



# EGIPTOVSKO PUŠČAVNIŠTVO

Uredili: Jan Ciglenečki, Franci Zore, Nena Bobovnik

LJUBLJANA 2021

# EGIPTOVSKO PUŠČAVNIŠTVO

Uredili: Jan Ciglencečki, Franci Zore, Nena Bobovnik

Recenzenta: Borut Cerkovnik, Janko Lozar Mrevlje

Lektura: Nina Petek

Tehnično urejanje: Jure Preglau

Prelom: Nana Martinčič

Fotografija na naslovni strani: Puščavnik Philotheos na Antonovi gori (Gebel Gallala), v ozadju samostan sv. Antona, Vzhodna puščava (Foto: J. Ciglencečki)

Fotografija na zadnji strani: Puščavnik Philotheos v svoji votlini v okolici samostana sv. Antona, Vzhodna puščava (Foto: J. Ciglencečki)

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za filozofijo

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Tisk: Birografika Bori d. o. o.

Ljubljana, 2021

Prva izdaja

Naklada: 200 izvodov

Cena: 19,90 EUR

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2020.

Raziskovalni program št. P6-0247 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.



Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604426

Katalogna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v  
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=58267139

ISBN 978-961-06-0443-3

E-knjiga

COBISS.SI-ID=58220035

ISBN 978-961-06-0442-6 (PDF)

# Kazalo

<b>Uvodnik: Filozofija puščave . . . . .</b>	<b>7</b>
<i>Jan Ciglencečki, Franci Zore, Nena Bobovnik</i>	
<b>Meništvo v Egiptu . . . . .</b>	<b>13</b>
<i>Mark Sheridan, OSB</i>	
<b>Puščavnik, njegov škof in njuni demoni: o Atanazijevem življenjepisu Antona Velikega . . . . .</b>	<b>23</b>
<i>David Movrin</i>	
<b>Iz samote v skupnost: o življenjepisu svetega Pahomija . . . . .</b>	<b>39</b>
<i>David Movrin</i>	
<b>Evagrij Pontski in njegova »safirna« mistika . . . . .</b>	<b>55</b>
<i>Alen Širca</i>	
<b>Kontemplativna molitev v puščavskem izročilu in hezihastični duhovnosti. . . . .</b>	<b>67</b>
<i>Borut Škodlar, Jan Ciglencečki</i>	
<b>Romarska pričevanja o puščavskih očetih . . . . .</b>	<b>87</b>
<i>Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj, OFM, Jan Ciglencečki</i>	
<b>Obrazi puščave (slikovno gradivo) . . . . .</b>	<b>107</b>
<i>Jan Ciglencečki</i>	
<b>Latinski cerkveni očetje in aristokratske ženske v puščavah Egipta . . . . .</b>	<b>133</b>
<i>Gina Derhard, Jan Ciglencečki</i>	
<b>Filokalija in egiptovska meniška tradicija. . . . .</b>	<b>145</b>
<i>Gorazd Kocijