у Египту*, 40; 61; 73; 77; 33; 67.

подвижника Арсенија, за кога се каже да „никада није хтео да говори о питањима из Светог Писма иако је могао да је хтео“, уздржавање од тумачења није било одраз непознавања Писма. Анегдоте попут ових су, између осталог, имале и посебан педагошки задатак – да подстакну читаоца на страхопоштовање према тексту Светог Писма.

Треба имати у виду да се подвижници нису уздржавали само од тумачења Писма, него и од давања било каквих поука, тако да Писмо у том погледу није имало посебну привилегију:

„[...] Али сам посетио аву Ора и аву Атреса; а ава Ор беше болестан осамнаест година. И начиним метанију пред њима, молећи их да ми кажу неку поуку. А ава Ор рече: Шта имам да ти кажем? Пођи, па што видиш, чини“⁶⁰²

„Замоли монах аву Сисоја: Реци ми неку поуку. А овај рече: Зашто ме тераш да празнословим? Ево, што видиш, то чини.“⁶⁰³

„Рече један брат ави Теодору: Реци ми неку поуку, јер сам пропао. А овај му с великом муком рече: Ја сам у опасности, и шта имам да ти кажем.“⁶⁰⁴

„И пошто се братство сабрало, рекоше ави Павму: Реци неку поуку оцу [архиепископу Теофилу], нека му буде на корист. Старац им каза: Ако му моје ћутање није на корист, неће му ни моје речи бити на корист.“⁶⁰⁵

Инсистирање агиографа на томе да су се подвижници уздржавали од тумачења Писма веома је наглашено и понекад недоследно. Постоје примери у којима се за одређеног подвижника експлицитно наводи да није желео да тумачи Писмо, а потом се већ у следећој анегдоти наводи његово тумачење:

„И поче странац да говори речима из Писма о духовним и небеским стварима. Тада ава Пимен одврати своје лице и не даваше одговор. А овај, видевши да старац не разговара са њим, изиђе веома ожалашћен и рече монаху који га беше довео: Узалуд сам учинио сав тај пут. Јер дођох ка старцу а он неће чак ни да разговара са мном. И уђе монах ави Пимену па га упита: Аво, због тебе је дошао овај велики човек, који је

⁶⁰² *Старечник*, 338.

⁶⁰³ *Старечник*, 375.

⁶⁰⁴ *Старечник*, 402.

⁶⁰⁵ *Старечник*, 409.

толико славан у својој земљи; зашто ниси разговарао са њим? Старац рече: Он припада горе и расправља о небеским стварима, а ја припадам доле и расправљам о земаљским стварима. Да ми је говорио о страстима душе, ја бих му одговорио; а пошто ми је говорио о стварима духовним, ја то не знам. Изашавши, монах рече ономе: Старац не говори лако о стварима Писма, али ако му неко говори о страстима душе, он му одговара.⁶⁰⁶

Међутим, исти подвижник Пимен на неколико других места у тексту ипак „говори о стварима из Писма“:

„Упита један други монах: Шта значе речи „Нико да не враћа коме зло за зло“? Старац [Пимен] му рече: Та страст има четири облика: први се тиче срца, други вида, трећи језика, а четврти не чинити зло за зло. Ако можеш, очисти срце своје, тада страст не долази на видик; а ако дође пред очи, чувај се да не говориш; а ако говориш, одсеци је брзо да не би узвратио зло за зло“.⁶⁰⁷

„Упита монах аву Пимена: Шта да чиним? Старац му вели: Када је дошао у Обећану земљу, Аврам је купио гробницу за себе, па је преко гроба наследио земљу. А монах упита: Шта представља тај гроб? Рече му старац: Место плача и туге.“⁶⁰⁸

„Причао је ава Јосиф како је ава Пимен рекао: Речи писане у Јеванђељу „Који има хаљину, нека је прода и купи нож“, значе да онај ко живи у лагодности има да је напусти и да се држи ускога пута.“⁶⁰⁹

Делатно оваплоћење речи Писма у животу подвижника представљало је императив аскетског приступа тексту Светог Писма. У прилог томе да изузетно наглашени описи „уздржавања од тумачења“ имају за циљ да истакну страхопоштовање светописамског текста, као и неопходност његове примене у животу (без потребе за спекулативним проматрањем), а не да они уствари исказују незаинтересованост за речи Писма или чак непознавање речи Писма од стране

⁶⁰⁶ *Старечник*, 287-288.

⁶⁰⁷ *Старечник*, 296.

⁶⁰⁸ *Старечник*, 298-299.

⁶⁰⁹ *Старечник*, 316. Види још *Старечник*, 305; 317; 318.

подвижника, говори и чињеница да постоје многобројни описи у којима подвижници веома радо тумаче Писмо.⁶¹⁰

1.2.5.1. Уздржавање од тумачења Писма у служби учинковитости текста

Такође важан аспект „уздржавања од тумачења Писма“ јесте инсистирање на спровођењу речи Писма у дело, односно њихова примена у конкретном животу. Приметно је инсистирање на томе да се не поучавају они подвижници који немају искрену намеру да усвоје и примене оно што би чули.⁶¹¹

„Посете монаси аву Антонија па му кажу: Реци нам како да се спасемо. Старац им вели: Слушали сте Свето Писмо? Довољно је за вас. А они рекоше: Хоћемо да чујемо и од тебе, оче. Старац им рече: У Јеванђељу се каже: „Ако те неко удари по једном образу, окрени му и други“. Они му рекоше: Не можемо тако учинити. Старац им вели: Ако не можете да окренете и други, барем један истрпите. Рекоше му: Не можемо ни то. Старац вели: Ако ни то не можете, немојте узвраћати што сте примили. Они рекоше: Ни то не можемо. Рече старац на то своме ученику: Припреми им мало каше јер су болесни. А њима вели: Ако ово не можете, а оно не желите, шта да вам чиним? Треба се молити.“⁶¹²

„Посете браћа аву Филикса, водећи са собом неке мирјане, па га замоле да им каже какву поуку. А старац ћуташе. Али пошто су га много молили, рече им: Хоћете да чујете поуку? Рекоше му: Да оче. Старац им рече: Сада нема поука. Док су монаси питали старце и чинили што су им ови говорили, Бог је овима давао снаге да говоре. А сада, пошто питају али не чине оно што чују, Бог је одузео благодат од старца; те не налазе шта ће рећи јер нема онога ко би тако чинио.“⁶¹³

Практична примена речи Писма управо представља најочигледнију карактеристику аскетске рецепције Светога Писма. „Уздржање од тумачења Писма“ је уствари израз инсистирања подвижника на практичној примени речи Писма и

⁶¹⁰ Види *Старечник*, 51; 53; 91; 145; 179; 181; 204-205; 206; 296; 298-299; 316; 317; 318; 411; *Лавсаик*, 18; 116; *Историја монаха у Египту*, 27; 44; 77; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 157; 171; 179; 181-182; 183; 199-200; 202; 214; 221-222; 223; 225; 226; 229; 236-237; 239; 242-244; 251-253; 273; 282; 308-309; 315.

⁶¹¹ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 155-156.

⁶¹² *Старечник*, 51-52.

⁶¹³ *Старечник*, 420.

избегавању спекулативног (теоретског) проматрања Писма.⁶¹⁴ На то указују следећи примери:

„Дођу њему [Зенону] нека браћа и упитају га: Шта значе речи у Јову: „И небеса нису чиста пред очима његовим“? А старац им одговори: Браћа су оставила своје грехе и истражују о небесима. А ово је тумачење тих речи: пошто је само он чист, због тога је речено „и небеса нису чиста пред очима његовим“.⁶¹⁵

„Саберу се једном сви који су живели у Скиту, како би расправили проблем Мелхиседека и забораве да позову аву Коприја. Касније, позвавши га, упитају га о том проблему. А он, ударивши се три пута преко уста, рече: Тешко теби Коприје, јер оно што ти је Бог заповедио да чиниш, то си напустио, а оно што ти не тражи, то истражујеш.“⁶¹⁶

„Причао је ава Аврам о некаквом старцу из Скита који је био писар и који није јео хлеб. Дође му, дакле, један брат молећи га да му напише књигу. Старац, пак, имајући свој ум у созерцању, напише књигу изостављајући стихове и не стављајући правописне знаке. А брат, када узме књигу и хтеде да је обележи знацима, нађе да су у њој изостављене многе речи. И он каже старцу: Недостају стихови аво. Вели му старац: Пођи, примени најпре оно што је написано, а затим дођи да ти напишем и оно што недостаје“.⁶¹⁷

Веома упечатљив пример наглашавања практичне примене речи Писма проналазимо код Сократа Схоластика у *Историји Цркве*:

„Старац Памво није зано нити да чита, нити да пише, па је дошао к једном монаху да га научи један псалм. Када је чуо први стих Пс 83, где се каже: „Рекох: Сачуваћу путеве моје да не грешим језиком својим“, Памво не хтеде да чује следећи стих, рекавши да ће имати много труда и око тог првог стиха док га не спроведе у дело. И након неколико година неки човек упита Памва да ли је научио онај стих псалма, а

⁶¹⁴ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 157.

⁶¹⁵ *Старечник*, 145.

⁶¹⁶ *Старечник*, 209-210.

⁶¹⁷ *Старечник*, 101.

старац рече: Заиста, прошло је деветнаест година и тешко сам успео да живим по оном што нам поручује први стих тог псалма.⁶¹⁸

Уопште посматрано, у отачкој егзегези значење једног текста је уско повезано са његовим учинком. Учинак текста се огледао у томе да ли он читаоцу доноси корист у реалном животу.⁶¹⁹ Будући да је Свето Писмо божанска објава спасења, његово разумевање не може да се сведе само на научно истраживање његовог смисла.⁶²⁰ Сâмо проналажење изворног смисла библијског текста није довољно, оно тек означава почетак разумевања датог библијског текста. Потребно је да библијски текст даје смисао животу сада и овде.⁶²¹ Код отаца пустиње овај феномен је посебно наглашен.

За египатске подвижнике пракса је представљала својеврстан ерминевтички кључ уз помоћ кога се откључава значење светог текста и који води у живот светости у свакидашњем животу. Пустињска ерминевтике потиче од праксе (praxis), али и води ка њој. Она „увлачи овај ерминевтички круг, или спиралу, практиковања и интериоризације светог текста у још дубље нивое и са још већом чистотом срца, све док празнина између текста и живота не нестане; могућности значења светих текстова стога постају бесконачна јер се испуњавају у животу“.⁶²²

Оци су сматрали да је искуство подвига неопходно да би се текст Писма могао адекватно тумачити. Подвиг, који се огледао кроз рад на себи у облику расуђивања, јачања самоспознаје која води до смиреноумља, био је неизоставан чинилац који је уједно омогућавао да се смисао једног библијског текста настави да развија у новим смеровима.⁶²³ Будући да је текст Писма доживљаван као свет, једино онај који је светог живота – који има искуство подвига – може правилно да га интерпретира.⁶²⁴ На овај начин уочава се својеврсна ерминевтичка спирала на релацији Писмо – аскеза: Писмо

⁶¹⁸ Сократ Схоластик, *Историја Цркве*, 145. Сличан пример проналазимо и у *Историји монаха у Египту*, где разбојник чувши само три стиха из псалма одлази у пустињу и после три године успева да схвати (вероватно и примени) та три стиха која је чуо. Види *Историја монаха у Египту*, 50.

⁶¹⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 306

⁶²⁰ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 424-425.

⁶²¹ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, 7; 16.

⁶²² D. Burton-Christie, „Practice Makes Perfect: Interpretation of Scripture in the *Apophthegmata Patrum*“, у: E. Livingstone (прир.), *Studia Patristica XX – Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, Peeters, Leuven 1989, 218.

⁶²³ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 23.

⁶²⁴ „Монах који жели да разуме Свето Писмо не би требало толико да се бави читањем његових тумачења, колико очишћењем срца од телесних порока. Ако се ови пороци искорене, онда ће душевне очи, скинувши прекриваче страсти, созерцати тајне Светог Писма. [...] Оно нам је нејасно стога што су наше очи затворене прекривачем порока; ако им пак вратимо природно здравље, онда ће нам и сâмо читање Светог Писма бити довољно да разумемо његов истински смисао“. Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 65.

обликује аскезу, али аскеза потом доприноси још дубљем погружењу у тајне Писма. Подвижник Шенута у својим монашким правилима чак забрањује подвижницима да узимају Писмо у руке, да га читају или рецитују уколико су учинили неки грех.⁶²⁵

Са друге стране, будући да подвижник постаје свет кроз практиковање онога што пише у Библији, неопходно је да се вежба у томе (подвизава) како би се удостојио дубљег погружења у тајне Писма.⁶²⁶ У том контексту је потребно разумети феномен „уздржања од тумачења Писма“ – оно је израз подвижничког става да још увек није спреман (довољно увежбан) да га тумачи. Свакако, наглашавање овог феномена има дидактичку сврху, која се огледа у инсистирању на томе да је речи Писма потребно живети.

Сумирајући све наведено по питању писмености аскета у позној антици, тешко је одредити у којој мери су подвижници били писмени и образовани. Као што смо покушали да прикажемо, већ и само одређивање појма „писмен“ из тог периода у Египту веома је дискутабилно. Међутим, немогућност прецизнијег одређивања процента писмености и образовања међу подвижницима не представља непремостив проблем за утврђивање питања доступности речи Писма подвижницима.

Реч Писма била је аскетама доступна на различите начине. Усмена култура преношења речи омогућавала је и неписменима да се упознају са текстом Писма. Богослужбена читања су пружала прилику континуираног слушања речи Писма током годишњег богослужбеног круга, омогућавајући подвижницима да се интензивно погужавају у свет библијског текста. Колективна читања и егзегеза Писма су додатно утврђивали подвижнике у разумевању оног што су већ чули. За оне који су били писмени, постојање манастирских библиотека, умножавање књига и приватна читања засигурно су представљали важне сегменте у упознавању са речју Писма. Образовна примена Писма додатно је утврђивала његов ауторитет уводећи новопридошле подвижнике у свет образовања, док су му богослужбена читања придавала и један сакрални карактер.

⁶²⁵ „And very greatly cursed be all who reach out and touch the holy gospels of our Lord Jesus and open them with hands that are full of every defilement and impurity, and they read/recite in them while living in many deeds of envy, hatred, boastfulness, every kind of very bad deed, and many mortal sins“. B. Layton, *The Canons of Our Fathers – Monastic Rules of Shenoute*, Oxford University Press, Oxford 2014, 111.

⁶²⁶ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 23.

Од кључног значаја је нагласити и стављање Писма у функцију аскезе што се може уочити већ на основном нивоу преписивања светописамских текстова у монашким скрипторијумима, као и на праксу созерцања речи Писма. На основу овога уочава се да је већ и сам приступ светописамским текстовима био аскетски одређен, што може опет послужити за конкретније стицање увида у аскетско предразумевање Светог Писма код отаца пустиње. Пракса созерцања речи Писма заједно са феноменом „уздржања од тумачења Писма“ сведочи о аскетском инсистирању на неопходности практиковања речи Писма у практичном животу.

3.3. Религијске околности Египта у позној антици

Египатски агиографски списи и патерици који су настали у периоду IV-VII века често наводе примере сукобљавања хришћанских подвижника из египатских пустиња са паганима, односно са многобожцима у овој земљи. Средство којим су се оци пустиње том приликом обилато користили било је Свето Писмо: знаменити подвижници су приказивани уз помоћ старозаветних личности које су посебно познате по сукобу са многобоштвом, попут Мојсија и Илије,⁶²⁷ док су идоли многобожаца по старозаветном моделу приказивани као демонска бића која се Египћанима лажно представљају као богови.⁶²⁸ Како би се стекли јаснији увиди у религијски контекст у коме настају поменути аскетски текстови, као и увиди у верске култове Египта са којима полемишу њихови аутори, неопходно је укратко приказати и ширу религијску слику Египта у овом периоду.

Процес христијанизације Египта и напуштања пређашњих верских уверења Египћана био је постепен и пролазио је кроз различите фазе. Рушење многобожачких храмова у Египту у IV веку од стране хришћана је наилазило на велики отпор пагана, што је често ескалирало озбиљним верским сукобима.⁶²⁹ И након затварања многобожачких храмова од стране цара Констанција II (339-361), поштовање локалних божанстава опстајало је још дуги низ година.⁶³⁰ Према појединим истраживачима,

⁶²⁷ Види поглавље 2.3. Библијска типологија у служби агиографије у овом раду.

⁶²⁸ Види пример Мојсијеве песме у поглављу 2.1. Свест о једном Богу и демонологија у овом раду.

⁶²⁹ Види Н. Saradi, „The Christianization of Pagan Temples in The Greek Hagiographical Texts“, у: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008, 115-116; 132.

⁶³⁰ D. Frankfurter, „Christianity and Paganism I: Egypt“, А. Casiday/ F. Norris (прир.), *The Cambridge History of Christianity II – Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 176.

крајем IV века 80% египатског становништва били су хришћани, али је и поред тога многобоштво у Египту опстајало све до VII века.⁶³¹

Један од важнијих разлога због кога је многобоштво толико опстајало у Египту јесте његова децентрализација: фокус популарности локалних култова, светилишта и јавних пракси се преместио на приватну праксу ритуалне традиције. Елементи египатске религије који су преживели нису толико били у форми некаквих изолованих енклава посвећеника богу Исису, него су пре били присутни у народној побожности која се огледала у фолклору, топографији, народним песмама, земљорадничкој традицији и локалним церемонијама.⁶³² Тако, на пример, опис многобожачке процесације коју подвижник Апелос зауставља и учини је непомичном док не постану хришћани, представља веродостојан приказ локалног египатског култа IV века из Хермополиса. Овакви примери свакако упућују на спорадичне примесе многобоштва у IV и V веку.⁶³³

Потребно је, дакле, предочити да египатска религија у периоду IV-VII века није имала јако упориште у многобожачким храмовима који су се организовано опирали христјанизацији Египта, него да је она пре била присутна у форми верског синкретизма.⁶³⁴ Као пример могу послужити папируси из овог периода на којима су исписани магијски текстови, где се у првом делу молитве призивају Хорус и Исис а у другом делу архангел Михаил и Исус.⁶³⁵ Аутори хришћанских аскетских списа Египта полемично управо са таквом неконзистентном формацијом египатског многобоштва. „Пагани“ (односно египатски „не-хришћани“), који се често спомињу у овим списима, уствари су били чланови различитих култних заједница заснованих на народној побожности.⁶³⁶

⁶³¹ R. Bagnall, „Religion Conversion and Onomastic Change“, *BAP* 19 (1982), 105; 123.

⁶³² D. Frankfurter, „Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse“, *Vigiliae Christianae* 68 (2014), 287.

⁶³³ *Историја монаха у Египту*, 38-39; D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 31.

⁶³⁴ D. Frankfurter, „Christianity and Paganism I: Egypt“, 180.

⁶³⁵ Види M. Meyer/R. Smith (прир.), *Ancient Christian Magic – Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, Princeton 1999, 95-97.

⁶³⁶ Види S. Emmel/U. Gotter/J. Hahn, „From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation“, у: S. Emmel/U. Gotter/J. Hahn (прир.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Brill, Leiden-Boston 2008, 3-4.

ПОГЛАВЉЕ III

1. Особености рецепције Старог Завета у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту

Карактеристике рецепције Старог Завета у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту могу се систематично приказати кроз четири веће области: 1) Аскетско предразумевање светописамских текстова – приступ светописамским текстовима из перспективе подвига; 2) Заступљеност старозаветних књига и књижевних врста – детаљан статистички приказ позивања на Свето Писмо у патерицима и агиографским списима са анализом добијених резултата; 3) Утицај старозаветне вере у једног Бога – присутност и утицај елемената старозаветне вере у једног Бога у хришћанској аскетској литератури са израженим примесима старозаветног учења о свету духова (анђели и демони); и 4) Библијска типологија у служби агиографије. Наведене области представљају поља на којима се највише примећује утицај Светог Писма, посебно Старог Завета, на хришћанску аскетску литературу.

1.1. Аскетско предразумевање светописамских текстова

Специфичност хришћанских аскетских заједница огледа се у израженом практиковању подвига, што те заједнице уједно и чини посебним феноменом у хришћанском свету. Имајући ово у виду, за изучавање рецепције Старог Завета у хришћанској аскетској литератури неопходно је истражити у којој мери је практиковање аскетског начина живота могло утицати на разумевање Писма у дотичним аскетским заједницама. Проучавање природе односа Писма и подвига у аскетским круговима омогућава успостављање темеља за подробније сагледавање саме рецепције библијских текстова од стране отаца пустиње.

Ишчитавањем египатских патерика и агиографских списа неизоставно се увиђа карактеристичан приступ светописамским текстовима из перспективе подвига, који би по својој природи могао бити назван „аскетски“.⁶³⁷ У том контексту намеће се питање да ли је и у којој мери аскетска пракса утицала на такво специфично, аскетски усмерено, схватање речи Писма које се уочава у дотичним аскетским списима? Или још конкретније: да ли су подвижници приступали тексту Писма са већ изграђеним

⁶³⁷ Види поглавље које следи 1.1.1. Приказ аскетског предразумевања на примеру библијских мотива у овом раду.

аскетским предразумевањем, или су уствари аскетски идеали и аскетска пракса настајали као плод упознавања са текстом Писма? Ко је на кога утицао: подвижничка пракса на аскетско схватање Писма, или аскетско схватање Писма на подвижничку праксу? Уколико се питање односа утицаја Писма и аскетске праксе овако постави, неминовно се улази у својеврсни ерминевтички круг из кога се тешко излази.

Постављање проблематике на овај начин је искључиво и непотпуно. Узрочно-последични однос аскетске праксе и Писма („пре“ и „после“ подвижничког приступања речима Писма) веома је дискутабилан. Пре би се могло рећи да је постојао међусобни узајамни утицај текста Светог Писма и аскетске праксе који се најјасније уочава на примеру феномена „уздржавање од тумачења Писма“, према коме се од подвижника уопште за приступање Писму захтева непорочан живот, док се са друге стране подвижник са таквим непорочним животом упознаје управо кроз читање Писма.⁶³⁸

Један од најважнијих примера који сведоче о томе да је аскеза била предуслов да би се уопште могло приступити Светом Писму проналазимо код Јована Касијана: „Монах који жели да разуме Свето Писмо не би требало толико да се бави читањем његових тумачења, колико очишћењем срца од телесних порока. Ако се ови пороци искорене, онда ће душевне очи, скинувши прекриваче страсти, созерцати тајне Светог Писма. [...] Оно нам је нејасно стога што су наше очи затворене прекривачем порока; ако им пак вратимо природно здравље, онда ће нам и сâмо читање Светог Писма бити довољно да разумемо његов истински смисао“.⁶³⁹ Иако је фокус првог дела овог одељка на односу између читања Писма и његових тумачења, ипак се у другом делу јасно истиче да је аскеза предуслов исправног поимања Писма. Очишћењем од порока постиже се „разумевање истинског смисла“ Светог Писма.

Сличног саветује и Јован Лествичник који поучава подвижнике да се до спознаје речи Писма најбоље долази њиховим спровођењем у праксу: „Читање Писма може не мало просветити и сабрати ум, јер речи Светог Писма су речи Духа Светога. Оне неизоставно повољно утичу на духовно сређивање читаоца. Пошто си подвижник, ти треба да спроведеш у дело оно што читаш. Јер опитно остваривање Светог Писма чини

⁶³⁸ Види поглавље 3.2.5. Уздржавање од тумачења Писма у овом раду.

⁶³⁹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 65.

сувишним читање осталих књига. Труди се да расветлиш речи здравља више сопственим делима него туђим књигама“.⁶⁴⁰

Детаљан опис самог процеса аскетски усмереног приступа светописамском тексту проналазимо код Јована Касијана, на основу кога постаје очигледно да је аскеза одређивала подвижничко схватање речи Писма. Наиме, ради се о одељку који је већ цитиран у оквиру поглавља „Созерцање речи Писма“.⁶⁴¹ Истом одељку, у проширеном облику, приступамо сада из перспективе аскетског предразумевања текста Писма:

„А сваки који узнапредује у оваквом стању [молитве и подвига], не само да задобија простоту ништавности, него и, ограђен силом расуђивања, почиње да истребљује отровне змије. [...] Нахрањени њиховом постојаном храном [текстовима посланица и пророчких књига] и прихватајући сва осећања псалама, он [подвижник] почиње да их пева, али не као псалме које је саставио пророк, него као да их је он сâм сатворио, и као сопствену молитву исказује их са дубоком скрушеношћу срца, или, бар, схвата да се односе на њега, знајући да се њихове изреке нису испуниле само кроз пророке или на пророку, него да се свакодневно испуњавају и над њим. Тада нам божанствена Писма постају јаснија, као да их откривају наше сопствене вене и мозак, и **тада наше искуство не само да задобија њихово разумевање, него их и унапред поима, а смисао речи нам се не разоткрива кроз тумачења, него кроз дела.**

Наиме, када доживимо оно осећање са којим се пева или са којим је написан псалом, ми на неки начин као да постајемо његови састављачи и **бивамо у стању да предосетимо његово значење, уместо да га касније разумемо.** Ми тада **схватamo снагу речи и пре него што их разумемо; размишљајући о њима, ми се на неки начин подсећамо онога што се догодило или нам се свакодневно догађа.** [...] **Псалми нас на тај начин уистину поучавају, не као оно што смо чули, него као оно што смо доживели и ми их тада опиљиво поимамо,** не као нешто што усвајамо памћењем, него као оно што је утиснуто у саму природу ствари и што се рађа из унутрашњег расположења срца, тако да **у њихов смисао не проничемо читањем, него претходним искуством.** На овај начин, наш дух достиже ону чистоту молитве о којој смо говорили у претходном разговору, коју не само да не прати виђење неког облича, него не бива ни развезана ма каквим гласом нити икаквим изговарањем речи, узносећи

⁶⁴⁰ *Лествица*, 167.

⁶⁴¹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 322-323

се уз пламену напрегнутост ума, при неизрецивом усхићењу срца и са несавладивом живошћу духа“.⁶⁴²

Из овог одељка веома јасно и недвосмислено следи да је у аскетској рецепцији Писма подвижничко искуство директно одређивало схватање библијског текста. „Предосећање“ и „схватање речи пре него што се разумеју“, као и то да „наше искуство не само да задобија њихово разумевање, него их и унапред поима“, експлицитно изражавају природу подвижничког предразумевања библијског текста: оно је било условљено аскетским искуством. О томе још конкретније сведоче речи: „у њихов смисао [речи псалма] не проничемо читањем, него претходним искуством“. Светописамским текстовима се очигледно приступало из перспективе подвига који је кроз њих уједно вреднован и обликован. У том контексту је потребно разумети речи: „размишљајући о њима [речима псалма], ми се на неки начин подсећамо онога што се догодило или нам се свакодневно догађа. [...] Псалми нас на тај начин уистину поучавају, не као оно што смо чули, него као оно што смо доживели и ми их тада опипљиво поимамо“.

Подвиг је од аскета изискивао напредовање у врлинском животу кроз одрицање од страсти. Полазећи из те перспективе, подвижници су приликом контакта са речима Писма у њима проналазили смисао који би се уклапао у један такав аскетски контекст. Пример који репрезентативно описује овај принцип проналазимо такође код Јована Касијана, где се подвижницима саветује да се стих „Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“ (Пс 69, 2) за потребе аскетског начина живота понавља у свакој прилици:

„Дакле, да бисте задобили стално сећање на Бога, нуди вам се следећи образац благочешћа: „Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“ (Пс 69, 2). Овај стих је, према својој вредности, изабран из целокупног садржаја Светог Писма. Он, наиме, обухвата сва расположења која се могу повезати са људском природом и долично се примењује на свако стање и у свим случајевима. [...] Овај стих је несавладиви зид, непробојан оклоп и поуздан штит за све који су изложени демонским нападима. Онима обузетим унинијем и пометеног духа, онима које мучи туга или неке помисли, он не дозвољава да очајавају због средстава за спасење, доказујући да онај којег призиваш свагда види нашу борбу и чује наше молбе. [...] Ако ми досађује страст

⁶⁴² Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 322-323. Подвлачење наше.

стомакоугађања [...] ја тада кажем: „Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“. [...] Када ме тешко бреме сна примора да прекинем правилном утврђеном служењу Богу и псалмопојању, такође треба да завапим: „Похитај Боже да ме избавиш, похитај Господе мени у помоћ“.⁶⁴³

Према речима Касијана, овај стих је, као „образац благочешћа према својој вредности, изабран из целокупног садржаја Светог Писма“, јер „обухвата сва расположења која се могу повезати са људском природом и долично се примењује на свако стање и у свим случајевима“ подвижничког живота и омогућава да се „задобије стално сећање на Бога“. Понављање овог стиха у различитим ситуацијама аскетског живота омогућава подвижнику да превазиђе потешкоће на које наилази. Стих је изабран јер је погодан за потребе подвижника – критеријум одабира речи Писма био је њихова применљивост у аскетској пракси. Одабир речи Писма које ће се понављати зависио је од тога да ли оне могу имати примену у животу једног аскете. Односно, специфичан начин аскетског живота одређивао је схватање библијског текста.

Из наведеног примера уочава се да се речима Писма приступа из перспективе подвижничког начина живота према којој постоји потреба за средством које ће омогућити остварење аскетског циља (приближавање Богу кроз уздржање од помисли, унинија, стомакоугађања) и да Свето Писмо са богатим значењским потенцијалом омогућава остварење тог циља („овај стих је према својој вредности, изабран из целокупног садржаја Светог Писма“). Оно се управо и разумева као да је писано за потребе аскетске праксе, на шта упућује претходно наведена констатација Касијана, према којој подвижник „почиње да пева [псалме], али не као псалме које је саставио пророк, него као да их је он сâм сатворио, и као сопствену молитву исказује их са дубоком скрушеношћу срца, или, бар, схвата да се односе на њега, знајући да се њихове изреке нису испуниле само кроз пророке или на пророку, него да се свакодневно испуњавају и над њим“.⁶⁴⁴

На основу изнесених примера долази се до закључка да би одговор на питање природе односа Писма и подвига у аскетским круговима, које је постављено на почетку овог поглавља, требало потражити у феномену ерминевтичке спирале: аскетско предразумевање Светог Писма је обликовало рецепцију Светог Писма код отаца

⁶⁴³ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 317-319. Подвлачење наше.

⁶⁴⁴ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 65.

пустиње, али је њихова аскеза уједно бивала осмишљавана значењским потенцијалом светописамских текстова којим су се оци изузетно креативно користили.⁶⁴⁵

Изузев ових примера у којима се експлицитно наводи да се тексту Писма приступа из перспективе аскетске праксе, постоје и многобројни примери у којима је то имплицитно присутно, а који се могу приказати у форми примене библијских мотива.

1.1.1. Приказ аскетског предразумевања на примеру библијских мотива

Као показатељ утицаја аскетске праксе на поимање речи Писма може послужити и пример „наменске употребе библијских мотива“ од стране подвижника. Аскете су биле склоне томе да се фокусирају на одређени библијски мотив и потом га уз помоћ других библијских места, на којима постоји дотични мотив али у потпуно другачијем контексту, преобликују тако да буде пријемчив за аскетску примену. Пример овакве праксе присутан је код подвижника Серена, који описујући борбу између људи и демона по наведеном принципу користи мотив „борбе“ (битке):

„Ми верујемо да демони битку са нама воде не без улагања извесног напора, јер током те борбе и они сами трпе извесно неспокојство и потиштеност. [...] Како би иначе могле да буду на снази речи апостолске: „Не ратујемо против крви и тела, него против поглаварства, и власти, и господара таме овога света, против духова злобе у поднебесју“ (Еф 6, 12). [...] Тамо где постоји рат, окршај, битка или борба, тамо обавезно постоји и напор, труд и неспокојство. [...] Јасно је, међутим, да и они што нападају људски род улажу ништа мање напора да и свим силама настоје да над сваким извојују победу какву желе, да на њих не би пала она срамота која би пала на нас када би нас они поразили, према ономе што је речено: Повратиће се бол његов на главу његову (Пс 7, 17), нека му дође замка коју не зна, и гвожђа која мени прикри нека њега ухвате, и нека сам у исту замку упадне (Пс 34, 8). Према томе, борба је подједнако напорна и за њих. [...] Када уложе све своје напоре и не буду кадри да нас заведу, онда они, осим свог узалудног труда, обавезно осећају и стид и посрамљеност; они који смишљају зло траже наше душе да би их уграбили и обукли у стид и срамоту. И пророк Јеремија каже: „Нека се посраме који ме гоне, а ја не; нека се они уплаше, а ја не; пусти на њих зли дан и двоструким поломом поломи их“ (Јер 17, 18). Несумљиво је да ће они, када их победимо, бити поломљени „двоструким поломом“ – као прво, због тога што људи теже ка светости, док су је они, коју су некад поседовали, изгубили и постали

⁶⁴⁵ Види пример *μελετάω* у одељку 3.2.4. Созерцање речи Писма у овом раду.

узрочници људске пропасти; као друго, зато што су земаљска бића, одевена у тело, победила бића духовна. [...] Против њих је овај исти пророк [Давид], молећи се, говорио: „Суди Господе онима који ми чине неправду, војуј против војујућих на ме. Узми оружје и штит и устани у помоћ моју; извуци мач и препречи пут насупрот гонитеља мојих“ (Пс 34, 1-3). Када пак покоривши и угушивши све страсти победимо непријатеља, удостојићемо се да чујемо благословени глас.“⁶⁴⁶

Мотив „борбе против господара таме“ из Еф 6, 12 подвижник проширује са Пс 7, 17; 34, 8, затим са Јер 17, 18 као и Пс 34, 1-3. За разлику од Еф 6, 12, где постоји мотив „борбе против господара таме“, на свим осталим местима (Пс 7, 17; 34, 8; Јер 17, 18; Пс 34, 1-3) постоји само мотив „борбе“, али се нигде не односи на борбу са силама таме. Дакле, мотив „борбе“ из свих осталих места подвижник преобликује тако да се уклапа у мотив „борбе против господара таме“. Начин овакве употребе светописамских текстова указује да аутор има интенцију да из њих развије смисао који би утврдио и охрабрио подвижнике у њиховој „борби са господарима таме“. Текст Писма се ставља у функцију потребе подвижничког начина живота. Перспектива из које се приступа тексту Писма је аскетски оријентисана, што упућује на аскетско предразумевање текста Писма.

У наставку текста Серен закључује: „Ако, дакле, читајући све ово и томе слично, што се садржи у свештеним књигама, не будемо схватили да је то написано против оних злих духова који нам даноноћно наносе штету, не само да нећемо добити никакву поуку у кротости и трпљењу, него ћемо присвојити и сурово расположење“.⁶⁴⁷ На основу овог одељка произилази да је критеријум тумачења библијског текста подређен потребама подвижничког начина живота. Дакле, тексту Писма се приступа са намером да се у њему пронађе смисао који ће имати практичну примену у аскетској пракси.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 260-261. Подвлачење наше. Сличан пример са мотивом „молитве“ види *Лествица*, 142.

⁶⁴⁷ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 261-262.

⁶⁴⁸ Овај принцип још је уочљивији на примеру анонимног подвижника из Дукасове Лавре. Наиме, на питање како је, он одговара да је веома лоше и наводи разлог томе: „Ево већ тридесет година свакодневно стојим пред Богом у молитви и проклињући себе говорим Богу: „Немој сажалити све делатеље безакоња“ (Пс 58, 6), и „проклети су они који скрећу од заповести твојих“ (Пс 118, 21). И опет, ако свакодневно лажем, говорим Господу: „Погубићеш све који говоре лаж“ (Пс 5, 7). [...] Неспреман сам а кажем: „Боже, готово је срце моје“ (Пс 56, 8). И једном речју цело моје правило и моја молитва служи ми да се разобличим и да се посрамим. А брат одговори старцу: Мислим оче да је Давид све то рекао мислећи на самог себе. Тада старац уздахну и рече: Ма шта говориш брате? Сасвим је извесно да смо пропали ако се не држимо свега оног што псалмопојемо пред Богом“. *Велики Старечник*, 286-287.

За разлику од наведеног примера подвижника Серена постоји и пример подвижника Германа који на основу сопственог аскетског искуства наводи да се код подвижника таква повезивања светописамских одељака реализују неприметно, на једном „несвесном нивоу“:

„Наш ум, када разуме заглавље неког псалма, неприметно се удаљи од њега и, без свог хтења, као у иступљењу, прелази на други текст Светог Писма. Када, пак, сам у себи почне да размишља о њему онда, и пре него што сагледа целину, почиње да се присећа другог сведочанства, одакле се затим пренесе на следеће и на тај начин дух, свагда прелазећи са псалма на псалам, са јеванђелског текста на апостолске посланице а онда и на неке свештене историје, прелази, будући несталан, преко целокупног садржаја Светог Писма, као да лута; он није у стању да по својој вољи било шта издвоји или задржи. [...] Дух на тај начин, колебајући се и лутајући чак и у време богослужења, почиње да се понаша као да је опијен и бива развејан разним стварима и ниједну обавезу не извршава како би доликовало. На пример, када се моли, он се присећа псалма или нечега другог што је прочитао; када пева, опет размишља о нечему другом а не о ономе што се садржи у тексту самог псалма.“⁶⁴⁹

Овај одељак је потребно сагледати из перспективе аскетског предразумевања библијског текста, односно из перспективе утицаја аскетске праксе на рецепцију Светог Писма. Герман наводи да се приликом читања већ и самог заглавља неког псалма пажња подвижника „неприметно удаљује“ на други светописамски текст и да се пре сагледавања његове целине већ „присећа неког другог сведочанства“ из Светог Писма. Још конкретније, он сведочи да се подвижник „присећа нечег другог што је прочитао“ и да „размишља о нечем другом а не о ономе што се садржи у тексту самог псалма“ управо током молитве и певања псалама, што недвосмислено укрупњује на чињеницу да су дотична повезивања светописамских одељака настајала током практиковања подвига, односно под утицајем аскетске праксе. На основу овога се може закључити да су подвижници приликом упражњавања аскезе уз помоћ светописамских текстова уједно изграђивали одређене светописамске интертекстуалне синопсе које су настајале под директним утицајем подвижничке праксе.

Феномен овако структурираних интертекстуалних синопси се очигледно заснивао на принципу слободних асоцијација које су се формирале уз помоћ заједничког

⁶⁴⁹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 323-324.

именитеља – у конкретном случају је тај именитељ аскетска пракса. Потребно је, међутим, нагласити да је формирање оваквих синопси било могуће управо захваљујући светописамском значењском потенцијалу из кога је и развијан дотични аскетски смисао.

1.1.2. Приказ аскетског предразумевања на примеру анегдотâ

Аскетски начин живота је знатно обликовао перцепцију подвижника. Подвижничка пракса утицала је на формирање специфичне перспективе из које су подвижници приступали готово сваком аспекту њиховог живота. Поједини примери анегдотâ о знаменитим подвижницима сведоче о таквом, аскетски одређеном поимању света који их окружује. Ради се о примерима који омогућавају стицање увида у перспективу аскетског (пред)разумевања.

Први пример проналазимо код чувеног подвижника Макарија Египатског: „Путујући једном приликом по Египту, ава Макарије чује једно дете како каже својој мајци: Мајко, један богаташ ме воли а ја га мрзим, а један сиромаш ме мрзи а ја га волим. Чувши то, ава Макарије се задиви. А браћа га упиташе: Шта значе те речи које су те задивиле? А старац им вели: Заиста, наш Господ је богат и љуби нас, а ми не желимо да га слушамо; а наш непријатељ, ђаво, сиромаш је и мрзи нас, а ми волимо његову нечистоћу.“⁶⁵⁰ Порука ове анегдоте упућене подвижницима јесте да је Макарије у обичном разговору мајке и детета видео сличност са подвижништвом, тј. да је он толико био посвећен подвигу да је и у једном, наизглед обичном разговору увидео прилику да извуче духовну поуку која ће бити применљива у аскетској пракси. Наглашавање податка да остали монаси нису разумели чему се то Макарије диви има за циљ истицање Макаријеве посвећености подвигу.

За нашу тему битан је један други аспект ове анегдоте, који се сагледава у утицају аскетске праксе на разумевање наведеног разговора мајке и детета. Наиме, уколико су подвижници били спремни да у овако обичном разговору мајке и детета о потпуно споредним стварима сагледају један дубљи смисао који је аскетски одређен, поставља се питање колико су тек били спремни да исто чине са текстом Писма који је својим богатим значењским потенцијалом представљао веома плодно тло за такав приступ?

⁶⁵⁰ *Старечник*, 233.

Свакако, ово није једини пример на основу кога се може предочити утицај подвижничког начина живота на формирање аскетског предразумевања. Код подвижника Пимена постоји опис следеће ситуације: „Пролазио једном приликом ава Пимен заједно са авом Анувом крајевима Диоклиса. Па дошавши до гробља, угледају неку жену како страшно нариче и горко плаче; па зауставивши се, видеше да јој је велика невоља. Пошавши даље сретну једног човека и ава Пимен га упита: Што се догодило оној жени те тако горко плаче? Овај му одговори: Умрли су јој муж, син и брат. А ава Пимен рече ави Ануву: Кажем ти, ако човек не умртви све жеље телесне и не стекне овакву тугу, не може бити монах. Јер сав живот и ум ове жене су у тузи.“⁶⁵¹

Још специфичнији пример јесте анегдота у којој подвижник Памво долазећи из пустиње у Александрију види жену која игра у позоришту и почиње да плаче. На питање зашто плаче, он одговара: „Две ствари су ме потресле: прва ствар је пропаст оне жене, а друга је то што ја немам толико ревности да бих Богу био угодан, колико она има да би се допала срамним људима“.⁶⁵² Слично примеру Макарија Египатског, и анегдоте о Пимену и Памву поручују да су подвижници били склони томе да чак и у обичним свакодневним животним ситуацијама пронађу смисао од кога ће имати користи у свом подвигу.

На основу наведених примера може се претпоставити да је перцептивни оквир отаца пустиње био аскетски оријентисан и да се као такав одражавао и на њихово предразумевање Светога Писма. Код подвижника је очигледно постојао снажан утицај аскетске праксе на разумевање света у коме живе. Подвиг је одређивао њихов однос према стварима које их окружују, као и према Светом Писму које је заузимало веома важно место у њиховим животима. Аскетско предразумевање текста Писма је очигледно постојало.

Питање које се даље може поставити јесте: у којој мери је аскетско предразумевање утицало на схватње речи Писма? Односно: Колико је аскетско предразумевање детерминисало рецепцију Писма од стране аскета, а колико је смисао који је аскетама био пријемчив за подвижничку праксу већ био присутан у самом тексту?⁶⁵³

⁶⁵¹ *Старечник*, 305. Види још: *Старечник*, 300-301; 294.

⁶⁵² *Старечник*, 336. Види још *Велики Старечник*, 91.

⁶⁵³ Овом проблематиком се посебно бавимо у наставку рада.

1.2. Заступљеност старозаветних књига и књижевних врста

Проучавање позивања на светописамске текстове у аскетским списима представља један од важнијих параметара за прецизније разумевање рецепције Светог Писма у аскетским круговима Египта. Утврђивање степена заступљености одређених старозаветних књига, а самим тим и библијских књижевних врста, омогућава стицање увида у афинитете аскетских кругова по питању примене Светог Писма у подвижничке сврхе.

У овом одељку рада приказана је база података цитираности Светог Писма са детаљном анализом која је настала као резултат нашег истраживања заступљености светописамских књига у делима: *Историја монаха у Египту*, *Лавсаик*, *Старечник*, *Велики Старечник*, *Разговори са египатским подвижницима* и *Лествица*. Наведени наслови представљају шест репрезентативних аскетских списа из Египта у периоду који обрађујемо. У овај део истраживања (заступљеност светописамских књига у одређеним делима) нису укључени и репрезентативни агиографски списи (*Живот Антонија Великог*, *Живот Мојсија из Абидоса* и *Живот Шенуте*) из простог разлога што наведена дела поседују веома мали број позивања на Свето Писмо.⁶⁵⁴ Будући да се ради о веома малом узорку позивања на Писмо, статистичка обрада ових података не би била од већег значаја за истраживање.⁶⁵⁵

Први корак у спровођењу овог истраживања био је нотирање места на којима се цитира, парафразира или алудира на текст Писма. При томе нисмо настојали да истражимо колико често и на који начин сами аутори поменутих дела користе Писмо, будући да је то тешко оствариво јер позивање на Писмо у критичким издањима и преводима веома лако може бити плод редактора.⁶⁵⁶ Наша намера била је да уопштено испитамо колико се често позива на Писмо у најпознатијим аскетским делима Египта.

За резултате до којих смо дошли се свакако не може тврдити да у потпуности одговарају оном броју позивања на Писмо који је био присутан код првобитних аутора тих текстова. И поред тога, добијени резултати имају велику вредност јер се на основу

⁶⁵⁴ У *Животу Антонија Великог* на текст Писма позива се 30 пута, у *Животу Шенуте* 22 пута, а у *Животу Мојсија из Абидоса* само 20 пута. Наведени подаци представљају резултате до којих се дошло пребројавања библијских навода у поменутих делима по принципу који је детаљно појашњен у наредном пасусу овог рада.

⁶⁵⁵ Разлог са овако малим бројем навода из Светог Писма у поменутих агиографским текстовима вероватно треба тражити у њиховој обимности: Патерици су много обимнији од агиографских текстова, па одатле и већа могућност за бројније позивање на Писмо.

⁶⁵⁶ Види J. McGuckin, „The Making of the *Philokalia*”, 38; W. Harmless, *Desert Christians*, 253, напомена 81.

њих ипак може оквирно одредити која врста библијске књижевности (Петокњижје, Историјске књиге, Пророчке књиге, Мудросна литература) је најзаступљенија у финалним верзијама тих списа, из којих су се управо и поучавале све потоње генерације подвижника.

Приликом нотирања местâ на којима се позива на Свето Писмо водили смо се следећим принципом: Уколико се у тексту патерика речи Писма користе путем цитирања, парафразирања или уз помоћ познатијих библијских мотива (чудесно храњење у пустињи, десет египатских зала, блудни син), такав одељак је третиран као онај у коме се експлицитно врши позивање на речи Писма. Једна од већих недоумица на коју се наилази овом приликом свакако јесте питање проблематике успостављања критеријума за нотирање алузија на речи Писма унутар сваког аскетског списа којим се бавимо. Наиме, веома је тешко установити по којим критеријумима одредити да ли дотично место у патерику засигурно алудира на речи Писма. Уколико се текст Писма користи у аскетском спису у форми цитирања, парафразирања или употребом библијских мотива, тада нема недоумице. Међутим, како третирати алузије за које се не може поуздано тврдити да су светописамске? Или, какав став заузети према тексту уколико се у њему користи нека фраза која може бити библијска али се то не може засигурно тврдити? Постоји могућност да је она производ утицаја библијског вокабулара на аутора тог аскетског текста, али исто тако треба имати у виду да су неке од тих фраза постојале и у свом ванбиблијском контексту (нпр. да ли су „зли плодови“ уствари преузети из Мт 7, 18 или је реч о томе да је ова фраза општепозната без обзира на то што се она налази у Писму). Додатно, проблем представља и одређивање нотирања навода из синоптичких Јеванђеља, барем оних места на којима се она поклапају: по ком принципу одредити да ли је аутор аскетског текста парафразирајући причу о служењу два господара алудирао на Мт 6, 24 или на Лк 16, 13?

Корен ове проблематике састоји се у томе што је критеријум позивања на Писмо унутар једног аскетског текста препуштен слободној процени сваког истраживача, јер тренутно, колико је нама познато, не постоји неки општеусклађени систем одређивања по коме би се установиле норме рачунања колико се пута у једном отачком тексту позива на текст Писма.⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ Види D. Burton-Christie, *Word in the Desert*, 95-98.

Проблеми ове природе јасније се могу увидети уколико се додатно упореде преводи одређеног патерика на различите језике. Сваки преводац по својој слободној процени наводи на којим местима у тексту је сам аутор текста (који он преводи) алудирао на текст Писма. Као илустративан пример наводимо случај са преводом *Старечника*. Резултати евидентирања броја позивања на Књигу Постања у грчком оригиналу и у каснијим преводима на енглески, француски и италијански се драстично разликују:

Табела бр. 2 – Неусаглашеност евидентирања броја позивања на Књигу Постања у различитим преводима *Старечника*.

Језик:	Грчки ⁶⁵⁸	Енглески ⁶⁵⁹	Француски ⁶⁶⁰	Италијански ⁶⁶¹
Књига Постања	6	4	52	52

Као што се може уочити на основу приказане табеле, док једни сматрају да се Књига Постања у *Старечнику* користи само 6 или 4 пута, други су мишљења да је употреба ове библијске књиге у истом том делу чак 52 пута.⁶⁶² Разлог за оволико разилажење у резултатима треба тражити у различитом схватању (дефинисању) библијских алузија у аскетским текстовима. Ова проблематика представља велики изазов у самом раду. Како бисмо успоставили барем опште критеријуме, водили смо се смерницама које препоручују Ричард Хејс (Richard Hays)⁶⁶³ и Григори Бејл (Gregory K.

⁶⁵⁸ До овог податка дошли смо пребројавањем места на којима директно у тексту стоји да је текст преузет из Књиге Постања на основу текста „*Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων*“, J. Cotelier (прев.), 72-440.

⁶⁵⁹ До овог податка дошли смо пребројавањем свих места на којима преводац експлицитно наводи да је текст преузет из Књиге Постања. При томе смо се користили преводом *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, B. Ward (прев.), Revised Edition, Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1984.

⁶⁶⁰ До овог податка смо дошли ослањајући се на превод *Les sentences des peres du desert*, L. Regnault (прев.), Solesmes, Sable-sur-Sarthe 1976, као и на податке који се у том тексту налазе у Библијском индексу на страници 309.

⁶⁶¹ До овог податка смо дошли ослањајући се на превод *Vita e detti dei padri del deserto*, L. Mortari (прев.), Citta Nuova, Rome 2008, као и на податке који се у том тексту налазе у Библијском индексу на 507. страници.

⁶⁶² Идентична проблематика постоји и у одређивању алузија на Стари Завет у оквиру Новог Завета. Поједини истраживачи су мишљења да у целом Новом Завету постоји 600 алузија на Стари Завет, док су други мишљења да их има чак 4100. Види G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 31.

⁶⁶³ Види R. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul As Interpreter of Israel's Scripture*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2005, 34-44.

Beale).⁶⁶⁴ Реч је о критеријумима који се користе за истраживање алузија на Стари Завет у оквиру Новог Завета, односно на то на којим местима су у Новом Завету присутне алузије на Стари Завет. Понуђене критеријуме ових аутора смо прилагодили и применили на истраживање светописамских алузија у аскетским списима који су предмет нашег истраживања.

Након евидентирања свих позивања на текст Писма уследила је њихова класификација статистичка анализа који су омогућили бољу прегледност и вредновање добијених резултата у контексту рецепције светописамских текстова у аскетској литератури. Резултати овог дела истраживања прво су приказани посебно према сваком патерику понаособ, а потом је сумиран и њихов укупан збир. Након тога следи појашњење добијених резултата.

⁶⁶⁴ Види G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 29-43.

1.2.1. Историји монаха у Египту

У *Историји монаха у Египту* Свето Писмо се наводи 72 пута. Од тог броја, 30 пута се користи Стари Завет, док се 42 пута се користи Нови. Ради детаљне прегледности резултате приказујемо табеларно:

Табела бр. 3 – Позивање на Свето Писмо у *Историји монаха у Египту*.

Стари завет (30)		Нови завет (42)	
Мудросне (укупно: 19)	Пс (17) ПрС (2)	Јеванђеља (укупно: 20)	Мт (8) Јн (6) Лк (6)
Пророчке (укупно: 6)	Ис (6)	Павлове посланице (укупно: 16)	Јев (5) 2 Кор (2) 1 Тим (2) Гал (2) 1 Кор (1) Кол (1) Флп (1) Рим (1) 1 Сол (1)
Петокњижје (укупно: 3)	Пост (2) Изл (1)	Саборне посланице (укупно: 1)	Тит (1)
Историјске (укупно: 2)	Суд (1) 1 Цар (1)	Остало (укупно: 5)	Дап (5)

На основу приказаних резултата уочљиво је да се од старозаветних дела најчешће користе мудросне књиге (19) међу којима доминира Псалтир (17), који је уједно и најфреквентнији у односу на целокупно Свето Писмо. Што се тиче Пророчких

књига наводи се само Исаија (6). Од новозаветних књига, најзаступљенија су јеванђеља (20) и посланице апостола Павла (16).

1.2.2. Лавсаик

Будући да је српски превод *Лавсаика*⁶⁶⁵ рађен на основу *дуже рецензије* која у себи обухвата и фрагменте *Историје монаха у Египту*, како бисмо истражили позивање на Писмо само у *Лавсаику*, користили смо се Батлеровом *краћом рецензијом*⁶⁶⁶ за коју се генерално сматра да је најближа оригиналу и најподеснија за рад.⁶⁶⁷

У *Лавсаику* се Писмо наводи 45 пута, од чега је 27 навода из Новог Завета, док је 18 из Старог. Ради лакше прегледности, резултате ћемо приказати у табели која следи на наредној страници:

⁶⁶⁵ Паладије Хеленопољски, *Лавсаик*, Слободан Продић (прев.), Истина, Шибеник 2002.

⁶⁶⁶ С. Butler, *The Lausiack History of Palladius II*, Cambridge University Press, Cambridge 1904, 1-169.

⁶⁶⁷ F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 78-79.

Табела бр. 4 – Позивање на Свето Писмо у *Лавсаику*.

Стари завет (18)		Нови завет (27)	
Мудросне (укупно: 15)	Пс (6) ПрС (6) Јов (2) Проп (1)	Јеванђеља (укупно: 10)	Мт (6) Лк (2) Јн (1) Мк (1)
Петокњижје (укупно: 1)	Пост (1)	Павлове посланице (укупно: 16)	1 Кор (5) Гал (3) Рим (3) 2 Кор (2) 1 Тим (1) 2 Сол (1) Флп (1)
Пророчке (укупно: 0)	/	Саборне посланице (укупно: 1)	1 Јн (1)
Историјске (укупно: 0)	/	Дела апостолска (укупно: 0)	/
Девтероканонске (укупно: 2)	Сир (2)		

Приказани резултати указују на то да је од старозаветних књига најцитиранији Псалтир (6) и Приче Соломонове, док је од новозаветних јеванђеље по Матеју (6). Од укупних 18 навода из Старога Завета, 15 припада мудросним књигама што их чини и

најзаступљенијим. Иако се не ради о великом узорку, значајан је податак да мудросна литература представља готово 90% од укупног позивања на Стари Завет. Када је реч о Павловим посланицама, најчешће се користи 1 Кор (5).

1.2.3. Старечник

Истраживањем библијских навода у *Старечнику* алфавитног издања добијени су следећи резултати: Свето Писмо се укупно наводи 127 пута, од чега је 66 позивања на Стари Завет док је 61 на Нови. Детаљни табеларни приказ:

Табела бр. 5 – Позивање на Свето Писмо у *Старечнику*.

Стари завет (66)		Нови завет (61)	
Мудросне (укупно: 39)	Пс (27) ПрС (5) Јов (5) Проп (1)	Јеванђеља (укупно: 38)	Мт (25) Лк (9) Јн (2) Мк (2)
Пророчке (укупно: 12)	Ис (7) Јер (2) Јез (2) Дан (1)	Павлове посланице (укупно: 18)	Еф (3) Јев (3) 1 Кор (3) 1 Тим (3) 1 Сол (2) 2 Тим (1) Тит (1) 2 Кор (1) Фил (1)
Петокњижје (укупно: 8)	Пост (4) Изл (3) Пнз (1)	Саборне посланице (укупно: 5)	1 Пет (2) Јак (2) 2 Пет (1)

Историјске (укупно: 7)	1 Цар (2)	Остало (укупно: 0)	
	2 Цар (2)		
	1 Сам (2)		
	ИНав (1)		

На основу приказаних резултата може се уочити да је од свих библијских књига најцитирнији Псалтир (27). Од новозаветних књига најчешћа су позивања на Матеја (25).⁶⁶⁸ Жанровски посматрано најзаступљеније су мудросне књиге Старога Завета (39). Књига пророка Исаије (7) је најфреквентнија од пророчких књига.

1.2.4. Велики Старечник

У *Великом Старечнику* (тематском) Свето Писмо се наводи 395 пута: Стари Завет 167, Нови Завет 228.

Табела бр. 6 – Позивање на Свето Писмо у *Великом Старечнику*.

Стари завет (167)		Нови завет (228)	
Мудросне (укупно: 96)	Пс (79)	Јеванђеља (укупно: 119)	Мт (81)
	Јов (9)		Лк (18)
	ПрС (7)		Јн (15)
	Проп (1)		Мк (5)
Петокњижје (укупно: 32)	Пост (15)	Павлове посланице (укупно: 80)	1 Кор (25)
	Изл (9)		Рим (11)
			Јев (8)
	2 Кор (6)		

⁶⁶⁸ Сличне резултате наводи и Вилијам Харлмс (William Harmless). Анализирајући светописамске наводе у *Старечнику*, он наводи да је од строзаветних књига највише пута цитиран Псалтир, док је од новозаветних јеванђеље по Матеју. Види Н. William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, 245.

	Бр (4) Пнз (2) Лев (2)		Еф (6) 1 Тим (6) Фил (5) 2 Тим (5) Кол (4) 1 Сол (3) Гал (1)
Пророчке (укупно: 26)	Ис (12) Дан (7) Јез (2) Јер (2) Амос (1)	Саборне посланице (укупно: 20)	1 Пет (7) Јак (5) 2 Пет (3) 1 Јн (4) Тит (1)
Историјске (укупно: 11)	1 Сам (3) 2 Цар (3) ИНав (2) 2 Сам (2) 1 Цар (1)	Остало (укупно: 9)	Дап (8) Отк (1)
Девтеро-канонске (укупно: 2)	Сир (2)		

Најзаступљенија библијска књига у *Великом Старечнику* јесте Јеванђеље по Матеју (81), док се Псалтир налази на другом месту (79). Од старозаветних књига доминирају мудросне (96), а од пророчких је најфреквентнија Књига пророка Исаије (12).

1.2.5. Разговори са египатским подвижницима

У Касијановим *Разговорима са египатским подвижницима* постоји 514 навода из Библије, 296 из Старог Завета и 245 из Новог:

Табела бр. 7 – Позивање на Свето Писмо у *Разговорима са египатским подвижницима*.

Стари завет (296)		Нови завет (245)	
Мудросне (укупно: 139)	Пс (102)	Павлове посланице (укупно: 127)	1 Кор (29)
	ПрС (18)		Еф (19)
	Јов (10)		2 Кор (15)
	Проп (8)		Рим (15)
	Пнп (1)		Јев (13)
			1 Тим (11)
	Гал (9)		
	Фил (6)		
	1 Сол (4)		
	Кол (3)		
	2 Тим (2)		
	2 Сол (1)		

<p>Пророчке Укупно: (57)</p>	<p>Ис (19) Јер (17) Јез (5) Мих (3) Мал (3) Зах (2) Амос (2) Јоил (2) Јона (2) Соф (1) Осија (1)</p>	<p>Јеванђеља (укупно: 98)</p>	<p>Мт (45) Лк (27) Јн (24) Мк (2)</p>
<p>Петокњижје (укупно: 47)</p>	<p>Пост (21) Пнз (14) Изл (9) Бр (3)</p>	<p>Саборне посланице (укупно: 9)</p>	<p>Јак (5) 1 Јн (3) 2 Пет (1)</p>
<p>Историјске (укупно: 17)</p>	<p>Суд (5) 1 Сам (4) 1 Цар (3) 2 Цар (2) 1 Дн (1) 2 Дн (1) 2 Сам (1)</p>	<p>Остало (укупно: 11)</p>	<p>Отк (6) Дап (5)</p>

Девтеро- канонске (укупно: 9)	Сир (2)		
	Вар (2)		
	Плач (1)		
	Прем (1)		

Од свих књига Светог Писма, Псалтир (102) је најчесталији, док од пророка доминира Исаја (19). Мудросне књиге су најзаступљеније као жанр (139). Од новозаветних књига најчешће се позива на Матеја (45) и Прву посланицу Коринћанима (29).

1.2.6. Лествица

Лествица Јована Лествичника бележи 321 навод из Светог Писма: 175 из Старог и 146 из Новог Завета:

Табела бр. 8 – Позивање на Свето Писмо у *Лествици*.

Стари завет (175)		Нови завет (146)	
Мудросне (укупно: 126)	Пс (102)	Јеванђеља (укупно: 88)	Мт (47)
	Јов (10)		Лк (28)
	ПрС (6)		Јн (12)
	Пнп (5)		Мк (1)
	Проп (3)		
Петокњижје (укупно: 27)	Изл (15)	Павлове посланице (укупно: 52)	Рим (16)
	Пост (5)		1 Кор (14)
	Пнз (4)		2 Кор (7)
	Бр (3)		

			<p>1 Тим (5)</p> <p>2 Тим (3)</p> <p>Фил (2)</p> <p>Еф (2)</p> <p>1 Сол (1)</p> <p>2 Сол (1)</p> <p>Гал (1)</p>
Пророчке (укупно: 12)	<p>Ис (7)</p> <p>Јер (3)</p> <p>Јона (1)</p> <p>Језек (1)</p>	Саборне посланице (укупно: 3)	<p>Јак (2)</p> <p>1 Јн (1)</p>
Историјске (укупно: 6)	<p>ИНав (3)</p> <p>1 Цар (3)</p>	Остало (укупно: 3)	<p>Дап (2)</p> <p>Отк (1)</p>
Девтеро-канонске (укупно: 4)	<p>Сир (3)</p> <p>Прем (1)</p>		

Од свих књига Светога Писма најзаступљенији је Псалтир (102), при чему су уједно и најфреквентније мудросне књиге (126). Од пророка се највише позива на Исаију (7). Јеванђеље по Матеју (88) доминира међу новозаветним књигама.

1.2.7. Анализа добијених резултата

На основу приказаних резултата може се закључити да је позивање на књиге Старог Завета било заступљено исто колико и позивање на књиге Новог Завета. Такође, долази се до закључка да су од старозаветних књига најфреквентније мудросне.

Најцитиранија књига целог Светог Писма је Псалтир, док се на другом месту налази Јеванђеље по Матеју. Готово у свим патерицима од пророка доминира Исаија. Од свих новозаветних књига најзаступљеније је Јеванђеље по Матеју, док су од Павлових посланица најприсутније 1 Кор, Јев и Рим. Ради јаснијег прегледа упоредне резултате приказујемо табеларно:

Табела бр. 9 – Паралелни приказ резултата позивања на Свето Писмо

	<i>Историја монаха у Египту</i>	<i>Лавсаик</i>	<i>Старечник</i>	<i>Велики Старечник</i>	<i>Разговори са египатским подвижницима</i>	<i>Лествица</i>
Доминантност Старог или Новог Завета?	Нови Завет	Нови Завет	Стари Завет	Нови Завет	Стари Завет	Стари Завет
Најзаступљенија књига целог Светог Писма	Псалтир	Псалтир/ Матеј	Псалтир	Матеј	Псалтир	Псалтир
Најзаступљенија књиж. врста Старог Завета	Мудросна	Мудросна	Мудросна	Мудросна	Мудросна	Мудросна
Најзаступљенија књига Старог Завета	Псалтир	Псалтир	Псалтир	Псалтир	Псалтир	Псалтир
Најзаступљенија пророчка књига	Исаија	/	Исаија	Исаија	Исаија	Исаија
Најзаступљенија књиж. врста Новог Завета	Јеванђеља	Павлове посланице	Јеванђеља	Јеванђеља	Јеванђеља	Јеванђеља
Најзаступљенија књига Новог Завета	Матеј	Матеј	Матеј	Матеј	Матеј	Матеј
Најзаступљеније Павлове посланице	Јев	1 Кор	Јев	1 Кор	1 Кор	Рим

На основу приказаних резултата, а у циљу изучавања рецепције Светог Писма у аскетским круговима ране Цркве у Египту, постављају се следећа питања: Из ког разлога је старозаветна мудросна литература пронашла толику применљивост у патерицима? Због чега је баш Псалтир најзаступљенији? Зашто је од свих пророка баш Исаија најфреквентнији а од новозаветних књига Јеванђеље по Матеју?

1.2.7.1. Мудросна литература у египатским патерицима

Доминантност Псалтира потребно је сагледати пре свега у светлу његове молитвене и богослужбене употребе. Већ при самом ступању у манастире у Египту, од придошлих подвижника се тражило да науче делове Псалтира напамет.⁶⁶⁹ На вечерњим и ноћним сабрањима читано је по 12 псалама. У свом *Уставу*, Касијан наводи да су се на првом часу читали следећи псалми: 50, 62, 89.⁶⁷⁰ Стихови Псалтира су се користили и у созерцавању.⁶⁷¹ На основу овога постаје разумљиво због чега је Псалтир најзаступљенија књига Светога Писма у египатским патерицима. Честа употреба Псалтира у молитвеној пракси која се вршила више пута током једног дана, како у индивидуалној тако и у саборној молитви, оставила је дубок траг у египатским патерицима.⁶⁷²

Изузев Псалтира, мудросна литература Старога Завета се у поменутиим патерицима највише користила из два разлога: 1) Она је имала дидактичку примену која се уклапала у дидактичку сврху коју су имали патерици и 2) била је најподеснија за преношење практичног искуства подвижничког начина живота са искуснијег подвижника на почетника.

Важност дидактичке сврхе старозаветне мудросне литературе у патерицима може се сагледати кроз феномен *χρεία* који је због своје широке примене у антици био заступљен како у рабинским тако и у монашким круговима. *Χρεία* представља посебну литерарну форму јелинског порекла и састоји се од наративне поставке која кулминира формом ауторитативне изјаве или делања онога који је казује.⁶⁷³ Приче које се казују у

⁶⁶⁹ Види Теофан Затворник, *Древни монашки устав*, 39.

⁶⁷⁰ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 15-16; 25.

⁶⁷¹ Види Јован Мосх, *Духовни Луг*, 69.

⁶⁷² Малколм Чоут (Malcolm Choat) истиче да је генрално гледано велика већина библијских навода у египатским папирусима, који су хришћанског порекла и потичу из периода IV-VII века, уствари потекла из оралног контекста. Велика је вероватноћа да они нису уношени путем директног преписивања из Светог Писма, него су памћени у фрагментима са богослужбених сабрања. Ово свакако говори у прилог тези да је Псалтир у аскетским списима најзаступљенији управо захваљујући усменој молитвеној пракси: „Even where a scriptural quotation is probable, only rarely does it form a close parallel to the texts of the New Testament and Septuagint as now extant. This is a function partly of modern source criticism, which produces texts that do not correspond to any one version that ever existed; the text as quoted may have stood in some lost manuscript. More importantly, it is highly likely that these phrases are being imperfectly remembered (or intruding subconsciously?) from an oral context, whether a Church service or a more informal occasion; it is less probable that they are copies from an actual text“. M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Studia Antiqua Australiensia), Brepolis, Turnhout 2006, 79.

⁶⁷³ C. Hezser, „Classical Rabbinic Literature“, у: M. Goodman (прир.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford 2002, 126; M. Moeser, *The Anecdote in Mark, The Classical World and The Rabbis* (Journal for The Study of The New Testament Supplement Series 227), Sheffield Academic Press, London 2002, 70.

форми *χρεία* пореде мудрост и понашање одређене особе (учитеља, философа, подвижника) са вредностима и праксом већинског дела друштва, те се уз помоћ ње уздиже репутација дотичне особе а његово учење се преноси на наредне генерације.⁶⁷⁴

Афтоније, ученик Либанија из Антиохије, наводи да назив *χρεία* имплицира корисност (*χρείωδης*) и да има троструку вредност: „*Χρεία* може бити вербална, активна и мешовита. Вербална је када корисност открива речју. Нпр: Платон је рекао да гранчице врлина расту у сладости и муци. Активна је када се односи на акцију: када је Питагора био упитан о дужини људског живота, приказао је себе на кратко а потом се сакрио, приказавши тако себе као дужину трајања људског живота. Помешана је када се састоји од речи и акције. Нпр: када је Диоген видео једног младића како се ружно понаша, питао је његовог учитеља: зашто си му рекао да се тако понаша?“⁶⁷⁵

Кључни задатак *χρεία* је био да „упути, убеди и утиче на конкретно понашање читаоца“,⁶⁷⁶ односно подвижника. Велики број патерика, па чак и агиографских списа, управо је и писан у форми *χρεία*, јер је она омогућавала преношење животног искуства које је формулисано кроз мудросне изреке.⁶⁷⁷ Старозаветне мудросне изреке, које су често настајале у народу и биле уско повезане са животним искуством, су се у патерницима преносиле у форми *χρεία* и имале су дидактичку сврху.⁶⁷⁸

У монашком миљеу Египта у периоду V-VII века патерници су постали кључни у давању смерница за вођење хришћанског начина живота, баш као и Свето Писмо.⁶⁷⁹ *Χρεία* је, очигледно, монасима била најподеснија за преношење искуства аскетског

⁶⁷⁴ С. Hezser, „Classical Rabbinic Literature“, 126.

⁶⁷⁵ „Тῆς δὲ ηῤείας τὸ μὲν ἐστὶ λογικόν, τὸ δὲ πρακτικόν, τὸ δὲ μικτόν. Καὶ λογικὸν μὲν τὸ τῷ λόγῳ δηλοῦν τὴν ὠφέλειαν, οἷον ὁ Πλάτων τοὺς τῆς ἀρετῆς κλῶνας ἰδρῶτι καὶ πόνοις ἔλεγε φύεσθαι. Πρακτικὸν δὲ τὸ πρᾶξιν σημαῖνον, οἷον Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς, ὅδος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων ὁ βίος, βραχὺ τι φανείς ἀπεκρύψατο, μέτρον τοῦ βίου τὴν θεᾶν ποιούμενος. Μικτόν δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων, λόγου καὶ πράξεως, οἷον Διογένης μειράκιον ἐωρακῶς ἀτακτοῦ τὸν παιδαγωγὸν ἐπαιπῶν: τί γὰρ τοιαῦτα παιδεύεις?“ Наш превод. Aphthonii, *Progymnasmata* (Rhetores Graecii X), Teubneri, Lipsiae 1926, 3.5.

⁶⁷⁶ М. Moeser, *The Anecdote in Mark*, 70.

⁶⁷⁷ Види С. Rapp, „The Origins of Hagiography and The Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation“, у: С. Kelly/R. Flower/M. Stuart Williams (прир.), *Unclassical Traditions I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, The Cambridge Philological Society, Cambridge 2010, 127.

⁶⁷⁸ Види W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, Scm Press, London 1970, 3;

⁶⁷⁹ Клаудија Рап (Claudia Rapp) илустративно наводи пример Пахомијевог писма чији је редактор вероватно његов ученик Теодор. У том писму је текст *Старечника* интегрисан у сам текст писма без икаквих знакова навода или наговештаја да се ради о потпуно другом тексту (*Старечнику*). Он је усвојен и уметнут у текст писма баш као што су многи хришћански писци спонтано усвајали и интегрисали речи Светог Писма у своје текстове не дајући никакво обавештење о томе. Види С. Rapp, „The Origins of Hagiography and The Literature of Early Monasticism“, 129.

начина живота са генерације на генерацију. У тај концепт најадекватније су се уклапале мудросне књиге Старог Завета које су већ биле написане у сличном стилу.

Дидактичка сврха патерика огледа се и у употреби форме „учитељ“ – „ученик“, односно, „отац“ – „син“, која је преузета из мудросних књига Старога Завета али и из египатске мудросне литературе.⁶⁸⁰ Чест мотив старозаветних мудросних књига према коме отац поучава сина посебно је погодовао аскетима,⁶⁸¹ будући да су искуснији међу њима били доживљавани као „духовни оци“ и као такви су поучавали неискусније, своју „духовну децу“.⁶⁸² Употреба мудросних књига омогућавала је да оци пустиње, уз примену тих речи у пракси, постану део старозаветних догађаја као и имперсонализацију Писма у животима млађих подвижника.⁶⁸³

Познато је да је приликом формирања мудросних књига Старога Завета на њих велики утицај имала египатска мудросна књижевност која је и сама имала образовну функцију у Египту.⁶⁸⁴ Египатски фараони писали су упутства својим синовима како би их припремили за владање. Била су то упутства из праксе, што, уопштено гледајући, представља једну од основних карактеристика мудросне литературе – мудрост је одраз животног искуства и праксе. Оваква литерарна дела погодовала су Јеврејима у формирању државног апарата за време Соломона и послужила у образовању елите за управљање државом. Тим путем је извршен велики утицај на мудросну књижевност Старога Завета.⁶⁸⁵ Репрезентативна дела египатске мудросне литературе чији је утицај у старозаветним мудросним књигама веома приметан јесу: *Египатска упутства* (Egyptian Instructions) – збирка упутстава која су фараони давали својим синовима,⁶⁸⁶ и *Упутства Аменемона* (*The Instruction of Amenemope*) – упутство за владање које је

⁶⁸⁰ Види S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 49.

⁶⁸¹ Види ПрС 3, 11; 3, 21; 4, 1-4; 5, 1-20; 7, 1; 12, 12; 13, 1; Проп 11, 9; 12, 1.

⁶⁸² Види D. Brakke, „The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance“, *Church History* 70/1 (2001), 21.

⁶⁸³ С. Kelly, *Cassian's Conferences*, 88.

⁶⁸⁴ W. McKane, *Proverbs*, 8-9.

⁶⁸⁵ W. McKane, *Prophets and Wise Men* (Studies in Biblical Theology 44), Scm Press, London 1966, 42-45; 23; W. McKane, *Proverbs*, 9-10.

⁶⁸⁶ „Egyptian Instructions“, J. Wilson (прев.), у: J. Pritchard (прир.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to The Old Testament – Third Edition with Supplement*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1969, 412-424.

фараон Аменемоп упутио свом сину.⁶⁸⁷ Ова дела су у великој мери утицала на Приче Соломонове.⁶⁸⁸

Мудросне књиге Старога Завета су у патерицима биле заступљене и због тога што су у себи садржале и значењски потенцијал који је био пријемчив за промовисање основних постулата аскетске праксе. Међутим, веома је занимљиво то да је велики део значењског потенцијала старозаветних мудросних књига, који је касније развијан у египатским патерицима, био под директним утицајем египатске мудросне литературе. Односно, многобројни мотиви који су у старозаветним мудросним књигама преузети из египатске мудросне литературе пронашли су своју примену у египатским патерицима. Пример на коме се то најјасније може увидети јесте релација *Египатска упутства/Упутства Аменемона* – Приче Соломонове – египатски патерици.

Мотиви који су потекли из *Египатских упутстава* и *Упутстава Аменемона* а потом преузети у Причама Соломоновим и на крају нашли своју примену у египатским патерицима су: уздржање од многоговорљивости (у монаштву: тиховање, молчаније), чување срца, непреузношење (у монаштву: смиреноумље), добротинство социјално угроженима (у монаштву: дела милосрђа), чувања од жене туђинке (у монаштву: блуд/уздржање).

У наставку ћемо настојати да понудимо приказ употребе наведених мотива на релацији *Египатска упутства/Упутства Аменемона* – Приче Соломонове – египатски патерици. На основу тих примера ћемо покушати да покажемо да је старозаветна мудросна литература најзаступљенија у египатским патерицима из дидактичких разлога, као и због тога што је омогућавала преношење практичног аспекта подвижничког начина живота.

1.2.7.1.1. Мотив уздржања од многоговорљивости

Овај мотив присутан је и у египатској и у старозаветној мудросној литератури:

⁶⁸⁷ „The Instruction of Amenemope“, М. Lichtheim (прев.), у: М. Lichtheim (прир.), *Ancient Egyptian Literature II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1976, 146-163.

⁶⁸⁸ Види „Egiptian Instructions“, 424, напомена 46.

Табела бр. 10 – Египатска и старозаветна мудросна литература (мотив уздржања).

<i>Египатска упутства/Упутства Аменемона</i>	Приче Соломонове
Не причај много. Буди ћутљив и бићеш срећан. Не буди брбљив. Обиталишту божијем бука је одвратна. Моли му се са љубављу срца, свим речима које су скривене и он ће ти дати шта ти треба. ⁶⁸⁹	14, 23: У сваком труду има добитка, а говор уснама само штети.
Чувај језик свој од шкодљивог говора, тада ћеш бити вољен од других. ⁶⁹⁰	17, 28: И за безумног се, када пита о мудрости, мисли да је мудар, када стиска усне своје.
Друга добра ствар у срцу бојјем је: сачекај пре него што говориш. ⁶⁹¹	18, 13: Ко одговара пре него што чује, то му је лудост и срамота.

Уколико се упореде прикази из табеле, пре свега може се уочити сличност употребе мотива уздржања од многоговорљивости у *Египатским упутствима/Упутствима Аменемона* и у Причама Соломоновим: Препоручује се ћутање у комбинацији са делањем (молитвом/трудом), уз помоћ њега стиче се друштвена прихватљивост („тада ћеш бити вољен од других“) и оно је одраз мудрости. Практични савети уздржања од многоговорљивости који су фараони упућивали својим синовима нису се знатно променили у Причама Соломоновим, будући да је контекст остао исти – упутство државној елити како да управља Израилом.

У египатским патерицима проналазимо мотив уздржања од многоговорљивости и то у форми директних цитата Прича Соломонових који су наведени у табели. У *Разговорима са египатским подвижницима* подвижник Серен, поучавајући о непрестаном стражењу над помислима, наводи: „Да смо обавезни да се сјединимо са Господом, знамо и **из сопственог искуства**, уколико смо умртвили појуду и одсекли световне жеље. [...] Према томе, када се уморимо од усмеравања душевних помисли ка Богу, не би требало да престанемо да се вежбамо у томе. [...] У овом свом напрегнутом

⁶⁸⁹ „Egyptian Instructions“, 420.

⁶⁹⁰ „The Instruction of Amenemope“, XI. 1.

⁶⁹¹ „The Instruction of Amenemope“, V. 5-10.

надзирању не смемо ослабити и пасти у погибно очајање, „јер у сваком труду има добитка, а празнословље само штети“ (ПрС 14, 23).⁶⁹²

Овде се ради о савету који подвижник Серен даје поводом стражења над помислима како би се приближили Богу. Тај савет је практичне природе и упућује на труд који се сада огледа у праћењу помисли и уздржању од празнословља, односно, многоговорљивости. Дакле, ради се о савету који је повезан са искуством и стога је практичне природе. У том светлу се и позива на ПрС 14, 23.

Други пример употребе мотива уздржања од многоговорљивости у поучавању млађих подвижника о аскетској пракси, са директним цитирањем Прича Соломонових, проналазимо у *Старечнику*: „Рече један монах ави Пимену: Ако угледам нешто, мислиш ли да треба да то кажем другима? Старац му вели: Писано је „који одговара пре него што чује питање, тај је безуман и достојан прекора“ (ПрС 18, 13). Ако те неко упита, одговори; а ако не, ћути“.⁶⁹³ У одговору на питање које је у вези са подвижничким начином живота, Пимен се директно позива на ПрС 18, 13. Овај цитат Пимен интерпретира потпуно дословно постављајући га у функцију практичне примене приликом поучавања млађег подвижника о аскетском начину живљења.

1.2.7.1.2. Мотив чувања срца

Мотив чувања срца је, такође, присутан у египатској мудросној литератури и у старозаветним мудросним књигама:

Табела бр. 11 – Египатска и старозаветна мудросна литература (мотив чувања срца).

<i>Египатска упутства/Упутства Аменемона</i>	Приче Соломонове
Буди постојан у своме срцу, чврст у грудима. Не управљај се језиком. ⁶⁹⁴	4, 23-24: Изнад свега што се чува, чувај срце своје, јер из њега излази живот. Уклони од уста својих неправедност и од усана својих неваљалство удаљи.

⁶⁹² Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 253. Подвлачење наше.

⁶⁹³ *Старечник*, 298.

⁶⁹⁴ „Egiptian Instructions“, 423; „The Instruction of Amenemope“, XX. 5.

Под срцем је подразумевано средиште човековог бића („из њега излази живот“), његов унутрашњи свет који стоји наспрам говора као спољашње манифестације. У египатским патерицима присутан је мотив чување срца и углавном се односи на стражење над помислима као средишту унутрашњег бића човека. У *Старечнику* подвижник Герондије наводи: „Многи који имају искушења телесних уживања, не приближивши се телу, будно су грешили умом; те иако тела чувају девственима, блудно греше у души. Према томе, добро је, љубљени, да чинимо оно што је писано и да сваки од нас чува своје срце у сваком опрезу (ПрС 4, 23)“.⁶⁹⁵

На овом месту се мотив чувања срца доводи у везу са унутрашњим мисаоним процесима који се тичу телесних уживања. Међутим, чување срца се односи и на мисаоне процесе у којима особа прецењује сопствене вредности, односно, аскетски речено: горди се, преузноси. Мотив непреузношења (који је у уској вези са мудрости) такође је присутан и у египатској мудросној литератури и у Причама Соломоновим:

Табела бр. 12 – Египатска и старозаветна мудросна литература (мотив непреузношења).

<i>Египатска упутства/Упутства Аменмопа</i>	Приче Соломонове
<p>Не дозволи срцу своје да се преузноси због знања; не буди самоуверен јер познајеш мудрог човека. Посаветуј се са неупућеним исто као и са мудрим. Крајња граница знања се не може досегнути и не постоји човек са апсолутним знањем. Дobar разговор је скривенији од смарагда, али га можеш пронаћи и код послуге на камену за брушење.⁶⁹⁶</p>	<p>3, 5-7: Уздај се у Господа свим срцем својим а на свој разум се не ослањај. На свим путевима својим имај га на уму и он ће управљати стазе твоје. Не мисли сам о себи да си mudar, бој се Господа и уклањај се од зла.</p>
<p>Тада је фараон рекао: Учи га прво о говору. Тада он може постати пример деци званичника. Нека у њега уђе покорност и</p>	<p>16, 5: Нечист је пред Господом ко је поноситог срца и неће остати некажњен ако и друге узме у помоћ.</p>

⁶⁹⁵ *Старечник*, 123.

⁶⁹⁶ „Egiptian Instructions“, 412.

сталоженост срца. Причај са њим, нико није рођен мудар. ⁶⁹⁷	
---	--

Приметно је да се у *Египатским упутствима* саветује да се „срце не преузноси због знања“ и да су при стицању знања „покорност и сталоженост срца“ неизоставни и уско повезани са мудрости. Ради се о саветима практичне природе који су фараони упућивали својим синовима, а који су имали за циљ да их формирају као репрезентативне чланове египатског друштва и наследнике фараоновог престола. Мудрост је циљ по себи, она је неопходна будућем владару и стиче се разговором и непрезуншењем над другима.

Са друге стране у ПрС 3, 5-7 мудрост се доводи у везу са непрезуншењем, али је „саговорник“ за стицање мудрости сам Бог и мудрост није циљ по себи. У ПрС 3, 5-7 и ПрС 16, 5 преузношење („поносито срце“ и „ослањање на разум“) је супротстављено заједничарењу са Богом. Оно удаљава човека од Бога. И овде се ради о саветима који су упућивани елити која се припремала за управљање државним апаратом у Израилу, али са том разликом што сада ти савети упућују на заједницу са Богом који је извор мудрости.

1.2.7.1.3. Мотив непрезуншења

И у египатским патерицима је присутан мотив непрезуншења с тим што је познатији под називом „смиреноумље“, „смирење“. У *Лествици* се ПрС 16, 5 директно цитира у следећем опису: „Једноме врло мудрому брату јавише се демони видљиво и почеше да га хвале. Но свемудри подвижник им рече: „Када бисте престали да ме у души мојој хвалите, ја бих на основу вашег доласка закључио да сам велики човек. А ако не престанете да ме хвалите, онда ћу из саме те ваше похвале познати колико сам нечист. Јер, „нечист је пред Господом свако ко је поносито срца (ПрС 16, 5)“. Према томе, или одлазите па да будем нешто велико, или ме хвалите да помоћу вас дођем до смирења. Збуњени том доскочицом, демони одмах исчезоше“.⁶⁹⁸

У сличном контексту се ПрС 16, 5 цитира и на следећем месту: „Човек гордога срца жели да влада. Зна се: он другачије не може, боље рећи неће, него да коначно

⁶⁹⁷ „Egiptian Instructions“, 411.

⁶⁹⁸ *Лествица*, 127.

пропадне. „Господ се противи гордима“ (Јак 4, 6). Ко их онда може помиловати? „Нечист је пред Господом свако ко је поноситог срца“ (ПрС 16, 5). Ко онда таквога човека може да очисти? Гордоме човеку је поука повод за пад, а подстрекач – демон; остављеност од Бога доводи до духовне обамрлости“.⁶⁹⁹

Контекст цитирања ПрС 16, 5 у овим поукама указује на то да је „поносито срце“ (гордост) узрок прекидања заједнице са Богом, док је смирење пут до Бога и мудрости – у првом опису подвижник демоне збуњује управо мудрошћу која је плод његовог смирења („збуњени том доскочицом, демони одмах исчезоше“). Дидактичка сврха ова два описа темељи се на преношењу подвижничког искуства уз помоћ ПрС 16, 5. Сврха ПрС 16, 5 у овим примерима остаје иста као и у Причама Соломоновим: преношење искуства са генерације на генерацију.

Чување срца је у египатским патерицима поистовећено са стражењем над помислима, односно са обраћањем пажње на ток мисли који подвижника удаљава од упражњавања аскетског начина живота. У контексту аскетске праксе ПрС 4, 23-24 и ПрС 16, 5 се реципирају тако да чување срца сада подразумева фокус пажње на мисаоне процесе који су повезани са телесним уживањем или прецењивањем сопствених вредности (гордост). Искуство подвижничке праксе оци пустиње преносили су уз помоћ Прича Соломонових интерпретирајући их у аскетском кључу.

1.2.7.1.4. Мотив добротинства социјално угроженима

Овај мотив веома је заступљен у египатској, али и у старозаветној мудросној литератури:

Табела бр. 13 – Египатска и старозаветна мудросна литература (мотив доброћинства социјално угроженима).

<i>Египатска упутства / Упутства Аменмопа</i>	Приче Соломонове
Буди благ према захтеву удовице. Не буди немаран према странцу који тражи ћуп уља, јер ће бити удвостручено пред твојом браћом. Бог захтева поштовање према	3: 27: Не одреци добра онима којима треба када можеш учинити. Не говори ближњему своме: Иди и дођи други пут, и: Сутра ћу ти дати.

⁶⁹⁹ Лествица, 117.

сиромашном више него указивање почести оном који је уздигнут. ⁷⁰⁰	
Чини добро и бићеш награђен. ⁷⁰¹	
Чини правду док живиш на земљи. Утеши жалосног, не угњетавај удовицу. ⁷⁰²	
Не одврати праведника, нити посвети пажњу само ономе који је обучен у белу хаљину. [...] Не прихватај мито моћника, нити тлачи осакаћеног. Правда је дивна награда од бога. Он је даје коме пожели. ⁷⁰³	19, 17: Господу позајмљује ко поклања сиромашу и платиће му за добро његово.

Мотив помагања социјално угрожених група, који је присутан како у *Египатским упутствима / Упутствима Аменемопу*, тако и у Причама Соломоновим, је уско повезан са „наградом од Бога“. Идентичан образац је заступљен и у египатским патерицима и то са директним цитирањем ПрС 3, 27-28 и ПрС 19, 17.⁷⁰⁴ Разлика се састоји у томе што су аскете уз помоћ мотива помагања социјално угрожених поучаване да се не везују за материјална добра и да их награда очекује у есхатону: „Говораше блажени Епифаније да Бог за мало продаје своја добра онима који хитају да их купе – за комад хлеба, безвредну одећу, за чашу хладне воде, један ништавни новчић. [Бог] позајмљује кришом, али враћа пред анђелима, арханђелима и душама праведника (ПрС 19, 17)“.⁷⁰⁵

1.2.7.1.5 Мотив уздржања од жене

Мотив који је веома заступљен у египатској мудросној литератури, Причама Соломоновим и египатским патерицима јесте и „уздржање од жене“. Иако у египатским патерицима нисмо пронашли експлицитно цитирање одељака Прича Соломонових у којима је заступљен овај мотив, ипак у египатским патерицима постоје места на којима је мотив „уздржања од жене“ присутан и постоји могућност да су

⁷⁰⁰ „Egipian Instructions“, 424; „The Instruction of Amenemope“, XXVI. 10.

⁷⁰¹ „The Instruction of Amenemope“, XVII. 5.

⁷⁰² „Egipian Instructions“, 415.

⁷⁰³ „Egipian Instructions“, 424.

⁷⁰⁴ Види *Велики Старечник*, 245; 255.

⁷⁰⁵ *Велики Старечник*, 245.

Приче Соломонове имале индиректан утицај будући да су читане на богослужењима током Великог поста.⁷⁰⁶

Табела бр. 14 – Египатска и старозаветна мудросна литература (мотив уздржања од жене).

<i>Египатска упутства / Упутства Аменемона</i>	Приче Соломонове
Ако желиш да склопиш трајно пријатељство у кући у коју долазиш као управитељ, или брат или пријатељ, на било ком месту у које улазиш, пази како приступаш женама. ⁷⁰⁷	5, 3-8: Јер са усана туђе жене капље мед и грло јој је мекше од уља. [...] Ноге јој воде ка смрти, до пакла допиру кораци њени. Да не би мерио пут живота, савијају се стазе њене да не знаш. [...] Нека је далеко од ње пут твој и не приближавај се вратима куће њене.
Чувај се жене туђинке, која није позната ни у њеном граду. Не гледај у њу када пролази поред тебе. Не спознај је телесно. Дубока вода чије кривудање нико не зна, то је жена која је далеко од мужа свога. „Тело ми је глатко“, говориће ти сваки дан. Нема очевидаца када чека да те заведе. ⁷⁰⁸	6, 24-25: Да те [заповести оца] чувају од зле жене, од језика којим ласка жена туђа. Не пожели у срцу своје лепоте њене и немој да те ухвати замкама својим.

Као што се може видети из приложеног, реч је о практичним саветима о природи односа са туђом женом. Саветује се избегавање било каквог контакта са њом као и ступање у интиман однос. У египатским патерицима мотив уздржања од жене је интерпретиран тако да се односи на уздржање од било које жене, а не само жене туђинке. У ту сврху жена је често приказивана као манифестација демона који покушавају да подвижнике наговоре на блуд. Јован Ликопољски наводи пример подвижника који се погордио те му се догодило следеће:

⁷⁰⁶ Види поглавље 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга.

⁷⁰⁷ „Egiptian Instructions“, 413.

⁷⁰⁸ „Egiptian Instructions“, 420.

„Лукави га онда, као некада Јова, зажеле за себе и дође му увече у утвари у облику жене која је залутала у пустињи. Нашавши врата отворена, она се дрзну да уђе у пештеру и паде човеку пред ноге молећи га за уточиште, јер беше пало вече. Он се сажали на њу, што није смео, прими је у пештеру и поче је испитивати како је залутала. А она му одговарајући стаде ласкати и заводити га речима и заводљивим говорима. [...] Пошто га заведе дугим разговором, она му се дотаче браде, руке и врата и сасвим пороби подвижника. [...] Тада у њему почеше да се роје мисли [...] како сме да задовољи своју похоту и тако попусти умом и попусти искушењу да се са њом састави, поставши као безумни и развраћени коњ. А она одједном гласно крикнувши исчеззе из његових руку, као сенка када исчезне, и у ваздуху се зачу смех многих демона који му се ругаху пошто су га лукаво завели. [...] Зато, децо, није добро за нас да живимо у близини насеља, нити да сусрећемо жене, јер је сећање на њих неизбрисиво из очију, а разговор са њима нас прогони“.⁷⁰⁹

Наиме, мотив уздржања од жене у египатској и старозаветној мудросној литератури био је изражен у форми практичног животног упутства и имао је дидактичку сврху. Исто тако, цитирани одељак Јована Ликопољског имао је задатак да поучи подвижнике о практичном поступању са женама („Зато, децо, није добро за нас да живимо у близини насеља, нити да сусрећемо жене, јер је сећање на њих неизбрисиво из очију“) само у оквирима хришћанске аскетске праксе потпуног уздржања од жене.

У египатским патерицима мотиви попут уздржања од многоговорљивости, чување срца, непреузношење, добротинства социјално угроженима нису изложени пуким цитирањем Светога Писма, неко су уобличавани у форму $\chi\rho\epsilon\iota\alpha$. На тај начин је текст Писма интерпретиран у актуелној литерарној форми која је омогућавала преношење животног искуства, а које је претходно већ било формулисано кроз мудросне изреке Старога Завета. Осим тога што су мудросне књиге Старога Завета имале дидактичку сврху и преносиле практично животно искуство, оне су изразито заступљене у египатским патерицима и због великог значењског потенцијала који је погодовао промовисању аскетских вредности. Из тих разлога су старозаветне мудросне књиге најзаступљеније у египатским патерицима.

⁷⁰⁹ *Историја монаха у Египту*, 18-19. Види и друге примере: *Лавсаик*, 53; *Велики Старечник*, 125-126; 237-239.

1.2.7.2. Заступљеност књиге пророка Исаије

Као што се види на основу приказаних резултата, најцитиранија пророчка књига у свим патерицима јесте Књига пророка Исаије. Да је ова књига била прилично заступљена у аскетским круговима Египта говори и податак да је у периоду Великог поста Исаија био највише пута читан на богослужењима: Читан је свакога дана сем у петак пете седмице поста.⁷¹⁰ У том контексту поставља се питање да ли су управо богослужбена великопосна читања Исаије утицала на цитираност ове књиге у египатским патерицима. Уколико се стихови који се цитирају од Исаије у патерицима упореде са одељцима великопосних читања Исаије, добије се следећи резултат: У свих шест патерика Исаија се цитира 51 пут. Од тог 51 цитата 22 су присутна у богослужбеним великопосним читањима. Дакле, читања Исаије на богослужењима Великог поста очигледно су оставила траг у аскетској рецепцији ове књиге у патерицима. У прилог томе говори и следећи опис из живота подвижника Павла Простог:

Једном приликом „ради духовне користи браће“ Павле долази у манастир. Ставши испред врата храма посматрао је подвижнике који су улазили на богослужење. Будући да је „имао дар од Бога да може да види свачију душу“, видео је поред свакога монаха светле анђеле како их прате. Поглед му је привукао један монах који је био „мрачан и црн по целом телу“ и кога су пратили демони. Након богослужења исти тај монах је сада био „белог тела“ и у пратњи анђела. Павле му је заповедио да пред свима исприча шта му се догодило током богослужења. Подвижник је испричао следеће: „Ја сам човек грешан и живео сам у блуду све до данас; а сада, ушавши у свету цркву Божију, чуо сам како се читају речи пророка Исаије, или чак како Бог говори кроз њих: „Умијте се, очистите се, уклоните злоћу дела својих, престаните зло чинити. Ако греси ваши буду као скерлет, постаће бели као снег. Ако хоћете слушати, добра земаљска јешћете“ (Ис 1, 16-19). А ја блудник, дирнут речима пророковим и уздишући у својим мислима, рекох Богу: Ти који си Бог, који си дошао у свет да спасеш грешнике, оно што си сада обећао преко свога пророка испуни и на мени грешном и недостојном. Јер ево, од овога часа дајем ти реч и обећавам и од срца ти се исповедам да нећу више чинити што је зло, него ћу одбацити свако безакоње и од сада ћу ти служити са чистом савешћу. Данас владико, и од овог часа, прими мене који сам се покајао и који се

⁷¹⁰ Види табелу у поглављу 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

поклањам пред тобом и ја ћу се убудуће држати подаље од свакога греха. И са тим убеђењем изиђох из цркве, одлучивши у себи да не чиним никакав преступ према Богу“.

Одмах потом приповедач завршава опис речима: „Знајући дакле, о хришћани, из Светога Писма и из светих откривења, колико доброте има Бог за оне који му искрено прибегавају и са покајањем исправљају оно што су претходно грешили, и да опет узвраћа добрима која је обећао не осуђујући их за претходне грехе, немојмо очајавати за своје спасење“.⁷¹¹ На основу приказаног описа уочава се пре свега да је Ис 1, 16-19 читан на богослужењу у аскетској заједници. Исто тако, опажа се да се Ис 1, 16-19 доживљава као директно обраћање Бога преко пророка Исаије онима који су сабрани на молитву – подвижници поистовећују себе са Израилом и речи Исаије су упућене директно њима. На основу завршених речи приповедача може се приметити и то да је мотив покајања из Ис 1, 16-19 у причи наглашен са циљем да подстакне подвижнике на покајање.

Разлог заступљености Исаије у египатским патерицима и великопосним богослужбеним читањима треба тражити пре свега у значењском потенцијалу ове књиге у контексту аскетске праксе живота у пустињи. Књига пророка Исаије омогућавала је подвижницима да актуализују њен текст у контексту аскетске праксе у пустињи, што се може уочити и на следећем примеру:

„Пошто се он [подвижник Аполос] беше прочуо, то се са свих страна стекоше ка њему многи монаси и, благодарећи његовим поукама и животу, врло многи се потпуно одрекоше света. Тако се око њега у гори образова братство од пет стотина људи, који су имали општежиће и једну трпезу. И они су личили на неку дивну анђелску војску, необично уређену. И испуни се на њима реч Светог Писма: „обрадова се пустиња сасушена“ (Ис 35, 1) и „весели се нероткињо, запевај и усклики ти која немаш порођајних мука, јер пуста има више деце него ли она која има мужа“ (Ис 54, 1). **Мада се ова пророчка реч испунила и на Цркви, која је састављена од незнабожаца, ипак се она збила и на египатској пустињи која је дала Богу више деце него ли насељене области. Јер где се у градовима налази тако много спасавајућих се монаха, колико их предстоји Богу у египатској пустињи?**“⁷¹²

⁷¹¹ *Старечник*, 349-351.

⁷¹² *Историја монаха у Египту*, 37. Подвлачење наше.

На основу овог одељка *Историје монаха у Египту* закључује се да је аутор „свестан“ да су се речи из Ис 35, 1 и Ис 54, 1 „испуниле и на Цркви“ и да он и поред тога наведеним цитатима даје ново значење: Они су се „ипак збили и на египатској пустињи“ на тај начин што се у пустињи налази већи број монаха него у градовима. Ради се о транспарентној актуализацији Ис 35, 1 и Ис 54, 1 која је уско повезана са пустињским условима живота аскетских заједница. На основу овакве интерпретације Ис уочава се и извесни антагонизам град – пустиња у аскетским круговима, који се управо и тематизује уз помоћ Ис.

Књига пророка Исаије је до те мере погодивала аскетској интерпретацији, да су поједини аутори патерика прилагођавали текст ове библијске књиге како би га још конкретније актуализовали у контексту аскетске праксе. Овај феномен забележен је у *Лествици*. Наиме, Јован Лествичник наводи:

„Благо онима што иду путем који им је овде показан, јер је њихово царство небеско! Нико неће ући у небеску ложницу увенчан славом, ако се не одрекне првим, и другим, и трећим одрицањем. Мислим на одрицање прво, од свих ствари, људи, родитеља; друго, од своје воље; и треће, од уображености која прати послушност. „Изађите од њих и одвојте се и **нечистоте света не дотичите се** (*καὶ ἀκαθάρσιας κόσμου μὴ ἄπτεσθε*), говори Господ“ (Ис 52, 11). Јер ко је од њих икада учинио какво чудо? Ко је од њих мртве васкрснуо, ко демоне истерао? Нико! Све су то трофеји монаха које свет не може да прими. Када би могао, чему онда подвиг, чему одлажење из света?“⁷¹³

Потенцирајући важност одрицања од „световног“ начина живота, Лествичник се позива на Ис 52, 11 интерпретирајући га у аскетском контексту. „Свет“ из Ис 52, 11 има кључну улогу у овом одељку. Он је пун нечистоте и стоји наспрам монаха, њиховог подвига и чудâ која они чине. Међутим, Лествичничково цитирање Ис 52, 11 није до краја јасно. У Септуагинти се реч „свет“ (*κόσμου*) не спомиње: „не дотичите се ничега нечистог (*καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε*), изађите испред њега [Бога], очистите се ви који носите судове Господње“. Веома је очигледно да се наведени стих односи на чување од дотицања онога што је у Старом Завету сматрано за нечисто и да никако не конотира „свет“ као нешто нечисто. Дакле, Лествичник цитира Ис 52, 11 у контексту монашког живота проширујући његово значење на тај начин што коригује сâм текст одређеног

⁷¹³ *Лествица*, 26. Подвлачење наше.

цитата, што би вероватно требало разумети у контексту интертесаментарног сагледавања дотичног мотива што је била честа пракса у отачкој егзегези.⁷¹⁴

На основу анализирања цитата Књиге пророка Исаије у египатским патерицима уочава се податак да су најзаступљенији стихови управо они са мотивима поста, покајања, смиреноумља/гордости, Божијег присуства у Мисиру (Египту), пустиње, што је и разумљиво:

Ис 58, 5: „Такав ли је пост који изабрах да човек мучи душу своју један дан? Да савија главу своју као сито и да сатре под себе кострет и пепео? То ли ћеш назвати постом и даном угодним Господу?“⁷¹⁵

Ис 1, 16: „Умијте се, очистите се, уклоните злобу дела својих испред очију мојих, престаните зло чинити.“⁷¹⁶

Ис 66, 2: „Јер је све то рука моја створила, те је постало све, говори Господ; али на кога ћу погледати? На невољнога и на онога ко је скрушена духа и ко дрхти од заповести мојих.“⁷¹⁷

Ис 14, 12-14: „Како паде са неба звездо Денице, кћери зорина, како се обори на земљу ти који си газио народе? А говорио си у срцу своме: Уздигнућу се на небо, више звезда Божијих подигнућу престо свој и сешћу на гори збора на страни северној. Изаћи ћу на висине изнад облака, изједначићу се са вишњим.“⁷¹⁸

Ис 19, 1: „Гле Господ седећи на облаку лаком доћи ће у Мисир и затрешће се од њега идоли мисирски и срце ће се растопити у Мисирцима.“⁷¹⁹

Чињеница да су најзаступљенији цитати са мотивима поста, покајања, смиреноумља/гордости, Божијег присуства у Мисиру (Египту), пустиње, указује на то да је Књига пророка Исаије била толико заступљена у египатским патерицима из простог разлога што је садржала богат значењски потенцијал за аскетску рецепцију.

⁷¹⁴ Свакако, постоји и могућност да је верзија предлошка библијског текста (Књига пророка Исаије) који је Лествичник користио садржала реч „свет“, мада у критичком апарату Сетуагинте нема напомене о томе да је познат било који светописамски рукопис у коме на наведеном месту постоји реч „свет“.

⁷¹⁵ Види *Велики Старечник*, 98; *Историја монаха у Египту*, 24; *Старечник*, 216.

⁷¹⁶ Види *Старечник*, 351; *Разговори са египатским подвижницима*, 251.

⁷¹⁷ Види *Лествица*, 122; *Велики Старечник*, 221.

⁷¹⁸ Види *Разговори са египатским подвижницима*, 216; 287; 275-276.

⁷¹⁹ Види *Историја монаха у Египту*, 33; *Лествица*, 152.

1.2.7.3. Заступљеност Јеванђеља по Матеју

Најзаступљенија књига Новог Завета у свих шест египатских патерика јесте Јеванђеље по Матеју. Будући да је познато да је Јеванђеље по Матеју изразито цитирано у раној хришћанској литератури уопште, његова честа присутност у египатским патерицима не представља велико изненађење.⁷²⁰ На основу проучавања цитата Матејевог Јеванђеља у египатским патерицима уочава се да су најзаступљенији цитати са мотивима подвига (молчаније, уздржање од жене, одрицање од материјалног), молитве и награде која је есхатолошки усмерена.

Мотив подвига и одрицања:

Мт 11, 12: „А од времена Јована Крститеља до сада Царство небеско се са напором осваја и подвижници га задобијају.“⁷²¹

Мт 7, 13-14: „Уђите на уска врата; јер су широка врата и широк пут што воде у пропаст и много их има који њиме иду. Јер су уска врата и тесан пут што воде у живот и мало их је који га налазе.“⁷²²

Мт 12, 36: „А ја вам кажем да ће за сваку празну реч коју изрекну људи дати одговор у дан Суда.“⁷²³

Мт 5, 28: „А ја вам кажем да сваки који погледа на жену са жељом за њом, већ је учинио прељубу у срцу своме.“⁷²⁴

Мт 19, 21: „Рече му Исус: Ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш и подај сиромасима и имаћеш благо на небу, па хајде за мном.“⁷²⁵

Мт 19, 27: „Тада одговори Петар и рече му: Ето, ми смо оставили све и за тобом пошли; шта ће дакле са нама бити?“⁷²⁶

Мотив молитве:

⁷²⁰ W. Harmless, *Desert Christians*, 245.

⁷²¹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 253; *Велики Старечник*, 25; 167; 305.

⁷²² Види *Историја монаха у Египту*, 17; *Старечник*, 91; *Лествица* 89; 188; *Велики Старечник*, 304; 313.

⁷²³ Види *Велики Старечник*, 23; 39; 36; 216.

⁷²⁴ Види *Велики Старечник*, 20; 38; 184.

⁷²⁵ Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 179; *Лествица*, 161; *Велики Старечник*, 261.

⁷²⁶ Види *Старечник*, 91; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 187.

Мт 6, 9-13: „Овако, дакле, молите се ви: Оче наш који си на небесима, да се свети име твоје, да дође Царство твоје, да буде воља твоја и на земљи као на небу. Хлеб наш насушни дај нам данас и опрости нам дугове наше као што и ми опраштамо дужницима својим, и не уведи нас у искушење, но избави нас од злога.“⁷²⁷

Мт 26, 41: „Бдите и молите се да не паднете у напаст јер је дух срчан али је тело слабо.“⁷²⁸

Мт 18, 19-20: „Опет вам заиста кажем: Ако се два од вас сложе на земљи у било којој ствари за коју се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима. Јер где су два или три сабрана у моје име, онде сам и ја међу њима.“⁷²⁹

Мотив награде у есхатону:

Мт 25, 34: „Тад ће рећи Цар онима што му стоје са десне стране: Ходите благословени Оца мога; примите Царство које вам је припремљено од постања света.“⁷³⁰

Мт 20, 16: „Тада ће бити последњи први и први последњи; јер је много званих а мало изабраних.“⁷³¹

С обзиром да су египатски патерици настајали у аскетским срединама, потпуно је разумљиво зашто су наведени цитати Матеја најзаступљенији: Подвиг, одрицање, молитва, уздржање од жене и очекивање награде у есхатону, све су то основне карактеристике подвижничког начина живота.

Уколико се обрати пажња на начин цитирања Матеја, долази се до закључка да су оци пустиње били склонији библијским афоризмима, пре него самом наративу. Анализирањем цитирања Матеја у египатским патерицима уочава се да се цитирање врши на тај начин што се углавном наводе само по један или евентуално два стиха (афоризам), док се већа текстуална целина (наратив) ретко користи. У том контексту је разумљиво често позивање на Матеја, посебно на блажена која су у овом Јеванђељу

⁷²⁷ Види *Лествица*, 123; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 308; *Велики Старечник*, 19; 40; 291; 294; 298; 351;

⁷²⁸ Види *Лествица*, 167; 188.

⁷²⁹ Види *Лествица*, 24; 174; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 307; *Велики Старечник*, 320.

⁷³⁰ Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 160; 163; 299; *Старечник*, 411;

⁷³¹ *Лествица*, 185; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 184; *Велики Старечник*, 224.

најприсутнија.⁷³² Склоност ка афоризмима може се уочити и на примеру цитирања мудросних књига Старог Завета. Разлог за то потребно је тражити у уској повезаности афоризама и животне праксе: „Афоризам“ припада истом семантичком пољу као и $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ и представља „концизну описну изреку која пружа језгровит исказ о увидима о животу, односно о вредностима које су опште признате и одобрене“. Такође, као и код $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ -е, основа функција афоризма је дидактичке природе.⁷³³ У контексту аскетске праксе, афоризми Матејевог јеванђеља погодовали су подвижницима да „дефинишу“ основне принципе аскетске праксе и да пренесу искуство подвижничког начина живота новим генерацијама.

2. Утицај старозаветне вере у једног Бога на аскетску литературу

С обзиром да су у претходном поглављу приказани подаци према којима се закључује да је Стари Завет у египатским патерицима био изузетно заступљен, отвара се могућност истраживања присутности старозаветних елемената у патерицима. Један од тих елемената јесте старозаветна вера у једног Бога, која је на специфичан начин имала директан утицај на аскетску литературу ране Цркве у Египту.

Човекова спознаја Бога у Староме Завету пролазила је кроз различите етапе. Свест о једном Богу није била готова датост, него пре плод вишевековног промишљања о Богу, што би се на неки начин могло упоредити са Јаковљевим рвањем са Богом. У египатским аскетским списима ране Цркве присутни су описи сукоба монотеистичке свести хришћана са паганским веровањем у више богова, те ови текстови, између осталог, поседују простор за изучавање старозаветне представе о једном Богу.

Ове списе карактерише чврсто убеђење да је Бог један. У њима не постоји представа о постојању других богова, али зато постоји убеђење да се нечисти духови приказују паганима као лажни богови. Веома развијена демонологија у аскетским списима, између осталог, омогућава стицање јаснијих увида у особености вере подвижника у јединога Бога – кроз приказивање динамике односа Бога и нечистих духова исказују се карактеристике поимања јединога Бога. Будући да у аскетском кључу перцепција старозаветног монотеизма поприма специфично усмерење, у коме се

⁷³² Види W. Harmless, *Desert Christians*, 245. Места у патерицима на којима се цитирају блажена из Јеванђеља по Матеју: *Историја монаха у Египту*, 24; *Старечник*, 195; Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 186; 305; 321; *Велики Старечник*, 50; 67; 90; 104; 269; 271; *Лествица*, 122; 150;

⁷³³ D. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament, Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2003, 36-37.

грех посматра као идол и аскеза постаје средство борбе подвжника за веру у јединога Бога, покушаћемо да прикажемо на који начин су аскетске заједнице доживљавале и актуализовале поједине карактеристике старозаветне вере у јединога Бога у јединственим околностима подвижничког живота у пустињи.

2.1. Свест о једном Богу и демонологија

У аскетским агиографским текстовима који су били предмет нашег истраживања веровање у постојање само једног Бога се ни на једном месту не доводи у питање, односно ни на једном месту се чак ни имплицитно не оставља могућност постојања других богова. Веровање у друге богове као и обожавање идола описано је као примитивно и често је предмет подсмеха аскета. Тако нпр. у *Историји монаха у Египту* стоји: „Јер некада се у Египту страшно беше умножило огромно и нечастиво идолопоклонство, више него ли у ма којој другој земљи. Они су обожавали псе, мајмуне и неке друге животиње; сматрали су за богове: лук, кромпир и друго разно поврће. [...] Па су још поштовали и остале гадости: псе, мајмуне и ништавне биљке, зато што је тобож бављење око њих било узрок спасења људима за време фараона, када је он, гонећи Израилце, био потопљен. Јер је сваки обоготворио оно чиме је био заузет те није пошао за фараоном, говорећи: ово данас постаде за ме богом, јер због њега не погинух са фараоном“.⁷³⁴ Слично томе, авва Патермутије видевши како многобошци приносе жртве својим идолима поставља им питање: „Зашто ви, разумна бића, приносите жртве неразумним стварима?“⁷³⁵ Приношење људских жртава посматра се као примитивно и сабласно.⁷³⁶

Док аскете са сигурношћу „знају“ да постоји само један Бог, пагани су због свог незнања у заблуди.⁷³⁷ Аутор *Историје монаха у Египту* наглашава да је он као ходочасник у Египту видео многобожачки храм „у коме су сви идоли попадали на земљу када је Спаситељ ушао у град“, односно када су Јосиф и Марија побегли у Египат са богомладенцем Христом.⁷³⁸ Сличан догађај описан је и у Старом Завету када

⁷³⁴ *Историја монаха у Египту*, 38.

⁷³⁵ *Историја монаха у Египту*, 56.

⁷³⁶ Види М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 77-78.

⁷³⁷ „Не би требало да се чудимо томе што је прост човек, који никада није био учен да разуме суштину и природу Божанства, услед незнања све до сада могао да живи у навици старе заблуде и да се обмане или, боље речено, да се окамени у претходној заблуди; она није била, како ви мислите, нова обмана демона, него потиче од знања древног незнабоштва. Услед навикнутости на ову заблуду, према којој су поштовали демоне представљене у људском облику, неки и сада такође мисле да се необухватно и неизрециво величанство истинитог Божанства може поштовати у неком замишљеном лику.“ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 313.

⁷³⁸ *Историја монаха у Египту*, 33.

су Филистејци узели Ковчег савеза и однели га у свој град Азот где су га положили у храм бога Дагона (1 Сам 5). Кип бога Дагона је пао на земљу пред Ковчегом савеза. Без обзира да ли се ради о томе да је аутор *Историје монаха у Египту* имао на уму овај догађај са богом Дагоном или не, порука његовог описа је јасна: лажни идоли су поклекли пред истинитим Богом. Посебно је битно имати у виду да аутор *Историје монаха у Египту* приповеда о овом догађају (падању идола приликом Христовог доласка у Египат) у оквиру описа живота авве Аполоса, о коме ће посебно бити речи у наставку, кога Бог, иначе, позива да „истреби свако служење демонима“.⁷³⁹

Често се наглашава да пагане varaју демони лажно им се представљајући као богови.⁷⁴⁰ Многобожачки храмови су у ствари места у којима обитавају демони, то су њихови домови. Након тога што је молитвом срушио пагански храм, авву Мојсија сусреће демон прерушен у високог Етиопљанина и обраћа му се речима: „Ко је овај човек што ми то учини? [...] Беда је на мени, јер ја јадник бејех истеран из сваког места, чак и из ове куће [многобожачког храма] која ми је преостала.“⁷⁴¹ Подвижника Илију, који се задржао у „идолопоклоничком светилишту“, демони покушавају, чак физички, да истерају напоље наглашавајући да је дотично светилиште место њиховог обитавања.⁷⁴² Анонимни подвижник, који је био син идолопоклоничког жреца, наводи да је као дете у храму у коме му је отац био жрец једном приликом угледао „сатану како седи и око њега његову војску“ како причају о томе колико су људи навели на грех.⁷⁴³ Макарије Египатски одлази у Теренут у многобожачки храм да преспава, користећи „мошти идолопоклоника као јастук“. Том приликом демони покушавају да га отерају јер они ту живе.⁷⁴⁴ У том контексту, пагани су „деца демонâ“. Чувеног авву Шенуту демон оптужује да му је овај одузео све храмове па чак и пагане који су његова деца: „Он ми је одузео моје храмове и претворио их у цркве; чак ми је и моју децу пагане одузео“.⁷⁴⁵

⁷³⁹ *Историја монаха у Египту*, 33.

⁷⁴⁰ „И боравећи на земљи у смрдљивом муљу они [демони] заведоше народе сањаријама и научише их идолопоклонству“. Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 530.

⁷⁴¹ М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 81.

⁷⁴² *Старечник*, 154.

⁷⁴³ *Велики Старечник*, 127. Види још *Велики Старечник*, 275.

⁷⁴⁴ *Старечник*, 229.

⁷⁴⁵ М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 81.

Наиме, код египћана је постојало убеђење да су храмови куће богова.⁷⁴⁶ Међутим, у цитираним одломцима агиографских текстова уместо богова, у многобожачким храмовима обитавају демони који се паганима лажно представљају као богови. Описи у којима се наглашава изједначавање паганских богова и демонâ имали су за циљ истицање разлике између хришћанских аскета и паганских свештеника, као и тријумф наратива о християнизацији Египта при чему се посебна улога придавала подвижницима.⁷⁴⁷ Од трећег века у агиографским текстовима „демони“ су се често доводили у везу са култовима, божанствима и храмовима египатске религије како би се хришћанима скренула пажња да их избегавају. У том контексту у хришћанској агиографској литератури „демон“ је, између осталог, постао обележје и свега онога што се доводило у везу са локалним божанствима.⁷⁴⁸

Јован Касијан наводи речи подвижника Серена према којима неке од демона „прост народ назива фауновима или шумским боговима“.⁷⁴⁹ Подвижник Исак критикујући „јерес антропоморфиста“ каже да то учење „није било нова обмана демона, него потиче од знања древног незнабоштва; услед навикнутости на ову заблуду, према којој су поштовали демоне представљене у људском облику, неки и сада такође мисле да се необухватно и неизрециво величанство истинитог Божанства може поштовати у неком замишљеном лику“.⁷⁵⁰

Овде је веома битно нагласити да управо у Старом Завету постоје обрасци према којима се туђински богови означавају као демонска бића. У „Мојсијевој песми“, која спада међу најстарије делове старозаветних списа, туђински богови се означавају као демонска бића: „Приносише жртве демонима, који Бог нису, боговима које не знадоше, новим, који онедавно дођоше, којих се нису плашили оци њихови“ (Пнз 32, 17).⁷⁵¹ Представа да су божанства осталих народа уствари демонска бића присутна је и у Пс 95, 5: „Јер су богови незнабожаца демони“, као и у Пс 105, 37-38: „Синове своје и кћери своје приносише на жртву демонима. Проливаше крв недужну, крв синова својих и кћери својих, које приносаше на жртву идолима Хананским“. Будући да је Стари Завет био изузетно читан у аскетским круговима, веома је вероватно да је представљање

⁷⁴⁶ D. Frankfurter, „Iconoclasm and Christianization in Late Antiquity Egypt: Christian Treatments of Space and Image“, у: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008, 149.

⁷⁴⁷ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monks*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006, 7.

⁷⁴⁸ D. Frankfurter, „Introduction“, *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 3.

⁷⁴⁹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 269.

⁷⁵⁰ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 313.

⁷⁵¹ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 68.

туђинских богова као демона уствари плод утицаја управо оваквих старозаветних представа.

Свакако, општи концепт старозаветне мисли склонији је да објашњење зла и греха тражи у човеку пре него у неким демонским бићима.⁷⁵² И поред тога, овај сегмент старозаветне представе о демонима као боговима других народа, са чијим обрисима су се подвижници директно могли упознати читајући управо текстове попут Пнз 32, 17, Пс 95, 5 и Пс 106, 37-38, је очигледно извршио одређени утицај на аскетску литературу ране Цркве у Египту. Уколико имамо у виду да су први староседеоци Египта примили хришћанство тек крајем III века,⁷⁵³ и да је у периоду настанка хришћанских аскетских текстова био присутан један сложен облик верског синкретизма различитих религија,⁷⁵⁴ може се наслутити зашто су делови Старог Завета попут Пнз 32, 17, Пс 95, 5 и Пс 106, 37-38, пронашли своју примену.

Наиме, одељак Пнз 32, 17 представља јасну критику напуштања вере у једног Бога и веровања у „богове нове, које не знадоше, који онедавно дођоше, којих се нису плашили оци њихови“. На основу ишчитавања египатских агиографских текстова уочава се да су аутори тих текстова свесни чињенице да за разлику од Израила, који је у прошлости већ имао искуство вере у једног Бога па тек потом постао неверан, пагани у Египту претходно нису имали искуство веровања у јединога Бога (у овом случају у Бога хришћана). Из тог разлога агиографима је било тешко да „окриве“ пагане за њихово дотадашње веровање у друге богове. Идеално, прелазно, решење за агиографе били су зли духови. Пример који иде у прилог овој тези јесте познати опис сусрета Макарија Египатског и лобање идолопоклоничког свештеника: Идући кроз пустињу Макарије наилази на лобању која је бачена, узима је у руке и започиње разговор са њом. Лобања одговара: „Ја сам првосвештеник идолâ и идолопоклоникâ који су били на овом месту; а ти си Макарије духоносац; када се ти смилујеш онима који се налазе у паклу и када се помолиш за њих, мало се утеше. [...] Ми смо бар мало поштеђени јер нисмо знали за Бога; док они који су сазнали за Бога па су га се одрекли, они су испод нас“.⁷⁵⁵

⁷⁵² Р. Кубат, *Траговима Писма*, 81.

⁷⁵³ С. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, 65.

⁷⁵⁴ Види D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 34.

⁷⁵⁵ *Старечник*, 240-241.

У хришћанској аскетској литератури Египта из периода III-VI века заступљена је идеја постојања само једнога Бога, али исто тако је и демонологија била веома наглашена. Нема других богова него постоје само нечисти духови који се лажно представљају као божанства и нарушавају савез са јединим Богом. Са религијске сцене Египта у том периоду многобоштво полако исчезава, што вероватно утиче на то да свет духова у хришћанским круговима ове земље добија истакнутије место. Наиме, сличан феномен забележен је код старих Израилаца у периоду после Вавилонског ропства када се искристалисала идеја монотеизма и умањила опасност од политеистичких уплива. Тада је такође свет духова добио истакнутије место.⁷⁵⁶

Будући да је свест о једином Богу међу египатским аскетама већ увелико учвршћена (дакле, не постоји представа о другим боговима), било је неопходно да неко преузме улогу узрочника за „подстрекивање“ пагана на веровање у више богова. Та улога је припала демонским бићима. Оваква представа о једином Богу и изузетно заступљена демонологија у аскетском кључу египатске агиографије добијају специфично усмерење: изразито нагашавање тога да аскеза омогућава конкретно учествовање у борби за једнога Бога, али не у космичким размерама него само у антрополошким – она је борба за човекову спознају јединога Бога. Актери те борбе су хероји-подвижници, а њихово главно средство борбе јесте аскеза.

2.2. Духовна бића

Присуство анђела и демона у животима подвижника представља један од најфреквентнијих мотива у хришћанској аскетској литератури у Египту. Самим тим се отвара могућност детаљније анализе овог феномена, као и истраживања утицаја светописамских представа о њима на поменути аскетску литературу. Описи сусрета подвижника и демонâ су толико заступљени да су они присутни на скоро свакој страници. Такође, веома важан аспект за нашу тему јесте присуство старозаветног феномена Анђела Господњег у овој врсти литературе.

2.2.1. Демони

Када је реч о светописамским текстовима, појам „демон“ (*δαίμων*) појављује се у септуагинтиној верзији старозаветног текста и означава многобројна негативна бића из Старога Завета.⁷⁵⁷ Ова реч нема свој еквивалент у јеврејском језику у смислу општег

⁷⁵⁶ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 85-86.

⁷⁵⁷ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 60. Посебно обратити пажњу на напомену 97.

обележја за зло и негативно.⁷⁵⁸ Старозаветни текстови пре септуагинтине верзије познају широк спектар староизраилских асоцијативних представа за оно што ће касније у Септуагинти бити преведено као „демон“.⁷⁵⁹ Ова појмовна баријера представља отежавајућу околност за тему којом се бавимо. Наиме, у Египту у периоду позне антике била је заступљенија Септуагинта него коптски превод Старог Завета. Агиографски текстови које истражујемо су такође написани, углавном, на грчком. Међутим, будући да се различита зла духовна бића са јеврејског језика у септуагинтиној верзији преводе речју *δαίμων*, уз помоћ методе историје појма је због језичке баријере тешко ближе одредити да ли је старозаветна представа (= јеврејски) о злим духовним бићима извршила одређени утицај на поменуте агиографске текстове (= грчки). У том контексту применљивија је историја мотива којом се у великој мери може превазићи наведена термилошка проблематика.

2.2.1.1. Пустиня као стециште демонских бића

Када је реч о демонским бићима, један од заступљенијих мотива у хришћанској аскетској литератури у Египту јесте присутност демона у пустињи. Пустиня се приказује као станиште демонâ, јер „демони најрадије бораве тамо [на пустим местима] пошто их је и Господ, на спасење наше, протерао у пустиње и у бездан“.⁷⁶⁰ Она представља и поље борбе између подвижника и демонâ. Тамо је много демона „који по свој пустињи завараву монахе и хватају их“.⁷⁶¹ Подвижници својим трудом протерују демоне из пустиње и преузимају њихово станиште.⁷⁶² Тако Макарија Александријског демони отужују: „Ти си, са себи сличним монасима, завладао нашом пустињом и протерао из ње наше сроднике“.⁷⁶³ Одлазећи у „пусту гору која још не беше позната монасима“, Антоније Велики проналази „пусту кућу, која беше пуна гмизаваца и змија“. Следбенике Антонијеве, који му долажаху у посету, демони одговарају од доласка у пустињу речима: „Што си дошао у наша обиталишта? Шта је теби до ове пустиње? Иди из туђих крајева!“⁷⁶⁴

⁷⁵⁸ Види Н. Frey-Anthes, *Dämonen/Dämonenbeschwörung*, bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/daemonen-daemonenbeschwuerung-at/ch/b293a1ee4a60b0f9b5a98b18c9d42cd4/#h1 (преузето 11.11.2015).

⁷⁵⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 61.

⁷⁶⁰ *Лествица*, 97. Види још *Старечник*, 413.

⁷⁶¹ *Историја монаха*, 79.

⁷⁶² Види *Старечник*, 194.

⁷⁶³ *Лавсаик*, 34.

⁷⁶⁴ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 526-527.

Осим тога што настањују опустошена места, ова демонска бића карактериш прављење буке, урликање, скакање. Репрезентативан пример проналазимо у причи о Макарију Александријском који одлази да посети гробницу двојице египатских чаробњака: „Када се приближих гробници, казивао је Макарије, из ње ми изиђе у сусрет седамдесет демона у најразличитијим облицима: једни су *викали*, други *скакали*, трећи у бесу љуто шкргутаху зубима, четврти попут огромних птица су летели изнад мене *вриштећи*“.⁷⁶⁵

Слично Макарију Александријском, у *Лавсаику* се описује и догађај из живота непознатог подвижника под насловом „О брату који се покајао“. Дотични подвижник одлази да живи у гробници. Том приликом демони га у три наврата нападају и потом се предају: „Пошто су видели да не уступа, оставише га *вриштећи*“.⁷⁶⁶ Такође, након пораза од подвижника Натанаила, за кога се наводи да је тридесет и седам година провео у пустињи не изашавши из своје келије, демон се претвара у ветар и „ишчезну у великој хуци која је слична оној коју ствара велико крдо коња када јури“.⁷⁶⁷ Чувени Антоније Велики одлази да живи на гробље како би се удаљио од света и посветио молитви. Тамо га нападају демони у облику разних животиња (лавови, вукови, змије, шкорпије, медведи) уз велику буку и испуштање „ужасних и језивих гласова“.⁷⁶⁸

Овакви прикази демонских бића која карактерише настањивање у пустим местима и рушевинама имају извесних сличности са старозаветним представама о демонским бићима која обитавају у пустињи. У Старом Завету је присутан мотив пустињских демона. За Јевреје беживотна пустиња је, окружење непријатељски настројено према човеку, била стециште више врста демонâ.⁷⁶⁹ Та демонска бића пустиње се могу разликовати на основу појединих карактеристика. Тако постоје демонска бића која урличу, галаме, праве буку. Она настањују пуста места (Ис 13, 20) и спомињу се у Ис 13, 21-22: „Него ће почивати онде дивље звери и куће ће њихове бити пуне великих змија, и онде ће се настанити сове, и авети [јевр. *сѝѝѝт*; у Септуагинти: *δαμόνια*] ће скакати онуда. И довикиваће се *урликавци* [јевр. *ѝѝѝт*; у Септуагинти: *δνοχένταυροι*] у пустим кућама и змајеви у дворима веселим“. Слично томе, говорећи о опустошењу које ће уследити у Ис 34, 14 наводи се да ће се на том пустом месту

⁷⁶⁵ *Лавсаик*, 33-34. Подвлачење наше.

⁷⁶⁶ *Лавсаик*, 72

⁷⁶⁷ *Лавсаик*, 26-27. Види још и *Историја монаха у Египту*, 18; *Старечник*, 243.

⁷⁶⁸ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 526; 523.

⁷⁶⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 69.

догодити следеће: „И сретаће се дивље звери с урликавцима [јевр. *îjjîm*; у Септуагинти: *ὄνοχενταύροις*], авети [јевр. *с^еирим*; у Септуагинти: *ὄνοχένταυροι*] ће се довикивати“.⁷⁷⁰

Уколико се опис демонских бића у горе наведеном примеру са Макаријем упореди са Ис 13, 21-22, могу се уочити заједничке карактеристике појављивања демонских бића:

-Демони се појављују на пустом месту (код Макарије је то гроб);

-Демони вичу и праве буку

-Демони скачу (у Ис 13, 21-22: „*îjjîm* ће скакати онуда“).

Главне карактеристике поменутих демонских бића *îjjîm* и *с^еирим* јесу боравак у пустим местима и стварање галаме и буке. Дотичне особине се често приписују демонима у агиографској литератури ране цркве у Египту.

2.2.1.2. Море и вода као стециште демонских бића

Изузев пустиње, вода је, такође, међу подвижницима сматрана за стециште демона. Тако нпр. подвижник Евагрије саветује млађе аскете „да се водом не засићују“ јер „демони радо долазе тамо где има доста воде“.⁷⁷¹

У опису живота Павла Препростог постоји приказ сукоба овог подвижника са демоном који бежи у Црвено море. Наиме, пошто је молитвом и смирењем нагнао демона да изађе из човека, демон показује немоћ пред подвижником: „Одлазим! Одлазим! Изићи ћу, оставићу овога човека и никада му се нећу приближити. Смирење и простодушност Павла ме изгоне и не знам куда да кренем. И одмах изиђе демон и претвори се у великог змаја [*δράκοντα*], па се обруши у Црвено море [*ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ἐρυθράν*]“.⁷⁷² Наведени опис демона има извесних сличности са старозаветним приказом *tannîn*-а и *rahav*-а. Поједина демонска бића из Старог Завета карактерише повезаност са водом, морем, праокеаном. Она излазе из мора јер тамо обитавају: „И четири велике звери изиђоше из мора, свака другачија“ (Дан 7, 3). Једно од демонских бића које је у блиској вези са морем у јеврејском језику познато је као рахав (*rahav*).⁷⁷³

⁷⁷⁰ Види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 69-71; Н. Frey-Anthes, *Dämonen/Dämonenbeschwörung*.

⁷⁷¹ *Историја монаха у Египту*, 76-77.

⁷⁷² *Лавсаик*, 52. Подвлачење наше.

⁷⁷³ Види Ис 30, 7; 51, 9; Пс 87, 4; 89, 11; Јов 9, 13; 26, 12; Сир 43, 25.

Рахав се приказује као морско чудовиште које борави у праокеану.⁷⁷⁴ Друго, њему слично биће, јесте *tannîn*.⁷⁷⁵ Ово биће исто је уско повезано са праокеаном и другим демонским бићима која тамо обитавају. Оно се у Септуагинти преводи као *δράκων*, док је на српском „змај“, „неман“.⁷⁷⁶ У Ис 51, 9-10 спомињу се рахав и танин и доводе се у везу са Црвеним морем: „Ниси ли ти [рука Јахвеова] исекла рахава и ранила змаја [*tannîn*]? Ниси ли ти исушила море, воду бездана великог, од дубине морске начинила пут да прођу избављени?“ Исушено море којим пролазе избављени се, свакако, односи на Црвено море.⁷⁷⁷

Поређењем приказа демона из приче о Павлу Препростом са старозаветном представом о *tannîn*-у и *rahav*-у, долази се до основане претпоставке да су прикази *tannîn*-а/*rahav*-а у извесној мери могли обликовати поимање демона у причи о Павлу Препростом. Овакво становиште базирано је на следећим чињеницама:

1) У Септуагинти се *tannîn* преводи са *δράκοντα*. У причи о Павлу Препростом, у изворном тексту *Лавсаика* на грчком, се за реч „змај“ (демон који се претвара у змаја) користи такође *δράκοντα*.

2) Након изгнања демона из човека, змај-демон немајући где да оде, одлази не у било које море, него баш у Црвено море, што је исто море које се доводи у везу са *tannîn*-ом у Ис 51, 9-10.

3) На два места у Старом Завету (Пс 87, 4; Ис 30, 7) *rahav* се доводи у везу са Египтом и на тим местима добија значење „немоћи“: „Јер је празна и ништавна моћ Египта, зато га и зовем неделатним рахавом“ (Ис 30, 7).⁷⁷⁸ Овде се вероватно ради о повезивању непријатеља Божијег са непријатељем Израила.⁷⁷⁹ Уколико имамо у виду да у причи о Павлу Препростом демон признаје своју немоћ пред Павлом („Одлазим! Одлазим! Изићи ћу, оставићу овога човека и никада му се нећу приближити. Смирење и простодушност Павла ме изгоне и не знам куда да кренем“), као и то да се пре пораза

⁷⁷⁴ Види А. Krüger, *Rahab (Chaoswesen)*, bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/rahab-chaoswesen/ch/c3bc8616d5de38323c9f005374ffc0ce/, (преузето 14.11.2015).

⁷⁷⁵ Види Ис 51, 9; Пс 74, 13; Јов 7, 12.

⁷⁷⁶ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 65.

⁷⁷⁷ G. Heider, „Tannin“, у: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln²1999, 835.

⁷⁷⁸ Опширније види К. Spronk, „Rahab“, у: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln²1999, 685.

⁷⁷⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 65.

демона Павле обраћа Богу у молитви и тражи помоћ у истеривању дотичног демона (= непријатељ Бога је и непријатељ подвижника), онда се уочава додатна заједничка црта представе *rahav*-а и приказа демона/змаја код Павла Препростог.

2.2.1.3. Демони у женском обличју

Поједини демони се у агиографској литератури Египта приказују као бића која се јављају током ноћи. Ноћ представља време када демони нападају подвижнике, било искушавајући их, било физички насрћући на њих.⁷⁸⁰ Исто тако, ноћ је време када се демони састају и планирају своје нападе на подвижнике,⁷⁸¹ па се из тог разлога подвижници током ноћи смењују на молитви како би стражарили због напада демонâ.⁷⁸²

Један од демона ноћи који се појављују у агиографској литератури у Египту јесте демон у облику жене. У *Историји монаха у Египту* се описује догађај у коме демон у женском обличју напада подвижника: „Лукави га [подвижника] онда, као некада Јова, зажеле за себе и дође му вечером у утвари, у облику жене која је залутала у пустињи“. Пошто је подвижник угостио у својој келији и био преварен те пожелео са њом да спава, „она одједном, гласно крикнувши, ишчезе из његових руку, као сенка када ишчезне, и у ваздуху се зачу смех многих демона, који му се ругаху пошто су га лукаво завели“.⁷⁸³ Слично томе, подвижника Пахона, напада демон који се „претвори у девојку из Етиопије [у девојку тамне пути]“ и седа му у крило,⁷⁸⁴ док Апелију долази „ђаво у облику жене“ кога он побеђује тако што га је опекао ватром.⁷⁸⁵

Постоји одређена сличност приказа ових демона у облику жене који се појављују током ноћи и онога што карактерише старозаветног демона *lîlî*. Лилит се у Старом Завету помиње само у Ис 34, 14б: „онде ће се населити вештице (*lîlî* – у Септуагинти *δνοχένταυροι*)“.⁷⁸⁶ Реч је о женском демону који настањује „порушена места окружена пустињским урлицима“ и доводи се у везу са ноћи.⁷⁸⁶ Чињеница да сексуалне конотације *lîlî* добија тек у рабинском јудаизму упућује на претпоставку да је

⁷⁸⁰ Види *Историја монаха у Египту*, 18; 20; 24; 61; *Лавсаик*, 38; 42; *Велики Старечник*, 68-69; 115; 116-117; 132; 135.

⁷⁸¹ Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 279-280; *Велики Старечник*, 121; Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 523; 530; 535.

⁷⁸² Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 263.

⁷⁸³ *Историја монаха у Египту*, 18.

⁷⁸⁴ *Лавсаик*, 53.

⁷⁸⁵ *Историја монаха у Египту*, 62. Види још примера у: *Велики Старечник*, 125-126; 128-129; 237; 310.

⁷⁸⁶ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 71; Е. Puech, „Lel“, у: К. Van der Toorn/В. Becking/Р. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln²1999, 508-509.

представа о женском демону који напада мушкарце у агиографску литературу Египта вероватно ушла под утицајем представе о *lilit* рабинског јудаизма, а не самог светописамског текста.⁷⁸⁷ На ову претпоставку упућује податак да се у свим горе наведеним примерима жена-демон доводи у блиску везу са сексуалношћу, односно позивањем подвижника на блуд, што је својственије представи *lilit* из рабинског јудаизма него из Ис 34, 14б где је веома оскудна карактеризација овог лика. Такође, у наведеним примерима из аскетских списа нигде не стоји *ὄνοκένταυροι* из Ис 34, 14б него се користи *δαίμων*. Да је представа о *lilit* из Ис 34, 14б директно утицала на аскетске текстове, вероватније је да би се барем на једном месту задржало *ὄνοκένταυροι*.

2.2.1.4 Демон кушач (διάβολος)

Најчешће истицана карактеристика злих духова од стране аутора аскетских списа ране Цркве у Египту јесте кушање (подстицање подвижника на грех): Ђаво (διάβολος) куша Макарија Египатског да тражи храну од Бога (да Макарије искуша Бога),⁷⁸⁸ подвижница Синклитикија наводи да је „много замки ђавољих (τοῦ διαβόλου); није ли се душа глађу покренула, тада он богатство нуди као мамац. [...] Ако је побеђен здрављем, он разбољева тело [...] и намеће разне тешке болести, не би ли тако помрачио љубав према Богу“,⁷⁸⁹ док Јован Лествичник истиче да „код послушника ђаво (ὁ διάβολος) изазива жељу да стекну врлине које не могу достићи“.⁷⁹⁰ Подвижник Ирон је био „прелашћен ђаволом (diabolica)“ јер је „примио код себе сатаниног анђела (angelum Satanae) и поклонио му се као анђелу светлости“,⁷⁹¹ док Апелија ђаво (διάβολος) куша у облику жене.⁷⁹²

Несумњиво, порекло мотива „кушања“ од стране ђавола (διάβολος) у аскетској литератури Египта треба тражити превасходно у лику *сатане* из књиге о Јову, одакле и потиче њен велики утицај. Међу најпознатијим демонским бићима Старог Завета јесте управо сатана (*śāṭān*).⁷⁹³ У Септуагинти се *śtn* (напасти, заратити) углавном преводи са

⁷⁸⁷ О развоју касније сексуалне конотације *lilit* види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 71-72.

⁷⁸⁸ *Историја монаха у Египту*, 77-78.

⁷⁸⁹ *Старечник*, 392.

⁷⁹⁰ *Лествица*, 51.

⁷⁹¹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 165; види још 167-168; 279-280.

⁷⁹² *Историја монаха у Египту*, 62.

⁷⁹³ Види Јов 1, 6; 2, 1; Зах 3, 1-2; 1Дн 21, 1. Детаљније о овоме види: Н. Frey-Anthes, *Satan (AT)*, bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/satan-at/ch/329f71e94f3863bd3896dca1528020a4/#h13 (преузето 18.11.2015).

ἐνδιαβάλλειν (→ διάβολος) у значењу „клеветати“.⁷⁹⁴ Главна карактеристика сатане јесте покушај да наведе људе на зло, како би их могао оклеветати код Бога. Он искушава људе и нарушава њихов однос са Богом.⁷⁹⁵

За Јована Ликопољског се наводи: „Лукави га онда, као некада Јова, зажеле за себе, и дође му вечером у утвари у облику жене“.⁷⁹⁶ Директан утицај старозаветне представе о сатани проналазимо у житију Антонија Великог: „Преподобни отац наш Антоније Велики много пута је казивао да му је Господ открио, као некада праведном Јову, да својим очима види самог сатану: Из уста му излази пламени зраци и огњене искре искачу. Из ноздрва му излази дим као из усијане пећи; дах му је као жеравица и пламен му сукља из уста“.⁷⁹⁷ Идентичан опис проналазимо код Јова: „Из уста му излазе пламени зраци и искре огњене искачу. Из ноздрва му излази дим као из врелог лонца или котла; дах његов распаљује угљевље и пламен му излази из уста“ (Јов 41, 10-12).

Особине навођења људи на зло, искушавања и нарушавања њиховог односа са Богом, се у грчким и латинским изворним текстовима аскетских списа Египта не приписују само злим духовима који се називају „ђаво“ (διάβολος) или „сатана“ (Satana), него се повремено исте те особине придају и злим духовима који се називају „кушач“,⁷⁹⁸ „демон“,⁷⁹⁹ „атихрист“,⁸⁰⁰ док се понекад у оквиру једног описа о неком од отаца пустиње за истог злог духа, кога карактерише искушавање подвижника, користе два различита назива: σατανᾶς и δαίμων.⁸⁰¹

Развоју сатанологије у старозаветним списима допринели су периоди тешког политичког стања у коме се налазио јеврејски народ, као и учестало питање порекла зла.⁸⁰² У књизи пророка Данила може се приметити да се политичка борба преноси у космичке оквире: „Али кнез царства Персијског стајаше ми насупрот двадесет и један

⁷⁹⁴ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 77.

⁷⁹⁵ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 78-79.

⁷⁹⁶ *Историја монаха у Египту*, 18. Да је Јов био веома читан у аскетским круговима у Египту, види табелу у поглављу „Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга“ у овом раду.

⁷⁹⁷ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 530-531.

⁷⁹⁸ *Историја монаха у Египту*, 18: У грчком извору је „πειράζων“, док је у српском преводу „лукави“.

⁷⁹⁹ *Историја монаха у Египту*, 19; 21; *Лествица*, 80.

⁸⁰⁰ *Лавсаик*, 56: У грчком извору је „τὸν ἀντίχριστον“, док је у српском преводу „сатани“.

⁸⁰¹ *Историја монаха у Египту*, 62-63. Код чувеног подвижника Шенуте се проналази чак изједначавање сатане и змаја. Реч је о једном фрагменту на коптском језику где се наводи да је Шенута ушао у кућу једног многобошца и запалио његове идоле (фигуре у облику богова). Ту кућу Шенута назива „гнездом сатане, о коме пророк говори рекавши „Левијатан, змија вијугава“ (Ис 27, 1)“. Види S. Emmel, „Shenoute of Antripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality“, у: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008, 183; 191.

⁸⁰² Р. Кубат, *Траговима Писма*, 83.

дан; али Михаило [арханђел] један од првих кнежева дође ми у помоћ“ (Дан 10, 13); „А он рече: знаш ли зашто сам дошао теби? Сада ћу се вратити да војујем на кнеза Персијског“ (Дан 10, 20). На овом месту уочава се увођење анђела заштитника једног народа који ратује против анђела другог народа – Миахаил као заштитник Израила ратује против анђела заштитника народа који напада народ Божији.⁸⁰³

Сличан мотив проналазимо у *Старечнику* у опису једног догађаја из живота подвижника Мојсија: Борећи се против блуда, Мојсије одлази код Исидора по помоћ. Исидор каже Мојсију да погледа према Западу. „И погледавши, он угледа неизмерно мноштво демона који беху узнемирени и, спремајући се за борбу дизаху велику буку. Рече му опет ава Исидор: Погледај и према Истоку. И он погледа и угледа неизмерно мноштво светих анђела који бејашу у слави. И рече ава Исидор: Ето, то су они које Господ шаље светитељима у помоћ. А они према западу су они који их нападају. Више је дакле оних који су са нама“.⁸⁰⁴ Разлика између приказа овог догађаја и Дан 10, 13. 20 састоји се у томе што се уместо политичке борбе јеврејског народа сада подвижничка пракса (аскеза) преноси у космичке оквире: анђели ратују на страни подвижника који су актуелни штићеници Бога као што је некада био Израил, док је подвижничка келија средиште сукоба.

Слично томе, Јован Касијан наводи речи подвижника Серена према којима нечисти духови владају над појединим народима: „Истина је да зли духови и међусобно воде исту онакву борбу какву воде и са људима, јер због неких народа, који су их прихватили услед неке, њима својствене присности са злом, они са неослабљеним напором подстичу раздоре и битке. Сматрамо да се поглаварства називају тако из разлога што господаре и владају над разним народима“.⁸⁰⁵ Дакле, идеја о томе да духови ратују на страни одређеног народа присутна је у агиографским списима у Египту. Представа о сукобљавању духова на космололошким основама вероватно је плод ишчитавања Старога Завета од стране подвижника, као и плод њихове потребе да се подвижничкој пракси да на значају постулирајући је у космичким размерама.

У прилог ове тезе иде и податак да подвижник Серен непосредно пре излагања о нечистим духовима који владају над народима говори о узроку пада сатане управо на основу Старога Завета: „Књига Божија доказује да то [обмана Адама и Еве од стране

⁸⁰³ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 83.

⁸⁰⁴ *Старечник*, 243. Види још *Велики Старечник*, 358; 225.

⁸⁰⁵ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 278.

змије] није био почетак престапа или свргавања, зато што је и пре него што ће бити обманути он већ био жигосан именом змије, као што је речено: „А змија беше лукава мимо све звери пољске, које створи Господ Бог“ (Пост 3, 1)“. Серен се у продужетку ослања на Исаијин текст о паду сатане услед гордости: „А говорио си у срцу своме: Изаћи ћу на небо, више звезда Божијих подигнућу престо свој и сешћу на гору сабора на страни северној. Изаћи ћу у висине над облаке, изједначићу се са вишњим“ (Ис 14, 13-14), јер каже: „Најзад, повод за завист, која га је подстицала да обмане човека, потицао је од узрока његовог пређашњег пада: он је разумео да се онај који је недавно уобличен од земље призива у ону славу од које је он, будући један од старешина, отпао. Зато је његовим првим падом, када је пао због гордости и заслужио да буде назван змијом, уследио и други пад посредством зависти“.⁸⁰⁶

Небо и „небески свод“ представљају простор у коме се одвија та космичка борба анђела и демонâ у којој учествују и подвижници својом аскезом. „Ваздух који се разлива између неба и земље испуњен је мноштвом злих духова који кроз њега немирно и ужурбано лете; промисао Божији је, ради наше користи, сакрио и удаљио ове духове од људских погледа.“⁸⁰⁷ Слично томе, анђели који се називају „престоли“, тако се називају „зато што су блиски Богу и служе му као домаће слуге, као најближи, тако да величанство Божије превасходно почива на њима као на престолу и, на неки начин, ослања се на њих као на свод“.⁸⁰⁸ Подвижници својом аскезом не само да помажу анђелима у тој борби добра и зла, него често управо од њих зависи исход те борбе. Они се називају „борцима“ и „војницима Христовим“.⁸⁰⁹ Тако Антоније Велики каже: „Љубљени, моћно оружије против ђавола јесте чист живот и беспрекорна вера у Бога. Верујте мени који сам то искусио: Сатана дрхти од бдења, молитава и постова оних који праведно живе, и од њихове кротости, добровољног сиромаштва, нехвалисавости, смирења“.⁸¹⁰

⁸⁰⁶ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 276-277.

⁸⁰⁷ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 277. У житију Антонија Великог се такође наводи да демони обитавају у ваздуху и тамо ратују са анђелима: „Огромно мноштво демона пролеће кроз наш ваздух, војске њихове не пролећу далеко од нас“; „Једнога дана у три сата поподне преподобни Антоније хтеде да једе и уставши да се помоли паде у екстазу и виде себе где лети по ваздуху. И ваздушни демони испречаваху му се на путу и не даваху му да прође, а анђели им се противљаху и тражаху разлог зашто га задржавају“. Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 530; 536.

⁸⁰⁸ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 279. Почивање Бога на престолу који се ослања на анђеле вероватно се односи на старозаветну представу Бога који седи на херувимима (1Сам 4, 4; 2Сам 6, 2; 22, 11; 1Дн 13, 6; Пс 18, 10).

⁸⁰⁹ *Велики Старечник*, 313; 322.

⁸¹⁰ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 531.

На основу рецепције старозаветног лика сатане, уочава се да се у аскетским списима на појединим местима тежиште радње пребацује са космолошких равни у антрополошке оквире: Док праведни Јов није могао ништа конкретно да чини по питању тога што га сатана напада, изузев тога што је безрезервно веровао Богу, оци пустиње уз помоћ различитих подвига улазе у активну борбу са сатаном. Својим подвигом оци пустиње учествују у непрестаној борби Бога и сатане. Додатно, својим трудом обраћају многобошце у хришћане, о чему ће посебно бити речи у наставку рада.

Египатску религију у периоду у коме настају и хришћански агиографски текстови који су предмет нашег истраживања карактерише пораст интересовања за демонска бића.⁸¹¹ Иако су и египћани, као и старозаветни Израил, сматрали да је пустиња станиште демона,⁸¹² ипак постоје значајне разлике између старозаветног и египатског поимања демонских бића. Према карактеризацији египатских религијских текстова демонска бића готово се увек приказују у телесној форми. Они имају хибридна тела: полу-животиња, полу-човек.⁸¹³ Са друге стране хришћански агиографски текстови инсистирају на томе да су демони духови, иако се могу само привремено приказати у телесној форми. Исто тако, важно је нагласити да ни египатска терминологија ни иконографија не разликују демоне и богове. Тачније, не постоји ниједан египатски термин којим се прави јасна разлика између демонâ и богова.⁸¹⁴ Додатно, демонска бића египатске религије, ако се уопште тако могу назвати с обзиром да нису јасно диференцирана у односу на богове, нису „етички окарактерисана“, односно, не доводе се у везу са искушавањем људи и наговарањем на грех.⁸¹⁵ Самим тим, тешко да је египатска демонологија могла у већој мери утицати на хришћанске агиографске текстове који настају у Египту.⁸¹⁶

Нова верска идеологија коју доноси хришћанство је кроз приче о подвижницима утицала на преоријентацију пантеона египатске религије и разумевање надприродних сила које су у хришћанским агиографским текстовима били окарактерисани као

⁸¹¹ R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, *ANER* 11 (2011), 109.

⁸¹² D. Brakke, *Demons and the Making of the Monks*, 13.

⁸¹³ R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, 111.

⁸¹⁴ R. Lucarelli, „Demons: Benevolent and Malevolent“, <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>, (преузето 26.11.2015).

⁸¹⁵ R. Lucarelli, „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 14; 16.

⁸¹⁶ Детаљније види опсежну студију на ову тему J. Zandee, *Death as an Enemy: According to Ancient Egyptian Conceptions*, Brill, Leiden 1960, 305-309; 342.

демони.⁸¹⁷ Међутим, прикази тих демонских бића много су сличнији њиховим старозаветним представама.

Историјом мотива донекле је могуће установити да су старозаветне представе о демонским бићима не само оставиле траг у аскетској рецепцији Старога Завета, него су је и у великој мери обликовале. Подвижници су пустињу доживљавали као станиште демона, али и као простор борбе. Старозаветно поимање демона који ремете однос човека и Бога је преобликовано у форму аскетске праксе: Демони спречавају подвиг пустињака кушајући их и на тај начин одвлаче подвижнике од Бога, реметећи њихов узајамни однос. На основу наратива о паду сатане (Ис 14, 13-14) гордост је, као узрок прекида заједнице са Богом, у агиографској литератури у Египту приказана као особина којом подвижник, уколико је не искорени, служи идолима и демонима.⁸¹⁸ Тиме подвижник учествује у космичкој борби али на страни демонâ.

Осим пустиње, демони бораве на „небеском своду“, у мору и води, на пустим местима. Сва ова места места се у Старом Завету имплицитно или експлицитно приказују као станишта демонских бића. Та бића се баш као у старозаветним текстовима појављују ноћу, а понекад и у виду жене.

2.2.2. Анђео Господњи

Поред старозаветних представа демонских бића, за тему којом се бавимо је од посебног значаја и старозаветни феномен Анђела Господњег који се често налази на страницама аскетске литературе Египта. Лик старозаветног Анђела Господњег је сложен и може се посматрати из више перспектива. На појединим местима у Старом Завету Анђео Господњи и Бог се готово поистовећују (Пост 16, 7-14; 31, 11; Изл 23, 21; Суд 2, 1; 3, 3-9), на другим местима се јављају наизменично (Пост 21, 17; 22, 11; 48, 14-16; Суд 6, 11-16), док на трећим Бог шаље Анђела Господњег (Пост 24, 7; Изл 14, 19; 23, 20; 32, 34; 33, 2; Бр 20, 16; 1Дн 21, 15-16).⁸¹⁹ Анђео Господњи на овим местима има различите функције. Углавном се приказује као заштитник Израила и поседује

⁸¹⁷ Види D. Frankfurter, „Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity“, *Harvard Theological Review* 1 (2010), 43.

⁸¹⁸ Види *Лествица*, 114.

⁸¹⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма*, 50.

теофанијски елемент.⁸²⁰ У сличној улози и функцији Анђео Господњи се појављује и у агиографској литератури Египта која је предмет нашег истраживања.

У поглављу посвећеном подвижнику Данилу у *Старечнику* наводи се прича у којој се спомиње Анђео Господњи. Причајући о једном подвижнику који није могао да поверује да је хлеб на литургији истинско тело Христово, те су се оци молили Богу да му открије да је евхаристијски хлеб заиста тело Христово, подвижник Данило наводи:

„А када се наврши седам дана, дођу они у недељу у цркву и стану сами на једно постоље, а у средини беше старац. И отворе им се очи; па када хлеб буде положен на свету Трпезу, њима тројици је изгледао као дете. А када свештеник пружи руку како би пресекао хлеб, гле, анђео Господњи (*ἄγγελος Κυρίου*) сиђе са неба држећи нож, па жртвује дете и крв његову излије у путир. И док је свештеник секао хлеб на мале делове, и анђео је од детета секао мале комаде. Па када приступе да се причесте, само старцу допаде крваво месо. А он, видевши то, престрави се и повика: Верујем Господе да је хлеб твоје тело и да је у чаши твоја крв“.⁸²¹

Опис овог догађаја поседује одређене паралеле са Аврамовим жртвовањем Исака: „И замахну Аврам руком својом и узе нож да закоље сина свога. Али анђео Господњи (*ἄγγελος Κυρίου*) викну са неба и рече: Авраме, Авраме! А он рече: Ево ме. И рече: Не дизи руке своје на дете и не чини му ништа; јер сада знам да се бојиш Бога, када ниси пожалио сина свога једница мене ради“ (Пост 22, 10-12). Посматрана упоредно, оба приказа поседују одређене сличности и разлике чија анализа нам омогућава детаљнији увид у рецепцију старозаветне представе о Анђелу Господњем у аскетској литератури. Ради боље прегледности сличности и разлике приказујемо табеларно:

⁸²⁰ S. Meier, „Angel of Yahveh“, у: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln²1999, 53-54; Р. Кубат, *Траговима Писма*, 49.

⁸²¹ *Старечник*, 127-128.

Табела бр. 15 – Сличности Пост 22, 10-12 и приче о подвижнику Данилу.

Пост 22, 10-12	Прича о подвижнику Данилу
У тексту стоји ἄγγελος Κυρίου	У тексту стоји ἄγγελος Κυρίου
Анђео Господњи виче са неба	Анђео Господњи силази са неба
Централни мотив је жртва	Централни мотив је жртва
Анђео Господњи је Божији изасланик ⁸²²	Анђео Господњи је Божији изасланик ⁸²³

Табела бр. 16 – Разлике Пост 22, 10-12 и приче о подвижнику Данилу.

Пост 22, 10-12	Прича о подвижнику Данилу
Аврам држи нож за жртву	Анђео Господњи држи нож за жртву
Анђео Господњи одвраћа Аврама од жртвовања детета	Анђео Господњи жртвује дете

На оба ова места појављује се Анђео Господњи термилошки прецизно (ἄγγελος Κυρίου) – не само као мотив. Он је Божији изасланик који долази са неба, и жртва је централни мотив догађаја. Међутим, за разлику од старозаветне представе жртвовања Исака, у којој Анђео Господњи одвраћа Аврама од вршења жртве над дететом, у причи о подвижнику Данилу сâм Анђео Господњи врши жртву над дететом.

У причи о подвижнику Данилу очигледно се сусрећу старозаветна представа о Анђелу Господњем и новозаветна представа о хлебу и вину као телу и крви Христовој. Анђео Господњи се овде не приказује христолошки: дете које Анђео Господњи жртвује јесте Христос, док је Анђео Господњи који га приноси на жртву чисто старозаветна представа и приказује се као изасланик Божији. Кроз ту жртву коју Анђео Господњи врши, додуше симболички, агиограф потврђује легитимитет новозаветне представе о хлебу и вину као телу и крви. Имплицитно позивање на старозаветни приказ жртвовања Исака – агиограф нигде директно не указује на то да се као подлога има повест о

⁸²² Да је Анђео Господњи у Пост 22, 10-12 приказан у форми изасланика говоре речи: „Али анђео Господњи викну са неба и рече: [...] јер сада знам да се бојиш Бога“ – Анђео Господњи и Бог у овом одељку су две различите особе, јер анђео не каже: „сада знам да ме се бојиш“, него „да се бојиш Бога“. Види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 52-53.

⁸²³ Да би било уочљивије да је Анђео Господњи у анегдоти о подвижнику Данилу приказан у форми изасланика, потребно је имати у виду шири контекст ове анегдоте, где се примећује да је Анђео Господњи послат од Бога након тога што су подвижници молили Бога да открије дотичном подвижнику то да хлеб јесте тело Христово. Види *Старечник*, 127-128.

жртвовању Исака – послужило је као потврда оправданости новозаветне представе о хлебу и вину као телу и крви Христовој. Узрок ове визије о Анђелу Господњем из приче о подвижнику Данилу био је неверовање дотичног подвижника да су хлеб и вино тело и крв Христова. Неверовање је отклоњено управо тако што је старозаветном представом о жртвовању Исака потврђена новозаветна представа. Док Аврам вером приноси Исака на жртву а Анђео Господњи га спречава, сада због недостатка вере подвижника Анђео Господњи преузима улогу онога који жртвује и приноси дете на жртву.

Посебно је важно нагласити да је првобитни смисао повести о жртвовању Исака, према коме је порука овог одељка та да Бог неће људске жртве него поверење у њега као Бога,⁸²⁴ овде задржан и проширен. Бог преко Анђела Господњег тражи од подвижника Данила да поверује да је (новозаветна) представа о хлебу као телу Христовом истинита, тражи поверење од подвижника. Реч је о субверзивној рецепцији старозаветног текста. Аутор приче о Данилу користи постојећи образац жртвовања Исака и при томе задржава изворни смисао те повести преобликујући је тако да се нигде експлицитно не наводи да се жртвовање Исака директно односи на хлеб као тело Христово него те две приче суптилно повезује.

За Анђела Господњег се у *Старечнику* директно наводи да се он шаље ради помоћи и подршке подвижницима: „Био је то анђео Господњи (ἄγγελος Κυρίου) који беше послат ради помоћи и подршке Антонију“.⁸²⁵ Он се појављује и у улози кушача, али не кушача на зло, него више у улози испитивача – онога који проверава и подстиче на добро. Наиме, прерушава се у просјака и искушава подвижника Агатона постављајући му низ захтева који се састоје из тога да га пренесе са једног места на друго, да му купи храну. На крају се наводи: „а оно беше анђео Господњи (ἄγγελος Κυρίου) који беше дошао да би га искушао (δοκιμάσαι)“.⁸²⁶

У *Старечнику* постоји опис посете Макарија Египатског двојици младих подвижника. Пошто је решио да преноћи код њих, када су легли да спавају Макарије описује следећи догађај: „Па пошто су мислили да спавам, старији дотакне млађег у бок, па устану, опашу се и пруже своје руке ка небу. А ја сам их видео, али они мене

⁸²⁴ „А анђео Господњи рече: Не дизи руку своју на дете и не чини му ништа, јер сада познах да се бојиш Бога када ниси пожалио сина свога јединца мене ради“ (Пост 22, 12).

⁸²⁵ *Старечник*, 45.

⁸²⁶ *Старечник*, 87.

нису; и угледах демоне како као муве долазе на млађега. Једни су му кидисали на уста, а други на очи. И видех анђела Господњег (ἄγγελος Κυρίου) како држи огњени мач и одгони демоне од њега“.⁸²⁷

Анђео Господњи као заштитник се у Старом Завету појављује на више места.⁸²⁸ Приказ Анђела Господњег у причи о Макарију слична је старозаветној представи Анђела Господњег у којој се он јавља са мачем у руци и ратује као изасланик Божији. Ову представу проналазимо у одељку Инв 5, 13-14, где се, иако се не спомиње експлицитно, лик Анђела Господњег приказује као војсковођа са мачем послан од Бога: „И када Исус бејаше код Јерихона, подиже очи своје и погледа, а то човек стоји наспрам њега са мачем у руци. И приступивши к њему Исус му рече: Да ли си наш или си од наших непријатеља? А он рече: нисам, него сам војвода војске Господње“.⁸²⁹ Као избавитељ народа Божијег Анђео Господњи приказан је и у догађају са Валамом и магарицом:⁸³⁰ „Тада Господ отвори очи Валаму, који угледа анђела Господњег где стоји на путу са мачем у руци. И он спусти главу и поклони му се лицем својим. И рече му анђео Господњи: зашто си тукао магарицу своју већ три пута? Ево ја сам изашао да ти не дам јер твој пут није по мојој вољи“ (Бр 22, 31-32).

Исту улогу Анђела Господњег проналазимо у следећој причи са Исаком Тивејским: „Посети једном приликом ава Исак Тивејски неку монашку заједницу и угледа једног од браће у некаквом сагрешењу, па га осуди. А када је изашао у пустињу, дође анђео Господњи (ἄγγελος Κυρίου) и стане пред врата његове келије, рекавши: Нећу те пустити да уђеш. А он га стаде молити: О чему се ради? Одговарајући анђео му рече: Бог ме је послао рекавши: Упитај га, где заповедаш да бацим грешнога брата којег си осудио? Овај се сместа покаја, па рече: Сагрешио сам, опрости ми. А анђео рече: Устани, Бог ти је опростио. Чувај се убудуће да не осуђујеш никога пре него што га Бог осуди“.⁸³¹

Као што ни пут Валамов није био „по вољи“ Анђела Господњег, тако сада ни пут осуђивања којим је ишао Исак Тивејски није по вољи Бога. У причи о Исаку Тивејском Анђео Господњи се не поистовећује са Богом, него је он његов изасланик – сâм Анђео

⁸²⁷ *Старечник*, 237-238.

⁸²⁸ О Анђелу Господњем као заштитнику и избавитељу Израила види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 49.

⁸²⁹ Да се овде вероватно ради о Анђелу Господњем као избавитељу Израила види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 49.

⁸³⁰ Види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 49.

⁸³¹ *Старечник*, 165-166.

каже: „Бог ме је послао“. У оба приказа Анђео Господњи стаје на пут ономе ко греша, ко иде погрешним путем. У причи о Исаку „осуђивање ближњих“ је приказано као погрешан пут вероватно под утицајем новозаветних текстова у којима је оно веома често присутно.⁸³² Старозаветни лик Анђела Господњег користи се у функцији потврђивања новозаветног учења о неосуђивању. Сличан опис са Анђелом Господњим, само сада у позитивном исходу по подвижника, проналазимо код подвижника Пафнутија. Њему се јавља „анђео са мачем“ и каже: „Пафнутије, сви који осуђују браћу своју биће уништени овим мачем; али ти, због тога што ниси осуђивао, већ си понижавао себе пред Богом као да си починио грех, због тога је твоје име уписано у књигу живих“.⁸³³

Утицај старозаветне представе о Анђелу Господњем у аскетској литератури Египта може се видети још и на примеру подвижника Марка Египатског. Марка прво ђаво (διάβολος) наговара да осуди једног свештеника који живи у греху. Као награду за то што га није осудио, Бог му „показа знак“: „Наиме, причао је старац, када је **свештеник** требало да стане пред свету трпезу, угледах **анђела Господњег** (ἄγγελον Κυρίου) како сиђе са неба и **положи руку своју на свештеникову главу** и овај постаде **као стуб огњени**. А ја, задивљен таквим виђењем, зачух глас који ми говори: Човече, што се дивиш због овога? Јер, ако један земаљски цар неће допустити својим великашима да стану пред њега прљави него у пуном сјају, како ли тек **божанска сила неће очистити служитеља** светих тајни које стоје пред небеском славом? А одважни подвижник Христов, Марко Египатски, који постаде велики, удостоји се тога **дара јер не беше осудио свештеника**“.⁸³⁴

На опис овог догађаја је неизоставно утицао следећи старозаветни одељак: „После ми показа Исуса **првосвештеника** који стајаше пред **анђелом Господњим**, и **сотону** (διάβολος) који му стајаше са десне стране и супротстављаше му се. А Господ рече сатани: Господ да те укори сатано, Господ да да те укори, који изабра Јерусалим. Није ли он угарак извађен из огња? А Исус беше обучен у **хаљине прљаве** и стајаше

⁸³² „Не судите да вам се не суди. Јер каквим судом судите онаквим ће вам се судити“ (Мт 7, 1-2); „И не судите, и неће вам се судити; и не осуђујте, и нећете бити осуђени“ (Лк 6, 37); „Зато немаш изговора, о човече, који год судиш, јер у чему судиш другоме, себе осуђујеш; јер ти који судиш, чиниш то исто“ (Рим 2, 1); „Зато не судите ништа пре времена, докле не дође Господ“ (Кор 4, 5).

⁸³³ *Старечник*, 345.

⁸³⁴ *Старечник*, 263-264. Подвлачење наше.

пред анђелом. А он проговори и рече онима који стајаху пред њим: Скините с њега те прљаве хаљине. И рече му: види, **узех са тебе безакоње твоје и обукох ти нове хаљине.** И рекох: Нека му метну чисту капу на главу. И метнуше му чисту капу на главу и обукоше му хаљине, а анђео Господњи стајаше. И анђео Господњи засведочи Исусу говорећи: Овако вели Господ над војскама: Ако **поћеш путевима мојим** и ако будеш **држао што сам наредио да се држи, тада ћеш ти судити дому моме** и чуваћеш тремове моје и даћу ти да ходаш међу овима што стоје“ (Зах 3, 1-7). Додатно, у Зах 12, 8 Анђео Господњи је оличење силе: „У онај дан Господ ће заклањати становнике Јерусалима и најслабији међу њима биће у тај дан као Давид, и дом ће Давидов бити као Бог, као анђео Господњи пред њима“.⁸³⁵

Сличности у ова два одељка су следеће:

Табела бр. 17 – Сличности приче о Марку Египатском и Зах 3, 1-7.

Прича о Марку Египатском	Зах 3, 1-7
- Присуство Анђела Господњег као помагача и заштитника	- Присуство Анђела Господњег као помагача и заштитника
- Ђаво је, као онај који се супротставља и куша, приказан као споредни лик	- Ђаво је, као онај који се супротставља, приказан као споредни лик
- У центру збивања радње је однос Анђела Господњег према лику свештеника	- У центру збивања радње је однос Анђела Господњег према лику првосвештеника Исуса
- Свештеник је упрљан грехом	- Првосвештеник је обучен у прљаве хаљине
- Анђео Господњи полаже руку на главу свештеника и он се очишћује од греха	- Анђео Господњи наређује да се првосвештенику обуку чисте хаљине и да му се стави бела капа на главу
- „Божанска сила“ очишћује свештеника	- Анђео Господњи је оличење силе у Зах 12, 8
- Марко Египатски је удостојен виђења „јер не беше осудио свештеника“	- Првосвештенику Исусу Бог обећава да ће он, уколико пође „путевима његовим“, као првосвештеник „судити дому његовом“

Разлог због кога се Бог јавља пророку Захарији је то што се Бог „разгневио на оце“: „Господ се врло разгневи на оце ваше. [...] Не будите као оци ваши, којима викаху пређашњи пророци говорећи: Овако вели Господ над војскама, вратите се од злих

⁸³⁵ Види Р. Кубат, *Траговима Писма*, 49.

путева својих и од злих дела својих. Али не послушаше нити пазише на мене“ (Зах 1, 2; 4). Визија се завршава речима које Анђео Господњи упућује првосвештенику: „Овако вели Господ над војскама: Ако поћеш путевима мојим и ако будеш држао што сам наредио да се држи, тада ћеш ти **судити** (*διακρινεῖς*) дому моме“ (Зах 3, 7). Дакле, Анђео Господњи одвраћа првосвештеника од погрешног пута и обећава му да ће моћи да суди Израилу уколико крене правим путем. За разлику од ове ситуације, Марку Египатском Бог шаље виђење о Анђелу Господњем јер „не беше осудио (*κατέκρινε*) свештеника“ на наговор ђавола, него када га овај куша Марко одговара: „Писано је: Не судите да вам се не суди“ и на тај начин остаје на путу Божијем.

Уколико упоредимо улогу Анђела Господњег у причи о Марку Египатском са поменутиим описима из живота Исака Тивејског и Пафнутија, које говоре о осуђивању, уочава се да је Анђео Господњи у ова три описа уско повезан са (не)осуђивањем ближњих. У случају Исака Тивејског Анђео се противи осуђивању ближњих, док у случају Пафнутија и Марка Египатског похваљује неосуђивање.

Старозаветни лик Анђела Господњег очигледно је употребљен као онај који афирмише новозаветно учење о неосуђивању. Интересантно је да се при томе Анђео Господњи ни на једном од наведених места не тумачи христолошки.⁸³⁶ Он се евентуално приказује као „сила Божија“ која очишћује свештеника, што је слично његовом приказу у Зах 12, 8. Такође, приметно је да се ни у једној од до сада наведених анегдота у којима се појављује Анђео Господњи не указује експлицитно на сличности са готово идентичним ситуацијама у старозаветним текстовима, него се читаоцу суптилно нуде образци који су му већ познати на основу старозаветних текстова чиме се он усмерава у одређеном правцу. Утицај старозаветних представа у аскетској литератури Египта очигледно је био толико изражен да су се уз помоћ њих афирмисале и новозаветне представе.

2.3. Библијска типологија у служби агиографије

Једна од важнијих особености египатске хришћанске агиографије јесте *библијска типологија* под којом се подразумева склоност ка наглашавању понављања библијских (углавном старозаветних) догађаја.⁸³⁷ Најупечатљивија карактеристика по којој се

⁸³⁶ У патерицима и агиографским списима који су били предмет нашег истраживања постоји само једно место на коме се Анђео Господњи тумачи као Син Божији: „Рече старац: Монахова келија је пећ вавилонска у којој су три младића нашла Сина Божијег (Дан 3)“. *Велики старечник* 165.

⁸³⁷ D. Frankfurter, „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt“, 20.

хришћанска агиографија разликује од паганске агиографије јесте наглашено присуство библијске типологије. Управо она одређује хришћанску агиографију као специфични литерарни жанр.⁸³⁸ Будући да се у нашем раду бавимо рецепцијом старозаветних текстова посебно у египатским агиографским текстовима, библијска типологија представља важан феномен за нашу тему.

Типологија као посебан ерминевтички приступ тексту Писма повезује садашњост са личностима и догађајима из Старога Завета.⁸³⁹ Етимолошки посматрано „типологија“ потиче од речи $\tauύπτω$, што значи „задати ударац“, „ударити“. У свом дословном значењу преводи се као „утиснути“, као што је случај нпр. са новчићем на који се ударцем утискује лик који уствари рефлектује архетип (владара за чије време се прави дотични новчић).⁸⁴⁰ У најужем смислу, библијска типологија подразумева да се личности и догађаји односе углавном на живот Христа. У пракси је, међутим, типологија пронашла примену у повезивању догађаја и личности након Христа са догађајима и личностима из Старог Завета.⁸⁴¹ Тако нпр. у аскетским текстовима подвижници су често представљани у типолошкој релацији са старозаветним личностима.

Подвижник Аполос се описује као „неки нови пророк“, док је на подвижнику Илији „почивао дух пророка Илије“.⁸⁴² Аскете се описују тако да чак и физички личе на старозаветне праведнике: аскета Јован је „личио на Авраама, а браду је имао као Арон“.⁸⁴³ Такође, они имају и врлине као старозаветници, те се описују „гостољубиви као Авраам, кротки као Мојсије, свети као Арон“.⁸⁴⁴ Ефекат библијске типологије, између осталог, огледао се у томе што је агиографски текст добијао на важности (као и у томе што се прихватало поштовање и светост одређеног подвижника) јер се понављају исти они догађаји који су описани у Светом Писму и читаоци сада постају савременици те се на тај начин укључују у причу. Управо у том контексту у прологу

⁸³⁸ Види D. Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania/Philadelphia 2004, 15.

⁸³⁹ C. Rapp, „Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium“, у: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010, 179.

⁸⁴⁰ C. Rapp, „Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium“, 179. За детаљну лексичку студију $\tauύπτω$ као корена речи „типологија“ види K. Woollocombe, „The Biblical Origins and Patristic Development of Typology“, у: G. Lampe/K. Woollocombe (прир.), *Essays on Typology* (Studies in Biblical Theology 22), SCM Press, London 1957.

⁸⁴¹ D. Krueger, *Writing and Holiness*, 17.

⁸⁴² *Историја монаха у Египту*, 32.

⁸⁴³ *Историја монаха у Египту*, 85.

⁸⁴⁴ *Старечник*, 198.

Историје монаха у Египту стоји: „Јер многи су од њих и токове река заустављали, пешке Нил прелазили, звери побеђивали и чинили чудеса и знаке исцељења, као што су чинили и свети пророци и апостоли“.⁸⁴⁵

Будући да су главни ликови ових египатских приповести окарактерисани као старозаветни ликови, и сама радња тих текстова сада може имати библијско усмерење. Нпр. као што су Мојсије, Авраам, Арон, и пророк Илија одвраћали Израил од многобоштва и били врлински људи, исто тако су сада приказивани и поступци египатских подвижника. Ауторитет Светог Писма који се огледао у већ прихваћеним повестима Старог Завета, које су у Цркви иначе имале и један сакрални карактер јер су биле читане на богослужењима, био је гарант ауторима агиографских текстова да ће и њихови описи аскетâ бити прихваћени ако буду у дом духу написани.

Идеалан начин на који се то могло спровести у дело приликом писања агиографских текстова био је примена библијске типологије. Она је омогућила агиографима да догађаје из живота подвижника прикажу као остварење старозаветних праслика и пророштава која су већ била прихваћена од стране верних и имала посебан статус богонадахнутих списа. Једна од важнијих карактеристика овакве употребе библијске типологије јесте наглашавање да се управо на примеру подвижника „испуњавају речи Писма“ (углавном Старога Завета).

Подвижник Аполос покушавајући да помири људе из два завађена села моли локалног разбојника да му помогне у томе, обећавајући да ће му заузврат измолити од Бога опроштај свих грехова. Пошто му је разбојник помогао, Аполос је испунио своје обећање и Бог опрашта разбојнику све што је до тада учинио. Разбојник постаје подвижник, што агиограф који је описао цео овај догађај забележава на следећи начин: „И пређашњи човекоубица стаде отада живети са подвижницима и, до саме смрти исправљајући себе, он се од вука преобрази у безазлено јагње. И *испуни се на њему пророштво* (ἐπληροῦτο δὲ καὶ ἐπ’ αὐτῷ ἡ προφητεία) Исаије који говори: Вук и јагње ће пасти заједно, и лав ће јести сламу као во (Ис 11, 6-7; 65, 25). Исто тако, тамо се могло видети како се Етиопљани подвизавају заједно са монасима и многе превазилазе у

⁸⁴⁵ *Историја монаха у Египту*, 9.

врлинама; *и на њима се испуни реч Светога Писма (καὶ πεπληρωμένην ἐπ' αὐτοῖς τὴν γραφὴν λέγουσαν)*: Етиопија ће пружити руке своје Богу (Пс 67, 32)⁸⁴⁶.

Слично томе, Јован Ликопољски погордивши се напушта келију и одлази у свет где лутајући наилази на један манастир у коме га питају за поуку. Давши им поуку, он схвата да „друге уразумљује а сам је остао неуразумљен, и поставши свестан свог пораза он се одмах брзо врати у пустињу“. Сумирајући овај догађај, агиограф закључује: „И зби се на њему речено (καὶ γέγονεν ἐπ' αὐτῷ τὸ εἰρημένον): Брат помаган од брата јесте као утврђени град и као тврђава неосвојива (Пр 18, 19)⁸⁴⁷. Док се за Дидима слепог у *Лавсаику* наводи да није био писмен, али се „украсио таквом благодаћу духовног знања да се на њему испунило речено (πληροῦσθαι ἐπ' αὐτῷ τὸ γεγραμμένον): Господ умудрује слепе (Пс 145, 8)⁸⁴⁸“, за Павла Препостога се каже да након његове молитве над дететом које је било опседнуто демонима „одмах изађе демон и претвори се у великог змаја па се обруши у Црвено море да би се испунило речено (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν): Праведник пројављује откривену веру (Пр 12, 17)⁸⁴⁹“.

На основу наведених примера поставља се питање да ли су агиографи и аутори патерика заиста сматрали да се старозаветне слике испуњавају тек на примеру подвижника, да су оне присутне у Старом Завету управо због њих? Или су сматрали да се оне испуњавају *и* на примеру подвижника, односно да се те праслике осим у Новом Завету остварују и на њима? Односно, да ли су агиографи и аутори патерика праслике у старозаветним списима посматрали само у сопственом аскетском контексту занемарујући њихову новозаветну рецепцију, или су прихватајући њихову новозаветну рецепцију тим прасликама придавали и једно ново значење? Одговор на ово питање је од великог значаја за даље разумевање рецепције старозаветних текстова у аскетским списима и захтева подробије разматрање.

На појединим местима у аскетским текстовима може се приметити да су агиографи и аутори патерика приказивали старозаветне праслике као већ остварене у новозаветним текстовима, па потом и додатно остварене и на примерима подвижника. Иако то нису чести случајеви, тј. иако су заступљеније старозаветне типолошке представе које се приказују тако да се остварују тек у агиографским текстовима (без

⁸⁴⁶ *Историја монаха у Египту*, 40. Подвлачење наше.

⁸⁴⁷ *Историја монаха у Египту*, 23-24. Подвлачење наше.

⁸⁴⁸ *Лавсаик*, 10.

⁸⁴⁹ *Лавсаик*, 52.

осврта на њихову новозаветну рецепцију), потребно их је имати у виду како би се стекао потпунији увид у природу рецепције старозаветних текстова у хришћанским аскетским списима Египта. Наиме, управо то што на овим местима агиографи и аутори патерика експлицитно наводе да се старозаветне праслике испуњавају у Новом Завету и при томе инсистирају да се исте те старозаветне речи испуњавају и на оцима пустиње у једном другачијем контексту, показује њихову свесну интенцију да се приликом описа отаца директно ослањају на ауторитет Старог Завета како би и саме аскетске текстове учинили ауторитативним.

Један од таквих примера је следећи: Пошто се прочуо као велики подвижник, око подвижника Аполоса се „образовало братство од пет стотина људи“. Агиограф о томе бележи следеће: „И испуни се на њима реч Светог Писма: Обрадова се пустиња сасушена (Ис 35, 1); весели се нероткињо, запевај и покликни ти која не трпиш порођајне муке, јер пуста има више деце него она која има мужа (Ис 54, 1). *Мада се ова пророчка реч испунила и на Цркви, која је састављена од незнабожаца, ипак се она збила и на Египатској пустињи* (πεπλήρωτο μὲν γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησίας τὸ προφητικὸν τοῦτο λόγιον, τετέλεσται δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Αἰγυπτιακῆς ἐρήμου) која је дала Богу више деце него ли насељене области. Јер где се у градовима налази тако много спасавајућих се монаха, колико их предстоји Богу у Египатској пустињи?“⁸⁵⁰ Дакле, агиограф експлицитно наводи да су се пророштва Ис 35, 1 и Ис 54, 1 већ испунила „и на Цркви“, при чему вероватно алудира на одељак Гал 4, 22-27,⁸⁵¹ али да се сада испуњавају и на подвижницима. Овако јасан и недвосмислен исказ упућује на то да агиограф свесно и намерно проширује опсег типолошког посматрања Ис 35, 1 и Ис 54, 1.

Одмах након цитираног одељка, он додаје: „Колико је у градовима људи, толико је у овим пустињама монаха. *И мени се чини да се и на њима испуњује апостолска реч* (καὶ μοι δοκεῖ τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητὸν καὶ ἐπ’ αὐτοῖς πεπληρῶσθαι): Где се умножи грех, онде се још већма умножи благодат (Рим 5, 20). Јер некада се у Египту страшно беше умножило велико и нечастиво идолопоклонство, више него у било којој другој

⁸⁵⁰ *Историја монаха у Египту*, 37. Подвлачење наше.

⁸⁵¹ „Јер је написано да Аврам два сина имаде, једнога од робинје а једнога од слободне. Али онај од робинје, по телу се роди; а овај од слободне по обећању. А то је речено са другим значењем: јер су оне два завета, један од горе Синаја, који рађа за робовање, а то је Агара. Јер Агара је гора Синај у Арабији, и одговара садашњем Јерусалиму, а он робује са децом својом. А горњи Јерусалим слободан је, и мати је свима нама. Јер је написано: Развесели се нероткињо која не рађаш, кликни и узвикни ти која немаш муке порођаја, јер остављена има много више деце него она која има мужа“. Гал 4, 22-27.

земљи“.⁸⁵² Типолошко ишчитавање Ис 35, 1 и Ис 54, 1 агиограф сада повезује са Рим 5, 20. На овај начин и новозаветни текст посматра типолошки, јер сматра да се на подвижницима испуњавају и речи из Рим 5, 20. Ово укључивање новозаветног текста у типологију представља својеврсно проширивање типолошког опсега, који се на тај начин од Старог Завета протеже преко Новог све до агиографског текста.⁸⁵³

Међутим, ауторова полазна тачка у овој типолошкој опсервацији јесте наратија о подвижнику Аполосу и истицање тога да су се подвижници окупили око њега у пустињи. Он не полази од тога да протумачи сâм текст Писма па га из те перспективе посматра типолошки, него текст Писма тумачи типолошки како би нагласио легитимитет и важност подвижничког начина живота. Типологија се поставља у функцију актуализације библијског текста: библијске слике се остварују на подвижницима, на њиховој практичној примени речи Писма. Типологија је омогућавала агиографу да прикаже отелотворење библијског текста у практиковању аскетског начина живота.

2.3.1. Понављање догађаја – актуализација старозаветних наратива

Слично примени библијске типологије, још је заступљеније приказивање старозаветних догађаја који се понављају у животу подвижника. Наиме, у агиографским текстовима и патерцима чешће се користи модел према коме се неки старозаветни догађаји понављају у животу одређеног подвижника него да се приказују као праслика која се тек сада у њему остварује. Овако конципирани, ови старозаветни догађаји нису толико приказани као наговештај нечега што ће се тек остварити у будућности па сада агиограф сведочи да се они испуњавају, него се више потенцира понављање тих старозаветних догађаја у времену у ком агиограф пише дело, чиме његови савременици (читаоци) постају удеоници актуелних дешавања истих тих прича.

У таквим описима аутори агиографских списа и патерика се не позивају директно на старозаветни текст, него на један суптилан начин приказују оце као старозаветне харизматичне личности. Преузимајући обрасце старозаветних наратива,

⁸⁵² *Историја монаха у Египту*, 37.

⁸⁵³ Ово није једино новозаветно место које агиограф посматра типолошки у односу на живот подвижника. Код подвижника Амуна се спомиње да су подвижници рукама убијали змије и скорпије, о чему агиограф у продужетку говори: „На њима се испунила реч Писма: Ево дајем вам власт да стајете на змије и на скорпије и на сву силу непријатељску (Лк 10, 19)“. *Историја монаха у Египту*, 46. Као и други пример: Видевши покајање једног младића који је живео у гробовима, многи који су очајавали почеше да се кају и „чине добра дела и подвиге, и испунише се на њима речи Писма: Који сам себе понизује, узвисиће се“ (Лк 14, 11). *Историја монаха у Египту*, 20.

ови аутори су задржали карактеризацију ликова и радњу, с тим што су мењали имена ликова и постављали их у аскетски контекст. Познати старозаветни образци из повести о Авраму, Мојсију, Илији агиографима и ауторима патерика су омогућавали утабану стазу ка читаоцима који су већ били изверзирани под утицајем тих изворних старозаветних повести.

Већ у самом Старом Завету су присутни описи понављања одређених догађаја. Репрезентативан пример ове врсте јесте однос Пост 20 и Пост 26. Ради лакше прегледности, излажемо текст табеларно:

Табела бр. 18 – Паралелни приказ Пост 20 и Пост 26.

Пост 20	Пост 26
1. А Аврам отиде оданде на југ и настани се између Кадиса и Сура; и живљаше као дошљак у Герару.	1. Али наста глад у земљи после прве глади која беше за време Аврамово; и Исак отиде ка Авимелеху, цару Филистејскоме у Герар.
2. И говораше за жену своју Сару: сестра ми је. А цар Герарски Авимелех посла, те узе Сару.	7. А људи у месту оном питаху за жену његову, а он говораше: сестра ми је. Јер се бојао рећи: жена ми је. Да ме не убију ови људи због Ревеке.
3. Али дође Бог Авимелеху ноћу у сну и рече му: погинућеш због жене коју си узео јер она има мужа.	8. А када проведе много времена онде, догоди се те погледа Авимелех цар Филистејски са прозора и виде Исака где се шали са Ревеком женом својом.
5. Није ли ми сам казао: сестра ми је, а и она сама рече: брат ми је.	9а. И дозвола Авимелех Исака и рече: то ти је жена? Зашто си рекао: сестра ми је?
11. Аврам одговори: мислио сам да нема страха Божијега у овом месту, па ће ме убити ради жене моје.	9в. А Исак му одговори: рекох, да не погинем због ње.
14. Тада Авимелех узео оваца, и говеда, и слуга, и слушкиња те даде Авраму и врати му жену његову. 15. И рече Авимелех Авраму: ево, земља ти је моја отворена, живи слободно где ти је воља.	12. И стаде Исак сејати у оној земљи и доби оне године по сто, тако га благослови Господ. 13. И обогати се човек и напредоваше, те постаде силан. 14. И имаше оваца, и говеда и много слуга.

Не улазећи детаљније у проблематику историје редакције ова два одељка, чињеница је да се наратив о Аврамовом одласку у Герар у великој мери понавља у наративу о Исаку. Веома је вероватно да је Пост 26 рефлексивна на Пост 20. У прилогу овој претпоставци иде и податак да се у Пост 26 већ на самом почетку позива на „глад у

време Аврама⁸⁵⁴, као и да у продужетку наводи да Господ чува Исака управо због Аврама.

Управо овакав образац понављања догађаја може се често пронаћи у хришћанској аскетској литератури ране Цркве у Египту. Старозаветни догађаји се до детаља понављају у животу подвижника. Иако ћемо се у наставку рада бавити анализом приказа понављања догађаја и личности из Старога Завета у аскетским текстовима, на овом месту је потребно приметити да је већ и сам принцип „описа понављања догађаја“ у агиографским текстовима, уствари под директним утицајем Старога Завета. Конкретно: Чињеница да су већ у Старом Завету присутни описи понављања одређеног догађаја у животу неке касније библијске личности (Пост 20 – Пост 26), као и податак да агиографи инсистирају на томе да се у животу подвижника понављају догађаји из Старога Завета, указују на то да су на агиографе утицали не само описи библијских личности и догађаја, него и образци (као што је образац „повнављања догађаја“) који су заступљени у Старом Завету. Нису преузимани само догађаји из Старог Завета, него и образци према којима су они приповедани.

Феномен понављања описа старозаветних догађаја је наглашено присутан у хришћанској аскетској литератури Египта и поседује велики потенцијал за изучавање рецепције Старога Завета у аскетским круговима. Из тог разлога ће му бити посвећена посебна пажња у наставку рада.

2.3.2. Пророк Илија као пример привржености Богу

Старозаветна личност која је подвижницима у Египту служила као узор свакако јесте пророк Илија. Будући да је у Старом Завету приказан као неко ко обитава осамљен у пустињи (1Цар 19, 4-16), често оскудева у храни зарад вере у Бога те га сâм Бог храни (1Цар 17, 1-9; 1Цар 19, 4-16), лик пророка Илије био је погодан за рецепцију у аскетским списима ране Цркве. У његово лику подвижници су покушавали да сагледају сопствене аскетске тежње. То се јасно може видети на основу приказа размишљања Антонија Великог о пророку Илији:

„А свакога дана предавајући се новим подвизима, блажени Антоније се сећао пророка Илије који говори: Жив је Господ над војскама, пред којим данас стојим (1Цар

⁸⁵⁴ „И јави му се Господ и рече му: немој ићи у Мисир, него седи у земљи коју ћу ти казати. Седи у тој земљи и ја ћу бити са тобом и благословићу те. Јер ћу теби и семену твоме дати све ове земље и потврдићу заклетву којом сам се заклео Авраму оцу твоме. [...] Зато што је Аврам слушао глас мој и чувао моју наредбу, заповести моје, правила моја и законе моје“ (Пост 26, 2-3; 5).

18, 15). И размишљаше у себи говорећи: Не налази су узалуд у Светом Писму ова реч „данас“, јер Илија не рачунаше прошло време у које се подвизавао, него као да сваки дан изнова почињаше подвиг. Он ревноваше да буде чист срцем пред Богом како би био достојан виђења Божијих и спреман испунити вољу његову. И још сматраше да слуга Божији треба да се угледа на великога Илију, њега да има за узор, и да у њему као у огледалу огледа свој живот. Са том мишљу он се повуче на гробље које се налазило недалеко од села. А замоли једног пријатеља да му у одређене дане доноси хране. И познаник га тај затвори у једној гробници и усамљен тамо молитвено тиховаше блажени“.⁸⁵⁵

Са друге стране, Илијина борба са многобоштвом (1Цар 18, 18-41) свакако је била важан мотив за ауторе египатских патерика и агиографе, будући да су они своја дела писали у периоду у коме су оци пустиње имали сукобе са многобоштвом услед ширења хришћанства у Египту. Ауторитет пророка Илије утемељен на привржености једином Богу агиографи и аутори патерика су вешто користили за приказивање знаменитих отаца пустиње као личности које се супродстављају многобоштву Египћана. У наставку рада ћемо управо овај модел покушати да прикажемо на основу три различита примера.

2.3.2.1. Подвижник Шенута – наследник пророка Илије

Први пример, уједно и једна од најважнијих личности египатских монашких заједница, јесте Шенута (347-465), познатији као „Шенута Велики“ или „Шенута Архимандрит“.⁸⁵⁶ Карактеристичан по својим контраверзним, често насилним, методама у борби са паганима, овај подвижник се углавном приказује као наследник старозаветног пророка Илије. Тако се у његовом житију наводи следеће:

„Увече тога дана [када су родитељи довели Шенуту у манастир] ава Пјол је легао сам на једно место, а дао је и младом дечаку Шенути место где да легне. Међутим, када је ава Пјол подигао свој поглед ка небесима, угледао је Анђела Господњег (*angelum Domini*) како чува дечака Шенуту док спава. Анђео се обратио Пјолу: „Када се пробудиш ујутро, огртач који пронађеш испред себе огрни дечаку

⁸⁵⁵ Атанасије Велики, „Житије Антонија Великог“, 525.

⁸⁵⁶ S. Emmel, „Shenoute“, 8138. Опширније о живору Шенуте види S. Emmel, „Shenoute The Monk – The Early Monastic Career of Shenoute The Archimandrite“, у: M. Bielawski/D. Hombergen (прир.), *Il monachesimo tra eredità e aperture – Atti del simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 50o anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma, 28 maggio - 10 giugno 2002* (Studia Anselmiana 140), Centro Studi Sant’Anselmo, Rome 2004, 151-174; S. Emmel, „Shenoute’s Place in The History of Monasticism“, 31-46.

Шенути јер је то огртач Илије Тесвићанина који Господ Исус шаље теби да га огрнеш око дечака. Заиста, он ће бити праведан и чувен човек, и након њега нико му се неће наћи сличан ни у једној земљи⁸⁵⁷.

Цитирани одељак из житија овог подвижника свакако има за циљ да прикаже Шенуту као одабраног дечака који ће наставити дело пророка Илије. Према 2 Цар 2, 8-15 плашт Илијин представља потврду да ће „дух Илијин“ бити и на његовом наследнику пророку Јелисеју. Наиме, Јелисеј тражи од Илије да му остави „део свог духа“, што Илија чини оставивши му свој плашт. У Шенутином житију Анђео Господњи доноси тај исти плашт и то по наређењу самога Христа. Тиме се читаоцима јасно даје до знања да ће Шенута наставити Илијину службу. Иако се на овом месту не наводи експлицитно, на основу других места у наставку Шенутиног житија постаје јасно да се Илијино дело у Шенутиној личности огледа управо у његовој борби са многобоштвом. Тако на пример Шенута из облака ватреним мачем помаже једном војводи да убије велики број пагана, или проналази закопане идоле и уништава их.⁸⁵⁸

Шенута је приказан као наследник пророка Илије и по томе што је упражњавао аскетски начин живота попут пророка Илије: „Када је свети ава Шенута примио анђелску расу са неба, он се предао отшелничком начину живота са многим трудовима, бдењима и безбројним постовима. Свакога дана јео би тек по заласку сунца и то не до ситости; храна му бејашу хлеб и со. Због свега овога његово тело се исушило, кожа му се приљубила уз кости. Цео његов живот и његове намере бејашу попут пророка Илије Тесвићанина, кочијаша Израила“.⁸⁵⁹

Приказан као подвижник попут пророка Илије, и Шенута ће попут Илије управљати кочијама новог Израила – монасима египатских пустиња. Бог који је чини чуда кроз пророка Илију и сада чини иста чуда кроз Шенуту. Након приказа Шенуте као наследника пророка Илије, што се огледа у наслеђивању његовог плашта и уздржању од хране као што је то чинио Илија, Шенути је дат легитимитет да се бори против многобоштва баш као што се некада Илија борио са многобошцима у своје доба. Библијски наратив уткан у житије и личност Шенуте оживљава старозаветну

⁸⁵⁷ Besa, *The Life of Shenoute*, 8. За консултацију на латинском види *Sinuthii Vita Bohairice*, 8.

⁸⁵⁸ Besa, *The Life of Shenoute*, 108; 83-84; 126. Шенутина интервенција са ватреним мачем из облака у борби са многобошцима инсинуира приказ Шенуте по обрасцу Илије у ватреним кочијама – на другом месту у истом том Шенутином житију пророк Илија се назива „кочијаш Израила“. Види Besa, *The Life of Shenoute*, 10.

⁸⁵⁹ Besa, *The Life of Shenoute*, 10.

личност Илије и сви старозаветни описи борбе са многобоштвом се сада поново одигравају пред очима савременика Шенуте. Они постају удеоници те библијске повести која је реинтерпретирана.

2.3.2.2. Подвижник Мојсије из Абидоса – пророк Илија убија жречеве Вала

Мојсије из Абидоса је подвижник који је од стране агиографа приказан кроз мозаик мотивâ из животâ пророка Мојсија, Самуила и Илије: Слушајући на богослужењу читања из Петокњижја, његови родитељи се одлучују да му дају име Мојсије и да га посвете Богу; „док је био дете, напредовао је свакога дана као Самуило“; убија многобожачке свештенике као Илија жречеве бога Вала.⁸⁶⁰ Оваква интерполација знаменитих библијских личности у приказивању лика Мојсија из Абидоса указује на изузетно снажан утицај наративних приказа старозаветних харизматских личности на агиографску литературу Египта, али уједно упућује и на неку врсту дубинско-психолошке потребе аскетских заједница за „херојем“ свога времена. Наиме, заједнички именоватељ личности Самуила, пророка Мојсија и Илије јесте мотив хероја, харизматичног вође који заједницу приводи једином Богу. На основу ових увида отвара се простор за примену дубинско психолошке методе, као и психолошко-библијског критицизма, како би се детаљније истражила употреба симбола „хероја“ у оквиру изучавања саме рецепције библијског текста од стране аскетских заједница, чему је управо и посвећено посебно поглавље у наставку овог рада.⁸⁶¹

Опис догађаја у коме је приказана борба Мојсија из Абидоса са многобожачким свештеницима из оближњих храмова поседује значајан потенцијал за изучавање рецепције старозаветних текстова у аскетској литератури Египта. Већ на самом почетку Мојсијевог житија, агиограф наводи да је његов долазак наговестио још чувени египатски подвижник Шенута: „После тога, када је на кратко пао у екстазу, пророковао је онима који су били окупљени око њега рекавши: „Будите дуготрпеливи браћо моја и синови моји, јер још мало и засијаће звезда изнад планине Абидос и човек ће се подићи из тог села, и сазидаће себи дом близу пешчане стрмине покрај обрадиве земље. То је онај који ће уништити жртвоприношења паганска и порушити њихове храмове. Њихова пакост ће бити ништавна и наступиће мир током његових дана и довека“. Након што је ово предвидео пророк ава Шенута, умро је истога дана, седмога Епипа. [...] То се збило током служења богоносног оца нашег Мојсија, тако да су

⁸⁶⁰ М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 66-90.76; 78; 80.

⁸⁶¹ Види поглавље 4. Архетипска слика хероја - мотив хероја изражен у симболима у овом раду.

последње речи [Шенуте] биле у складу са његовим [Мојсијевим] делима, и пророштво се испунило.⁸⁶²

У приказаном одељку пре свега примећује се специфична употреба представе о месијанизму – „пророк Шенута“ најављује долазак избавитеља, месије. Интересантно је да је старозаветни феномен месијанизма на овом месту у египатској аскетској литератури присутан у својој изворној форми (не сагледава се христолошки) иако цитирани текст настаје у периоду V-VI век.⁸⁶³ Од стране јеванђелиста, Христос је још у првом веку препознат као Месија и у каснијој отачкој литератури се месијанска идеја углавном односи на Христа. Међутим, агиограф сада користи месијанску идеју у њеном изворном старозаветном облику, али да најави долазак човека подвижника, Мојсија из Абидоса који ће спасити људе од многобоштва. „Још мало и засијаће звезда изнад планине Абидос и човек ће се подићи из тог села“ и „уништиће жртвоприношења паганска“, подсећа на „Видим га али не сад, гледам га али не из близа; изаћи ће звезда из Јакова и устаће палица из Израилља, која ће разбити кнезове Моавске и разорити све синове Ситове“ (Бр 24, 17). Месијанска идеја очигледно је стављена у функцију промовисања дотичног подвижника као и аскетског начина живота. Користећи се формом старозаветног месијанизма, која је читаоцима житија Мојсија из Абидоса морала бити позната барем на основу старозаветних богослужбених читања,⁸⁶⁴ агиограф се послужио обрасцем који је на комуниколошкој равни имплицирао да би особа о којој агиограф говори требало за читаоца да буде од посебног значаја. Ништа мање, и само житије које наговештава „новог месију“ који ће ослободити људе од заблуде паганских жртвоприношења „заслужује“ посебно поштовање код читаоца. Уз помоћ реинтерпретације старозаветне идеје о месијанизму житије Мојсија из Абидоса се ослања на ауторитет Старог Завета који је он имао међу хришћанима.

Након Шенутиног пророковања о Мојсију, пагани, који су на гори Абидос приносили жртве идолима,⁸⁶⁵ планирају да убију Мојсија због чега се он са осталим подвижницима крије на једној гори и моли Богу. Убрзо му се јавља анђео и каже:

„Буди јак аво Мојсије! Усредреди се на молитву за уништење Аполосовог храма, јер Бог те је чуо и он ће извршити одмазду над свим храмовима у Абидосу и

⁸⁶² M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 78.

⁸⁶³ M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 69-70.

⁸⁶⁴ Види поглавље 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

⁸⁶⁵ M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 78.

њиховим свештеницима једном заувек. Ава Мојсије се тад помолио рекавши: „О Боже који си извршио одмазду над свештеницима Беловим кроз Данила! Уништивши његов храм и свештенике Валове, Ти си их убио руком Илијином. Нека твоје име Господе и сада буде прослављено. Као што си уништио кулу коју су синови човечији градили у време оно, ти си такође расејао људе који су се око ње окупљали. Господе, нека се сада поново прослави твоје свето име!“ Одмах потом, храм се затресао и пагани се уплашише, отворише врата и изађоше сваки бежећи својој породици. Само свештеници остадоше јер су били уверени да њихов бог неће допустити да их икакво зло задеси. Они су тврдили да су њихови богови дошли к њима у храмове и зато остадоше тамо док се рушевина не сручи на њих. И одмах паде храм Аполосов и погинуше двадесет три паганска свештеника, као и седам врховних свештеника.⁸⁶⁶ У зору падоше и остала четири храма. Од тада нико не дође на гору Абидос да тражи жртву јер су погинули они који су их заводили. А пагани и синови свештенички коначно постадоше хришћани“.⁸⁶⁷

Уколико се обрати пажња, опис овог догађаја у одређеним сегментима наликује приказу убијања Валових жречева на гори Кармил од стране пророка Илије (1Цар 18, 19-40):

- Илија на гори Кармил призива Бога (1Цар 18, 19) – Мојсије се са горе Абидос обраћа Богу у молитви (у оба случаја сукоб се одвија на гори):
- Валови жречеви безрезервно верују свом богу (1Цар 18, 26-29) – пагански свештеници у време Мојсија из Абидоса такође потпуно верују својим боговима („неће допустити да их икакво зло задеси“);
- Илија након молитве убија четиристотине педесет жречева Валових (1Цар 18, 22; 40) – Мојсије молитвом руши храм и умире тридесет паганских свештеника;
- Разлог Илијине борбе са Валовим жречевима јесте повратак Израила Богу („Услиши ме Господе, услиши ме, да би познао народ овај да си ти Господе

⁸⁶⁶ У тексту постоји термилошка разлика између две класе паганског свештенства за које не постоје одговарајући еквиваленти на српском језику. Из тог разлога смо се определили за варијанту „свештеници“ и „врховни свештеници“. Види М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 80, напомена 56 у том раду.

⁸⁶⁷ М. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 80. Шири контекст овог одељка није до краја познат с обзиром да је у питању текст који се налази на фрагментарно очуваном кодексу (Codex EL 49-50: K 9554).

Бог, када опет обратиш срца њихова“ 1Цар 18, 37) – Мојсије се бори са паганским свештеницима да би се прославио Бог („Нека твоје име Господе и сада буде прослављено“);

- Након Илијине молитве и паљења жртве народ прославља Бога („А народ када виде сав попада ничице и рекоше: Господ је Бог, Господ је Бог“ 1Цар 18, 39) – након Мојсијеве молитве и пада храма „пагани и синови свештенички коначно постадоше хришћани“.

Већ и само спомињање пророка Илије и његове борбе са Валовим жречевима („Уништивши његов храм и свештенике Валове, Ти си их убио руком Илијином“) упућују на претпоставку да је агиограф који је описао овај догађај са Мојсијем из Абидоса за образац узео управо старозаветни опис Илијиног сукоба са жречевима бога Вала на брду Кармил. Агиограф прати основну интенцију старозаветног текста који описује Илијину борбу са многобоштвом, с тим да смисао текста прилагођава животном контексту у коме се налазе реципијенти: Након победе Мојсија над многобожачким свештеницима, сви присутни постају хришћани а не следбеници једног Бога.

2.3.2.3. Непознати подвижник – Илијино бекство од Језавеље

У *Великом старечнику* постоји опис одласка једног непознатог подвижника у пустињу у потрази за „неким ко служи Богу“:

„Једном ми се учини да би било добро да одем дубље у пустињу, да прођем кроз оазу у којој живи племе Мазика и да истражим **има ли можда негде некога ко служи Богу**. Понесох са собом мало двопека и воде за четири дана и када потроших сву храну, почех да бринем шта да радим. Имадох, међутим, још довољно храбрости, па сам бодрио самога себе и тако препешачих још четири дана без хране. Када тело више није могло да поднесе и напорно пешачење, нестале и последњи трачак храбрости и ја падох на земљу. Изненада дође **неко и дотаче ми прстом усне**, као што лекар својим инструментом прегледа очи. Сместа добих толико снаге да ми се чинило да нисам ни био изнемогао од дугог путовања и да нисам ни био гладан. Чим осетих да сам довољно снажан, устадох и наставих даље да пешачим пустињом. Пошто прође још четири дана, **поново осетих слабост**, па пружих руке ка небу. Кад гле, појави се поново онај исти муж који ми већ претходни пут беше улио снаге. Поново ми прислони прст на усне и укрепи ме. Прође седамнаест дана. Тек тада наиђох на келију, воду и палму и на човека

који је тамо стајао, а косом беше покривен уместо одеће. Чим ме угледа, стаде се молити. Тек када изговорих „амин“, схвати да сам човек. Ухвати ме за руку и упита ме прво: Како си доспео овамо? А онда одмах рече: Да ли је у свету све на свом месту, да ли још увек трају прогони хришћана? Рекох му: Прешао сам пустињу због вас који истински служите владику Христа. А прогони су, благодаћу Христовом, престали. Али реци ми како си ти доспео овамо?

Са сузама у очима поче да ми приповеда: Бејаш епископ и када је дошло до прогона, подвргоше ме страшним мукама, али ја нисам могао да поднесем злостављање и принео сам жртву идолу. Али чим сам дошао себи и схватио своје безакоње, дошао сам у ову пустињу са намером да ту и умрем. Овде сам већ четрдесетдевет година, исповедам свој грех и молим Бога не би ли ми можда ипак опростио. Храном ме дарива Господ са ове палме, али утеху да ми је опрштено нисам добио четрдесетосам година. Утешио сам се тек ове године. Изговоривши последње речи, изненада скочи и трчећи изађе из келије и поче се молити, а то је трајало неколико сати. Када заврши са молитвом, врати се поново у келију. Загледах се у његово лице. Био сам запањен и уплашен: сав је био као огањ. Рече ми: не плаши се. Уосталом, Господ те је послао да сахраниш моје тело. Чим то изговори, леже и то беше његов крај.

Поцепих надвоје свој кожух. Половину оставих за себе, а у другу половину умотах његово свето тело и сахраних га у земљу. Чим га погребох, палма се осуши, а келијс се сруши. А ја дуго плаках, молећи Бога да ми подари палму да проживим остатак живота на оном месту. Али како се то не деси, рекох самом себи да то није воља Божија. Помолих се и пожурих брзо назад у насељену област. Кад гле, човек који ми беше дотакао усне, дође и укрепи ме. Тако бејаш кадар да се вратим браћи. Све им исприповедах и **замолих да никада не губе уздање и не очајавају над собом**, него да трпљењем нађу Бога⁸⁶⁸.

Прича о непознатом подвижнику приказана је на основу мотива Илијиног бекства од Језавеље (1Цар 19, 1-15), с тим да је личност Илије у причи о непознатом подвижнику приказана кроз комбинацију два лика: 1) подвижника-приповедача ове приче (који одлази у пустињу у потрази за неким ко истински служи Богу); и 2) непознатог подвижника који живи далеко у пустињи. За разлику од одељка 1Цар 19, 1-15 који је писан из перспективе трећег лица, прича о непознатом подвижнику писана је

⁸⁶⁸ Велики старечник, 344-345. Подвлачење наше.

у првом лицу (подвижника-приповедача). Приповедањем у првом лицу омогућено је остварење веће присности са читаоцем чиме се он увлачи у саму радњу и придобија за посматрање догађаја из угла самог приповедача. Аутор текста у приказивању подвижника-приповедача користи модел описа Илијиног путовања у пустињу, док кроз личност непознатог подвижника реинтерпретира мотив Илијине оданости једином Богу.

Подвижник-приповедач је кроз опис путовања у пустињу приказан попут пророка Илије: Услед изнемоглости он два пута пада и при томе га крепи непозната личност, баш као што је некада Илију анђео два пута будио и хранио. На крају пута Илија стиже до пећине у којој разговара са Богом (1Цар 19, 9-14), док непознати подвижник долази до колибе у којој разговара са мистичним старцем (непознатим подвижником).

Што се тиче непознатог подвижника који борави у пустињи, сличност његовог описа са ликом Илије огледа се у томе што Илија и непознати подвижник из сличног разлога одлазе у пустињу. Илија бежи од Језавељине одмазде због побијања Валових жречева (1Цар 19, 1-3), а подвижник одлази у пустињу због гоњења хришћана од стране Римљана. Занимљиво је да је мотив истинског божијег служитеља у пустињи, за којим подвижник-приповедач трага, управо имплицитно присутан у нарацији о Илији. Илија бежи у пустињу јер се сâм сукобљава са многобоштвом, остаје једини служитељ Бога: „А он [Илија] рече: ревновах веома за Господа Бога над војскама, јер синови Израилјеви оставише завет твој, твоје олтаре развалише, и пророке твоје побише мачем, а ја остах сам па траже душу моју да ми је узму“ (1Цар 19, 14). Док је Илија побегао у пустињу због доследности у истинском служењу Богу, непознати подвижник кога подвижник-приповедач проналази побегао је у пустињу управо због тога што првобитно није био истински служитељ Богу него га се одрекао приневши жртве идолима и то још као епископ. Повест о Илијином бекству у пустињу се значењски трансформише. По узору на Илијин исцрпљујући пут у средиште пустиње прво је приказан подвижник-приповедач, а потом је и мистериозни непознати подвижник приказан као модел Илије који није остао истински служитељ Богу.

Уочава се да је нарација о Илијином бекству у пустињу у причи о непознатом подвижнику реципирана из перспективе борбе против многобоштва. Након победе над Валовим жречевима Илијино бекство у пустињу кулминира његовим пењањем на гору

Хорив где уствари и сусреће Бога (1 Цар 19, 8). На истој тој гори Бог се некада јавио Мојсију и послао га да изведе Израил из Египта (Изл 3,1-2). Овај Илијин пут на гору Хорив уствари је повратак ка извору израилске вере и успостављање његовог позива (Илијиног) да управо он буде посредник у борби са многобоштвом.⁸⁶⁹ Управо на основу оваквог значењског потенцијала повест о Илијином бекству у пустињу аутор приче о непознатом подвижнику упућује поруку својим реципијентима.

Порука коју агиограф упућује јесте та да је приношење жртава идолима дело које Бог опрашта тек након много година покајничког живота у суровим животним условима и да се у заједницу са Богом може вратити у неприступачним деловима пустиње далеко од цивилизације. Из тога произилази да је овај текст, поред тога што је промовисао подвижнички начин живота, вероватно имао и једну превентивну улогу да одговори хришћане од приношења жртава идолима. Са друге стране, веома је очигледно да је имао и педагошку улогу да врати Цркви оне који су принели жртве идолима јер се сам текст управо и завршава речима: „и замолих да [они који су принели жртву идолима] никада не губе уздање и не очајавају над собом, него да трпљењем нађу Бога“.

Овако конципирану реинтерпретацију библијског текста коју проналазимо у причи о непознатом подвижнику, али исто тако и у причи о Мојсију из Абидоса, карактерише упућивање једне индиректне поруке читаоцу. Будући да се у овим причама читаоцу нигде директно не скреће пажња на сличност непознатог подвижника/подвижника-приповедача (као ни Мојсија из Абидоса) са пророком Илијом, а да се они ипак имплицитно приказују по „Илијиној матрици“, долази се до закључка да се ради о реинтерпретацији библијског текста уз помоћ које се читаоцу упућују својеврсна сублиминална порука, односно порука која је индиректна и није јасно уочљива (утиче испод прага свесне перцепције).

Бенефит овакве реинтерпретације библијског текста са сублиминалном поруком је вишеструка. Користећи се старозаветним мотивом Илијине оданости Богу и привођења заједнице Богу, агиографи су непосредно доприносили ширењу култа поштовања личности Мојсија из Абидоса и модела непознатог подвижника, али заједно са тим они су промовисали и аскетски начин живота приказујући га изузетно активним

⁸⁶⁹ Види G. Ashby, *Go Out and Meet God – A Commentary on the Book of Exodus*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 1998, 18.

и делотворним у мисионарској делатности ране Цркве у Египту. Реинтерпретацијски концепти Старога Завета конципирани на овај начин у хришћанским аскетским текстовима Египта били су толико учинковити да су у извесној мери утицали и на рабински јудаизам. Репрезентативан пример ове врсте јесте опис живота рабина Шимона бен Јохаија, познатијег као „Рашби“. Овај рабин имао је репутацију „чудотворца из пећине“, будући да је тринаест година провео у пећини молећи се и учећи.

Ток приче о Рашбију је следећи:⁸⁷⁰

Рашбија један младић издаје римској власти преневши им да је он говорио против њих, због чега га Римљани осуђују на смрт. Он се са својим сином сакрива. Његова жена им доноси хлеб и воду и они вечерају. Рашби потом одлучује да се он и син сакрију и од његове жене јер су жене „непостојаног темперамента“ и може их издати. Сакривају се у пећину где се догађа чудо и ниче дрво и извире поток како би се прехранили. Он и син у пећини проводе време молећи се и учећи, при чему су наги. Након тринаест година молитве и учења Рашби стаје на врата пећине и пита Бога: „Ко ће ми рећи да ли је цар умро и да ли је његов декрет о мојој смрти престао да важи?“ Видевши потом човека који оре и сеје, Рашби и син констатују: „Напустише [људи] живот вечни и интересују се за живот пролазни“. При томе својим погледом спаљују све на шта погледају. „Рајски ехо“ им наређује да се врате у пећину. Након одређеног времена „рајски ехо“ им одобрава да изађу из пећине. Рашбију, који је сав у ранама, помаже његов зет тако што га купа и лечи.⁸⁷¹

Прича о Рашбију дефинитивно настаје по мотиву Илијиног бекства од Језавеље, али њен рецепцијски оквир мотива Илијиног бекства од Језавеље конципиран је по узору на анегдоту о непознатом подвижнику.⁸⁷² Ради лакше прегледности у табели ћемо приказати упоредо 1Цар 19, 1-15, причу о непознатом подвижнику и причу о Рашбију:

⁸⁷⁰ Види М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 133-134.

⁸⁷¹ М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 134-137.

⁸⁷² Мишел Бар-Ашер Сигал (Michal Bar-Asher Siegal) документовано и са правом тврди да је прича о Рашбију готово сигурно настала по узору на описе живота из хришћанских аскетских текстова и то тек у IV-V веку. Међутим, мишљења смо да је уместо анегдотâ из хришћанских аскетских списа које она наводи као потенцијалне предлошке, а који само у фрагментима садрже поједине паралеле са причом о Рашбију, управо прича о непознатом подвижнику послужила као рецепцијски модел приче о Рашбију. О примерима које наводи Мишел Бар-Ашер види М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 155-169.

Табела бр. 19 – Паралелни приказ 1Цар 19, 1-15, Приче о непознатом подвижнику и Приче о Рашбију.

1Цар 19, 1-15	Прича о непознатом подвижнику	Прича о Рашбију
Илија као истински служитељ Бога бежи због тога што му је живот угрожен.	Непознати подвижник бежи због прогона хришћана од стране Римљана – принео жртву идолима јер му је живот био угрожен, те бежи у пустињу да се каје.	Бежи од Римљана због тога што му је живот угрожен јер је говорио против њих.
Илија бежи у пустињу.	Непознати подвижник бежи у пустињу.	
Жена (Језавеља) му угрожава егзистенцију.		Рашбијеву егзистенцију потенцијално угрожава његова жена.
Креће са једним младићем кога убрзо оставља у Вирсавеји Јудиној.	Подвижник-приповедач (као други лик у причи) иде кроз пустињу у потрази за истинским служитељем Бога.	Све време се сакрива са сином.
На путу у пустињи два пута заспива од умора и анђео га храни.	На путу у пустињу два пута заспива од умора и буди га непозната личност и храни.	Жена му доноси храну (пре него што се сакрива и од ње).
Долази у пећину где му долази „реч Господња“.	Долази у келију где среће непознатог подвижника који се тамо моли.	Долази у пећину где се моли и учи.
	Непознати подвижник је наг.	Рашби је наг.
	Непознатом подвижнику је Бог подарио палму и воду.	Рашбију је Бог чудом подарио дрво и воду.
	Непознати подвижник пита подвижника-приповедача да ли су престали прогони хришћана.	Рашби пита Бога да ли је умро цар који је тражио његову смрт.
	Након молитве непознатом подвижнику је	Након молитве и

	лице „као огањ“.	учења приликом првог изласка из пећине, Рашби и син спаљују погледом све што виде.
	Бог опрашта непознатом подвижнику после 48 година.	„Рајски ехо“ дозвољава Рашбију и сину да изађу из пећине после 13 година.
Бог га шаље назад.	Бог „прима“ непознатог подвижника (умире), а подвижника-приповедача шаље назад (палма се осушила и он схвата да Бог жели да се он врати).	Бог га шаље назад.
Среће Јелисеја који оре.	Подвижник-приповедач поново среће непознату личност која га „крепи“ (служи му).	Среће младића који оре и сеје.
Јелисеј служи Илији.	Подвижник-приповедач сахрањује непознатог подвижника.	Рашбијев зет се побринуо за Рашбија (купа га и лечи).

Будући да је радња приче о Рашбију конципирана на основу мотива Илијиног бекства од Језавеље, разумљиво је да постоје многобројне паралеле између 1Цар 19, 1-15 и приче о Рашбију. Међутим, сличности између приче о Рашбију и приче о непознатом подвижнику указују на то да је начин на који је реципиран текст 1Цар 19, 1-15 у причи о непознатом подвижнику утицао на рецепцијски дискурс истог тог старозаветног одељка (1Цар 19, 1-15) у причи о Рашбију.

Пре свега, и у причи о непознатом подвижнику и у причи о Рашбију Римљани су узрок бекства и све време у наратији су присутне две личности: подвижник приповедач и непознати старац – Рашби и његов син. Међутим, највећи број заједничких мотива приче о непознатом подвижнику и приче о Рашбију уочава се управо у њиховом боравку у осами (пећини/колиби):

- непознати подвижник је наг – Рашби и син су наги;
- непознатом подвижнику је Бог подарио палму и воду – Рашбију и сину Бог дарује дрво и воду;
- Непознати подвижник пита подвижника-приповедача да ли су престали прогони хришћана – Рашби пита Бога да ли је умро цар који је тражио његову смрт;
- Након молитве непознатом подвижнику је лице као огањ – након молитве и учења приликом првог изласка из пећине, Рашби и син спаљују погледом све што виде.
- Бог опрашта непознатом подвижнику након 48 година – „Рајски ехо“ дозвољава Рашбију и сину да изађу из пећине након 13 година;

Прича о Рашбију задржава наративну структуру 1Цар 19, 1-15, али преузима аскетски рецепцијски концепт приче о непознатом подвижнику: рабин је приказан као непознати подвижник из пећине, а непознати подвижник је приказан као Илија.⁸⁷³ Рабини нису користили пећине. У читавој рабинској литератури готово да не постоји пример у коме је рабин дужи временски период живео у пећини. Чак се критикује издвајање из групе и одлазак у осаму.⁸⁷⁴ Са друге стране, одлазак у осаму и пећину је за оце пустиње саставни део аскетског живота. Такође, иако је Рашби био познат као mudar човек у рабинској танаитској (*tanna'im*) литератури, прича о његовом одласку у пећину је присутна само у каснијим аморејским изворима (III-VI век).⁸⁷⁵

Постоји велика вероватноћа да је пећина, као место у коме се Рашби оснажио и вратио у свет, постала простор у коме се одвија радња услед утицаја периода устанка Симона Бар-Кохбе (132-135 после Христа) у време кога су се водиле герилске борбе и побуњеници су се крили по пећинама – што је период у коме је живео Рашби. Овај податак посебно добија на значају када се упореде верзије приче о Рашбију у вавилонском и палестинском Талмуду: док је у палестинској верзији пећина само успутно споменута као привремено место сакривања од Римљана, без икаквих описа

⁸⁷³ „In the Rashbi case, an older Jewish literary tradition was converted into a monastic-type story“. M. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 169.

⁸⁷⁴ M. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 133, 164-165.

⁸⁷⁵ M. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 133.

дрвета и воде, као и Рашбијеве молитве и учења – у вавилонској верзији је све ово додато.⁸⁷⁶

Вавилонска верзија Талмуда настајала је у периоду III-VII век (прича о Рашбију потиче вероватно из IV-VI века),⁸⁷⁷ што се делимично поклапа са периодом када су анегдоте из *Великог старечника* (= анонимна збирка), у коме је описан догађај са непознатим подвижником, писмено забележене (IV-V век) – првобитно су се дужи временски период усмено преносиле. До системског, потпуног, размимоилажења између јудејства и хришћанства долази тек у IV-V веку.⁸⁷⁸ Све ово додатно указује на историјске околности које допуштају могућност међусобног утицаја аскетске хришћанске литературе у Египту и рабинске литературе.⁸⁷⁹

Уколико овим историјским условима придружимо и претходно табеларно приказане резултате поређења приче о непознатом подвижнику и приче о Рашбију, долазимо до закључка да су хришћански аскетски текстови Египта имали значајан утицај на поједине рабинске текстове.⁸⁸⁰ Аскетска реинтерпретација старозаветних текстова, која је често за циљ имала промовисање подвижничког начина живота и поштовања личности светитеља, очигледно је била толико плодотворна да је послужила и рабинском јудаизму као модел за величање појединих рабина.⁸⁸¹ Попут египатских подвижника, Рашби у пећини кроз молитву и учење задобија моћ од Бога (очима спаљује све што види) и после много година излази.

На основу приказаних примера Шенуте, Мојсија из Абидоса и непознатог подвижника уочава се да је мотив Илијине борбе са многобоштвом и привођења заједнице Богу реципиран тако да су у све три приче наглашени различити аспекти истог мотива. Док се у причи о Шенути истиче наслеђивање духа пророка Илије у његовој борби са многобоштвом, у причи о Мојсију из Абидоса се наглашава сукоб са паганским свештеницима (жречевима) како би сви прославили Бога хришћана, а у

⁸⁷⁶ Упоредни приказ текста вавилонског и палестинског Талмуда о Рашбијевом боравку у пећини види у: М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 134-135; 167.

⁸⁷⁷ М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 2; 168.

⁸⁷⁸ А. Becker, „Beyond the Spatial and Temporal Limes“, у: А. Becker/A. Yoshiko Reed (прир.), *The Ways That Never Parted*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2007, 386-387.

⁸⁷⁹ Египатска аскетска литература, попут *Старечника*, је преко сиријских превода дошла у додир са рабинима у Персијском царству у време састављања Талмуда. Види М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 42; 44-45; 48-49; 53-55; 60-61.

⁸⁸⁰ Види М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 166-168.

⁸⁸¹ Свакако, прича о Рашбију није једини случај на основу кога се може уочити утицај аскетских текстова Египта на рабинску литературу. Види примере које наводи Мишел Бар-Ашлер: М. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, 108-112; 120-124.

причи о непознатом подвижнику се тематизује могућност повратка у заједницу за оне који нису попут Илије остали постојани у вери. Иако су приликом рецепције мотива Илијине борбе са многобоштвом и привођења заједнице Богу наглашени различити аспекти тог мотива, он се ипак у сва три случаја користи у исту сврху: Уз помоћ реинтерпретације Илијине борбе са многобоштвом у причама о Шенути, Мојсију из Абидоса и непознатом подвижнику аутори ових прича настојали су да прикажу дотичне личности као легитимне наследнике пророка Илије.

2.3.3. Мојсије – избавитељ, посредник, законодавац

У хришћанским аскетским списима Египта једна од најзаступљенијих старозаветних личности јесте Мојсије.⁸⁸² Постоји неколико разлога за то: 1) Живот Мојсија везује се управо за Египат и пустиње Египта па је из тог разлога он веома погодан за идентификацију са подвижницима који живе управо у египатским пустињама; 2) Мојсије се бори против идолопоклонства међу Израилцима што су аскетски писци веома лако могли да повежу са супродстављањем многобоштву Египта у њиховој епохи; 3) Мојсије је посредник у ослобађању Израила из египатског ропства, уздржава се од једења хране приликом ступања пред Бога (Пнз 9, 9; 18), саветује Израил да се не горди (Пнз 9, 4-5) – све ово омогућило је агиографима да афирмишу аскетске тенденције и промовишу подвижнички начин живота (пост, смиреноумље).

На основу интерпретације личности Мојсија у Филоновом делу *Живот Мојсија*, уочава се да је овај старозаветни лик већ унутар јудејских кругова Египта у I веку после Христа довијвљен (или барем тенденциозно приказан) као подвижник, као онај ко се „уздржава од укусне хране“, „не обраћа пажњу на задовољство које долази од употребе полног органа, сем због легитимног добијања потомства“, „практикује уздржање и самопорицање“.⁸⁸³ Ови подаци говоре у прилог томе да је јудејска представа о Мојсију као подвижнику имала изванредан утицај на интерпретације Мојсијеве личности у хришћанским аскетским списима у Египту.

⁸⁸² Као илустративан пример може послужити чињеница да га Јован Касијан у свом делу *Разговори са египатским подвижницима* спомиње чак седамдесет три пута, највише од свих библијских личности. Види С. Kelly, *Cassian's Conferences: Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, Ashgate, Surrey 2012, 77.

⁸⁸³ Philo, „On the Life of Mozes I“, у: С. Younge (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991, VI/28-29.

Специфичност рецепције личности Мојсија у египатској аскетској литератури покушаћемо да прикажемо кроз три примера у којима се у сваком од њих наглашава другачији аспект Мојсијевог лика.

2.3.3.1. Подвижник Аполос – Мојсије избавитељ

У *Историји монаха у Египту* описан је живот подвижника Аполоса. Реч је о познатој личности у свету ранохришћанске аскезе која је приказана у неколико изузетно занимљивих епизода:

„Видесмо, дакле, овога човека (аву Аполоса) у пустињи. Он под гором имађаше манастир и бејаше отац око пет стотина монаха. Он бејаше чувен у Тиваиди и дела његова бејашу велика. Кроз њега Господ чињаше велика чудеса и многа знамења. Још од детињства је он показивао многе подвиге (οὗτος γὰρ ἐκ παιδιόθεν πολλὴν ἄσκησιν ἐνδειξάμενος); у старости доби велику благодат. У осамдесетој години својој подиже велики манастир са пет стотина савршених људи, који су скоро сви могли чинити чудеса. Он се у својој петнаестој години повукао из света, и четрдесет година провео у пустињи строго се подвизавајући у свакој врлини (Οὗτος πεντεκαίδεκα ἐτῶν ἀναχωρήσας τοῦ κόσμου καὶ τεσσαράκοντα ἔτη ἐν τῇ ἐρήμῳ διατελέσας πᾶσαν τε ἀρετὴν ἀκριβῶς ἐξασκήσας), и најзад (ὕστερον), причају, он чу глас Божији који му говораше: „Аполосе, Аполосе, кроз тебе ћу погубити мудрост Египћана и разум разумних незнабожаца. Ти ћеш погубити са њима и мудраце вавилонске, и истребићеш свако служење демонима. А сада иди у свет, јер ћеш ми родити народ изабрани, ревностан у добрим делима“. А он одговори и рече: „Одстрани сујету од мене, Господе, да не бих, уздигнут изнад братије, био лишен сваког добра“. Рече му опет глас Божији: „Стави руку себи за врат, и ухвати је [сујету], и закопај у песак“. Он брзо стави руку за врат и извуче малог Етиопљанина и закопа га у песак док овај викаше говорећи: „Ја сам демон гордости“. И опет би глас њему: „Иди, јер све што узиштеш од Бога, добићеш“. Чувши то, он одмах пође у насељене крајеве и кроз неко време дође у оближњу пустињу.

Пошто заузео једну малену пештеру под гором, он стаде живети у њој. Сав посао његов састојао се у томе што је он на коленима непрестано узносио молитве Богу: сто молитава дању и сто ноћу. У то време, као и пре тога, Бог му је достављао храну на чудесан начин: Анђео је доносио храну у пустињи [...]. У тој пустињи, која је била близу насеља, он силом Духа Светога чињаше чудеса и чудесна исцељења. Њих је немогуће све испричати због њихове необичне чудесности, као што то слушасмо од

стараца који су живели са њим заједно, и сами били савршени, и управљали многим братијом. Тако се овај човек убрзо прочу као неки нови пророк и апостол који се јавио у наше време.⁸⁸⁴

Опис целог овог догађаја веома је сличан старозаветном опису Божијег јављања Мојсију на гори Хорив и његовом слању у Египат да изведе Израил:

- Већ само обраћање „Аполосе, Аполосе“ упућује на извесну паралелу са „Мојсије, Мојсије...“ (Изл 3, 4);
- Као што је Мојсије ишао по изабрани народ, тако Бог сада и Аполоса позива да му „роди народ изабрани“;
- Пред крај виђења и одлазак у Египат, Бог пред Мојсијем чини чуда међу којима је и следеће: „И опет му рече Господ: Тури сада руку своју у недра своја. И он тури руку своју у недра своја, а кад је извади из недара, а то му рука губава, бела као снег“ (Изл 4, 6) – Аполос па наредби Божијој ставља руку себи за врат одакле извлачи малог Етиопљанина који је уствари демон гордости;
- Након што је убио египатског војника који је тукао Израилца, Мојсије га закопава у песак (Изл 2, 11-12) – Аполос закопава у песак демона гордости кога је као малог Етиопљанина извукао из свог врата;
- Позивајући Мојсија да крене у Египат, Бог му каже: „Ја ћу бити са тобом, и ово нека ти буде знак да сам те ја послао: када изведеш народ из Мисира, служићете Богу на гори овој“ (Изл 3, 12), док Аполосу говори: „Иди, јер све што узиштеш од Бога, добићеш“ и Аполос се касније настањује под гором;
- По одласку од Бога, Мојсије је у Египту чинио чудеса (десет зала која походе Египат); исто тако и Аполос чини чуда која је чак немогуће испричати;
- Баш као што је по изласку из Египта Бог у пустињи хранио Израил маном са неба, исто тако сада храни и Аполоса;

Дакле, сличности између ова два приказа јасно су уочљиве. Паралелна места која смо навели треба сагледати из перспективе интенције самога аутора који је описао

⁸⁸⁴ *Историја монаха у Египту*, 33-34. Консултација извора на грчком тексту вршена је на основу критичке студије А. Festugière, *Historia Monachorum in Aegypto*, 47.

Аполосов живот. Поистовећивање Аполоса и Мојсија вероватно има за циљ актуализацију борбе са многобоштвом у време Аполоса и идентификовање Аполосове аскетске заједнице са старозаветним Израилом.

Као што је Мојсије био послан да се бори за једнога Бога, тако је сада у ово време и Аполос послан. Понављање старозаветних догађаја даје легитимитет причи, читалац мора поштовати опис догађаја баш као што поштује описе библијских догађаја. Старозаветни мотив Божијег јављања Мојсију и његовог послања по Изабрани народ је од стране агиографа употребљен у контексту аскетског начина живота у коме је подвиг Аполоса био главни разлог његовог позвања од стране Бога. Уводећи читаоца у причу о чудесном позвању Аполоса, агиограф наглашава да се он „у својој петнаестој години повукао из света, и четрдесет година провео у пустињи строго се подвизавајући у свакој врлини, и *најзад* (*ὄσπερον*), причају, он чу глас Божији који му говораше: Аполосе, Аполосе кроз тебе ћу погубити мудрост Египћана“.⁸⁸⁵ Дакле, после четрдесет година аскезе он „најзад“ добија позив од Бога – подвиг је узрок његовог позвања.

Како би се могле истражити особености овакве рецепције старозаветног текста поставља се питање односа смисла библијског текста и његове рецепције у причи о Аполосу. Односно, будући да се аутор приче о Аполосу користи библијским текстом као предлошком, као и да прича о Аполосу поседује одређена одступања од тог библијског текста, потребно је установити на који смисао библијског текста се мисли као на полазну инстанцу у изучавању његове рецепције у причи о Аполосу: 1) првобитни од аутора библијског текста интендирани смисао; или 2) потенцијални смисао који текст као језичка конструкција сугерише независно од аутора.⁸⁸⁶ У том контексту долази се до следећих питања: Да ли је у опису Аполосовог позвања у агиографском тексту задржан првобитни од аутора библијског текста интендирани смисао описа Мојсијевог позвања? Или, са друге стране: Да ли је аутор приче о Аполосу „идентификовао“ потенцијално присутан смисао библијског текста као језичког конструкта који је потом уклопио у његову наративну причу о Аполосу?

Одговори на ова питања омогућавају стицање јаснијег увида у приступ тексту Писма у аскетским круговима на конкретном примеру, као и подробније изучавање саме рецепцијске путање библијских текстова код отаца пустиње. У наставку рада ћемо

⁸⁸⁵ *Историја монаха у Египту*, 33. Подвлачење наше.

⁸⁸⁶ П. Драгутиновић, „Смисао“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт, Београд 2018, 411.

покушати да на основу рецепције библијског текста о Мојсију у опису Аполосовог призива истражимо да ли је аутор описа Аполосовог призива остао доследан првобитном од аутора интендираном смислу библијског текста или је из текста као језичког конструкта црпео смисао који је потенцијално био присутан. Стога ћемо прво покушати да на самом библијском тексту установимо који је првобитни од аутора интендирани смисао описа Мојсијевог призива. Потом ћемо истражити који је првобитни, од аутора интендирани, смисао самог описа Аполосовог призива и упоредити га са добијеним резултатима истраживања првобитног смисла описа Мојсијевог призива. На тај начин ће се стећи јаснија слика о томе у којој мери је аутор описа Аполосовог призива остао доследан првобитном смислу призива Мојсија.

Описујући Божије јављање Мојсију и слање у Египат, старозаветни писац наглашава да се Бог „опомену завета свог са Аврамом, Исаком и Јаковом“ (Изл 2, 24) и да се Мојсију представља као „Бог оца твога, Бог Аврамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев“ (Изл 3, 6). Већ у наредним стиховима указује се да је Бог дошао да спасе свој народ и одведе их у земљу која им је обећана (Изл 3, 7-8). Из овога се на први поглед може закључити да узрок Божијег јављања и избављења јесте обећање које је Бог дао још Авраму. Међутим, иако је узрок Божијег јављања Мојсију тај што је „обећао Авраму“, то ипак није и разлог зашто се Бог јавља баш Мојсију. Због чега „обећање Авраму“ Бог испуњава баш преко Мојсија а не неког другог?

Пре свега, треба обратити пажњу на Изл 2, 11-12: „И када Мојсије бејаше велик, изађе браћи својој и гледаше невољу њихову. И виде где некакав Мисирац бије човека Јеврејина од браће његове. И обазревши се лево и десно, када виде да нема никога, уби Мисирца и закопа га у песак. И сутрадан изађе опет, а то се два Јеврејина свађаху. И рече ономе који је погрешно чинио: зашто бијеш ближњег свог?“. У овом одељку аутор два пута наглашава да се Мојсије налази међу својом браћом (Јеврејима). Мојсије се идентификује са страдањем свога народа и није незаинтересован за њихову тешку ситуацију.⁸⁸⁷ Он се приказује као неко ко штити, избавља потлаченог. Након убиства Мисирца који је тукао Јеврејина он бежи у земљу Мадијамску, где такође избавља угрожене. Реч је о Рагуиловим кћерима које су пастири напали на појилу (Изл 2, 16-17). Са описом овог догађаја и податком да се Мојсије настањује код Рагуила заокружује се једна литерарна целина увода у повест о Мојсију. Посебно је важно да се она управо

⁸⁸⁷ J. Durham, *World Biblical Commentary III – Exodus*, Word Books, Waco/Texas 1987, 19.

завршава речима: „И после много времена умре цар Мисирски и уздисаху од невоља синови Израилеви и викаху. И вика њихова ради невоље дође пред Бога. И Бог чу уздисање њихово и опомену се Бог завета свога са Аврамом, са Исаком и са Јаковом. И погледа Бог на синове Израилеве, и виде их“ (Изл 2, 23-25).

Одмах потом следи опис Божијег јављања Мојсију на гори Хорив у коме му се Бог обраћа следећим речима: „Ја сам Бог оца твога, Бог Аврама, Исака и Јакова. [...] Добро видех невољу народа свога у Мисиру и чух вику његову од зла које му чине настојници јер познах муку његову. И сиђох да их избавим из руку Мисирских и да га изведем из земље оне у земљу добру и пространу. [...] И сада, ево, вика синова Израилевих дође пред мене и видех муку којом их муче Мисирци. Сада хајде да те пошаљем Фараону да изведеш народ мој, синове Израилеве из Мисира“ (Изл 3, 6-10).

Сумирајући наративни ток Изл 2, 11-3, 10 може се приметити следећи низ догађаја: Мојсије избавља Јеврејина убивши Мисирца; бежи у пустињу где такође избавља Рагуилове кћери; потом долази до прекида наратије о Мојсију и читаоцу се тада пажња усмерава ка томе да се Бог „опомену завета свог са Аврамом“ и „погледа на синове Израилеве и виде их“; одмах затим се наставља наратија о Мојсију и описује се Божије јављање на Хориву у коме Бог Мојсију непосредно након представљања себе открива да је приметио невољу Израила и да хоће да избави Израил; након тога позива Мојсија да буде посредник Божијег избављења Израила. Анализирајући овакав нарративни ток састављен од епизода из Мојсијевог живота које га приказују као избавитеља (избављење Јеврејина кроз убиство Мисирца, избављење Рагуилових кћери), као и сам прекид наратије о Мојсију који је испуњен наговештајем тога да ће Бог послати Избављење, учача се да Мојсије и пре него што му се Бог јавио на Хориву има улогу онога који избавља.

На нивоу самог текста, Мојсијеви избавитељски поступци претходе јављању Бога и његовом послању Мојсија да избави Израил. Целокупна повест о избављењу Израила из Египта почиње из перспективе лика Мојсија. Читалац се прво упознаје са његовим чудесним преживљавањем у реци и поступцима којима избавља Јеврејина од Мисирца а потом и Рагуилове кћери, па се тек онда у наратију уводи наговештај Божије намере избављења Израила. Мојсијеве избавитељске тежње се тенденциозно приказују као разлог због кога се Бог јавља управо њему у својој намери да спаси Израил и поучава га како да посредује у избављењу Израила. На то упућује и сама

композиција текста према којој Бог непосредно након представљања себе прво открива Мојсију да је „добро видео невољу народа свога у Мисиру“, што индиректно указује на представу о Мојсију као о лику коме је то већ познато и који је и сам покушао да избави. У текст је имплицитно уткана порука да је Мојсије имао избавитељске подухвате и пре него што га је Бог позвао и да његов избавитељски однос према Јеврејину кога је Мисирац тукао, као и према Рагуиловим кћерима, јесте разлог да Бог баш њега (Мојсија) изабере да избави Израил. С обзиром да није успео први пут у свом самосталном избавитељском поступку, Мојсије се повлачи и добија позив и помоћ од Бога те поново одлази у мисију.⁸⁸⁸

Сумирајући изложено, долази се до закључка да је узрок Божијег призива Мојсија то што „Бог види муку Израилља“ и „опомиње се завета са Аврамом“, док је разлог због кога Бог призива баш Мојсија то што Мојсије самоиницијативно покушава са спаси друге. Циљ призива Мојсија је Избављење Израила из египатског ропства и одвођење у Обећану земљу. На основу предоченог долази се до интендираног смисла описа Мојсијевог призива од стране аутора: Труд и намера Мојсија да спасе друге подстиче Бога да га изабере за спровођење своје (Божије) намере спасења Израила. Табеларно приказано:

Табела бр. 20 – Призив Мојсија.

Личност:	Мојсије
Узрок призива:	Бог види муку Израила и опомиње се завета са Аврамом.
Разлог призива дотичне личности (зашто баш он):	Самоиницијативно спасава друге (Израилца, Рагуилове кћери).
Циљ призива:	Ослобођење Израила из ропства и одвођење у Обећану земљу.
<u>Резултат (смисао):</u>	Труд и намера једне особе да спасе друге подстиче Бога да је изабере за спровођење своје (Божије) намере (= спасење Израила).

⁸⁸⁸ Види G. Ashby, *Go Out and Meet God*, Grand Rapids/Michigan 1998, 15.

Са друге стране, текст у коме се описује Аполосов позив директно указује да је Аполосов „подвиг у свакој врлини“ разлог због кога се Бог јавља Аполосу и позива га да „роди народ избрани“. Наиме, у тексту се јасно наводи да је Аполос „четрдесет година провео у пустињи строго се подвизавајући у свакој врлини и **најзад** он чу глас Божији“ који га позива у мисију. Подвиг који је Аполос практиковао дуг временски период уско се повезује са јављањем Бога и позивом. Употреба речи „најзад“ (*ὑστερον*) свакако указује на узрочно-последични однос Аполосовог подвига и потоњег Божијег позива Аполоса: Аполос се четрдесет година подвизавао и Бог му се најзад (напокон, на крају) јавио и позивао.

Узрок Божијег позива Аполоса јесте Божија намера да се укине многобоштво у Египту, што се експлицитно наводи у тексту: „Аполосе, Аполосе, кроз тебе ћу погубити мудрост Египћана и разум разумних незнабожаца. Ти ћеш погубити са њима и мудраце вавилонске и истребићеш свако служење демонима“. Циљ Божијег позива Аполоса јесте „рађање народа избраног, ревносног у добрим делима“. Када се све заједно сагледа као целина, уочава се од аутора интендирано смисао описа Аполосовог позива: Труд Аполоса у усавршавању себе подвигом у врлинама подстиче Бога да га одабере за спровођење свога (Божијег) циља, а то је рађање народа избраног који ревнује у добрим делима.

Упоредни приказ првобитног од аутора интендираног смисла позива Мојсија и интендираног смисла описа Аполосовог позива:

Табела бр. 21 – Упоредни приказ призива Мојсија и Аполоса.

	Мојсије	Аполос
Узрок призива	Бог види муку Израиља и опомиње се завета са Аврамом	Намера Бога да се Египат ослободи од многобоштва („служиња демонима“)
Разлог призива дотичне личности (зашто баш он)	Самоиницијативно спасава друге (Израиљца, Рагуилове кћери)	Самоиницијативно се подвизава од младости
Циљ призива	Ослобођење Израила из ропства и одвођење у Обећану земљу	Бог жели да му Аполос „роди народ Изабрани, ревностан у добрим делима“
<u>Резултат (смисао):</u>	Избавитељски поступци једне особе и њена намера да спаси друге подстиче Бога да је изабере за спровођење свог (Божијег) циља (= ослобођење Израила)	Труд једне особе у усавршавању себе подвигом и врлином подстиче Бога да је одабере за спровођење свога (Божијег) циља (= рађање народа изабраног ревносног у добрим делима)

На основу упоредног приказа постаје јасно да иако постоје одређене сличности, опис Аполосовог призива не прати у потпуности првобитни од аутора интендирани смисао Мојсијевог призива. Већ сам узрок због кога Бог призива Аполоса знатно се разликује од узрока због кога Бог призива Мојсија: Док је код Мојсија узрок призива то што Бог „види муку Израиља“ и опомиње се завета са Аврамом, код Аполоса је узрок призива то што Бог има намеру да се Египат ослободи многобоштва – фокус је на Египту и ослобођењу од многобоштва а не на обећању Божијем. Слична је ситуација и са циљем призива: Мојсија Бог призива са циљем да ослободи Израил и одведе га у Обећану земљу, док Аполоса призива са циљем да му он „роди народ Изабрани, ревностан у добрим делима“ – дакле, код Аполоса се потенцира успостављање народа Израила који нису сродници по телу него подвижници. Представу о старозаветном Израилу који је подразумевао сроднике по телу агиограф преобликује у заједницу чија је склоност упражњавање аскетског начина живота.

Међутим, када је реч о разлогу због кога Бог призива баш одређену личност, аутор описа Аполосовог призива се у великој мери ослања на првобитни од аутора интендирани смисао описа Мојсијевог призива. Мојсије самоиницијативно спасава друге и због тога бива призван од Бога да спаси друге. Аполос се, са друге стране, самоиницијативно подвизава од своје младости и због тога га Бог призива да спаси друге. Разлика се састоји у томе што аутор Аполосовог призива као узрок одабира Аполоса наводи подвиг који тиме постаје узрок спасења других, а не спасавање других као што је то случај у опису Мојсијевог призива. У оба описа призива у први план се истиче сама личност која је управо и носилац целокупне радње – и нарација о Мојсију и нарација о Аполосу писане су из перспективе приповести о дотичној личности док се Бог уводи у радњу као споредни лик који се повремено јавља. Сам разлог због кога Бог призива дотичну личност уствари је послужио као основа за увођење Бога у нарацију. Самим тим, разлог због кога Бог призива баш одређену личност а не неку другу постаје централни мотив и стожер радње – да није било тог разлога, не би било ни саме радње. Тиме се самом разлогу призива дотичне личности даје на посебној важности. У случају Аполосовог призива то је подвиг.

На основу анализе узрока, циља и разлога призива дотичне особе у опису Мојсијевог призива и опису Аполосовог призива, уочава се да смисао описа Аполосовог призива не прати до краја првобитни од аутора интендирани смисао описа Мојсијевог призива, мада се на њега значајно ослања. Интендирани смисао описа Мојсијевог призива јесте: Избавитељски поступци једне особе и њена намера да спаси друге подстиче Бога да је изабере за спровођење свог (Божијег) циља (= ослобођење Израила). Интендирани смисао описа Аполосовог призива јесте: Труд једне особе у усавршавању себе подвигом и врлином подстиче Бога да је одабере за спровођење свога (Божијег) циља (= рађање народа изабраног ревносног у добрим делима).

Повест о Мојсију је за аутора приче о Аполосу имала одређено значење које је, очигледно, било условљено разним факторима (живот у пустињи, практиковање подвига, суживот у аскетској заједници). То значење је утицало на извесно сагледавање другачијег смисла од оног који је интендиран (првобитан) у самом старозаветном тексту о Мојсију, а који се до краја није могао директно уклопити у перцептивни оквир аутора приче о Аполосу. Такво значење подстакло је сагледавање смисла који је потенцијално био присутан на нивоу текста као језичке конструкције. Један од средишњих задатака библијске егзегезе управо јесте да најпре историјски проучи

односе смисла и значења, а потом и да установи извесне оквире у којима значење очувава одређен идејни однос са смислом.⁸⁸⁹

Међутим, иако старозаветни текст о Мојсију и прича о Аполосу немају исти смисао, агиограф приликом приказа Аполосовог призива ипак задржава теолошки дискурс о избавитељском подухвату Мојсија из Старога Завета, с тим што инсистира на томе да је подвиг узрок Аполосовог призивања а не спасавање других. На који начин аутор описа Аполосовог призива долази до поистовећивања избавитељских поступака Мојсија и подвига Аполоса? Да ли је значење очувало одређени идејни однос са смислом, и ако јесте у којим оквирима? Да би се покушало одговорити на ова питања, потребно је истражити какво значење опис Мојсијевог призива има за аутора описа Аполосовог призива.

Као што је већ истакнуто, у оба примера разлог због кога Бог призива баш одређену личност постаје централни мотив и стожер радње. Док је у опису Мојсијевог призива самоиницијативно спасавање других разлог због кога Бог баш њега призива, аутор описа Аполосовог призива као главни узрок призива истиче подвиг. У контексту разлога призива дотичне личности, аутор описа Аполосовог призива се у опису Мојсијевог призива ослања на следећи образац: Самоиницијативно делање појединца подстиче Бога да се јави и призове га у мисију. У Аполосовом случају то је „подвиг“. Имајући ово у виду, истраживање појма и мотива подвига у опису Аполосовог призива, и сагледавање добијених резултата у односу на сам опис Мојсијевог призива, ће послужити као полазна инстанца у изучавању особености рецепције описа Мојсијевог призива. Додатно, истраживање појма и мотива подвига у опису Аполосовог призива, у контексту употребе описа Мојсијевог призива као предлошка из кога се црпи идејна путања, може бити од значаја за разумевање односа значења и смисла библијског текста на конкретном примеру.

„Подвиг“ се у опису Аполосовог живота спомиње на два места:

1) „Још од детињства је показивао многе **подвиге** (οὗτος γὰρ ἐκ παιδιόθεν πολλὴν **ἀσκησιν** ἐνδειξάμενος)“;

⁸⁸⁹ М. Радовановић, „Значење“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт, Београд 2018, 162.

2) „Он се у својој петнаестој години повукао из света, и четрдесет година провео у пустињи строго се **подвизавајући** у свакој врлини“ (Οὗτος πεντεκαίδεκα ἐτῶν ἀναχωρήσας τοῦ κόσμου καί τεσσαράκοντα ἔτη ἐν τῇ ἐρήμῳ διατελέσας πᾶσαν τε ἀρετὴν ἀκριβῶς **ἐξασκήσας**).

Као што се може учити из приложеног, у грчком оригиналу се на оба места користе речи које су изведене из истог глагола: речи *ἄσκησιν* и *ἐξασκήσας* потичу од глагола *ἀσκέω*. Анализирајући први пример – „Још од детињства је он показивао многе подвиге“ (οὗτος γὰρ ἐκ παιδιόθεν πολλὴν ἄσκησιν ἐνδειξάμενος) – може се поставити питање: На који начин је „показивао те многе подвиге“, односно шта је то што је названо „подвизима“? Одговор на ово питање налази се у ширем контексту наведеног одељка, где се наводи да се „сав посао његов састојао у томе што је он на коленима непрестано узносио молитве Богу: сто молитава дању и сто ноћу“.⁸⁹⁰ Дакле, један од многих подвига које је показиво била је и честа молитва.

До још конкретнијих увида може се доћи уколико се обрати пажња на пасус који следи после цитираног одељка, у коме се наводи: „Често, показујући им [околним монасима] **пример подвижништва** он је са њима узимао храну само у недељне дане и то се хранио једино поврћем које је само од себе расло из земље“ (πολλάκις γὰρ **ἐπιδεικνύων αὐτοῖς τὴν ἄσκησιν** κατὰ κυριακὴν μόνον μετ’ αὐτῶν μετελάμβανεν, αὐτὸς μὲν οὐδὲν πλεον ἢ ὅσαπερ τῶν λαχάνων αὐτομάτως ἐκ τῆς γῆς ἀναφύεται).⁸⁹¹ Очигледно је да се под „подвигом“ овде подразумева уздржавање од једења хране: говорећи о „многим подвизима“ (πολλὴν ἄσκησιν) које је Аполос показивао од детињства, за реч „подвиг“ аутор користи *ἄσκησιν*; говорећи о „примеру подвижништва“ (ἐπιδεικνύων αὐτοῖς τὴν ἄσκησιν) који је Аполос показивао околним монасима кроз одрицање од хране, аутор такође користи *ἄσκησιν*. Дакле, један од подвига које је Аполос показивао био је и подвиг уздржања од хране.

У другом примеру – „Он се у својој петнаестој години повукао из света, и четрдесет година провео у пустињи строго се подвизавајући у свакој врлини“ (Οὗτος πεντεκαίδεκα ἐτῶν ἀναχωρήσας τοῦ κόσμου καί τεσσαράκοντα ἔτη ἐν τῇ ἐρήμῳ διατελέσας πᾶσαν τε ἀρετὴν ἀκριβῶς **ἐξασκήσας**) – истиче се да се Аполос „подвизавао у свакој

⁸⁹⁰ *Историја монаха у Египту*, 33-34.

⁸⁹¹ *Историја монаха у Египту*, 34. Подвлачење наше.

врлини“ (ἀρετὴν ἀκριβῶς ἐξασκήσας), где се поново употребљава појам ἀσκέω. Да би се стекли јаснији увиди у значење ових речи, неопходно је истражити значење појма ἀσκέω (← ἐξασκήσας).

Појам ἀσκέω је у јелинском свету имао широку примену. Ἀσκέω се спомиње у Илијади у контексту „обрађивања сировог материјала“. Тако се у трећем певању наводи: „која јој лепу вуну гребенаше (обрађиваше)“ (ἤσκειν εἴρια καλά)⁸⁹², и у четвртном: „Рогови шеснаест длана израсли су јарцу из главе, и њих рогодеља вештак ваљано издељав сложи“ (καὶ τὰ μὲν ἀσκήσας κεραοξός).⁸⁹³ У сличном контексту се ἀσκέω спомиње и у двадесеттрећем певању где означава једну врсту уметничког стварања: „уметан сребрни крчаг што шест је мера могао брати, а својом лепотом од свију најлепши беше на свој земљи, јер беше вештака сидонских дело“ (Σιδόνες πολυδαίδαλοι εὔῃ ἤσκησαν).⁸⁹⁴

Код Херодота ἀσκέω има више значења. Под њим се подразумева украшавање: „он је мене лепо украсио“ (ὃς ἐμέ σοι κόσμω ἀσκήσας),⁸⁹⁵ али исто тако он означава и неку врсту узвишеног духовног смисла за практиковање врлине (δικαιοσύνην ἐπιθέμενος ἤσκει),⁸⁹⁶ што се конкретније може видети из разговора Демарта и Ксеркса: „Морам, господару имати јако много одважности па да ти кажем истину“ (τὴν ἀληθίην ἀσκέειν).⁸⁹⁷ Поред ових значења, ἀσκέω се код Херодота користи и у значењу „телесног вежбања“ (ἀσκέων δὲ πεντάευλον – вежбање у петобоју).⁸⁹⁸ Употреба поменутог глагола у контексту телесног вежбања била је веома заступљена у јелинској прози и комедији.⁸⁹⁹ Платон у *Еутидему* (*Euthydemus*) користи ἀσκέω у значењу „вежбати се у мудрости и врлини“ (σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν),⁹⁰⁰ што наликује Херодотовој употреби истог глагола. Слично томе, овај глагол проналазимо и у Софоклеовом делу *Електра*, где се

⁸⁹² Хомер, *Илијада*, Милош Ђурић (прев.), Дерета, Београд 2004, III/388.

⁸⁹³ Хомер, *Илијада*, IV/110.

⁸⁹⁴ Хомер, *Илијада*, XXIII/743.

⁸⁹⁵ Херодот, *Историја*, III/1.

⁸⁹⁶ Херодот, *Историја*, I/96.

⁸⁹⁷ Херодот, *Историја*, VII/209.

⁸⁹⁸ Херодот, *Историја*, IX/33.

⁸⁹⁹ H. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1996, 257.

⁹⁰⁰ Plato, *Euthydemus*, W. Lamb (прип.), Harvard University Press, Cambridge 1952, 283a.

он користи да означи вежбање које омогућава појединцу да остане неизмењен, у доброј форми (ἀσκει τοιαύτη νοῦν δι' αἰῶνος μένειν).⁹⁰¹

Што се тиче Светог Писма, ἀσκέω се у Новом Завету спомиње само на једном месту, и то у Дап 24, 16:⁹⁰² „Због тога и сам **се трудим** да имам чисту савест свагда пред Богом и пред људима“ (ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντός).⁹⁰³ Ἀσκέω је на том једином месту на коме се наводи, употребљен у значењу „трудити се“.⁹⁰⁴

У Септуагинти ἀσκέω се користи само у Макавејским књигама:⁹⁰⁵

1) 2Мак 15, 4: „Постоји Господ живи који је на небу владар, који је заповедио да се **држи [практикује]** седмина“ (ὁ κελεύσας ἀσκεῖν τὴν ἐβδομάδα);

2) 4Мак 13, 22: „И растући снажније кроз заједничко храњење, свакодневно дружење, остало васпитање и наше у Закону Божијем **вежбање**“ (ἐν νόμῳ θεοῦ ἀσκήσεως).

3) 4Мак 13, 24: „Јер васпитани истим Законом, и исте **извежавши врлине**, и саодгајивши се у праведном живљењу, већма су се међусобно волели“ (νόμῳ γὰρ τῷ αὐτῷ παιδευθέντες καὶ τὰς αὐτὰς ἐξασκήσαντες ἀρετὰς).

4) 4Мак 5, 23: „А она [наша философија = Закон] нас учи целомудрености, тако да владамо над свим задовољствима и жељама, и **обучава** [вежба, поучава] нас храбрости да сваки бол добровољно подносимо“ (καὶ ἀνδρείαν ἐξασκεῖ ὥστε πάντα πόνον ἐκουσίως ὑπομένειν).⁹⁰⁶

Када се упореди други пример употребе појма ἀσκέω из *Историје монаха у Египту*, у коме се каже да се Аполос „подвизавао у свакој врлини“ (ἀρετὴν ἀκριβῶς

⁹⁰¹ Sophocles, *Electra*, F. Blaydes (прир.), Williams and Nortgate, London 1873, 1024.

⁹⁰² Н. Windisch, „ἀσκέω“, у: *ThWNT*, том I, G. Kittel (прир.), Verlag von Kohlhammer, Stuttgart 1933, 492. 10.

⁹⁰³ Подвлачење наше.

⁹⁰⁴ Н. Windisch, „ἀσκέω“, 493. 30.

⁹⁰⁵ Према Хансу Виндишу (Hans Windisch), аутору одреднице „ἀσκέω“ у *ThWNT*, ἀσκέω се у Септуагинти (као и речи које су изведене из овог глагола) спомиње само два пута и то у: 2Мак 15, 4; и 4Мак 13, 22. Међутим, постоје још два места на којима се користи ἀσκέω, а која Ханс Виндиш не наводи: 4Мак 13, 24; и 4Мак 5, 23. Види Н. Windisch, „ἀσκέω“, 493. 40.

⁹⁰⁶ Подвлачења наша. Цитирање Макавејских књига на српском језику вршено на основу превода: *Књиге Макавејске*, прев. (А. Јевтић), Јасен, Никшић 2002. У угластим заградама предложена варијација на основу консултовања LXX, одакле је и наведен текст на грчком.

ἐξασκήσας), са јелинском и библијском употребом истога појма, уочавају се одређене сличности већ на нивоу језичке конструкције:

Табела бр. 22 – Упоредни приказ описа Аполосовог живота, Платоновог *Еутидем*-а и 4Мак 13, 24.

<i>Историја монаха у Египту</i> (опис Аполосовог живота)	Платонов <i>Еутидем</i>	4Мак 13, 24
„строго се подвизавајући у свакој врлини“ (τε ἀρετὴν ἀκριβῶς ἐξασκήσας)	„вежбати се у мудрости и врлини“ (σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσχεῖν)	„Јер васпитани истим Законом, и исте извежбавши врлине, и саодгајивши се у праведном живљењу већма су се међусобно волели“ (νόμῳ γὰρ τῷ αὐτῷ παιδευθέντες καὶ τὰς αὐτὰς ἐξασκήσαντες ἀρετὰς καὶ τῷ δικαίῳ συντραφέντες βίῳ μᾶλλον ἑαυτοὺς ἠγάπων).

Пре свега, приметно је да је ἀσκέω уско повезан са појмом „врлина“ (ἀρετὴν) и да се користи као синтаγμα у сва три примера: „вежбање у врлини“. Међутим, „врлина“ је различито схватана код Јелина, у Макавејским књигама, и у опису Аполосовог живота. Узајамно са тим и ἀσκέω је имао различиту функцију. Док је код Платона и Херодота ἀσκέω пре свега означавао вежбање у „мудрости и врлини“, тј. неку врсту практиковања врлине у сфери духа, у Макавејским књигама ἀσκέω се односи на поштовање Закона, односно на вежбање у Закону: у 2Мак 15, 4 се говори о поштовању седмина (сабата); у 4Мак 13, 22 се говори о „нашем у Закону вежбању“; у 4Мак 13, 24 стоји: „Јер васпитани истим Законом, и исте извежбавши врлине“.

Свеобухватније појашњење поштовања Закона, вежбања у Закону, налази се у 4Мак 5, 23-26:

„А она [наша философија = Закон] нас учи целомудрености, тако да владамо над свим задовољствима и жељама, и обучава [вежба, поучава] нас храбрости (ἀνδρείαν

ἐξασκεῖ) да сваки бол добровољно подносимо. И васпитава нас праведности, тако да кроз све врлине будемо једнако правични. И побожности нас научава тако да само постојећега Бога велелепно поштујемо. Зато нећемо јести оскрнављено [обесвећено]. Јер верујући да је Бог установио Закон, знамо да дајући Закон Творац света нам по природи саосећа. И оно што ће бити корисно душама нашим, то је дозволио да једемо; а забранио је да једемо месо онога што ће нам штетити“.

Дакле, поштовање Закона води ка:

- Владању над свим задовољствима и жељама;
- Вежбању у храбрости;
- Праведности и правичности кроз једнаку заступљеност врлина;
- Уздржању од одређене врсте меса.

У опису Аполосовог живота, непосредно након Божијег јављања Аполосу, наводи се: „Ава Аполос их учаше да се свакодневно укарашавају врлинама (διαπρέπειν ταῖς ἀρεταῖς) и да лукаве утицаје ђавола на помисли одбацују одмах у самом почетку“.⁹⁰⁷ Осим праћења сопствених помисли (интроспекције, созерцања), под „врлином“ се код Аполоса подразумева још и стицање бестрашћа, уздржање од хране, као и не преузношење над другим. Исто тако, сви подвижници би требало да се труде да стичу врлине како међу њима не би било разлике у слави: „Још је говорио да братија треба да се труди да један другога превазиђу врлинама, да се нико не би показао мањи од другога у слави. Сведочанство вашег напретка у врлинама (τῶν ἀρετῶν προκοπή), учио је он, нека буде стицање с ваше стране бестрашћа и уздржања од хране (ὅταν τὴν ἀπάθειαν καὶ τὴν ἀνορεξίαν κτήσῃσθε), јер је то почетак дарова Божијих. А кад неко добије од Бога силу да чини чудеса, нека се не горди“.⁹⁰⁸ Сходно томе, врлину код Аполоса карактерише:

- Постизање једнакости међу подвижницима кроз практиковање врлине
- Обраћање пажње на помисли;
- Стицање бестрашћа;
- Уздржање од хране.
- Непреузношење над другим

⁹⁰⁷ *Историја монаха у Египту*, 35.

⁹⁰⁸ *Историја монаха у Египту*, 36.

Приметно је да постоје одређене сличности у опису поштовања Закона, односно вежбања у Закону, у 4Мак 5, 23-26 и опису врлина код Аполоса:

Табела бр. 23 – Упоредни приказ поштовања Закона у 4Мак 5, 23-26 и описа врлина код Аполоса.

Поштовање Закона у 4Мак 5, 23-26	Опис врлина код Аполоса
- Владање над свим задовољствима и жељама (целомудреност)	- Стицање бестрашћа - Обраћање пажње на помисли; - Непреузношење
- Вежбање у храбрости	
- Праведност и правичност кроз једнаку заступљеност врлина	- Постизање једнакости међу подвижницима кроз једнако практиковање врлине
- Уздржање од одређене врсте меса	- Уздржање од хране

Описујући Аполосов живот, агиограф истиче његово „строго подвизавање у свакој врлини“ (τε ἀρετὴν ἀκριβῶς ἐξασκήσας) као један од кључних разлога Божијег јављања и његовог послања да спасе друге људе, чиме се индиректно указује да његов подвиг није индивидуалног карактера него је уско повезан са спасењем других. Са друге стране, 4Мак 13, 24 упућује на јасну повезаност између „вежбања у врлини“ и заједнице: „Јер васпитани истим Законом, и исте **извежбавши врлине** (ἐξασκήσαντες ἀρετὰς), и саодгајивши се у праведном живљењу, већма су се међусобно волели“. Вежбање у врлини је утицало на однос унутар заједнице („већма су се међусобно волели“).

На основу до сада приказаних примера употребе глагола ἀσκέω, као и синтагме „вежбање у врлини“ (ἀρετὴν ἐξασκήσας), може се закључити да је у старозаветном тексту, барем на нивоу Макавејских књига, потенцијално био присутан извесни смисао који је касније могао бити „препознат“ (сагледан) од стране аскетских заједница ране Цркве у Египту. Очитавање таквог (аскетски усмереног) смисла у светописамском тексту било је иницирано значењем које је текст имао за подвижнике. Специфичне животне околности аскетског начина живота условиле су и другачију перспективу из

које се текст посматрао, што је резултирало сагледавањем смисла који је потенцијално био присутан у тексту као језичком конструкту.

Изузев сличности између описа врлина код Аполоса и Макавејских књига, које је било могуће детаљније истражити на нивоу појма, потребно је посебну пажњу посветити мотивима који се користе у опису врлина код Аполоса и мотивима који су присутни у опису Мојсија, будући да је опис Мојсијевог призива послужио аутору Аполосовог призива као образац. С обзиром да у самом опису Мојсијевог призива не постоје мотиви уздржања од хране, обраћања пажње на помисли и непреузношења над другим, потребно је истражити да ли у ширем контексту приказа Мојсијевог лика постоје наведени мотиви, који су иначе присутни у опису Аполосовог призива у контексту врлина.

Као што је већ истакнуто, код Аполоса се вежбање у врлинама односи на уздржање од хране, обраћање пажње на помисли и смиреност (не гордити се, немати високо мишљење о себи). Управо у описима који се тичу Мојсија и његовог избавитељског поступка извођења Израила из ропства проналазимо мотиве који су агиографу могли послужити као погодан образац за приказ Аполоса. Наиме, мотив уздржања од хране се на неколико места доводи у везу са Мојсијем:

- 1) Пnz 9, 9: „Када изиђох на гору да примим камене плоче, плоче завета који са вама учини Господ, тада стајох на гори четрдесет дана и четрдесет ноћи хлеба не једући ни вина не пијући“;⁹⁰⁹
- 2) Пnz 9, 18-19: „Потом падох и лежах пред Господом као пре, четрдесет дана и четрдесет ноћи, хлеба не једући ни воде не пијући, ради свих грехова ваших којима се огрешисте учинивши што је зло пред Господом и разгневивши га. Јер се бојох гнева и јарости којом се беше Господ разљутио на вас да вас истреби; и услиша ме Господ и тада“;
- 3) Пnz 8, 3: „И мучио те је и глађу те је морио; али те је опет хранио маном, за коју ниси знао ни ти, ни оци твоји, да би ти показао да човек не живи само о хлебу, него о свему што излази из уста Господњих“;

⁹⁰⁹ „И Мојсије оста онде код Господа четрдесет дана и четрдесет ноћи, хлеба не једући ни воде не пијући, и написа Господ не плоче речи завета“ (Иzl 34, 28).

- 4) У Пнз 29, 5-6 Бог преко Мојсија говори: „И водих вас четрдесет година по пустињи; не овешташе хаљине ваше на вама, нити обућа твоја овешта на ногама твојим. Хлеба не једосте ни вина не писте да бисте познали да сам ја Господ Бог ваш“.

Потребно је истаћи да је у цитираним одељцима мотив уздржања од хране уско повезан са спознајом Бога, односно, јављањем Бога: У Пнз 9, 9 Мојсије не једе пред добијање плоча од Бога; у Пнз 9, 18-19 се уздржава од хране ради поновног успостављања односа са Богом;⁹¹⁰ у Пнз 8, 3 и Пнз 29, 5-6 се наглашава да је Бог уз помоћ недавања хране Израилу покушао да их подстакне на успостављање односа са њим. Слично је код Аполоса код кога је уздржање од хране уско повезано са јављањем Бога и призивањем. Други битан увид јесте тај да је мотив уздржања од хране кроз лик Мојсија уско повезан са спасењем другог: У Пнз 9, 9 Мојсије не једе и не пије јер добија плоче завета који Бог склапа са Израилом („плоче завета који са вама учини Господ“) – дакле, уздржава се зарад њих – док се у Пнз 9, 18-19 уздржава од хране због грехова Израила. Ово је значајан увид будући да Бог Аполоса шаље да избави друге након што се Аполос уздржавао од хране.⁹¹¹

Корисно је нагласити податак да су Пнз 9, 9, Пнз 9, 18-19 и Пнз 8, 3 читани на богослужењима при аскетским заједницама у Египту у току поста.⁹¹² Већ сâм одабир ових одељака да се читају у периоду Великог поста представља својеврстан одраз рецепције Старог Завета у аскетским круговима: бирани су текстови који су, између осталог, садржали мотив уздржања од хране.

Као што је већ речено, у опису врлинâ код Аполоса присутан је и мотив уздржања од гордости (смиреноумље). Овај мотив уско је повезан са мотивом обраћања пажње на помисли. Ради детаљнијег разматрања одељак у коме су присутна ова два мотива сада износимо у пуном облику: „А када неко добије од Бога силу да чини

⁹¹⁰ Важно је приметити да се временски период у коме се спомиње број 40 наводи и у Пнз 9, 18 („четрдесет дана и четрдесет ноћи, хлеба не једући ни воде не пијући“) и код Аполоса („четрдесет година провео у пустињи строго се подвизавајући у свакој врлини“).

⁹¹¹ *Историја монаха у Египту*, 34.

⁹¹² У петак друге недеље Великог поста читано је Пнз 8, 1-9,4, док је у петак треће недеље читано Пнз 9, 7-10, 11. Види табелу у поглављу 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

чудеса, нека се не горди као да већ има свега довољно, нека се не надима мишљу да је већи од других, и нека не показује свима да је примио такву благодат“.⁹¹³

Мотив уздржања од гордости у извесној мери постоји и у Мојсијевом обраћању Израилу, и такође је уско повезан са мотивом обраћања пажње на помисли, с тим што се исказује у фрази „говорити у срцу своме“: „Када их Господ Бог твој отера испред тебе, немој да кажеш у срцу своме: због правде моје уведе ме Господ у ову земљу да је наследим, јер Господ тера ове народе испред тебе због неваљалства њиховог. Не идеш због правде своје нити због чистоте срца свога да наследиш ту земљу, него због неваљалства тих народа Господ Бог твој тера их испред тебе и да одржи реч којом се заклео оцима твојим Авраму, Исаку и Јакову“ (Пнз 9, 4-5).⁹¹⁴

У оба случаја, и код Аполоса и у Пнз 9, 4-5, мотив уздржања од гордости подразумева умереност по питању осећаја сопствене вредности, односно уздржање од преузношења над другим. Оно се изграђује уз помоћ свести о томе да све што се поседује управо јесте плод Божијег добротинства, а не резултат личних заслуга појединца. Док је у случају Пнз 9, 4-5 плод Божијег добротинства „обећана земља“, код Аполоса је то „сила од Бога да чини чудеса“. У процесу формирања свести о овоме, главну улогу играју помисли и због тога је мотив обраћања пажње на помисли уско повезан са мотивом уздржања од гордости. Одељак Пнз 9, 4 је, такође, читан у периоду Великог поста (у петак друге седмице),⁹¹⁵ што додатно указује да је овај одељак погодовао за аскетску рецепцију.

На основу приказаних примера, уочљиво је да се у старозаветним текстовима за личност Мојсија везују мотиви уздржање од хране (пост), обраћање пажње на помисли и уздржање од гордости (смиреноумље), при чему се уздржање од хране поставља у избавитељски контекст будући да се доводи у близак однос са „одрицањем зарад другог (Израила)“. Потребно је сада покушати одговорити на питања која су постављена на почетку описа живота Аполоса: На који начин аутор описа Аполосовог призива долази

⁹¹³ *Историја монаха у Египту*, 36.

⁹¹⁴ Слично је и у Пнз 8, 12-14; 17-18: „И када се наједеш и наситиш, и добре куће начиниш и у њима почнеш живети; и када се говеда твоја и овце твоје наплоде, и када ти се намножи сребро и злато, и што год имаш када ти се намножи, немој да се понесе срце твоје и да заборавиш Господа Бога свога који те је извео из земље Мисирске, из куће ропске [...]. Нити говори у срцу своме: Моја снага и сила моје руке стекла ми је ово благо. Него се опомињи Господа Бога свога јер ти он даје снагу да стекнеш благо, да би потврдио завет свој којим се заклео оцима твојим као што се види данас“.

⁹¹⁵ У петак друге недеље Великог поста је читано Пнз 8, 1-9, 4, док је у петак треће недеље читано Пнз 9, 7-10, 11. Види табелу у поглављу 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

до поистовећивања избавитељских поступака Мојсија и Аполосовог подвига? Да ли је значење очувало одређени идејни однос са смислом библијског текста, и ако јесте у којим оквирима?

Имајући у виду актуелне ерминевтичке опсервације постало је јасно да се не може очекивати да постоји „неутрално и објективно тумачење библијских текстова“, јер сваки тумач приступа тексту са сопственим претпоставкама и предразумевањем.⁹¹⁶ Историјом учинка установило се да „читалац активно учествује у продуковању смисла, тако да првобитни смисао не може постојати као готов продукт“, јер текст уствари „садржи потенцијалне смислове који делују на читаоца, који пак у процес разумевања уноси рецепцијске потенцијале што га чине пријемчивим за текст“.⁹¹⁷ Агиограф описује живот Аполоса на основу сопственог аскетског предразумевања старозаветних текстова који се тичу Мојсија, те на такав начин покушава да прикаже Аполоса. На примеру рецепције старозаветних текстова у причи о Аполосу може се приметити да су аскетска читања старозаветних текстова била фокусирана на интертекстуално сагледавање одређене личности. О Мојсију се формира слика на основу различитих епизода из његовог живота из Изл и Пнз, који су уједно и читани на богослужењима у време Великог поста.

Као што је већ било речи о томе, у периоду када настаје *Историја монаха у Египту* у Египту се напушта многобоштво и прелази у хришћанство. Таква атмосфера је утицала на агиографов одабир Мојсија као предлошка јер му је био идеалан пример за некога ко изводи, ослобађа народ од Египта и многобоштва. То се, између осталог, може видети и на основу податка да опис Аполосовог живота почиње следећим речима: „Ми видесмо и другог светог човека, по имену Аполос, у Тиваиди, у околини Ермупоља [= Египат]. У тај град је долазио Спаситељ са Дјевом Маријом и праведним Јосифом, испуњујући пророштво Исаије који говори: „Где Господ седећи на облаку лаком доћи ће у Мисир; и затрешће се од њега идоли Мисирски и попадаће на земљу“ (Ис 19, 1). Ми видесмо тамо и многобожачки храм у коме су сви идоли попадали на земљу када је Спаситељ ушао у град“.⁹¹⁸ Агиограф очигледно бира модел (Мојсија) који се поклапа са његовом намером. Треба имати у виду да су текстови о Мојсију и Египту већ утицали на предразумевање агиографа. Он узима Ис 19, 1 као увод у причу

⁹¹⁶ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, 4.

⁹¹⁷ П. Драгутиновић, „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, 5.

⁹¹⁸ *Историја монаха у Египту*, 32-33.

о Аполосовом призивању од Бога да спасе народ у Египту, што упућује на претпоставку да су старозаветни текстови који говоре о Божијем избављењу народа из Египта, као и избављење од многобоштва, обликовали такву теолошку свест код дотичног агиографа,⁹¹⁹ али и да се докаже теолошка идеја коју тумач пројектује на текст.⁹²⁰

За њега је библијски текст „мерило теолошког мишљења и он га тумачи у актуелном тренутку релевантном за њега и заједницу којој се обраћа“ и стога можемо рећи да он „смисао развија из самога текста пратећи његову основну интенцију“.⁹²¹ Ово представља кључни моменат за разумевање рецепције Старога Завета у аскетским текстовима ране Цркве у Египту. Агиограф, дакле, приликом приказа Аполосовог призива задржава теолошки дискурс о избавитељском подухвату Мојсија из Старога Завета, с тим што инсистира на томе да је узрок Аполосовог призивања подвиг. Мојсије ослобађа од египатског ропства, Аполос подвигом ослобађа од египатског многобоштва.

Значење библијског текста овде се конституише у мисаоној интеракцији између агиографа, као својеврсног тумача текста, и сâмога текста. Приликом тумачења свакако се полази од одређених теолошких и егзистенцијалних претпоставки, које су у овом случају аскетски одређене, будући да „у процесу интерпретације тумач уноси сопствена предразумевања и преокупације која се нужно одражавају на извођење значења“.⁹²² Потребно је имати у виду да „текст има своју значењску интенцију, као и историју рецепције, и шири теолошки оквир из ког потиче“ и „на неки начин он већ унапред обликује теолошке перспективе из којих се тумачи“.⁹²³ Односно, текстови о Мојсију, чија је основна значењска интенција избављење из египатског ропства и многобоштва, засигурно су обликовали перспективу из које је агиограф тумачи, с тим да он, свакако, у њу уноси своје аскетске преокупације и предразумевање. Аскетске заједнице у Египту су уз помоћ оваквих интерпретација себе доживљавале као „нови народ изабрани“ који је „ревностан у добрим делима“, те су својим подвигом „учествовале“ у избављењу многобожаца.

⁹¹⁹ Сличан принцип присутан је и у тумачењу Књиге о Јони Климента Александријског. Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 221-222.

⁹²⁰ Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 303.

⁹²¹ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 216.

⁹²² Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 208.

⁹²³ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 208.

2.3.3.2. Подвижник Пафнутије – Мојсије као посредник и пример одрицања

За разлику од описа Аполосовог живота који је приказан кроз призму избавитељског дела Мојсија, код подвижника Пафнутија у *Разговорима са египатским подвижницима* пажња је усмерена на посредничку улогу Мојсија и на његово одрицање као пример за сваког монаха.

Говорећи о призиву монаха, што је уствари тек увод у излагање о одрицању монаха од овоземаљских ствари, Пафнутије издваја три различита начина на која Бог призива човека у монаштво: Први је призив директно од Бога, други је посредством човека а трећи услед невоље. Описујући призив у монаштво посредством човека, Пафнутије узима Мојсија за пример: „Други вид призива догађа се, као што смо рекли, посредством човека, када се због примера или савета светих у нама распламса жеља за спасењем. Тако призиванима, по благодати Господњој, сматрамо себе и ми, који смо се предали овим делима и овом начину живота будући на то подстакнути саветима и врлинама поменутог подвижника [Антонија]. На овај начин је, како читамо у Светом Писму, Мојсије ослободио синове Израилеве из египатског ропства“.⁹²⁴

Иако се и овде, као и код Аполоса, говори о избавитељском делу Мојсија, фокус пажње је пре свега стављен на посредничку улогу Мојсија и њега као пример одрицања, о чему ће Пафнутије говорити у наставку. Пафнутије у цитираном одељку сугерише да је Мојсије својим примером утицао на избављење Израила из египатског ропства, мада не појашњава додатно шта под тим подразумева.⁹²⁵

Пафнутије потом говори о три вида одрицања од света: 1) телесно напуштање богатства, 2) напуштање пређашњих обичаја и страсти, и 3) потпуно одвајање ума и созерцавање само будућих ствари.⁹²⁶ Ово троструко одрицање је у корелацији са већ споменутим троструким призивом монаха, и као пример напуштања пређашњих обичаја и страсти Пафнутије наводи управо Мојсија и Израил.

„И као што смо телесно напустили родитеље, оцаџину, богатства и световне насладе, дужни смо да, уколико желимо да достигнемо истинско савршенство, делатно

⁹²⁴ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 179.

⁹²⁵ Види С. Kelly, *Cassian's Conferences*, 68. Посредничку улогу Мојсија истиче и Јован Лествичник: „Свима нама што хоћемо да изађемо из Египта и побегнемо од фараона ка Богу, безусловно је потребан неки Мојсије, посредник између нас и Бога, који би, ревностан од делању и созерцању, пружио за нас руке ка Богу, да бисмо под његовим вођством прешли море грехова и Амалика страсти натерали у бегство“.
Лествица, 21.

⁹²⁶ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 181.

стремимо да све ово напустимо и срцем и да се својим жељама никада не осврћемо за оним што смо одбацили. У противном ћемо бити слични Израилцима које је Мојсије извео из Египта, који се, иако се тамо нису вратили телесно, ипак називају повратницима јер су се, напустивши Бога који их је са таквом силом знамења извео из Египта, својим срцима опет окренули Египту. Клањајући се египатским идолима, које је Мојсије презрео, говорили су Арону: „Хајде, начини нам богове који ће ићи испред нас“ (Изл 32, 1). У противном, бићемо осуђени са онима што су, боравећи у пустињи, окусили небеску ману а онда пожелели нечисту и пропадљиву храну, показаће се да негодујемо заједно са њима: „Добро нам је било у Египту где сеђасмо код лонаца са месом [...] и јеђасмо и краставаца, и диња, и лука црног и белог“ (Изл 16, 3; Бр 11, 5; 18).⁹²⁷

Поред тога што га приказује као посредника, Пафнутије Мојсија приказује и као пример одрицања од пређашњих жеља и страсти. Међутим, он није узор само Израилцима за „презир идола“, него је сада и монасима у одрицању од некадашњег начина живота. За разлику од Израилаца који се враћају Египту у својим поступцима, Мојсије је презрео Египат. Пафнутије тај мотив користи као потврду свог теолошког исказа према коме би монаси требало да по истом принципу презру своје пређашње обичаје и жеље, о чему и сâм јасно говори: „Требало би да разумемо и схватимо да се ово догодило у израиљском народу, али да се, као што видимо, и данас свакодневно понавља у нашем чину и звању. Сваки, наиме, који се и након одрицања од света, осврће на пређашње бриге и бива привучен пређашњим жељама, делом и мишљу говори исто што и они: Добро нам је у Египту“.⁹²⁸

Очигледно свестан првобитног смисла овог старозаветног текста, Пафнутије у њему проналази потенцијал за примену у аскетском начину живота. Он из текста изводи имплицитни смисао који не би требало оспоравати, будући да суштински прати унутарњу интенцију самог текста.⁹²⁹ Пафнутије ово постиже уз помоћ аналогије: повратак на жеље и бриге пре монашког живота аналоган је израиљском повратку Египту и „његовим идолима“. Овакву аналогију гради уз помоћ два елемента: 1) Наглашавањем супротстављених поларитета према коме је однос Бог – Египат/египатски идоли аналоган односу монашки живот – враћање на пређашњи

⁹²⁷ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 183-184.

⁹²⁸ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 184.

⁹²⁹ Сличан принцип је присутан у тумачењу Јоне код Климента Александријског. Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 222.

живот; и 2) Узимањем у обзир временског фактора: некада – сада у контексту боравка Израила у Египту/поштовања идола и изласка из Египта, односно живота пре монашења и периода каснијег монашког живота. Употребом аналогije на овакав начин, однос значење – смисао текста поставља се у извесни оквир који конституише њихов однос, тачније у оквир који одређује интерпретативне границе.

2.3.3.3. Јован Лествичник – Мојсије законодавац

У *Лествици* се наводи писмо које је Јован, игуман раитски, упутио Јовану Лествичнику. Замоливши Јована Лествичника да састави један приручник монашког живота за подвижнике у његовом манастиру, он га пореди са Мојсијем: „Стога те, круно врлина, овим писмом молимо као заједничког оца свих нас и учитеља најбољег, по свему старијег у подвижништву и духовној мудрости, да нама неукима пошаљеш оно што си видео у боговиђењу као древни Мојсије, на истој тој гори, и да као богописане таблице саставиш једну драгоцену књигу и пошаљеш је нама, ради поуке новог Израила, који је тек изашао из духовног Египта и прешао море светског живота“.⁹³⁰

Будући да се налази на позицији игумана манастира, Јован раитски се обраћа Јовану Лествичнику за помоћ и тражи да му он на основу свог подвижничког искуства састави својеврсни приручник за практиковање аскетског живота којим би могао да се влада приликом управљања манастиром. Из те перспективе он пореди Јована Лествичника за законодавцем Мојсијем, при чему приручник који Лествичник треба да састави доводи у везу са таблицама закона које су биле дате Мојсију, и уз помоћ којих је он касније усмеравао Израил. С обзиром на позицију у којој се Јован Раитски налази као игуман, потпуно је разумљив разлог због кога истиче законодавну улогу.

Написавши *Лествицу*, Јован Лествичник одпоздравља Јована Раитског кроз писмо у коме га исто тако пореди са Мојсијем, при чему такође истиче његову законодавну функцију: „Позната ми је не само по причању, него и по свим делима и из сопственог искуства, твоја свечиста душа која блиста као звезда, нарочито звероубиственом **кротошћу и смиреношћу**, као и код оног великог законодавца [Мојсија], чијим стопама и ти, најтрпељивији, заиста идеш [...]. Не само да си Египћанина убио и победни венац сакрио у **песак смирења**, него си се и на гору попео, и у **трновитом живљењу** своје на месту до кога и звери тешко могу успузати видео си

⁹³⁰ *Лествица*, 13.

Бога и уживао у његовом гласу и зрачењу његове светлости. Одрешио си обућу, то јест сав мртвачки покров старог човека. [...] Зато ти је, као непоколебљивоме, Господ и поверио да водиш браћу, коју си ти, вођо над вођама, без страха избавио од фараона и од прљавог посла прављења цигле, то јест од тела. [...] Затим си чуо глас: „Неће видети човек“, због чега си, као у најдубљу долину смирености, сишао са Хорива, са боговиђења, носећи са собом и таблице знања и узлажења, прослављен на лицу душе и тела“.⁹³¹

Приметно је да Лествичник истиче то да је Бог Јована Раитског поставио за игумана („вођу“) због његових врлина („нарочито звероубиственом кротошћу и смиреношћу“; „песак смирења“) и подвига („трновито живљење“). Али исто тако, уочава се и то да, према Лествичнику, Мојсија карактеришу особине кротост и смиреност („твоја свечиста душа која блиста као звезда, нарочито звероубиственом кротошћу и смиреношћу, као и код оног великог законодавца). Као и код Аполоса у *Историји монаха у Египту*, подвиг и врлине и код Јована Лествичника су уско повезане са Божијим позивом за вођство: код Аполоса је то позив за избављење народа од многобоштва у Египту, код Лествичника је, очигледно, позив за службу игумана манастира.

Јован Лествичник у свом одговору задржава мотив Мојсија законодавца, с тим што га сада користи за идентификацију са Јованом Раитским, док себи имплицитно додељује улогу гласноговорника Арона: „Благословио си нас, ученике своје, и видео постављену и утврђену лествицу врлина, којој си ти, по дарованој ти благодати, као мудри неимар положио темељ тачније, коју си и сам довршио, мада си по смиренумљу своје натерао и нас неспособне да отворимо уста своја нечиста на корист народа твога. Није ни чудо: како вели свештена историја, чак је и Мојсије назвао себе муцавим и лошим говорником. Али он је са собом имао Арона, одличног, даровитог и духовитог говорника. А ти, посвећени, не знам зашто, обратио си се мени, безводном извору, препуном египатских жаба“.⁹³²

У сваком случају, идентификација Јована Лествичника са Мојсијем као законодавцем имала је за циљ да допринесе ауторитету *Лествице*. Као што је Мојсије од Бога добио таблице Закона, које су од самога Бога дате и тиме је неопходно

⁹³¹ *Лествица*, 195-196. Подвлачење наше.

⁹³² *Лествица*, 197.

придржавати их се, сада је *Лествица* преко Јована Лествичника дата Јовану Раитском и потребно је да је се подвижници придржавају. Сакрални карактер Синајског законодавства, који се огледа у томе што га успоставља сам Бог, у *Лествици* је уз помоћ идентификације Јована Лествичника са Мојсијем као посредником у добијању тог законодавства стављен у функцију уобличавања једног новог приручника по коме ће се управљати одређена аскетска заједница. Ефекат је додатно појачан уз помоћ наглашавања податка да Лествичник саставља приручник управо на Синају, месту на коме се Бог јавља Мојсију („као древни Мојсије, на истој тој гори“).

Сумирајући приказане примере Аполоса, Пафнутија и Лествичника, може се закључити следеће: Аскетске заједнице из којих потичу примери Аполоса, Пафнутија и Лествичника имају различите рецепцијске концепте исте библијске личности (Мојсија), иако су готово истоветног начина живота (подвижничког) и обитавају у истој географској средини (Египту) и у сличном временском раздобљу (па су и по питању *Sitz im Leben*-а готово идентичне). Различити рецепцијски концепти поменутих аскетских заједница, иако су под истоветним утицајем сопственог аскетског предразумевања, разликују се по питању интенције: Аполоса агиограф приказује у жељи да истакне важност избавитељске улоге подвига у многобожачком окружењу, Пафнутије наглашава посредничку улогу Мојсија и његов пример одрицања у намери да подстакне подвижнике да следе тај пример, док Лествичник има за циљ успостављање приручника за практиковање аскетског живота и из тог разлога се користи законодавним аспектом Мојсијеве личности. Сви они прате основну интенцију текста, али га посматрају из различитих перспектива што доприноси томе да исти текст за њих има различита значења. Исто тако, потребно је нагласити да су догађаји о Мојсију на богослужењу препричавани, а не читани.⁹³³ Већ сам тај податак указује на ширину интерпретативног оквира дотичног библијског текста у аскетским круговима и доприноси разумевању могућности порекла различитости рецепцијских концепата у аскетским круговима.

Имајући у виду фактор интенције аутора, разумљиво је да је сваки од аутора ових аскетских списа фокус пажње усмерио на онај део наратије о Мојсију који му је био најпријемчивији за остваривање циља. Богат значењски потенцијал текстова о Мојсију писци аскетских списа у Египту обликовали су у складу са питањима која су

⁹³³ Види табелу у поглављу 3.2.1.1. Читање старозаветних текстова на богослужењима дневног круга у овом раду.

постављали тексту. Фокус пажње усмеравали су на онај део текста из кога су могли да изведу значење адекватно за ситуацију у којој се налазе. Подвиг као феномен повезан са посредништвом и избављењем, који је у аскетској литератури тематизован кроз примере Мојсија, Илије, Данила и осталих библијских личности, суштински је присутан у библијском *Вјерују* и аутори доследно изводе његово значење у датом контексту.⁹³⁴ На основу примера који су били предмет нашег истраживања, уочава се да се значење у библијском тексту открива у процесу интеракције читаоца и текста. Тражећи одговоре на питања која поставља тексту, читалац уноси сопствено предразумевање и из другачијег приступа тексту (у односу на аутора тог текста) изводи значење које је имплицитно било присутно, али га ни аутор очигледно није био свестан.⁹³⁵ Смисао који треба разумети се конкретизује и довршава тек у тумачењу.⁹³⁶ Нова питања и приступ тексту у једном новом светлу отварају ту могућност и уједно указују на контекстуалност егзегезе у аскетским круговима.

У зависности од тога да ли се текст посматра из перспективе намере аутора (*intentio/mens auctoris*), текста као носиоца смисла (*intentio operis*), или читаоца као онога који продукује смисао (*intentio lectoris*), уочава се да првобитни смисао није „по правилу један“, него да може бити више смислова.⁹³⁷ Односно, може се говорити о томе да постоји „највероватнији могући првобитни смисао“ који има опсега и домете који се развијају у каснијој интеракцији текста и реципијента.⁹³⁸

Посматрајући текст у новим околностима и из другачијег угла, он се значењски трансформише у процесу рецепције, односно „идејни приступ и контекст, то јест постављена питања тексту дају значење, што значи да значење није чврсто фиксирано у тексту“, него се открива у креативном процесу читања.⁹³⁹ Јер управо тумач/читалац посматра текст из нове перспективе и проширује оквире интерпретативне путање текста. Управо, Ханс Гадамер истиче да свака епоха наслеђени текст мора да разуме на свој начин јер он припада целини традиције чији садржај занима епоху и у којој она покушава да разуме себе; стварни смисао неког текста увек је одређен историјском ситуацијом интерпретатора, а тиме и целином објективног тока историје.⁹⁴⁰ Према

⁹³⁴ Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 302.

⁹³⁵ Види Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 231.

⁹³⁶ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 426.

⁹³⁷ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 21-24.

⁹³⁸ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 24.

⁹³⁹ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 305.

⁹⁴⁰ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 383.

његовим речима, „наслеђене текстове разумемо на основу очекивања смисла која црпемо из свог претходног односа према самој ствари“.⁹⁴¹ Веома важну улогу у томе управо имају реципијенти, јер текст наставља да „живи“ кроз рецепцију.⁹⁴² Реципијент је, уствари, тај који суштински одређује реч коју чита, до те мере да она расте са њим.⁹⁴³ Смисао неког текста надмашује самог аутора тог текста и зато је разумевање не само репродуктивна него и продуктивна активност.⁹⁴⁴ У том контексту је и потребно сагледавати аскетску рецепцију дотичних библијских текстова. Разумевање тих текстова је уједно било и продуктивна активност која се огледала у развијању подвижничке праксе ране Цркве.

⁹⁴¹ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 381.

⁹⁴² Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 219; 304-305.

⁹⁴³ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 24.

⁹⁴⁴ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 384.

ПОГЛАВЉЕ IV

1. Разматрање добијених резултата кроз призму психолошких интерпретацијских приступа (Psychologische Deutungsansätze)

Будући да су наведени примери из аскетских списа у претходним поглављима обрађени пре свега уз помоћ историјско-критичке методе, настојаћемо да у овом поглављу поменуте примере сагледамо и уз помоћ појединих елемената психолошких интерпретацијских приступа (Psychologische Deutungsansätze). Самим тим, покушаћемо да извршимо и евалуацију комплементарности психолошких интерпретацијских приступа и историјско-критичке методе. Ови приступи представљају својеврсну допуну историјско-критичке методе не негирајући при томе њене резултате. Примена психолошких интерпретацијских приступа на добијеним резултатима требало би да омогући стицање још јаснијих увида пре свега у рецепцијске обрасце библијских текстова у аскетским круговима.

Становиште да постоји највероватнији могући првобитни смисао, који има опсег и домет који се развијају у каснијој интеракцији текста и реципијента у фокус рецепцијског процеса поставља управо читаоца/реципијента.⁹⁴⁵ Текст нема значење које је самостално и одвојено од одређеног индивидуалног, заједничког или културолошког контекста у коме се чита и разумева. Библијски текст добија своје конкретно значење у релацији са асоцијацијама читаоца, у зависности од читаочевих сопствених могућности разумевања.⁹⁴⁶ Настојећи да се боље разуме интерпретација библијског текста, пажња се посвећује реципијенту, његовим склоностима и намерама. У том контексту примена психолошких интерпретацијских приступа омогућава детаљније разумевање процеса који се одвијају на релацији аутор-текст-реципијент.

2. Принцип селективне пажње у служби рецепције библијског текста

Према овом принципу пажња читаоца/реципијента је усмерена ка одређеним елементима у тексту више него ка неким другим исто тако присутним сегментима у

⁹⁴⁵ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 24.

⁹⁴⁶ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 249.

датом тексту. Пажња се фокусира на оне делове текста које мозак означи као пријемчиве и у којима проналази одређено значење.⁹⁴⁷

Феномен селективне пажње се доводи у блиску везу са несвесним. Генерално посматрано, сви психолошки процеси који се одвијају јесу под извесним утицајем спознаја које настају „иза свести“.⁹⁴⁸ Будући да феномен селективне пажње у себе укључује одређене механизме несвесног,⁹⁴⁹ тешко је на нивоу свесног успоставити до краја јасна правила по којима он функционише. И поред тога, примена принципа селективне пажње приликом изучавања рецепције библијског текста може допринети формирању јасније представе о афинитетима читаоца, јер она омогућава мапирање елемената којима је читалац/реципијент посветио посебну пажњу, што опет говори о његовим преокупацијама и очекивањима када се ради о тексту Писма.

Подвижници су библијском тексту постављали питања која су произрастала из упражњавања аскетског начина живота. Та питања су проистицала из њиховог свакидашњег практиковања аскезе и била су егзистенцијалног карактера: У тексту Писма подвижници су тражили упориште за подвижнички начин живота, утемељивали своје циљеве и преиспитивали сопствени идентитет. Посматрајући наведене примере Аполоса, Пафнутија и Јована Лествичника уочава се да су пустињски предели у којима су боравиле аскетске заједнице у Египту, који су иначе били географски удаљени од великих градова, веома погодовали за идентификацију пустињака са животом старозаветних личности чији се животи такође везују за пустињу. Описи животних околности старозаветних личности које су боравиле у пустињи (удаљеност од цивилизацијских центара, егзистенцијална угроженост услед сурових животних услова) били су блиски животним условима у којима су се налазиле аскетске заједнице у Египту у периоду ране Цркве. То је представљало један од значајнијих фактора који је

⁹⁴⁷ Истраживања показују да се већ на нивоу самог процеса читања текста пажња више усмерава на оне реченице које читалац сматра важнијим од других и да им посвећује више пажње, при чему претходна искуства и питања која читалац поставља тексту играју изузетно важну улогу. Види R. Reynolds/L. Shirey, „The Role of Attention in Studying and Learning“, у: C. Weinstein/E. Goetz/P. Alexander (прир.), *Learning and Study Strategies*, Academic Press, San Diego 1988, 83-85; R. Anderson, „Allocation of Attention during Reading“, у: A. Flammer/W. Kintsch (прир.), *Discourse Processing (Advances in Psychology 8)*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1982, 292-305; S. Caillies/G. Denhiere/W. Kintsch, „The effect of prior knowledge on understanding from text: Evidence from primed recognition“, *EJCP* 14/2 (2012), 267-286.

⁹⁴⁸ С. Johnson, „The Psychology of Biblical Interpretation“, 83. „Несвесно је за психоанализу структура. Динамичка структура која генерише значење [...]. У односу на сцену свести, несвесно је друга сцена. Процесима свести саприпадни су несвесни процеси“. П. Јевремовић, „Психоанализа“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *ЛБЕ*, Библијски институт-Гласник, Београд 2018, 356.

⁹⁴⁹ Види W. Rollins, *Soul and Psyche*, 164-165.

допринео томе да у аскетским круговима приликом читања Писма пажња отаца буде усмерена управо на личности попут Мојсија и Илије.

Топографија библијског наратива имала је снажан утицај на рецепцију старозаветних текстова код отаца египатске пустиње. Применом принципа селективне пажње у анализи рецепције библијских текстова код отаца пустиње уочава се да су из библијске топографије посебно наглашавани предели Египта и Синаја:

- Јован Раитски у обраћању Јовану Лествичнику, у коме га пореди са Мојсијем, истиче да је Лествичник имао боговиђење „као древни Мојсије на истој тој гори“,⁹⁵⁰ мислећи при томе на гору Синај на којој се Лествичник подвизавао;⁹⁵¹

- Јован Лествичник наводи пример подвижника Стефана за кога каже да је „имао келију на једном обронку оне свете планине на којој је некада био и свети боговидац [пророк] Илија“.⁹⁵²

- Разликујући Египат и „пустињу“ (предеље египатских пустиња), Пафнутије подсећа аскете да, иако је Мојсије извео народ из Египта, међу Израилцима је било оних који су се „својим срцима опет окренули Египту“ и да монаси „неће имати никакве користи од тога што су променили место и напустили Египат [отишавши у пустиње Египта] уколико се не потруде да стекну одрицање“.⁹⁵³

Одабир географских предела из Писма који се везују за област Египта и пустиње уско је повезан са потребом утврђивања идентитета аскетских заједница Египта, али и са потребом наглашавања континуитета традиције која има своје корене на тим просторима још из старозаветних времена. Овакви елементи библијске топографије омогућавали су идентификацију монаха са старозаветним личностима. Они рефлектују наглашавање физичке локације подвижника, али се користе и у функцији промовисања аскетске праксе, што се посебно може уочити у последњем примеру који смо навели: Подвижник мора да издржи не само сурове услове пустињског живота у Египту, него и да себе учини пустим од греха како би управо у тој пустињи сусрео Бога. Локација на

⁹⁵⁰ „Стога те, круно врлина, овим писмом молимо као заједничког оца свих нас и учитеља најбољег, по свему старијег у подвижништву и духовној мудрости, да нама неукима пошаљеш оно што си видео у боговиђењу као древни Мојсије, на истој тој гори, и да као богописане таблице саставиш једну драгоцену књигу и пошаљеш је нама, ради поуке новог Израила, који је тек изашао из духовног Египта и прешао море светског живота“. *Лествица*, 13.

⁹⁵¹ Види Д. Богдановић, „Предговор“, 7.

⁹⁵² *Лествица*, 69.

⁹⁵³ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 183-184. Види још примере Види *Историја монаха у Египту*, 33; *Лествица*, 152.

којој се одвијала историја спасења Израила је идентична (Египат, Синај): аскета се идентификује са Израилом и бива вођен од стране Мојсија који је изобразен у личности духовног оца.⁹⁵⁴

Концепт живота у Египту у коме су тада још увек присутни обриси многобоштва и где је услед високих финансијских намета од стране Рима иницирана социо-економска транзиција са колективног ка индивидуалистичком уређењу друштва, при чему је идентитет који се до тада темељио на колективном и локалном уређењу заједнице сада постао неодређен и препуштен појединцу, засигурно је имао значајну улогу у предразумевању старозаветних текстова у аскетским круговима. Постављајући питања библијским текстовима из те перспективе, оци пустиње су у њима пронашли значења која су била од егзистенцијалне важности за њих. То се, уосталом, може уочити уз помоћ примене принципа селективне пажње, на основу кога се примећује тематски одабир одељака Писма у процесу рецепције код отаца пустиње. Реч је о одељцима који описују догађаје из историје спасења у којима се старозаветни Израил налазио у кризним ситуацијама. Нарушеност односа заједнице са Богом услед прихватања других богова захтевала је личности које су обнављале савез са Богом, као што су то били Мојсије и Илија.

Приметно је да је пажња писаца патерика и агиографских списа, који су предмет нашег истраживања, посебно сконцентрисана на старозаветне одељке у којима се Мојсије и Илија описују као избавитељи заједнице (Израила) и њени посредници пред Богом. Тиме се долази до увида да су ова два старозаветна пророка сагледавана кроз призму њихове избавитељске улоге коју су имали за старозаветну заједницу. Њихова ревитализација у личностима подвижника ране Цркве у Египту очигледно је имала функцију настављања традиције у актуалном тренутку: Бог је у старозаветном Израилу подизао обновитеље савеза и кроз њих чувао заједницу, тако и сада у раној Цркви он наставља ту традицију кроз поједине подвижнике. Постојање личности попут Аполоса, Пафнутија, Лествичника јесте гарант Божије присутности, потврда да је заједница сигурна и да се налази на путу спасења. Селективно бирање старозаветних личности попут Мојсија и Илије указују на намеру агиографа и поруку коју је желео да пошаље.⁹⁵⁵

⁹⁵⁴ Види С. Kelly, *Cassian's Conferences*, 83.

⁹⁵⁵ У суштини, реч је о потреби за идентификацијом са Изабраним народом у циљу утемељења сопственог идентитета аскетских заједница које су окружене транзицијом ка индивидуалистички

3. Несвесна ауторска намера у контексту „основне интенције текста“

Концепт *несвесне ауторске намере* подразумева да аутор текста који се интерпретира није био до краја свестан свих импликација које је уткао у текст приликом писања. Иако су многе од њих биле доступне од самог настанка текста оне се нису „активирале“ све до процеса његовог читања у одређеном историјском тренутку. Читалац, такође несвестан појединих слојева значења тог текста, из њега извлачи одређено значење у зависности од контекста у коме се (читалац) налази.⁹⁵⁶ По том принципу се на несвесном нивоу покреће одређено значење које је потенцијално већ присутно у тексту.

Пример Божијег призива подвижника Аполоса указује да је за аутора тог агиографског текста библијски текст (Изд 3, 1 - 4, 6) био „мерило теолошког мишљења“ и да га је он тумачио у „актуелном тренутку, релевантном за њега и заједницу којој се обраћа“, и да се може закључити да је он „смисао развио из самога [библијског] текста пратећи његову **основну интенцију**“.⁹⁵⁷ Управо у том дискурсу потребно је сагледати и концепт несвесне ауторске намере.

Наиме, основна интенција текста баштини извесни потенцијал за продуковање значења који се на конкретном плану реализује у процесу рецепције. Теоријска поставка несвесне ауторске намере функционише по сличном принципу, с том разликом што се феномен „потенцијала текста“ обрађује уз помоћ категорије несвесног – фокус се премешта са самог текста на реципијента. Концепт несвесне ауторске намере у суштини представља покушај разумевања нечег што би се условно могло назвати „рецепцијски потенцијал“ библијског текста на нивоу несвесног. Нагласак није толико на самој „намери аутора“ колико на потенцијалу који је дат тексту на нивоу несвесног, а који се уочава захваљујући каснијој рецепцији која се свакако одвија у категоријама које нису до краја јасне и потпуно свесне.⁹⁵⁸

уређеном друштву. Очигледно је да Петокњиже поседује велики потенцијал за изграђивање и утемељење одређене заједнице. Познато је да су „Јудејци на Тори градили и појачавали свој религијско-национални идентитет легитимишући се као аутономна религијска заједница у Персијском царству“. Р. Кубат, *Траговима Писма*, 251.

⁹⁵⁶ S. Kings, „Jung’s Hermeneutics of Scripture“, 233.

⁹⁵⁷ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 216. Подвлачење наше.

⁹⁵⁸ Као пример за овакав концепт може послужити пример тумачења Књиге о Јони Методија Олимпског: „Методије је идејно изграђен да размишља у том смеру. Он одређује интенцију тумачења, у тој мери што се на специфичан начин осврће на текст. Текст добија значење на питања која му егзегета поставља. То јесте изведено значење којег сâм аутор Књиге о Јони није могао бити свестан“. Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 231.

Несвесна ауторска намера као конструкт би се могла сагледати на примеру рецепције призива Мојсија у опису Аполосовог призива и то управо на основу мотива иницијативе појединца која резултира спасењем заједнице. Док је код Мојсија узрок због кога га Бог призива управо то што претходно самоиницијативно покушава да спаси друге, код Аполоса је узрок призива то што се претходно самоиницијативно подвизава, али и његова иницијатива води спасењу заједнице. Несвесна ауторска намера огледа се у томе што је импликација мотива иницијативе појединца која за резултат има добробит заједнице из примера Мојсија активирана у процесу рецепције тог текста, што се уочава на примеру Аполосовог призива. Аутор описа Мојсијевог призива на свесном нивоу засигурно није имао намеру да у текст утка значење које ће у њему пронаћи аутор описа Аполосовог призива, али је на несвесном нивоу очигледно остављен изванштен потенцијал за каснију рецепцију.⁹⁵⁹

Овај рецепцијски процес може се конкретније сагледати управо на основу психолошког концепта *амплификације* и *активне имагинације*, у чему се и огледа допринос психолошких интерпретацијских приступа. Наиме, принцип амплификације функционише на личном и на колективном нивоу. Док на личном нивоу процес амплификације тежи ка томе да помогне читаоцу у артикулисању личног значења, односно значења које је текст освестио у самом читаоцу, на колективном нивоу процес амплификације стреми ка томе да омогући читаоцу шири референтни оквир унутар кога разумева дату библијску слику или личност. На овај начин процес амплификације додатно доприноси црпљењу неоткривеног значења текста.⁹⁶⁰ *Активна имагинација* води интерпретативни процес један корак даље тако што преводи амплификовану (проширену) поруку у нове форме. Она пре свега омогућава прилагођавање садржаја новом контексту. Активна имагинација посебно је присутна у преношењу прича.⁹⁶¹

Процес активације импликација утканих у текст на нивоу несвесног могуће је предочити управо уз помоћ амплификације и активне имагинације. Као пример може послужити већ наведено наглашавање подвига као узрока Аполосовог призива. Наиме, агиограф на основу описа Мојсијевог призива (Изл 3, 1-4, 6) приказује Аполосов

⁹⁵⁹ Ово свакако не значи да би постојање било какве рецепције одређеног библијског текста било потврда у корист афирмације несвесне ауторске намере. Односно, наведеним примером не настоји се тврдити да рецепција одређеног библијског текста аутоматски даје легитимитет концепту несвесне ауторске намере. Допринос концепта несвесне ауторске намере може се разматрати само у оној мери у којој се поштују интерпретативни оквири библијског текста у складу са основним начелима библијске егзегезе.

⁹⁶⁰ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 58.

⁹⁶¹ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 58.

призив истичући уздржање од хране и непреузношење над другима као главне узроке због којих Бог призива Аполоса. У Изл 3, 1-4, 6, тексту који агиограф користи као предложак, не наводи се да су Мојсијево уздржање од хране и уздржање од преузношења били узроци тога што га је Бог призвао да спаси Израил. Шта више, они се уводе у причу тек након тога што је Мојсије извео Израил из Египта. Међутим, ова два мотива се у ширем контексту ипак доводе у везу са Мојсијевим ликом и то прилично интензивно – укупно на пет места у Пнз (9, 4-5; 9, 9; 9, 18-19; 8, 3; 29, 56). Исто тако, они се тичу односа према другима: уздржање од хране ради обнављања савеза ближњих са Богом, као и уздржање од преузношења над другима.

Приликом приказа Аполосовог призива агиограф задржава теолошки дискурс о избавитељском подухвату Мојсија из Старога Завета, при чему инсистира на томе да је узрок Аполосовог призивања подвиг. Мојсије ослобађа од египатског ропства, уздржава се од хране ради обнављања савеза ближњих са Богом и саветује непреузношење над другима – Аполос се уздржава од хране зарад других и саветује непреузношење над другима и тиме својим подвигом ослобађа од египатског многобоштва и приводи „нови Израил“ у заједницу са Богом.

Применом амплификације на личном нивоу долази се до увида да је на основу описа Мојсијевог призива агиограф који описује Аполосов призив артикулисао значење према коме иницијатива појединца може донети спасење заједници, док му је на колективном нивоу процес амплификације омогућио шири референтни оквир на основу кога је сагледао личност Мојсија у ширем библијском контексту у коме проналази мотиве уздржања од хране ради обнављања савеза са Богом и саветовање непреузношења над другим. Овако амплификована (проширена) порука путем активне имагинације проналази нову форму која садржај прилагођава новом контексту: уздржање од хране и непреузношење над другим (подвиг) постају узрок због кога се Бог јавља Аполосу и шаље га да избави друге. Подвиг аскете води спасењу целокупне заједнице, симбол хероја се трансформише.

Субверзивно реципирајући Мојсијев призив у опису Аполосовог призива агиограф на основу сопственог (аскетског) саморазумевања тематизује симбол хероја. Управо о овом аспекту интерпретације говори Пол Рикер (Paul Ricoeur) када разматра потенцијал симбола у интерпретацији: „На овом нивоу симболи немају само изражајну вредност као што је имају на семантичком нивоу, него имају хеуристичку вредност јер

преносе универзалност, привременост и онтолошку важност на основу нашег саморазумевања. Интерпретација се стога не састоји само из извлачења секундарне намере, која је подједнако и дата и замаскирана у литерарном значењу. Она [интерпретација] покушава да тематизује ову универзалност, привременост и онтолошко истраживање који су наговештени у миту“.⁹⁶²

4. Архетипска слика хероја – мотив хероја изражен кроз симболе

Архетипске слике јесу конкретне историјске појаве архетипа у митовима или религијским текстовима.⁹⁶³ Оне представљају посебну класу симбола који су иначе носиоци архетипских слика.⁹⁶⁴ Једна од архетипских слика јесте и мотив хероја.

Мотив се може изразити низом повезаних симбола. Тако мотив хероја може бити приказан кроз симболе жртве, храбрости, надприродне моћи. У Старом Завету мотив хероја је изузетно присутан. Уз помоћ њега су представљени старозаветни патријарси, пророци, судије и поједини цареви. Карактеристична црта ових старозаветних хероја огледа се у томе што нису приказани као идеални. Они нуде примере који служе за узор (Давидова вера у Бога када креће у бој са Голијатом), али и поступке које је потребно избегавати (Давидово убиство Урије Хетејина).⁹⁶⁵ Наратив о хероју фокусиран је на живот и дела главне личности у тексту, кроз коју су иначе изражене прихваћене друштвене и моралне норме, чијим животом се указује на одређене конфликте дотичне заједнице.⁹⁶⁶

У хришћанским аскетским текстовима Египта мотив старозаветног хероја је прилично заступљен. Примери попут Шенуте, непознатог подвижника, Мојсија из Абидоса, Аполоса, Пафнутија и Јована Лествичника, који су наведени у овом раду, указују на значајан утицај мотива старозаветног хероја (Илије, Мојсија) на патерике и агиографске списе Египта. Изучавање мотива хероја у аскетским списима Египта ране Цркве могуће је реализовати уз помоћ историјске психологије на основу принципа

⁹⁶² P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, 39.

⁹⁶³ Архетипи представљају извор мотива и симбола. Међутим, њих не би требало поистоветити са одређеним митолошким сликама или мотивима. Архетипи имају склоност ка формирању представа дотичних мотива, али се не могу потпуно поистоветити са њима будући да су те представе тек варијације основног обрасца самог архетипа. Види A. Kille, *Psychological biblical criticism*, 83. У том контексту је потребно посматрати однос архетипске слике хероја и мотива хероја у овом поглављу.

⁹⁶⁴ Види W. Rollins/A. Kille, „Biblical Symbols and Archetypal Images“, 101.

⁹⁶⁵ Види D. Urban, „Hero Story“, у: K. Vanhoozer (прир.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker, Grand Rapids/Michigan 2005, 287 (287-290).

⁹⁶⁶ Види L. Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, Baker Academie, Grand Rapids/Michigan 1992, 107.

„аналогног разумевања“. Аналогно разумевање подразумева да прошлост и садашњост свакако нису идентичне, али исто тако оно почива и на критеријумима „историјско-произведене свести“ при чему се истиче да ипак постоје аналогije које их повезују и омогућавају да се нешто из прошлости разуме у садашњости.⁹⁶⁷

Приликом примене историјске психологије држаћемо се критеријума које Улрих Луц предлаже у циљу добијања што веродостојнијих резултата: 1) Подржаност резултата од стране резултата истраживања реторике или античких психолошких теорија – у нашем случају то је истраживање мотива/симбола хероја у антици (античким реторичким текстовима); 2) Потврда одређених искустава и уверења кроз аналогiju са другим религијским миљеима, чиме се проширује истраживачка база – конкретно, истражићемо феномен хероја у другим религијама; 3) Фокусирање истраживања на групно-специфичном понашању или доживљају које аналогija може да подржи – у контексту наше теме фокус истраживања су управо хришћанске аскетске заједнице Египта са специфичним начином живота.⁹⁶⁸

1) *Подржаност резултата од стране резултата истраживања реторике или античких психолошких теорија – симбол хероја у антици.* Изучавање симбола „хероја“ у антици и посебно у Египту представља, дакле, неизоставни сегмент у истраживању теме којом се бавимо.

У антици је симбол хероја (ἥρωες) имао широк спектар значења. Херој је био третиран као предмет обожавања.⁹⁶⁹ Он је често поштован као локално божанство, посебно као оснивач насебина и заштитник племена.⁹⁷⁰ Посматран је као историјска личност из прошлости којој су придаване божанске почести и приношене жртве и као

⁹⁶⁷ Види G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, 28. Опширније о „историјско-произведеној свести“ види поглавље 3.1.4. Дискредитација приговора *анахронизма* на основу учења Ханса-Георга Гадамера у овом раду.

⁹⁶⁸ Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 257.

⁹⁶⁹ „Ови подаци јасно указују на то да је Херакло једно прастаро божанство и мислим да имају право они Хелени који имају два Хераклова храма и у једном од ових приносе жртве божанству које се зове Олимпијски Херакло, а у другом приносе жртве као умрлом хероју“. Херодот, *Историја*, II/44.

⁹⁷⁰ „Оснују га зато што су од једног човека из Посидоније чули да Питија, када им је саветовала да оснују Кирн, није тиме мислила на острво него на истоименог хероја, заштитника овог места. Тако је било са Фокејцима из Јоније“. Херодот, *Историја*, I/167; „Готово исто тако су урадили и становници Теја. Кад им је Харпаг помоћу насила заузео тврђаву, укргају се и они сви на лађе и отплове у Тракију, те тамо населе град Абдеру, који је пре њих основао Тимезије из Клазомене, али није имао срећу да живи у њој, јер су га Трачани протерали, а сада га бивши становници Теја поштују као свог хероја-заштитника“. Херодот, *Историја*, I/168.

биће између богова и људи.⁹⁷¹ Херој је имао и статус посредника између богова и људи.⁹⁷² По херојима су давана имена деци, што се, на пример, наводи за становнике Атине.⁹⁷³ Херој је такође могао да означава и човека из прошлости, који је у зрелијим годинама и представља супротност тренутне епохе која је у односу на прошлост лошија, као што о томе сведочи Хесиод.⁹⁷⁴

Дакле, симбол хероја у антици се користи у значењу божанства, заштитника групе људи, оснивача насеобине, личности из прошлог времена и старије особе. Континуитет оваквог значења симбола хероја се у Медитеранском басену наставља и након християнизације Римског царства са незнатним изменама.⁹⁷⁵ Поредећи ове резултате са анализом симбола хероја у аскетским хришћанским заједницама Египта уочава се следеће:

- Хероја египатских подвижника није карактерисао симбол божанства, али зато јесте симбол светости. Подвижник који је приказан као Мојсије или Илија је оличење светости;⁹⁷⁶

- Херој египатских подвижника је заштитник дотичне аскетске заједнице и њен оснивач;⁹⁷⁷

- Херој египатских подвижника је „старац“, особа из прошлости.⁹⁷⁸

⁹⁷¹ Види Н. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Dictionary*, 778. Херодот наводи пример Онезила, човека који је подигао устанак на Кипру. За њега наводи следеће: „Када су се поводом тога Амагунђани обратили пророчишту одговорено им је да скину главу и да је сахране, те да сваке године приносе Онезилу жртве као свом хероју, и ако то учине, сићи ће на њих благослов“. Херодот, *Историја*, V/114.

⁹⁷² Види D. Miller, *The Epic Hero*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2000, 4.

⁹⁷³ Паусанија, *Опис Хеладe*, Матица Српска, Нови Сад 1994, I/5; Херодот, *Историја*, V/66.

⁹⁷⁴ Види D. Miller, *The Epic Hero*, 3.

⁹⁷⁵ D. Miller, *The Epic Hero*, 9.

⁹⁷⁶ На почетку Аполосовог житија се наводи: „Ми видесмо и другог *светог* човека по имену Аполоса“. Подвлачење наше. *Историја монаха у Египту*, 34; „Други вид призива догађа се, као што смо рекли, посредством човека, када се због примера или савета светих у нама распламса жеља за спасењем. Тако призванима, по благодати Господњој, сматрамо себе и ми, који смо се предали овим делима и овом начину живота будући на то подстакнути светима и врлинама поменутог подвижника [Антонија]“. Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 179. „Поцепих на двоје свој кожух. Половину оставих за себе, а у другу половину умотих његово [непознатог подвижника] *свето* тело и сахрањих га у земљу“. Подвлачење наше. *Велики старечник*, 345.

⁹⁷⁷ Пахомије Велики, Шенута, Аполос оснивају аскетске заједнице и постају њени заштитници. Теофан Затворник, *Древни монашки устав*, 7-10; „Видесмо дакле овог човека [Аполоса] у пустињи. Он под гором имађаше манастир и бејаше отац око пет стотина монаха“. *Историја монаха у Египту*, 33.

⁹⁷⁸ „Ми видесмо и другог старца, аву Виа“; „Ми видесмо и другог старца по имену Илија“; „Беше овде један отац пре нас, по имену Патермутије“. *Историја монаха у Египту*, 29; 32; 49. „Код њих се могла видети и страшна, но анђеоска појава: Часни седи и свети старци како трче на послушање као да су деца“. *Лествица*, 35.

Што се тиче самог Египта, у римском периоду Египта херој је често везиван за лик свештеника египатских храмова. Наиме, истраживачи су открили концепт „имагинативне конструкције“ према коме су египатски свештеници из прошлости приказивани као моћни мудраци и чаробњаци (чудотворци), а чији задатак је био да трансформише тренутну вредност и статус египатског свештеника и његову традицију у римском свету.⁹⁷⁹ Египатским свештеницима из прошлости придаване су улоге мудрих чаробњака чиме су они постајали типски хероји за касније свештенике. То је свакако било повезано са актуелном ситуацијом у римском Египту где су постојале економске рестрикције египатском свештенству због административне реорганизације храмова и статуса свештенства.⁹⁸⁰

Египатски свештеници су веома истакнути ликови у египатским литерарним делима. Такви ликови египатских свештеника, који су често фиктивни, се заједно са текстовима у којима су описани могу поделити на два типа: 1) У реторичко-дидактичке текстове у којима су египатски свештеници, будући да су познаваоци религијских списа, описани као мудраци који чувају морал и проповедају; 2) „Фиктивни наративи“ који приказују египатске свештенике као чудотворце и као оне који се интересују за магијске текстове.⁹⁸¹

Пораст оваквих прича у периоду грчко-римског Египта указује свакако на повећану популарност хероја као „ритуалног експерта“ у том периоду.⁹⁸² Литерарна конструкција описа хероја као „ритуалног експерта“ садржи следеће елементе:

- Та особа је повезана са египатским свештенством;
- Она је угледан члан друштва;
- Њено свештеничко знање се заснива на консултовању књига;
- Књиге које је писао бог Тот лично својом руком се иначе чувају од осталих смртника;⁹⁸³

⁹⁷⁹ I. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 224.

⁹⁸⁰ I. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, 225.

⁹⁸¹ J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites – The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)* (Religions in Graeco-Roman World 153), Brill, Leiden-Boston 2005, 222.

⁹⁸² J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 222; 225.

⁹⁸³ Бог Тот је у Египту све до IV века после Христа сматран творцем магијских књига и херојем-заштитником храмовних писарница египатских храмова. Види D. Frankfurter, „The Magic of Writing and The Writing of Magic: The Power of The Word in Egyptian and greek Traditions“, *Helios* 21/2 (1994), 193-194.

- Та особа припада прошлости.⁹⁸⁴

Поред тога што је херој-свештеник особа из далеке прошлости, и сама радња ових прича смешта се у далеку прошлост. Један од таквих херојских личности јесте и Сетне Кхамвасе (Setne Khamwase) који је живео у XIII веку пре Христа и који је све до позног периода Птолемеја (I после Христа) био актуелан у египатској литератури. Захваљујући томе што је био високи свештеник, Кхамвасе је остао запамћен као изузетно учен и колекционар древних текстова о магијском знању.⁹⁸⁵ Иначе у реторичко-дидактичким текстовима египатског свештеника-хероја, поред учености, карактерише висок морал и мудрост. Он је божији човек образован при храму и служи се магијом добијеном од бога. Посебно је интересантно да је он особа пуна врлинâ.⁹⁸⁶

Дакле, хероја у грчко-римском Египту карактеришу симболи свештеничке службе, тајанствено знање из светих књига, везаност за прошлост, чудотворство, моралност и врлина. Уколико се ови резултати упореде са анализом симболâ хероја у аскетским хришћанским заједницама Египта уочава се следеће:

- Херој египатских подвижника је монашко лице;⁹⁸⁷
- Херој египатских монаха црпи своје знање из Светог Писма;⁹⁸⁸
- Херој египатских монаха је чудотворац;⁹⁸⁹
- Херој египатских монаха је оличење врлина и морала.⁹⁹⁰

Изучавањем хероја у антици и посебно у римском Египту уочава се да су за њега карактеристични симболи који су присутни и код хришћанских аскета Египта. Овај податак указује да антички реторички текстови подржавају резултата египатских патерика по питању симболâ хероја.

⁹⁸⁴ J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 223.

⁹⁸⁵ A. Dodson/D. Hilton, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London 2004, 169-171; J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 227-228.

⁹⁸⁶ J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 222; 237-238.

⁹⁸⁷ „Видесмо дакле овог човека [Аполоса] у пустињи. Он под гором имађаше манастир и бејаше отац око пет стотина монаха“. *Историја монаха у Египту*, 33. Јован Лествичник игуману Раитског манастира управо пише приручник за монашки живот.

⁹⁸⁸ Види поглавља 3.2.3. Самостално читање светописамских текстова и 3.2.4. Созерцање речи Писма у овом раду.

⁹⁸⁹ „У тој пустињи која је била близу насеља, он [Аполос] силом Духа Светога чињаше чудеса и чудесна исцељења“. *Историја монаха у Египту*, 34; 42-43; 59-60; M. Moussa, „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, 80.

⁹⁹⁰ „Стога те круно врлина овим писмом молимо као заједничког оца свих нас“. *Лествица*, 13; *Историја монаха у Египту*, 35-36.

2) *Потврда одређених искустава и уверења кроз аналогију са другим религијским миљеима у циљу проширења истраживачке базе – феномен хероја у другим религијама.* Симбол хероја присутан је у свим већим религијама и културама света и представља архетипску слику. Структура наратива о херојима је доста слична иако се ради о различитим културама и религијама: Херој добија позив, следи његова иницијација од стране узвишеног/божанског бића, одлазак на задатак и потом тријумфални повратак.⁹⁹¹

Према Карлу Јунгу, овде се ради о архетипској слици (симболу) колективног несвесног, што представља подједнаки остатак древног човечанства у свим људима.⁹⁹² Чак и уколико се Јунгова тврдња, да је реч о нечему што је остатак древног човечанства, узме са резервом јер психологија не испуњава до краја критеријуме егзактне науке, те је стога тешко доказати одређене хипотезе, остаје чињеница да симбол хероја очигледно јесте присутан у свим већим религијама и културама света, што је довољан услов за аналогију са осталим религијским миљеима у циљу проширивања истраживачке базе.

3) *Фокусирање истраживања на групно-специфичном [специфичном за групу] понашању или доживљају које аналогија може да подржи – фокус истраживања су хришћанске аскетске заједнице Египта са специфичним начином живота.*

Концепт специфичног начина аскетског живота који се огледао у повлачењу у пустињу и удаљавању од урбаних средина, упражњавања молитве, уздржања од хране и созерцања речи Писма обликовао је рецепцијске оквире Светог Писма код египатских подвижника. То се може уочити управо на мотиву хероја који уствари представља реконцептуализованог старозаветног хероја: Главни разлог Божијег призвања Аполоса у борби са многобоштвом јесте подвиг (по узору на Мојсија); непознати подвижник добија опроштај од Бога због строгог подвига (по узору на пророка Илију); Мојсије из Абидоса молитвом руши многобожачке храмове и убија њихове свештенике (попут пророка Илије); Пафнутије наводи пророка Мојсија као пример одрицања монашког живота.

⁹⁹¹ J. Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*, 45-236; 31-33. У овом капиталном делу аутор детаљно излаже наративе о хероју у свим већим културама и религијама света.

⁹⁹² К. Г. Јунг, *Симболи преображаја*, 152.

Усмена традиција преношења речи Писма, која је међу подвижницима Египта и била заступљенија од писане традиције, вероватно је допринела израженој примени мотива хероја у аскетским заједницама.⁹⁹³ Усмена традиција је изразито учинковита када је реч о преношењу сећања о специфичним личностима чија су дела монументална. Она омогућава да се лик хероја користи у циљу организовања искуства у неку врсту трајног сећања. У том контексту, да би се осигурало памћење, херојске личности теже томе да буду типске личности (снажни Самсон, мудри Соломон), јер безбојни ликови не могу да преживе у усменом сећању.⁹⁹⁴ Херој живи кроз заједницу која препричава његов живот, као и кроз појединца који покушава да га опонаша. Херој је уствари оличење читаве заједнице, тачније онога што она жели да буде.⁹⁹⁵ Лик хероја рефлектује преокупације заједнице која га глорификује. На примерима непознатог подвижника, Мојсија из Абидоса, Аполоса, Пафнутија и Јована Лествичинка увиђа се да је међу подвижницима Египта пророк Мојсије очигледно био памћен као законодавац, избавитељ и подвижник, док је Илију карактерисало обнављање савеза и подвижништво. Реципирани Мојсије и Илија су оличење читаве аскетске заједнице, односно онога што је она желела да буде.

У наставку овог поглавља ћемо на основу архетипске слике хероја покушати да прикажемо начин на који је старозаветни мотив хероја, кроз трансформисање симбола који га карактеришу, у аскетским списима Египта реинтерпретиран у ликовима знаменитих подвижника.

4.1. Илија и Мојсије – трансформисање симбола хероја

Симбол као двозначни језички исказ захтева интерпретацију.⁹⁹⁶ Међутим, и временски фактор утиче на потребу за интерпретацијом симбола. Симболи подразумевају потребу промишљања временске дистанце која све више расте између периода настанка симбола и периода његове интерпретације, односно актуализације. То значи „да се мора начинити покушај или да се свакидашње искуство структурира уз помоћ потенцијала симбола, или да се симбол у свакидашњем искуству трансформише“.⁹⁹⁷ Старозаветни ликови Мојсија и Илије приказани уз помоћ симбола

⁹⁹³ D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 117.

⁹⁹⁴ W. Ong, *Orality and Literacy*, 68.

⁹⁹⁵ J. Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*, 10; 354-355.

⁹⁹⁶ A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 347.

⁹⁹⁷ J. Scharfenberg/H. Kämpfer, *Mit Symbolen leben – Sociologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Walter Verlag, Olten-Freiburg 1980, 145.

хероја управо су послужили подвижницима Египта за „структурирање свакидашњег искуства“ подвижничког начина живота.

Пол Рикер (Paul Ricoeur) наводи: „Будући да симболи свој корен усађују у трајне констелације живота, осећања и унивезума, и због тога што имају невероватну стабилност, наводи нас на мишљење да симбол никада не умире, него да се само трансформише“.⁹⁹⁸ Управо у том контексту је потребно сагледати трансформацију старозаветног симбола хероја у хришћанским аскетским текстовима ране Цркве у Египту. На основу свих изложених примера (непознати подвижник, Аполос, Мојсије из Абидоса, Јован Лествичник, Пафнутије, Шенута) намеће се питање зашто су баш Мојсије и Илија доминанти старозаветни хероји у египатским аскетским списима?

Пре свега, у Старом Завету Мојсије и Илија се везују за пустињске пределе у којима проживљавају неку врсту унутрашње духовне борбе и стичу лично искуство Бога.⁹⁹⁹ Приликом јављања Бога на Хориву, Мојсије је описан као неко ко проживљава одређен унутрашњи конфликт са самим собом, будући да покушава да избегне послање у Египат; потом следи лично искуство Бога које се огледа у постављању питања: „Како ти је име?“ (Изл 3, 1-22). Слично томе, Илија такође проживљава једну унутрашњу борбу духа приликом бекства од Језавеље када је исцрпљен легао под смреку и пожелео да умре, уморивши се од „ревновања за заветом“ и борбе са многобоштвом (1 Цар 19, 1-14). И Мојсије и Илија обнављају савез Израила са Богом и представљају посреднике. Њихова смрт је мистификована: Мојсију се не зна тачно место гроба, а Илија се узноси на небо.

Податак који заслужује посебну пажњу јесте тај да се и један и други у јудејској традицији јављају у критичним моментима за јеврејски народ: Мојсије приликом Израиловог робовања у Египту, Илија у тренутку удаљавања Израила од Бога и прихватања других богова. Они симболишу јединство Израила са Богом. Илија одлази у пустињу где разговара са Богом и потом се враћа Израилу да га приведе у заједницу са Богом.¹⁰⁰⁰ Мојсије одлази у пустињу где разговара са Богом и добија потом задатак да ослободи Израил и приведе га Богу.

⁹⁹⁸ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*, 64.

⁹⁹⁹ Види А. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism – A Depth-Psychological Study*, Routledge & Kegan Paul, London-Henley-Boston 1978, 174.

¹⁰⁰⁰ Види А. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, 187.

У старозаветној књижевности Мојсије и Илија су избавитељи Израила. О томе посебно сведочи Књига пророка Малахије у којој су они приказани првенствено као посредници и избавитељи. Наиме, централна тема Књиге пророка Малахије јесте неверство Богу које се огледа у формалном приношењу неадекватних жртава (Мал 1, 7-14; 3, 8-10), тлачењу социјално угрожених (Мал 3, 5), али и у склапању бракова Израилаца са женама из многобоштва (Мал 2, 11-12).¹⁰⁰¹ Бог се преко Малахије обраћа свештенству Израила подсећајући га да је оно најодговорније за такво стање и да управо оно „квари завет Левијев“ (Мал 2, 1-8).¹⁰⁰² Такође, Бог упозорава Израил да пази на „нарушавање завета отаца“ (Мал 2, 10-11; 3, 7):

„Није ли вам свима један отац? Није ли вас све један Бог створио? Зашто неверу чините један другом нарушавајући завет отаца својих? Јуда чини неверу и гадост се чини у Израилу и у Јерусалиму, јер женећи се кћерком туђег бога Јуда нарушава светињу Господњу, коју би му ваљало љубити. [...] Од времена отаца својих одступисте и уредбе моје не држасте. Вратите се к мени и ја ћу се вратити к вама, вели Господ сведржитељ“.

У том контексту Бог даље подсећа Израил и да „памте завет Мојсија, слуге његовог“, при томе најављујући да ће послати Илију пророка, који је уствари „анђео завета“, да поправи однос „синова и отаца“ (Мал 3, 1; 4, 4-6): „Ево, ја ћу послати анђела свога, који ће приправити пут преда мном, и изненада ћу доћи у обиталиште своје. Господ кога тражите и анђео заветни кога желите ево доћи ће, вели Господ сведржитељ. [...] Памтите закон Мојсија слуге мога коме заповедих на Хориву за сав Израил уредбе и законе. Ево, ја ћу вам послати Илију пророка пре него што дође велики и страшни дан Господњи. И он ће обратити срце отаца к синовима, и срце синова к оцима њиховим, да не бих дошао и затро земљу“.

Дакле, у Књизи пророка Малахије Мојсије и Илија приказани су уз помоћ мотива хероја кога симболишу избављење, послање, успостављање савеза са Богом и

¹⁰⁰¹ Историјске околности у којима пропева Малахија биле су прилично неповољне по опстанак вере Израила у једног Бога. Уз доминацију Персије и губљење теоцентричне свести Јевреја у Палестини, уследило је склапање јеврејских бракова са многобожачким народима чиме се нарушавала приврженост отачкој вери. Види P. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (The New International Commentary on the Old Testament), William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Michigan 1987, 160-161.

¹⁰⁰² „И тако сада свештеници, вама је упућена ова заповест. Ако не послушате и ставите у срца ваша да дате славу имену моме, вели Господ над војскама, тада ћу пустити на вас проклетство и проклећу благослове ваше; и проклех их јер их не стављате у срце своје. [...] Познаћете да сам вам ја послао ову заповест да би био [опстао] завет мој са Левијем, вели Господ сведржитељ. [...] Јер усне свештеникове треба да чувају знање, и закон да се тражи из уста њихових, јер је Анђео Господњи над војскама“.

касније обнављање истог тог савеза у периоду кризе. Посебно је важно нагласити то да се у тексту више пута истиче да Илија у тренутку настале кризе поправља однос отаца и синова и спречава нарушавање завета отаца. Ради се о настојању да се настави традиција онда када је она угрожена, Бог шаље њих двојицу у тренутку када га је већина напустила.¹⁰⁰³ Овакво сећање на пророка Илију присутно је и у Талмуду, у коме многе приче говоре о његовом мистериозном појављивању у циљу избављења појединца или читаве заједнице у периодима кризе јеврејског народа.¹⁰⁰⁴

Јављање Мојсија и Илије у периоду критичне ситуације карактерише и опис Христовог преображења у Новом Завету. Непосредно пре описа преображења, код синоптичара се наводи Христов наговештај сопственог страдања (Мт 16, 21- 17, 9; Мк 8, 31- 9, 10; Лк 9, 22-36).

Сагледавајући овај феномен из перспективе психолошких интерпретацијских приступа, важно је нагласити да архетипске слике у литератури, попут слике хероја (Мојсија и Илије), могу имати компензаторну функцију. Када појединац или заједница западне у одређену кризу и „изгуби пут“ којим се креће, архетипске слике нуде корекцију свести, дајући нове могућности. Као такве, оне подстичу читаоца да се консолидује и усагласи са животним околностима, будући да је он сада подстакнут новом сликом понуђене могућности.¹⁰⁰⁵ У Старом Завету су управо пророци имали функцију корекције заједнице у тренуцима кризе и нуђења алтернативе која је увек водила ка Богу.¹⁰⁰⁶ Управо из тог разлога могуће је претпоставити да су у аскетским хришћанским текстовима пророци попут Илије и Мојсија послужили као архетипски модели јудејске традиције (будући да се из ње развија Хришћанство) који сада у ликовима подвижника египатске пустиње нуде алтернативу друштвеним изазовима Цркве у Египту.

Према теорији реакције интерактивног читања (*Interactive Reader-Response Theory*), а у контексту психодинамике процеса читања, у самом процесу читања долази до реорганизације система мисли, који је иначе подстакнут дотичним текстом. Процес читања у себе укључује тражење образаца значења која погодују читаочевим потребама у датом тренутку. Оно што особа „види“ и „пронађе“ у тексту у великој мери је

¹⁰⁰³ P. Adam, *The Message of Malachi*, Inter-Varsity Press, Downers Grove/Illinois 2013, 121.

¹⁰⁰⁴ Види А. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, 52.

¹⁰⁰⁵ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 156; W. Rollins, „Freud and Jung“, 45.

¹⁰⁰⁶ R. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 13.

обликовано несвесним које утиче на тражење елемената значења које ће довести до баланса и хомеостазе.¹⁰⁰⁷ Нови текст код читаоца евоцира хоризонт очекивања и „правила игре“ која су читаоцу познати из ранијих текстова и који као такви могу бити репродуковани, исправљани или мењани.¹⁰⁰⁸

Илија је херојска личност у колективном сећању Израила због одлучног супродстављања многобоштву. Будући да се жив узнео на небо, он се свакога тренутка може вратити. У том контексту се Илија и спомиње код Малахије.¹⁰⁰⁹ У периоду успостављања хришћанства у Египту сукоб са дотадашњим многобоштвом представља такође критичну ситуацију. У египатским хришћанским аскетским списима Илија поново долази, али сада у личности одређеног подвижника (Мојсија из Абидоса, непознатог подвижника, Шенуте). Мојсије и Илија као посредници између Бога и људи у периодима кризе у Израилу постају погодни модели за приказивање познатих подвижника Египта као савремених посредника између хришћанских аскета и Бога. Архетипски симбол хероја отелотворен у лику пророка Илије и Мојсија се у новим околностима трансформише у примерима египатских подвижника.

У хришћанској интерпретацији Старог Завета обећање послања пророка Илије (Мал 4, 5) цитирано је у циљу указивања на то да су хришћани „истински наследници“ Писма, што се види и у идентификацији Јована Крститеља са Илијом (Мт 11, 14; 17, 13; Мк 9, 11-13).¹⁰¹⁰ Међутим, посебно је интересантно да се у аскетским хришћанским списима Египта Јован Крститељ не појављује као модел хероја, него управо старозаветни лик Илије. Ова чињеница такође указује на изузетно снажан утицај Старог Завета на подвижнике египатских пустиња.

Уосталом, будући да су Мојсије и Илија оличење закона и пророка,¹⁰¹¹ њихова наглашена присутност и специфична рецепција у патерицима и агиографским списима Египта говоре о томе колико је Стари Завет имао велики утицај на египатске подвижнике и колико су старозаветни текстови коришћени као конститутивни елемент у аскетским круговима.

¹⁰⁰⁷ W. Rollins, *Soul and Psyche*, 164-165.

¹⁰⁰⁸ H. R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, 88.

¹⁰⁰⁹ D. Baker, *Joel, Obadiah, Malachi* (The NIV Application Commentary), Zondervan, Grand Rapids/Michigan 2009, 304.

¹⁰¹⁰ Види R. Coggins, *Haggai, Zechariah, and Malachi*, у: R. Coggins/J. Han (прир.), *Six Minor Prophets Through the Centuries – Nahum, Nabakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries), Wiley-Blackwell, Chichester 2011, 200-201.

¹⁰¹¹ P. Adam, *The Message of Malachi*, 120; 122.

4.2. Авва – архетипска слика хероја као старозаветног патријарха

Користећи се принципима историјске психологије и теорије улоге у циљу проширивања историјско-критичке интерпретације текста, приповедачки текст се може анализирати на основу улогâ које су у њему понуђене.¹⁰¹² Улога старозаветног хероја (патријарх, пророк) је у египатским патерицима и агиографским списима реинтерпретирана у улогу „авве“ – духовног оца многих подвижника.

„Авва“ потиче од арамејске речи „ав“ што значи „отац“. Она се код египатских подвижника користила у значењу „духовног оца“, односно неке врсте духовног и харизматског ауторитета међу подвижницима. Када би подвижник долазио код искуснијег подвижника, кога иначе сматра духовно супериорнијим од себе, да га пита за савет, он би га ословљавао са „авво“.¹⁰¹³ Аскета би постао „авва“ после дужег периода практиковања подвижничког начина живота.¹⁰¹⁴ Међутим, приликом утврђивања духовног и харизматског ауторитета одређеног авве, аутори патерика и агиографских списа у Египту су се служили пре свега личностима старозаветних патријараха представљајући авве као њихове легитимне наследнике и оне који настављају старозаветну традицију привођења других у заједницу са Богом.

Унутар јудејске традиције Аврам, Мојсије, Илија приказани су као они који својом вером, праведношћу и послушношћу Богу заслужују да приме обећање успостављања Израила као народа Божијег.¹⁰¹⁵ Аутори египатских патерика и агиографских списа ране Цркве препознали су потенцијал оваквог концепта и реконтекстуализовали улоге ових старозаветних личности унутар хришћанске парадигме која „Христа није видела само као активног на страницама Светог Писма, него и као испуњење Божије поруке“.¹⁰¹⁶ По сличној матрици сада авве постају испуњење Божије поруке која је некада послата преко старозаветних патријараха. Јован Касијан у свом делу *Разговори са египатским подвижницима* често користи ликове

¹⁰¹² Види U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 245.

¹⁰¹³ A. Guillaumont, „Abbot“, у: A. A. Suryal (прир.) *The Coptic Encyclopedia I*, Macmillan Pub.Co, New York 1991, 2-3; M. Derwich, „Abbot: Christian“, у: W. Johnson (прир.), *Encyclopedia of Monasticism I*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-London 2000, 6-10.

¹⁰¹⁴ Антоније Велики Павла Препростог ословљава са „авво“ тек после много година његовог подвига. Види *Лавсаик*, 48-52.

¹⁰¹⁵ Аврам представља оличење вере (поверења у Бога) у Старом Завету: По позиву Божијем он напушта своје племе (Пост 12, 1-7); потом са поверењем у Бога одлази да принесе Исака на жртву (Пост 22, 1-19). Мојсије је приказан тако да не може да гледа угњетавање Јевреја (Изл 2, 11-13) и из послушности Богу одлази да ослободи Израил иако му то није по вољи (Изл 3, 10- 4, 20). Слично томе и Илија поступа по заповести Божијој да се врати из пустиње и настави са борбом против многобожаца иако је веома исцрпљен од тога (1Цар 19, 1-19).

¹⁰¹⁶ C. Kelly, *Cassian's Conferences*, 61.

старозаветних патријараха.¹⁰¹⁷ Њих Касијан иначе доживљава као оне од којих потиче успостављање линије ауторитета вође, која се од Аврама протеже све до отаца пустиње са којима је он повезан. Под вођством старозаветних патријараха ка Обећаној земљи Израил је одлазио од Бога и враћао му се. У аскетском контексту ране Цркве, старозаветни патријарси се доживљавају као „прве авве“ – путеводитељи који крче пут ка Обећаној земљи.¹⁰¹⁸

То се посебно може видети на примеру писма које Јован Раитски упућује Јовану Лествичнику са молбом да му састави упутство за практиковање подвижничког начина живота. Јован Раитски наводи: „Пошто је нама убогима позната твоја у Господу непротивречива у свему и сваком врлином украшена послушност, [...] решили смо да ти пишемо, без обзира колико убоге и јадне биле наше речи, имајући на уму оно што је речено: „Питај оца свога и он ће ти јавити, старије своје и казаће ти (Пнз 32,7)“. Стога те, круно врлина, овим писмом молимо као *заједничког оца свих нас и учитеља најбољег, по свему старијег у подвижничком и духовној мудрости*, да нама неукима пошаљеш оно што си *видео у боговиђењу као древног Мојсија*, на истој тој гори, и да као богописане таблице саставиш једну драгоцену књигу и пошаљеш је нама *ради поуке новог Израила, који тек што је изашао из духовног Египта и прешао море световног живота*“.¹⁰¹⁹ На основу цитираног текста може се уочити да је Јован Лествичник окарактерисан као „заједнички отац свих, старији у подвижничком и духовној мудрости“ и да се стога његово подвижничко искуство пореди са „боговиђењем древног Мојсија“. Монаси Раитског манастира су „духовни Израил“ који на путу ка Обећаној земљи прати савете Јована Лествичника који је оличење Мојсија.

Успостављајући ауторитет авве као путеводитеља у подвигу, Касијан наводи речи авве Мојсија који се позива на личност старозаветног Мојсија: „На тај начин се сасвим јасно доказује да Господ никоме не открива путеве савршенства, осим онима које руководе духовни оци, а што је речено и кроз пророка [Мојсија]: „Питај оца свога и он ће ти јавити, старије своје и казаће ти (Пнз 32,7)“.¹⁰²⁰ Инсистира се, дакле, на томе да ако неко жели непредак у подвигу неопходно је да се потчини духовном руковођењу авве, а потврда за то се проналази управо у старозаветном тексту.

¹⁰¹⁷ Види Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 178; 183; 223; 226; 242; 252; 284; 299;

¹⁰¹⁸ С. Kelly, *Cassian's Conferences*, 61.

¹⁰¹⁹ *Лествица*, 13. Подвлачење наше.

¹⁰²⁰ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 172.

Слично томе и старозаветни опис призива пророка Самуила у *Разговорима са египатским подвижницима* стављен је у функцију успостављања ауторитета авве и наглашавања континуитета његове службе, која своје порекло има још у Старом Завету. Авва Мојсије тако истиче: „Колико је Богу угодно ово правило [исповедања посмисли свом духовном оцу] може се видети и из Светога Писма, посебно из повести светог пророка Самуила. Будући да га је мати од раног детињства посветила Богу и да је био достојан беседе са Богом, он није поверовао својој помисли већ је, након што га је Бог два пута позвао, похитао код старца Илија да би од њега добио поуку и правило како би доликовало да одговори Богу. На тај начин Бог је пожелео да и онога којег је удостојио да са њим беседи руководе учење и поуке старца, како би га посредством тога повео ка смирењу“ (1 Сам 3, 1-5).¹⁰²¹ Улога авве је на овај начин представљена као део традиције која своје порекло има у Старом Завету.¹⁰²²

Говорећи о монашком призиву, ава Пафнутије наводи да постоје три врсте и за сваку од њих проналази старозаветни пример: Прва врста јесте призив који човеку долази директно од Бога, као што је то био случај са праоцем Аврамом: „Тако је Аврама, као што читамо у Светом Писму, глас Господњи позвао да напусти место свог рођења, угодно окружење рођака и очински дом, јер му је сам Господ рекао: „Иди из земље своје и од рода свога и од дома оца свога“ (Пост 12, 1). Овим призивом је, као што знамо, призован и блажени Антоније [Велики] који је први подстицај за обраћање примио од самог Бога“. Друга врста призива јесте посредством човека, „када се због примера или савета светих у нама распламса жеља за спасењем“. Одмах потом Пафнутије наставља: „Тако призиванима, по благодати Господњој, сматрамо себе и ми, који смо се предали овим делима и овом начину живота будући на то подстакнути саветима и врлинама подвижника Антонија; на овај начин је, како читамо у Писму, Мојсије ослободио синове Израилеве из египатског ропства“. Трећи вид призива настаје услед невоље. Као пример за то Пафнутије наводи старозаветне судије.¹⁰²³ Архетипска слика хероја путеводитеља којом су приказани Аврам и Мојсије бива

¹⁰²¹ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 171-172.

¹⁰²² С. Kelly, *Cassian's Conferences*, 64.

¹⁰²³ Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, 179-180. Поистовећивање позива Авраму да напусти своју постојбину са одлуком да се напусти свет и посвети монашком начину живота присутно је и у примеру аве Андроника и његове бивше супруге. Раздајући све другима, њих двоје крећу у манастир и у даљини последњи пут гледају своју кућу. Тада се обраћају Богу у молитви следећим речима: „Боже мој, ти који си рекао Авраму и Сари: „Идите уиз земље своје и од рода својега и из дома оца својега у земљу коју ћу ти ја показати“ (Пост 12, 1), ти нас сада води да стекнемо страх Божији. Ето, напустили смо свој родни град зарад имена твога. Не затварај пред нама капију Царства твога“. *Велики старечник*, 154-155.

преображена у лику авве – старозаветни патријарх се „трансформише“ у аву. Аврам је био призван директно од Бога – и ава Антоније Велики је призван директно од Бога; Мојсије је својим примером избавио Израил – подвижник Пафудије наводи да је саветима и врлинама аве Антонија Великог био подстакнут на подвижнички живот који води избављењу. Ава се приказује као директан наследник старозаветних патријараха.

Касијанова употреба библијског хероја приказује Мојсија као пример за опонашање и модел за вођство. Мојсије се доживљава као отелотворени идеал авве јер је приказан са високим идеалом светости, доношењем закона и вођењем Израила ка Обећаној земљи.¹⁰²⁴ Опонашањем примера Мојсија, Аврама, Илије, подвижници су оприсутњавали старозаветне личности у сопственом окружењу. Одржавајући их живим у лику авве, монаси су омогућавали континуитет библијског наратива иако је библијски канон већ био затворен.¹⁰²⁵

5. Сагледавање рецепције библијског хероја кроз призму *теорије улоге (Rollentheorie)*

Учестала употреба Светога Писма у различитим сегментима живота одређене особе временом води ка успостављању специфичног референтног оквира кога карактерише изверзираност, односно склоност ка профилисаним рецепцијским обрасцима. У контексту аскетских заједница овај оквир се проширује и утврђује уз помоћ константних светописамских читања, како богослужбених тако и самосталних, рецитовања, као и созерцања речи Писма.¹⁰²⁶ Наведене радње заједно са практиковањем молитве и поста, са психолошке тачке гледишта, представљају средства којима се, сада већ успостављени, светописамски референтни оквир може довести до највишег степена актуелности.¹⁰²⁷

Према *теорији улоге*, током константне асимилације различитих улога и сцена из Светог Писма формира се одређена склоност која функционише као перцептивни систем омогућавајући појединцу да одређени ток догађаја посматра као понављање тих

¹⁰²⁴ C. Kelly, *Cassian's Conferences*, 77-78.

¹⁰²⁵ C. Kelly, *Cassian's Conferences*, 90; 102.

¹⁰²⁶ У том контексту је потребно нагласити да су читања из старозаветних књига на богослужењима дневног круга током Великог поста вршена у континуитету (тзв. *lectio continua*), што доприноси развијању склоности ка идентификацији са ликовима тих наратива будући да се у континуираним временским интервалима слушалац погружава у њихов свет.

¹⁰²⁷ Види Н. Sundén, *Die Religion und die Rollen*, 158-159.

догађаја у његовом животу.¹⁰²⁸ Библијски читалац, попут подвижника египатске пустиње, чији је перцептивни систем на такав начин форматиран догађаје из сопственог живота посматра као испуњење ишчекивања Божије интервенције као оних у Старом Завету. Овај феномен обрађује и наративна етика (Narrative Ethik), која се посебно бави аспектима емпатије и идентификације читаоца са личностима у тексту.¹⁰²⁹ Према овом приступу идентификација читаоца са извесним ликом у тексту подразумева да се приликом идентификације читалац солидарише са тим ликом, емпатија проузокује симпатију. Тако се идентификација врши на основу два модела: 1) на основу сличних или истих атрибута, карактеристичних црта или облика понашања када се читалац „препознаје“ у понуђеним ликовима и бира оне које су му слични; и 2) на основу истих или слично доживљених ситуација које се описују, односно читаоца стимулишу описи ситуација које су и сами доживљавали а које су присутне у свету испричаног.¹⁰³⁰

Идентификујући се са неком од старозаветних личности, реципијент-подвижник преузима његову улогу очекујући да ће Бог са њим поступати као и са дотичним ликом из Старог Завета.¹⁰³¹ Кључ за разумевање овог рецепцијског процеса налази се у феномену познатом као „ретроспективни утицај“ (retrospektive Wirkung). Према овом феномену читалац доживљавајући одређену ситуацију у свом животу почиње да се присећа приче која га асоцира на то искуство и потом поступа по искуству које има као читалац те приче – идентификује се са ликовима из приче.¹⁰³² Преузимање улоге често је узроковано немогућношћу појединца да се избори са животним изазовима који га окружују.¹⁰³³ Појединац који је усвојио хришћанску традицију као свој референтни систем идентификује себе, у зависности од ситуације и потреба, са другим особама у тој традицији.¹⁰³⁴ Овај феномен може се уочити и у животу Цркве на примеру светитеља који се посматрају као „путеводитељи.

Библијске личности су често приказане као „хероји“, као узори које је потребно следити. Оне су модели понашања према којима би читалац требало да се управља. Представа о „хероју“ спада у архетипске слике које, будући да су усађене дубоко у

¹⁰²⁸ Види Т. Källstad, „The Application of the Religio-Psychological Role Theory”, 368.

¹⁰²⁹ F. Wagnier, *Figuren als Handlungsmodelle* (WUNT 408/6), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 194.

Опширније о наративној етици види К. Joisten, *Narrative Ethik – Das Gute und das Böse erzählen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Sonderbände 17), Akademie Verlag, Berlin 2007.

¹⁰³⁰ F. Wagnier, *Figuren als Handlungsmodelle*, 196.

¹⁰³¹ Види Т. Källstad, „The Application of the Religio-Psychological Role Theory”, 368.

¹⁰³² F. Wagnier, *Figuren als Handlungsmodelle*, 196.

¹⁰³³ D. Capps, „Sundén's Role-taking Theory“, 43-44; O. Wikström, „Attribution, Roles and Religion“, 397.

¹⁰³⁴ H. Sundén, „What is The Next Step to be Taken in the Study of Religious Life“, 448.

човекову психу, у ситуацијама када се психа налази у недоумици који следећи корак је потребно предузети, спонтано избијају на површину. У таквим ситуацијама одговарајућа архетипска слика омогућава да се ојача воља и имагинација који ће потом допринети превазилажењу проблема.¹⁰³⁵

Доводећи у везу приказани опис догађаја из Аполосовог живота са оваквом представом о архетипској слици „хероја“, долази се до следећег закључка: У опису Божијег јављања Аполосу старозаветни приказ Божјег јављања Мојсију сагледан је кроз друге аспекте Мојсијевог живота, као што су уздржање од хране и непреузношење над другима. Поистовећујући Аполоса са Мојсијем, уз наглашавање подвига као узрока Божијег јављања Аполосу и његовог призивања на спасење осталих, подвиг постаје кључни елемент у наративу. На тај начин Аполос се уз помоћ улоге старозаветног лика приказује као пожељни модел понашања – читалац би требало да га опонаша у подвигу. Подвиг је инкорпориран у старозаветни образац Божијег јављања Мојсију, при чему је архетипска слика хероја послужила да се ојачају воља и имагинација читаоца (који је савременик агиографа који је описао Божије јављање Аполосу) и да га подстакну на подвиг.

Сагледавајући увиде до којих смо дошли применом психолошких интерпретацијских приступа на добијене резултате из првог дела овог рада, може се закључити да психолошки интерпретацијски приступи засигурно могу употпунити разумевање рецепције библијског текста и понудити алтернативна објашњења која омогућавају посматрање одређеног феномена рецепције из другачијег угла. Веродостојност резултата до којих се долази применом психолошких интерпретацијских приступа може бити велика уколико се придржава основних принципа библијске ерминевтике и уколико се схвате као допуна историјско-критичке методе. Допринос њихове примене огледа се у детаљнијем разумевању процеса који се одвијају у рецепцији светописамског текста, што отвара нове перспективе у изучавању значењског потенцијала и интерпретативног оквира текста.

¹⁰³⁵ W. Rollins/A. Kille, „Biblical Symbols and Archetypal Images“, 101-102.

ЗАКЉУЧАК

Оцима египатских пустиња реч Писма била је доступна у различитим облицима. Усмена култура преношења речи, која је била изузетно заступљена у аскетским круговима, омогућавала је и неписменима да се упознају са Библијом. Богослужбена читања пружала су прилику континуираног слушања речи Писма током годишњег богослужбеног круга, омогућавајући подвижницима да се интензивно погружавају у свет библијског текста. Примена светописамских текстова у описмењавању новопридошлих подвижника додатно је утврђивала његов ауторитет, док су богослужбена читања доприносила наглашавању његовог сакралног карактера.

У египатским аскетским списима најзаступљенија је мудросна литература Старог Завета. Мотиви уздржања од многоговорљивости, чување срца, непреузношење, чињења добротинства социјално угроженима, који су преузимани из мудросних књига, у аскетским списима Египта нису изложени пуким цитирањем Светога Писма него су уобличавани у форму $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$. На тај начин текст Писма је интерпретиран у актуелној литерарној форми погодној за преношење животног искуства формулисаног у мудросним изрекама Старог Завета. Осим тога што су имале дидактичку сврху и преносиле практично животно искуство, мудросне књиге Старог Завета су изразито заступљене у египатским патерицима и због великог значењског потенцијала који је погодовао промовисању аскетских вредности.

Анализирањем начина цитирања Јеванђеља по Матеју као најзаступљеније новозаветне књиге у аскетским списима Египта, долази се до закључка да су оци пустиње били склонији библијским афоризмима него наративу. Разлог за то потребно је тражити у уској повезаности афоризама и животне праксе, будући да афоризам као и $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ припада истом семантичком пољу и представља концизну изреку која пружа језгровит исказ о увидима о животу. Такође, као и код $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ -е, основна функција афоризма је дидактичке природе. У контексту подвига, афоризми Матејевог јеванђеља погодовали су подвижницима да уобличе и формулишу основне принципе аскетске праксе и да пренесу искуство подвижничког начина живота новим генерацијама.

Од старозаветних елемената који су своју примену пронашли у аскетским текстовима Египта посебно се истиче свет духова. Старозаветно поимање демона који ремете однос човека и Бога преобликовано је у форму аскетске праксе: демони

спречавају подвиг пустињака кушајући их и на тај начин одвлаче подвижнике од Бога реметећи њихов узајамни однос. На примеру рецепције лика сатане уочава се да се на појединим местима у аскетским списима тежиште радње пребацује са космолошких равни у антрополошке оквире. За разлику од праведног Јова који сем веровања Богу није могао ништа конкретно да чини по питању тога што га сатана напада, оци пустиње уз помоћ различитих подвига улазе у активну борбу са сатаном. Својим подвигом они учествују у непрестаној борби Бога и сила таме. Употребом старозаветног лика Анђела Господњег верификује се новозаветно учење о неосуђивању. Утицај старозаветних представа у хришћанској аскетској литератури Египта очигледно је био толико изражен да су се уз помоћ њих афирмисале и поједине новозаветне представе.

У рецепцији старозаветних текстова у аскетској литератури Египта наглашена је примена типологије којом се актуализују старозаветне представе: старозаветне (пра)слике остварују се на подвижницима, у њиховој практичној примени речи Писма. Типологија је омогућавала агиографу да прикаже отелотворење библијског текста у практиковању аскетског начина живота. Међутим, у агиографским текстовима и патерицима се ипак чешће користи модел према коме се неки старозаветни догађаји понављају у животу одређеног подвижника, него што се приказују као праслика која се тек сада на њему остварује. Конципирани на овај начин старозаветни догађаји нису толико приказани из перспективе наговештаја о којима агиограф сведочи да се испуњавају, него се више наглашава понављања тих старозаветних догађаја у времену у ком агиограф пише дело, чиме његови савременици (читаоци) постају удеоници актуелних дешавања истих тих прича.

У таквим описима аутори агиографских списа и патерика се не позивају директно на старозаветни текст, него на један индиректан начин суптилно приказују оце по моделу старозаветних харизматичних личности. Преузимајући обрасце старозаветних наратива, ови аутори су задржали карактеризацију ликова и ток радње мењајући имена ликова и постављајући их у аскетски контекст. Познати старозаветни образци из повести о Авраму, Мојсију, Илији су агиографима и ауторима патерика омогућавали проходан пут ка читаоцима чији је рецепцијски сензибилитет већ био изверзирани под утицајем тих изворних старозаветних повести. Свакако, то није био и главни разлог због кога су старозаветни ликови коришћени. Опис живота Аполоса указује да агиограф овог подвижника приказује на основу сопственог аскетског предразумевања старозаветних текстова који се тичу Мојсија. На примеру рецепције

старозаветних текстова у причи о Аполосу може се приметити да аскетска читања старозаветних текстова често карактерише интертекстуално сагледавање одређене личности. О Мојсију се формира слика на основу различитих епизода његовог живота из Изл и Пнз, који су уједно читани и на богослужењима у време Великог поста.

Узимајући у обзир полазну тезу овог рада, према којој је у аскетским списима Египта речима Писма придаван „нови (аскетски) смисао“ иако он тамо иницијално није био присутан, у контексту резултата до којих се дошло приликом израде овог рада неопходно је допунити саму тезу. Поставку тезе потребно је сагледати из другачије перспективе: смисао неког текста надмашује самог аутора тог текста и зато разумевање не би требало посматрати само као репродуктивну активност, него и као продуктивну. У том контексту не би требало говорити о „придавању (аскетског) смисла“ тексту Писма него о продуковању значења, или чак о откривању значења као продуктивној активности, на основу смисла присутног у тексту. Наиме, на основу примера који су били предмет нашег истраживања уочава се да се значење у библијском тексту продукује, односно открива у процесу интеракције читаоца и текста у чему се и пројављује откривењски карактер Светог Писма. Смисао који треба разумети конкретизује се и довршава тек у тумачењу.¹⁰³⁶ Нова питања и приступ тексту у једном другачијем светлу отварају ту могућност и уједно указују на контекстуалност егзегезе у аскетским круговима. Стремећи ка Христу и тражећи одговоре на питања која су постављали светописамском тексту, подвижници су уносили сопствено предразумевање и из другачијег приступа библијском тексту (у односу на аутора тог текста) изводили значења која су имплицитно била присутна али их ни аутор није био до краја свестан. Разумевајући речи Писма, оци пустиње су остајали унутар интерпретативног оквира дотичних текстова посматрајући их кроз призму Светог Предања. Управо је такво предањско читање Писма утицало на путању трансформисања симбола хероја од старозаветног патријарха до улоге аве.

У суштини, кључ за разумевање питања које разматрамо налази се у теоријској поставци Гадамерове ерминевтике према којој свака епоха наслеђени текст мора да разуме на свој начин, јер он припада целини традиције чији садржај занима епоху и у којој она покушава да разуме себе. Према његовим речима, „наслеђене текстове разумемо на основу очекивања смисла која црпемо из свог претходног односа према

¹⁰³⁶ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 426.

самој ствари“.¹⁰³⁷ Централну улогу у томе имају рецепијенти, јер текст наставља да „живи“ кроз рецепцију.¹⁰³⁸ Рецепијент је, уствари, тај који суштински одређује реч коју чита, до те мере да она расте са њим.¹⁰³⁹ Смисао неког текста надмашује самог аутора тог текста и зато је разумевање не само репродуктивна него и продуктивна активност.¹⁰⁴⁰ У том контексту је и потребно сагледати аскетску рецепцију дотичних светописамских текстова. Разумевање тих текстова је уједно било и продуктивна активност која се огледала у развијању подвижничке праксе ране Цркве. Писмо је обликовало аскезу, али је аскеза потом доприносила још дубљем погружењу у тајне Писма, што представља извесну ерминевтичку спиралу на релацији Писмо – аскеза. То се посебно може уочити на феноменима созерцања речи Писма и „уздржања од тумачења Писма“ који веома илустративно сведоче о томе да је подвижничка пракса представљала својеврстан ерминевтички кључ уз помоћ кога се откључава значење светог текста, значење које аскету даље води у живот светости у свакидашњици.

Што се тиче примене психолошких интерпретацијских приступа на наведеним резултатима могу се донети следећи закључци: Применом принципа селективне пажње, приликом изучавања рецепције старозаветних текстова у аскетским списима Египта, уочава се да се од старозаветних личности посебно користе оне које се везују за кризне ситуације у којима се налазио Израил. Нарушеност односа заједнице са Богом услед прихватања других богова у Египту захтевала је личности које су обнављале савез са Богом попут Мојсије и Илија.

Концепт несвесне ауторске намере у суштини представља покушај разумевања „рецепцијског потенцијала“ библијског текста на нивоу несвесног. Нагласак се ставља на потенцијал дат тексту на нивоу несвесног. Он се уочава захваљујући каснијој рецепцији која се свакако одвија у категоријама које нису до краја јасне и потпуно свесне. Принцип активирања импликација утканих у текст на нивоу несвесног могуће је предочити управо уз помоћ амплификације и активне имагинације које се показују као веома ефикасне технике у изучавању рецепције библијског текста.

На основу архетипске слике хероја уочава се начин на који је старозаветни мотив хероја, кроз трансформисање симбола који га карактеришу, у аскетским списима

¹⁰³⁷ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 381-383.

¹⁰³⁸ Р. Кубат, *Траговима Писма II*, 219; 304-305.

¹⁰³⁹ П. Драгутиновић, „Смисао или смислови библијског текста?“, 24.

¹⁰⁴⁰ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 384.

Египта реинтерпретиран у ликовима знаменитих подвижника. Илија је херојска личност у колективном сећању Израила због храброг супродстављања многобоштву у тренутку кризе Израиловог односа са Богом. Будући да се жив узнео на небо, отвара се могућност његовог изненадног повратка. У том контексту се Илија и спомиње и код пророка Малахије где се у новонасталом кризном периоду наговештава његов поновни долазак као избавитеља Израила.¹⁰⁴¹ Са друге стране, период успостављања хришћанства у Египту карактерише сукоб са дотадашњим многобоштвом што такође представља критичну ситуацију. У египатским хришћанским аскетским списима Илија поново долази, али сада у личности одређеног подвижника (Мојсија из Абидоса, непознатог подвижника, Шенуте). Мојсије и Илија као посредници између Бога и људи у периодима кризе у Израилу постају погодни модели за приказивање познатих подвижника Египта као савремених посредника између Египћана и Бога. Архетипски симбол хероја оличен у фигурама пророка Илије и Мојсија се у новим околностима трансформише и постаје уочљив на примерима египатских подвижника.

Архетипска слика хероја изражена симболом путеводитеља, којим су приказани старозаветни патријарси и пророци, се у аскетској литератури Египта преображава у лик авве. Аврама призива директно Бог – и аву Антонија Великог призива директно Бог; Мојсије је својим примером избегао Израил – подвижник Пафудије наводи да је саветима и врлинама аве Антонија Великог био подстакнут на подвижнички живот који води избављењу. Ава се приказује као директан наследник старозаветних патријараха. Касијанова употреба библијског хероја приказује Мојсија као пример за опонашање и модел за вођство. Мојсије се доживљава као отелотворени идеал авве јер је приказан са високим идеалом светости, доношењем закона и вођењем Израила ка Обећаној земљи.¹⁰⁴² Опонашањем примера Мојсија, Аврама, Илије, подвижници су оприсутњавали старозаветне личности у сопственом окружењу. Одржавајући их живим у лику авве, монаси су омогућавали континуитет библијског наратива иако је библијски канон већ био затворен.¹⁰⁴³

Теорија улога (Rollentheorie) омогућила је стицање јасније слике о начину на који су приликом рецепције старозаветних текстова преузимани ликови Мојсија и Илије. Идентификујући се са неком од старозаветних личности, реципијент-подвижник

¹⁰⁴¹ D. Baker, *Joel, Obadiah, Malachi*, 304.

¹⁰⁴² C. Kelly, *Cassian's Conferences*, 77-78.

¹⁰⁴³ C. Kelly, *Cassian's Conferences*, 90; 102.

преузима његову улогу очекујући да ће Бог са њим поступати као и са дотичним ликом из Старог Завета.¹⁰⁴⁴ Кључ за разумевање овог рецепцијског процеса понуђен је у феномену познатом као „ретроспективни утицај“ (retrospektive Wirkung) према коме читаоца искуство из сопственог живота асоцира на прочитану причу и потом он поступа по искуству које има као читалац те приче – идентификује се са ликовима из приче.¹⁰⁴⁵ Преузимање улоге често је узроковано немогућношћу појединца да се избори са животним изазовима који га окружују.¹⁰⁴⁶ У контексту отаца египатских пустиња животни изазов била је борба са многобоштвом. Појединац који је усвојио хришћанску традицију као свој референтни систем идентификује себе, у зависности од ситуације и потреба, са другим особама у тој традицији.¹⁰⁴⁷ По наведеној матрици подвижници су се идентификовали са старозаветним ликовима будући да су они део јудео-хришћанске традиције.

На основу примене психолошких интерпретацијских приступа на резултатима из прва три поглавља овог рада можемо закључити да се употребом ових приступа формирају увиди који свакако отварају нове хоризонте у разумевању процеса рецепције библијског текста. Психолошки интерпретацијски приступи пружају другачију перспективу погледа на рецепцију библијског текста на основу које се додатно могу сагледати они аспекти који не подлежу опусу историјско-критичке методе. Чињеница је да психолошки интерпретацијски приступи, будући да се базирају на аспектима психологије, не испуњавају у потпуности критеријуме егзактне науке. Ипак, веродостојност њиховог резултата веома је велика уколико се поштују извесни критеријуми унутар ових приступа.¹⁰⁴⁸

Развој научног мишљења јесте утицао на разумевање Писма и у самим теолошким круговима. Међутим, „чак и као теологово научно тумачење, оно не сме никада да заборави да Свето Писмо јесте Божанска објава спасења, зато разумевање Светог Писма не може да се сведе само на научно истраживање његовог смисла“.¹⁰⁴⁹ У том контексту, иако психолошки интерпретацијски приступи не испуњавају

¹⁰⁴⁴ Види Т. Källstad, „The Application of the Religio-Psychological Role Theory”, 368.

¹⁰⁴⁵ F. Wagener, *Figuren als Handlungsmodelle*, 196.

¹⁰⁴⁶ D. Capps, „Sundéns Role-taking Theory“, 43-44; O. Wikström, „Attribution, Roles and Religion“, 397.

¹⁰⁴⁷ H. Sundén, „What is The Next Step to be Taken in the Study of Religious Life“, 448.

¹⁰⁴⁸ Види пример критеријума које наводи Урлих Луц у поглављу 4.7. Историјска психологија у овом раду.

¹⁰⁴⁹ Х. Гадамер, *Истина и метод*, 424-425.

критеријуме егзактне науке, не би требало искључити њихов допринос у разумевању рецепције библијских текстова.

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ:

Библијски:

- *Књиге Макавејске*, А. Јевтић (прев.), Јасен, Никшић 2002.
- *LXX*, А. Rahlfs (прир.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- *Нови Завет*, (Комисија Св. Архијерејског Синода СПЦ прев.), Српска Патријаршија, Београд 2003.
- *Novum Testamentum Graece*, Nestle/Aland (прир.), XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.
- *Стари Завет*, Ђ. Даничић (прев.), Британско и инострано Библијско друштво, Београд 1985.

Патристички:

- „Αποφθέγματα τῶν ἁγίων Γερόντων“, J. Cotelier (прев.) у: J. Migne (прир.) *Patrologiae Cursus Completus*, том 65, Series Graeca Prior, Paris 1864, 72-440.
- Αθανάσιος Αλεξανδρείας, „Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου“, у: J. Migne (прир.) *Patrologiae Cursus Completus*, том 26, Series Graeca, Paris 1857, 835-976.
- Атанасије Александријски, *Житије Антонија Великог*, у: Ј. Поповић (прир. и прев.), *Житија Светих за месец јануар*, Манастир Ћелије, Ваљево 1991, 521-550.
- *Велики старечник - поуке пустињских отаца (тематска збирка)*, Ј. Србуљ (прир.), Л. Акад /А. Пантелић (прев.), Православна Мисионарска школа при храму Александра Невског, Београд 2013.
- Besa, *The Life of Shenoute* (Cistercian Studies Series 73), D. Bell (прир. и прев.), Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1983.
- ΓΑΛΗΝΟΥ, „Περὶ ἐθῶν“, у: I. Marquardt/I. Mueller/G. Helmreich (прир.), *Claudii Galeni Pergameni*, том 2, Aedibus Teubneri, Lipsiae 1891.
- *Историја монаха у Египту*, Ј. Поповић (прев.), Неимари и писари, Крњево 1984.

- Jerome, „Letter 58“, у: S. Philip (прир.), *Jerome: The Principal Works of St. Jerome* (Christian Classics Ethereal Library), Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1954.
- Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, Истина, Шибеник 2003.
- Joannis Cassiani, *Collationum XXIV*, у: J. Migne (прир.), *Patrologiae Cursus Completus*, том 49, Series Latina Prior, Paris 1846, 477-1328.
- Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, „Κλίμαξ“, у: J. Migne (прир.), *Patrologiae Cursus Completus*, том 88, Series Graeca Prior, Paris 1864, 583-1248.
- John Cassian, *The Conferences* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church/Christian Classics Ethereal Library), E. Gibson (прев.), New York 1894.
- Јован Касијан, *Разговори са египатским подвижницима*, А. Пантелић (прев.), Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Београд 2012.
- Јован Лествичник, *Лествица*, Д. Богдановић (прев.), Романов, Бања Лука 2008.
- Јован Мосх, *Духовни Луг*, Манастир Сокололица, Косово 2001.
- *Les sentences des peres du desert*, L. Regnault (прев.), Solesmes, Sable-sur-Sarthe 1976.
- Паладије Хеленопољски, *Лавсаик*, С. Продић (прев.), Истина, Шибеник 2002.
- Сократ Схоластик, *Историја Цркве*, Истина, Шибеник 2002.
- *Sinuthii Vita Bohairice* (Scriptores Coptici 16), Н. Wiesmann (прев.), Imprimerie Orientaliste, Louvain 1951.
- *Старечник*, С. Јакшић (прев.), Беседа, Нови Сад 2000.
- *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, В. Ward (прев.), Revised Edition, Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1984.
- *Vita e detti dei padri del deserto*, L. Mortari (прев.), Citta Nuova, Rome 2008.

Остало:

- Aphonii, *Progymnasmata* (Rhetores Graecii X), Teubneri, Lipsiae 1926.
- Јосиф Флавије, *Јудејске старине*, Двери, Београд 2008.
- Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, No limit books, Београд 2001.
- Lichtheim M. (прир.), *Ancient Egyptian Literature II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1976.
- Паусанија, *Опис Хеладе*, Матица Српска, Нови Сад 1994.
- Philo, „Every Good Man is Free“, у: C. Younge (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991.
- Philo, „Hypothetica“, у: C. Younge (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991.
- Philo, „On the Contemplative Life“, у: (C. Younge прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991.
- Philo, „On the Life of Mozes I“, у: C. Younge (прев.), *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts 1991.
- Plato, *Euthydemus*, W. Lamb (прир.), Harvard University Press, Cambridge 1952.
- Plutarchs, „Cato maior“, у: C. Sintenis (прир.), *Aristides und Cato maior*, WeidemannscheBuchhandlung, Berlin ³1870.
- Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals* (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury, London 2000.
- Porphyry, „The Letter to Marcella“, у: A. Zimern (прев.), *Porphyry's Letter to His Wife Marcella*, Phanes Press, Grand Rapids 1986.
- Pritchard, J. (прир.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to The Old Testament – Third Edition with Supplement*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1969.
- Sophocles, *Electra*, F. Blaydes (прир.), Williams and Norgate, London 1873.

- Quintilian, *Institutio Oratoria*, Н. Butler (прев.), William Heinemann, London 1920.
- Херодот, *Историја*, том I, М. Арсенић (прев.), Матица Српска, Нови Сад 1988.
- Хомер, *Илијада*, М. Ђурић (прев.), Дерета, Београд 2004.

РЕЧНИЦИ

- Aune, D. *The Westminster Dictionary of New Testament, Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2003.
- Kittel, G. (прир.), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, том 1, Verlag von Kohlhammer, Stuttgart 1933.
- Lampe, G. *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Liddell, H./Scott, R. *A Greek-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1996
- Петковић, С. *Речник црквенословенскога језика*, Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима, Сремски Карловци 1935.
- Требјешанин, Ж. *Речник Јунгових појмова и симбола*, Завод за уџбенике, Београд 2011.
- Vanhoozer, K. (прир.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker, Grand Rapids/Michigan 2005.

ЛИТЕРАТУРА

Латинична:

- Adam, P. *The Message of Malachi*, Inter-Varsity Press, Downers Grove/Illinois 2013.
- Alexander, J. *Commentary on Isaiah*, Kregel Classics, Grand Rapids/Michigan 1992.
- Anderson, R. „Allocation of Attention during Reading“, у: A. Flammer/W. Kintsch (прир.), *Discourse Processing (Advances in Psychology 8)*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1982.

- Ashby, G. *Go Out and Meet God – A Commentary on the Book of Exodus*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 1998.
- Bagnall, R. *Early Christian Books in Egypt*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 2009.
- Bagnall, R. *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Bar-Asher Siegal, M. *Early Christian Monastic Literature and the Babilonian Talmud*, Cambridge University Press, New York 2013.
- Bagnall, R. „Religion Conversion and Onomastic Change“, *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 19 (1982), 105-124.
- Baker, D. *Joel, Obadiah, Malachi* (The NIV Application Commentary), Zondervan, Grand Rapids/Michigan 2009.
- Barton, J. „Reflections on Literary Criticism“, y: J. LeMon/K. Richards (прир.), *Methods Matters*, Society of Biblical Literature, Atlanta/Georgia 2009.
- Baumstark, A. *On the Historical Development of the Liturgy*, Liturgical Press, Collegeville/Minnesota 2011.
- Beale, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Baker Academic, Grand Rapids/Michigan 2012.
- Beck, H. G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1959.
- Becker, A. „Beyond the Spatial and Temporal Limes“, y: A. Becker/A. Yoshiko Reed (прир.), *The Ways That Never Parted*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Bell, D. „Introduction“, y: Besa, *The Life of Shenoute* (Cistercian Studies Series 73), D. Bell (перев.), Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1983.
- Berger, K. *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 146/147), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.
- Blöbaum, A. „Coptic Ostraca from Hagr Edfu“, y: G. Gabra/H. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Aswan and Numbia*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2013.
- Blumell, L./Wayment, T. (прир.), *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents and Sources*, Baylor University Press, Waco/Texas 2015.
- Boadt, L. „Introduction“, y: D. Tutu/L. Boadt (прир.), *The Hebrew Prophets – Visionaries of the Ancient World*, Lion Book, Oxford 1998.
- Bonner, S. *Education in Ancient Rome*, Routledge, Abingdon 2012.

- Booth, A. „The Schooling of Slaves in First-century Rome“, *Transactions of the American Philological Association* 109 (1979), 11-19.
- Boud'hors, A. „Manuscripts and Literature in Fayoumic Coptic“, y: G. Gabra (прир.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, The American University in Cairo Press, New York 2005.
- Brakke, D. *Demons and the Making of the Monks*, Harvard University Press, Cambridge-London 2006.
- Brakke, D. „The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance“, *Church History* 70/1 (2001), 19-48.
- Brightman, F. *Liturgies Eastern and Western*, том 1, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Brown, P. „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101.
- Bucking, S. *Practice Makes Perfect: P.Cotsen-Princeton I and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Cotsen Occasional Press, Los Angeles 2011.
- Burton-Christie, D. „Oral Culture and Biblical Interpretation in Early Egyptian Monasticism“, y: E. Livingstone (прир.), *Studia Patristica*, том 30, Peeters, Louven 1997.
- Burton-Christie, D. „Practice Makes Perfect: Interpretation of Scripture in the *Apophthegmata Patrum*“, y: E. Livingstone (прир.), *Studia Patristica XX – Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, Peeters, Leuven 1989.
- Burton-Christie, D. *The Word in the Desert*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Butler, C. *The Lausiac History of Palladius I*, Cambridge University Press, Cambridge 1898.
- Butler, C. *The Lausiac History of Palladius II*, Cambridge University Press, Cambridge 1904.
- Caillies S./Denhiere G./Kintsch, W. „The effect of prior knowledge on understanding from text: Evidence from primed recognition“, *European Journal of Cognitive Psychology* 14/2 (2012), 267-286.
- Campbell, J. *The Hero With a Thousand Faces* (Bollingen Series XVII), Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004.

- Capps, D. „Psychological Biblical Criticism: Envisioning its Prospects“, y: H. Ellens (прир.), *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts*, T&T Clark, New York 2012.
- Capps, D. „Sundén's Role-taking Theory – The Case of John Henry Newman and His Mentors“, y: J. Belzen (прир.), *Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies* (International Series in the Psychology of Religion 12), Rodopi, Amsterdam-Atlanta/Georgia 2001.
- Casiday, A. *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Chabot, J.-B. „Histoire de Jésus-Sabran: écrite par Jésus-yab d'adiabène“, *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 7 (1897), 485-584.
- Choat, M. *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Studia Antiqua Australiensia), Brepolis, Turnhout 2006.
- Choat, M. „Narratives of Monastic Genealogy in Coptic Inscriptions“, *Religion in the Roman Empire* I/3 (2015), 403-430.
- Clackson, S., „Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri“, y: A. Papaconstantinou (прир.), *The Multilingual Experience in Egypt from the Ptolomies to the Abbasids*, Ashgate, Farnham 2010.
- Clarke, H. *The Lausiac History of Palladius*, Macmillan, London-New York 1918.
- Coggins, R. *Haggai, Zechariah, and Malachi*, y: R. Coggins/J. Han (прир.), *Six Minor Prophets Through the Centuries – Nahum, Nabakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (Blackwell Bible Commentaries), Wiley-Blackwell, Chichester 2011.
- Cook, E. „The Damascus Document (CD)“, y: M. Wise/M. Abegg/E. Cook (прир.), *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, Harper, San Francisco 2005.
- Cribiore, R. „Higher Education in Early Byzantine Egypt – Rhetoric, Latin and Law“, y: R. Bagnall (прир.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.
- Cribiore, R. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- Crum, W. *Coptic Manuscripts Brought From the Fayyum by W. M. Flinders Petrie*, David Nutt, London 1893.
- Delattre, A. „Intellectual Life in Middle Egypt: The Case of the Monastery of Bawit (Sixth-Eighth Centuries)“, y: G. Gabra/H. Takla (прир.), *Christianity and*

Monasticism in Middle Egypt: Al-Minya and Asyut, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2015.

- Derida, Ž. *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo 1976.
- Derwich, M. „Abbot: Christian“, y: W. Johnson (прир.), *Encyclopedia of Monasticism I*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-London 2000, 6-10.
- Dickey, E. *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana*, том 1, Cambridge University Press, New York 2012.
- Dieleman, J. *Priests, Tongues and Rites – The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)* (Religions in Graeco-Roman World 153), Brill, Leiden-Boston 2005.
- Dodson, A./Hilton, D. *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London 2004.
- Durham, J. *World Biblical Commentary III – Exodus*, Word Books, Waco/Texas 1987.
- Emmel, S. /Gotter, U./Hahn, J. „From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation“, y: S. Emmel/U. Gotter/J. Hahn (прир.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Brill, Leiden-Boston 2008.
- Emmel, S. „Nag Hammadi Library“, y: A. A. Suryal (прир.) *The Coptic Encyclopedia VI*, Macmillan Pub.Co, New York 1991, 1771-1773.
- Emmel, S. „Note on the Beinecke Library’s acquisition of three Coptic manuscript fragments from the White Monastery“, *The Yale University Library Gazette* 64 (1990), 174-175.
- Emmel, S. „Shenoute“, y: L. Jones (прир.), *Encyclopedia of Religion*, том 12, Thomson Gale, Detroit 2005, 8318-8320.
- Emmel, S. „Shenoute of Antripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality“, y: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- Emmel, S. „Shenoute’s Place in the History of Monasticism“, y: G. Gabra/H. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Akhmim and Sohag*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2008.
- Emmel, S. „Shenoute The Monk – The Early Monastic Career of Shenoute The Archimandrite“, y: M. Bielawski/D. Hombergen (прир.), *Il monachesimo tra eredità e aperture – Atti del simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo*

cris-tiano” per il 50o anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma, 28 maggio - 10 giugno 2002 (Studia Anselmiana 140), Centro Studi Sant’Anselmo, Rome 2004.

- Emmel, S. „The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantou“, y: G. Gabra (прир.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, American University in Cairo Press, Cairo-New York 2004.
- Emmel, S./Römer, C. „The Library of the White Monastery in Upper Egypt“, y: H. Froschauer/C. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken: Leben und Lesen in den Frühen Klöstern Ägyptens*, Phoibos Verlag, Wien 2008.
- Engberg, S. „The Prophetologion and the triple-lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book“, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3 (2006), 67-92.
- Farrow, M. *Psalm Verses of the Orthodox Liturgy: According to the Greek and Slav Usages*, Oakwood Publications, Torrance/California 1997.
- Festugière, A. *Historia Monachorum in Aegypto*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.
- Finn Op, R. *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Frank, G. „Miracles, Monks and Monuments: The *Historia Monachorum in Aegypto* as Pilgrims' Tales“, y: D. Frankfurter (прир.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Leiden 1998.
- Frank, G. *The Memory of the Eyes – Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2000.
- Frankfurter, D. „Introduction“, *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 1-8.
- Frankfurter, D. „Christianity and Paganism I: Egypt“, A. Casiday/ F. Norris (прир.), *The Cambridge History of Christianity II – Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Frankfurter, D. *Elijah in Upper Egypt*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Frankfurter, D. „Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions and Landscapes“, *Church History and Religious Culture* 86/1 (2006), 13-37.
- Frankfurter, D. „Iconoclasm and Christianization in Late Antiquity Egypt: Christian Treatments of Space and Image“, y: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008.

- Frankfurter, D. „Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse“, *Vigiliae Christianae* 68 (2014), 284-289.
- Frankfurter, D. „The Magic of Writing and The Writing of Magic: The Power of The Word in Egyptian and greek Traditions“, *Helios* 21/2 (1994), 189-221.
- Frankfurter, D. „Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints` Shrines in Late Antiquity“, *Harvard Theological Review* 1 (2010), 27-46.
- Gamble, H. *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press, Yale 1995.
- Gerhardsson, B. *Memory and Manuscripts*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapid/Michigan 1998.
- Gerson, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Ginzberg, L. „Tannaim and ammoraim“, y: W. Bacher/J. Lauterbach/J. Jacobs/ L. Ginzberg (прир.), *Jewish Encyclopedia*, том 12, Funk & Wagnalls, New York 1906.
- Goehring, J. *Ascetics, Society, and the Desert – Study in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press, Harrisburg/Pennsylvania 1999.
- Goswami, A. „Hermit to Cenobitic: A study in Early Christian Monasticism“, *Proceedings of the Indian History Congress* 66 (2005/2006), 1329-1335.
- Graham, W. *Beyond the Written Word*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Guillaumont, A. „Abbot“, y: A. A. Suryal (прир.) *The Coptic Encyclopedia I*, Macmillan Pub.Co, New York 1991, 2-3.
- Guillaumont, A. „Historia monachorum in Aegypto“, y: A. Atiya, (прир.), *The Coptic Encyclopedia*, том 4, Macmillan, New York 1991, 1237.
- Hallie, P. „Stoicism“, y: P. Edwards (прир.), *The Encyclopedia of Philosophy VIII*, Macmillan, New York 1967.
- Harris, W. *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts-London 1991.
- Hartog, F. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, University of California Press, London 1988.
- Harmless, W. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Hasitzka, M. *Neue Texte und Dokumentation zum Koptisch-unterricht - Textband*, Österreichische Nationalbibliothek, Wien 1990.

- Hays, R. *The Conversion of the Imagination: Paul As Interpreter of Israel's Scripture*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2005.
- Heider, G. „Tannin“, y: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln ²1999.
- Hezser, C. „Classical Rabbinic Literature“, y: M. Goodman (прир.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Hezser, C. *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Text and Studies in Ancient Judaism 81), Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- Höeg, C./Zuntz, G. „Remarks on the Prophetologion“, y: R. Casey/S. Lake/A. Lake (прир.), *Quantulacumque*, Christophers, Лондон 1937.
- Holland, N. „Unity, identity, text, self“, *Modern Language Association of America* 90/5 (1975), 813-822.
- Hubert, J. *Velika Povijest Crkve I, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1972.
- Husselman, E. „A Bohairic School Text on Papyrus“, *Journal of Near Eastern Studies* 6/3 (1947), 129-151.
- Jauss, H. R. *Toward an Aesthetic of Reception* (Theory and History of Literature II), University of Minnesota Press, Minneapolis/Minnesota 2005.
- Johnson, C. „The Psychology of Biblical Interpretation“, y: W. Rollins/A. Kille (прир. исти), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007.
- Johnson, M. *Liturgy in Early Christian Egypt*, Grove Books, Cambridge 1995.
- Joisten, K. *Narrative Ethik – Das Gute und das Böse erzählen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie/Sonderbände 17), Akademie Verlag, Berlin 2007.
- Judge, E. A. „The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Col. Youtie II 77) and the Origins of Monasticism“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1977), 72-89.
- Jung, C. G. „Archetypes of the Collective Unconscious“, y: H. Read/M. Fordham /G. Adler (прир.), *The Archetypes and the Collective Unconscious (The Collected Works)*, том 9, Routledge, London 1981.
- Jung, C. G. *Spirit in Man, Art and Literature* (Collected Works 15), Bollingen Series XX, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Jung, C. G. „The Concept of the Collective Unconscious“, y: H. Read/M. Fordham/G. Adler (прир.), *The Archetypes and the Collective Unconscious (The Collected Works)*, том 9, Routledge, London 1981.

- Källstad, T. „The Application of the Religio-Psychological Role Theory”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (1987), 367-374.
- Kaplony-Heckel, U. „Schüler und Schulwesen in der ägyptischen Spätzeit“, *Studien zur altägyptischen Kultur* 1 (1974), 227-246.
- Kaster, R. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-Oxfors 1997.
- Kaster, R. „Notes on ‘Primary’ and ‘Secondary’ Schools in Late Antiquity“, *Transactions of the American Philological Association* 113 (1983), 323-346.
- Kelly, C. *Cassian´s Conferences: Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, Ashgate, Surrey 2012.
- Kille, A. „Analitical Psychology and Biblical Interpretation: *Jung and the Bible* (Rollins, 1983)“, y: H. Ellens (прир.), *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts*, T&T Clark, New York 2012.
- Kille, A. „Jacob – A Study in Individuation“, y: D. Miller (прир.), *Jung and the Interpretation of the Bible*, Continuum, New York 1995.
- Kille, A. „Psychology and the Bible: Three Worlds of the Texts“, *Pastoral Psychology* 51/2 (2002), 125-134.
- Kille, A. *Psychological biblical criticism*, Fortress, Minneapolis 2001.
- Kille, A. „The Bible Made Me To Do It – Text, Interpretation and Violence“, y: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007.
- Kings, S. „Jung's Hermeneutics of Scripture“, *The Journal of Religion* 77/2 (1997), 233-251.
- Knights, C. „Towards a Critical Introduction to *The History of the Rechabites*“, *Journal for the Study of Judiasm in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 26/3 (1995), 324-342.
- Knights, C. „The Rechabites Revisited: The History of the Rechabites Twenty-Five Years On“, *JSP* 23/4 (2014), 307-320.
- Kotsifou, C. „Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt“, y: J. Monferrer-Sala/H. Teule/S. Torallas Tovar (прир.), *Eastern Christians and Their Written Heritage*, Leuven-Paris-Walpole/Massachusetts 2012.

- Kotsifou, C. „Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt“, y: W. Klingshirn/L. Safran, (прир.), The Catholic University of America Press, Washington 2007.
- Krause, M. „Libraries“, y: A. Attiya (прир.), *The Coptic Encyclopedia*, Macmillan, New York 1991, 1447-1450.
- Krueger, D. *Liturgical Subjects*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia/Pennsylvania 2014.
- Krueger, D. „The Old Testament and and Monasticism“, y: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010.
- Krueger, D. *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania/Philadelphia 2004.
- Lagarde, P. *Orientalia*, том 1, Dieterichsche verlage-Buchhandlung, Göttingen 1879.
- Layton, B. *The Canons of Our Fathers – Monastic Rules of Shenoute*, Oxford Univesity Press, Oxford 2014.
- Lieberman, S. *Hellenism in Jewish Palestine* (The Jewish Theological Seminary of America 18), The Stroock Publication Fund, New York ²1962.
- Lokke, H. *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Springer, Heidelberg-New York-London 2015.
- Lot, F. „The Peasantry and the Army in the Third Century“, y: N. H. Baynes (прир.), *Byzantine Studies and Other Essays*, Greenwood, London 1974.
- Luz, U. *Metthew 1-7: a Commentary* (Hermeneia – A Critacal and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis/Minnesota 2007.
- Luz, U. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014.
- Lucarelli, R. „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, y: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11 (2011), 108-125.
- Lucarelli, R. „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, *Archiv für Religionsgeschichte* 14/1 (2013), 11-25.
- Maehler, H. „Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens“, y: H. Froschauer/C. Römer (прир.), Phoibos Verlag, Wien 2008.

- Maravela, A. „Alphabetic Verses and Cipher Alphabets from Western Thebas Monasteries: Perspectives on Monastic Literacy in Late Antique Egypt“, y: Z. Farkas/L. Horvath/T. Meszaros (прир.), *Byzanz und das Abendland III: Studia Byzantino-Occidentalia*, Elte, Budapest 2015.
- Maravela-Solbakk, A. „Monastic Book Production in Christian Egypt“, y: H. Froschauer/C. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken*, Phoibos, Wien 2008.
- McGuckin, J. „The Making of the *Philokalia*: A Tale of Monks and Manuscripts“, y: B. Bingaman/B. Nasiff (прир.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- McKane, W. *Prophets and Wise Men* (Studies in Biblical Theology 44), Scm Press, London 1966.
- McKane, W. *Proverbs: A New Approach*, Scm Press, London 1970.
- Meier, S. „Angel of Yahveh“, y: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2019.
- Merlan, P. „Plotinus“, y: P. Edwards (прир.), *The Encyclopedia of Philosophy VI*, Macmillan, New York 1967, 351-357.
- Metzger, B. *The Early Versions of the New Testament*, Clarendon Press Oxford, Oxford 2001.
- Meyer M./Smith R. (прир.), *Ancient Christian Magic – Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Miller, D. *The Epic Hero*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2000.
- Miller, J. „The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity?“, y: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010.
- Moeser, M. *The Anecdote in Mark, The Classical World and The Rabbis* (Journal for The Study of The New Testament Supplement Series 227), Sheffield Academic Press, London 2002.
- Morales Vásquez, V. M. *Contours of a Biblical Reception Theory – Studies in the „Rezeptionsgeschichte“ of Romans 13, 1-7*, V&R Unipress, Göttingen 2012.
- Morrisson, C. „One Money for an Empire: Achievements and Limitations of Byzantium`s Currency from Constantine the Great to the Fall of Constantinople“, y: P.

- Cottrell/G. Notaras/G. Tortella (прир.), *From the Athenian Tetradrachm to the Euro*, Ashgate, Aldershot 2007.
- Moussa, M. „The Coptic Literary Dossier of abba Moses of Abydos“, *Coptic Church Review* 24/3 (2003), 66-90.
 - Moyer, I. *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
 - Nedeljković, O. „Problem tipologije slavenskog paterika“, *Slovo: Časopis Staroslovenskog instituta* 24 (1974), 7-16.
 - Nikolsky, R. „The *History of the Rechabites* and the Jeremiah Literature“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13/2 (2002), 185-207.
 - Ong, W. „Before Textuality“, *Oral Tradition* 3/3 1988, 259-269.
 - Ong, W. *Orality and Literacy*, Routledge, London-New York 2002.
 - Orlandi, T. „The Library of the Monastery of Saint Shenoute at Attripe“, у: *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, A. Egberts/B. Paul Muhs/J. Vliet (прир.), Brill, Leiden 2002.
 - Oswalt, J. *The Book of Isaiah 1-39* (The New International Commentary on The Old Testament), William B. Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1986.
 - Papaconstatinou, A. „Egyptians and 'Hellenists': Linguistic diversity in the early Pachomian monasteries“, у: G. Tallet/C. Zivie-Coche (прир.), *Le myrte et la rose* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne 9), том 1, Montpellier 2014.
 - Patte, D./Patte, A. *Structural Exegesis: From Theory to Practice*, Fortress Press, Minneapolis 1978.
 - Pelikan, J. „Hagiography“, у: W. Doniger (прир.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Merriam-Webster, Springfield 1999, 405-406.
 - Peri, M. *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd 2000.
 - Petersen, D. *The Roles of Israel's Prophets* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 17), University of Sheffield, Sheffield 1981.
 - Puech, E. „Lel“, у: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln ²1999.
 - Popović, A. *Načela i metode za tumačenje Biblije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005.
 - Rahlfs, A. *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens), том 5, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1915.

- Ramsey, B. „Introduction“, y: John Cassian, *Conferences*, B. Ramsey (перев.), The Newman Press, Mahwah/New Jersey 1997.
- Rapp, C. „Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium“, y: P. Magdalino/R. Nelson (прир.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 2010.
- Rapp, C. „Palladius, Lausus and the *Historia Lausaica*“, y: C. Sode/S. Takács (прир.), *Novum Millennium – Studies on Byzantine History and Culture*, Ashgate, Aldershot-Burlington/Vermont-Singapore-Sydney 2001.
- Rapp, C. „The Origins of Hagiography and The Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation“, y: C. Kelly/R. Flower/M. Stuart Williams (прир.), *Unclassical Traditions I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, The Cambridge Philological Society, Cambridge 2010.
- Reynolds, R./Shirey, L. „The Role of Attention in Studying and Learning“, y: C. Weinstein/E. Goetz/P. Alexander (прир.), *Learning and Study Strategies*, Academic Press, San Diego 1988.
- Ricoeur, P. *Freud and Philosophy – An Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven-London 1970.
- Ricoeur, P. *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth/Texas 1976.
- Roberts, C. *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford University Press, London 1979.
- Roberts, J. „Introduction“, y: M. Lieb/E. Mason/J. Roberts (прир.), *The Oxford Handbook of The Reception History of The Bible*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Rollins, W. „A Psychological-Critical Approach to the Bible and Its Interpretation“, y: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007.
- Rollins W./Kille A. „Biblical Symbols and Archetypal Images“, y: W. Rollins/A. Kille (прир. исти), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007.
- Rollins, W. „Freud and Jung“, y: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids/Michigan 2007.

- Rollins, W. *Soul and Psyche – The Bible in Psychological Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- Rollins, W. „Psychology, Hermeneutics and the Bible“, y: D. Miller (прир.), *Jung and the Interpretation of the Bible*, Continuum, New York 1995.
- Rollins, W. „The Bible and Psychology: New Directions in Biblical Scholarship“, *Pastoral Psychology* 45/3 (1997), 163-179.
- Rollins, W. „The Bible and Psychology: New Directions in Biblical Scholarship“, y: G. Glas/M. Spero/P. Verhagen/H. Praag (прир.), *Hearing Visions and Seeing Voices*, Springer, Dordrecht 2007.
- Rollins, W. „The Bible in Psycho-Spiritual Perspective: News from the World of Biblical Scholarship“, *Pastoral Psychology* 51/2 (2002), 101-118.
- Rollins, W. „What is Biblical Psychology?“, y: W. Rollins/A. Kille (прир.), *Psychological Insight into the Bible – Texts and Readings*, William Eerdmans, Grand Rapids/Michigan-Cambridge 2007.
- Rostovtzeff, M. *The Social and Economic History of the Roman Empire I*, Oxford 1998.
- Rousseau, P. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1999.
- Roth, C./Wigoder, G. (прир.), *Encyclopedia Judaica 13*, Keter, Jerusalem 1972.
- Rubens, S. „Monasticism and Philosophical Heritage“, y: S. Johnson (прир.), *The Oxford Handbook for Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Rubenson, S. „Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography“, y: T. Hägg/P. Rousseau (прир.), University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2000.
- Rubenson, S. „The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers“, y: S. Rubenson (прир.), *Early Monasticism and Classical Paideia 3* (Studia Patristica), Peeters, Leuven-Paris-Walpole/Massachusetts 2013.
- Rubenson, S. *The letters of Saint Antony – Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Minneapolis 1995.
- Ryken, L. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, Baker Academic, Grand Rapids/Michigan 1992.
- Sanders, E. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, SCM Press, London 1992.

- Saradi, H. „The Christianization of Pagan Temples in The Greek Hagiographical Texts“, y: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (прир.), *From Temple to Church*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- Scharfenberg, J./Kämpfer, H. *Mit Symbolen leben – Sociologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung*, Walter Verlag, Olten-Freiburg 1980.
- Scharfstein, S. *Torah and Commentary: The Five Books of Moses*, Ktav Publishing House, Jersey City/New York 2008.
- Scott, R. *The Relevance of the Prophets*, Macmillan Publishing, New York 1976.
- Scott-Moncrieff, D. *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.
- Severus, E. „Das Wort 'Meditari' im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift“, *Geist und Leben* 26/6 (1953), 365-375.
- Spronk, K. „Rahab“, y: K. Van der Toorn/B. Becking/P. Van der Horst (прир.), *Dictionary of Deities and Demons in The Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln²1999.
- Stajin, M. *Jungova mapa duše*, Laguna, Beograd 2007.
- Sundén, H. *Die Religion und die Rollen – Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, Alfred Töpelmann, Berlin 1966.
- Sundén, H. „What is The Next Step to be Taken in the Study of Religious Life“, *The Harvard Theological Review* 58/4 (1965), 445-451.
- Swete, H. *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Taft, R. *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville/Minnesota 1986.
- Taft, R. „Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy – Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg“, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 8 (2011), 272-311.
- Takla, H. „Biblical Manuscripts of the Monastery of the of St, Shenoute the Archimandrite“, y: G. Gabra/H. Takla (прир.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt: Akhmim and Sohag*, The American University in Cairo Press, Cairo-New York 2008.
- Taylor, J./Davies, P. „The So-Called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Character“, *Harvard Theological Review* 91/1 (1998), 3-24.

- Tenšek, Z. „Počeci kršćanskoga monaštva“, у: Н. Borak/Z. Tenšek (прир.), *Redovnička pravila, Kršćanska sadašnjost, Zagreb* 2005.
- Theißen, G. *Erleben und Verhalten der ersten Christen – Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Güterslo 2007.
- Thiselton, A. *New Horizons in Hermeneutics – The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids/Michigan 1992.
- Toralás Tovar, S. „What is Greek and what is Coptic?“, у: F. Feder/A. Lohwasser (прир.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike*, Harrasowitz, Wiesbaden 2013.
- Tyson, L. *Critical Theory Today*, Routledge, New York-London 2006.
- Urban, D. „Hero Story“, у: K. Vanhoozer (прир.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker, Grand Rapids/Michigan 2005, 287-290.
- Veilleux, A. (прир. и прев.), *Pachomian Koinonia I – The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, Cistercian Publications, Kalamazoo/Michigan 1980.
- Verhoef, P. *The Books of Haggai and Malachi* (The New International Commentary on the Old Testament), William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Michigan 1987.
- Vermes, G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, New York 2004.
- Wagener, F. *Figuren als Handlungsmodelle* (WUNT 408/6), Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- Ward, B. „Foreword“, у: *The Sayings of the Desert Fathers – The Alphabetical Collection*, (Cistercian Publications), Revised Edition, Kalamazoo 1984.
- Ward, B. „Translator’s Note“, у: *The Sayings of the Desert Fathers – The Alphabetical Collection* (Cistercian Publications), Revised Edition, Kalamazoo 1984.
- Wiener, A. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism – A Depth-Psychological Study*, Routledge & Kegan Paul, London-Henley-Boston 1978.
- Wikström, O. „Attribution, Roles and Religion – A Theoretical Analysis of Sundén's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (1987), 390-400.
- William, H. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Williams, H. M. *The Monk and the Book*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006.

- Windisch, H. „ἀσκέω“, у: G. Kittel (прир.), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, том 1, Verlag von Kohlhammer, Stuttgart 1933.
- Woollocombe, K. „The Biblical Origins and Patristic Development of Typology“, у: G. Lampe/K. Woollocombe (прир.), *Essays on Typology* (Studies in Biblical Theology 22), Scm Press, London 1957.
- Young, F. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, SCM Press, London 2010.
- Zandee, J. *Death as an Enemy: According to Ancient Egyptian Conceptions*, Brill, Leiden 1960.
- Zinn, K. „Libraries and Archives: the Organization of Collective Wisdom in Ancient Egypt“, у: M. Cannata (прир.), *Current Research in Egyptology 2006: Proceedings of the Seventh Annual Symposium which Took Place at the University of Oxford*, Oxbow, Oxford 2007.
- Zinn, K. „Literacy, Pharaonic Egypt“, у: R. Bagnall и др. (прир.), *The Encyclopedia of Ancient History*, том 8, Wiley-Blackwell, Malden/Massachusetts 2013, 4100-4104.
- Zinn, K. „Tempelbibliotheken im Alten Ägypten“, у: H. Froschauer/C. Römer (прир.), *Spätantike Bibliotheken: Leben und Lesen in den Frühen Klöstern Ägyptens*, Phoibos Verlag, Wien 2008.
- Zinn, K. „Temples, Palaces and Libraries“, у: R. Gundlach/K. Spence (прир.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011.

Ћирилична:

- Богдановић, Д. „Увод“, у: Јован Лествичник, *Лествица*, Д. Богдановић (прев.), Романов, Бања Лука 2008.
- Велимировић, Н. *Охридски пролог*, Бигз, Београд 2007.
- Гадамер, Х. *Истина и метод – Основи филозофске херменеутике*, Федон, Београд 2011.
- Гранић, Ф. „Узимање монаха у клир у старој Цркви“, у *Богословље 1998 1- 2*, 57-62.
- Драгутиновић П. „Има ли смисла трагати за првобитним смислом?“, *Саборност* (2009), 1-17.

- Драгутиновић, П. „Креативни одговор читаоца“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић, *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018.
- Драгутиновић, П. „Нови домети историјске психологије Новог Завета као теолошко-херменеутичке дисциплине“, *Саборност* (2009), 327-333.
- Драгутиновић, П. „Смисао“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 411.
- Драгутиновић, П. „Смисао или смислови библијског текста? Прилог за један херменеутички нацрт“, у: Б. Шијаковић (прир.), *Српска теологија данас 2010*, књига 2, Православни богословски факултет, Београд 2001, 21-25.
- Ђаковац, А. „Предање“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 337.
- Јевремовић, П. „Психоанализа“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 356.
- Јовић, Р. „Социолошки приступ“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 418.
- Јунг, К. Г. *Динамика несвесног*, Матица српска, Нови Сад 1984.
- Јунг, К. Г. „О архетиповима колективно несвесног“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003.
- Јунг, К. Г. „О архетипу са посебним освртом на појам аниме“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003.
- Јунг, К. Г. „О несвесном“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Цивилизација на преласку*, Атос, Београд 2006.
- Јунг, К. Г. „О психологији архетипа детета“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003.
- Јунг, К. Г. *О психологији несвесног*, Матица српска, Београд 1977.
- Јунг К. Г. „Појам колективног несвесног“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003.

- Јунг, К. Г. „Приступ несвесном“, у: К. Г. Јунг и др. (прир.), *Човек и његови симболи*, Космос, Београд-Подгорица 2017.
- Јунг, К. Г. „Психолошки аспекти архетипа мајке“, у: К. Г. Јунг (прир.), *Архетипови и колективно несвесно*, Атос, Београд 2003.
- Јунг, К. Г. *Симболи преображаја*, Атос, Београд 2005.
- Јунг, К. Г. и др. (прир.), *Човек и његови симболи*, Космос, Београд-Подгорица 2017.
- Каравидопулос, Ј. *Увод у Нови Завет*, Истина, Београд-Шибеник 2005.
- Кубат, Р. „Историјско-критичка метода“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 190.
- Кубат, Р. „Критичко разматрање пренаглашавања историјско-критичке методе у библијској егзегези“, *Саборност* 3, 2009, 321-325.
- Кубат, Р. *Траговима Писма*, Каленић, Крагујевац 2012.
- Кубат, Р. *Тргаовима Писма II*, Библијски институт, Београд 2015.
- Лујић, Б. *Старозавјетни пророци*, Кршћанска садашњост, Загреб 2004.
- Милаш, Н. *Православно калуђерство*, Издавачка књижарница Пахера и Кисића, Мостар 1902.
- Поповић, Ј. *Опћа црквена историја I*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци 1912.
- Радовановић, М. „Значење“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 162.
- Таталовић, В. „Перформативност“, у: Р. Кубат/П. Драгутиновић (прир.), *Лексикон библијске егзегезе*, Библијски институт/Гласник, Београд 2018, 299-301.
- Теофан Затворник, *Древни монашки устав*, Истина, Шибеник 2004.

- Томић, И. *Старозаветни пророци – Службе пророка и пророчке књиге*, Богословски факултет Св. Василија Острошког, Београд 2006.
- Христу, П. „Увод“, у: С. Јакшић (прев.), *Старечник*, Беседа, Нови Сад 2000.
- Шнеле, У. *Увод у новозаветну егзегезу*, ПБФ, Београд 2007.

ИНТЕРНЕТ РЕСУРСИ:

- Carl Moerschbacher, Н. „Μοναχοὶ Ἀποτακτικοί: Village Ascetics and the Origins of Early Egyptian Monasticism“ (преузето 08.07.2019),
https://www.academia.edu/503766/%CE%9C%CE%BF%CE%BD%CE%B1%CF%87%CE%BF%E1%BD%B6_%E1%BC%88%CF%80%CE%BF%CF%84%CE%B1%CE%BA%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%AF_Village_Ascetics_and_the_Origins_of_Early_Egyptian_Monasticism.
- Emmel, S. „Text Preserved by Blotted Ink in the Nag Hammadi Codices“ (преузето 06.03.2016.), необјављени чланак из 1978,
http://www.academia.edu/7242859/Text_Preserved_by_Blotted_Ink_in_the_Nag_Hammadi_Codices_1978 .
- Frey-Anthes, Н. *Dämonen/Dämonenbeschwörung* (преузето 11.11.2015),
bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/daemonen-daemonenbeschwörung-at/ch/b293a1ee4a60b0f9b5a98b18c9d42cd4/#h.
- Frey-Anthes, Н. *Satan (AT)* (преузето 18.11.2015), bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/satan-at/ch/329f71e94f3863bd3896dca1528020a4/#h13.
- Lucarelli, R. „Demons: Benevolent and Malevolent“ (преузето 26.11.2015),
<http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>.
- Orlandi, T. „The Library of the Monastery of Saint Shenute at Antripe“ (преузето 10.03.2016.),
<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKewjl057L57bLAhWiA5oKHcNCAKcQFggnMAE&url=http%3A%2>

[F%2Fwww.cmcl.it%2F~orlandi%2Fpubbli%2Fcopto099.pdf&usg=AFQjCNEgolx7DzDDzdHifkqaWkDnVjjFZQ&sig2=_8KAa0Ymm58k1IpGRoI1EA](http://www.cmcl.it/~orlandi/pubblifcopto099.pdf&usg=AFQjCNEgolx7DzDDzdHifkqaWkDnVjjFZQ&sig2=_8KAa0Ymm58k1IpGRoI1EA)

- Krüger, A. *Rahab (Chaoswesen)* (преузето 14.11.2015),
bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/rahab-chaoswesen/ch/c3bc8616d5de38323c9f005374ffc0ce/.
- Vidas, M. *Tradition and Formation of the Talmud* (преузето 08.04.2016. године),
докторска дисертација,
http://gen.lib.rus.ec/search.php?req=Tradition+and+Formation+of+the+Talmud&lg_topic=libgen&open=0&view=simple&res=25&phrase=1&column=def .

Биографија аутора

Данило Михајловић рођен је 04.02.1987. године у Новом Саду, од оца Гостимира и мајке Љиљане. Богословију Сетог Саве у Београду завршио је 2006. године са одличним успехом након чега уписује Православни богословски факултет Универзитета у Београду. Завршни рад на тему „Од душевног ка духовном“ одбранио је септембра 2009. године са највишом оценом и бива проглашен за студента генерације на свом смеру. Мастер рад из Пастирског богословља са психологијом на тему „Допринос Пасторалне конституције Другог ватиканског сабора развоју Пастирског богословља“ одбранио је септембра 2012. године, такође са највишом оценом. Докторске академске студије уписује 2012. године на Православном богословском факултету УБ. Године 2016. одлази на студијски боравак на Универзитет у Минстеру (СР Немачка), након чега бива изабран у звање асистента на Катедри за Свето Писмо Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: _____ Данило Михајловић _____

Број индекса: _____ 12/3002 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Рецепција Старог Завета у аскетској литератури ране Цркве у Египту

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____ 16.01.2020. _____

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског
рада**

Име и презиме аутора: Данило Михајловић

Број индекса: 12/3002

Студијски програм: докторске студије теологије

Наслов рада : Рецепција Старог Завета у аскетској литератури ране Цркве у Египту

Ментор др Родољуб Кубат, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 16.01.2020.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Рецепција Старог Завета у аскетској литератури ране Цркве у Египту

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____16.01.2020.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.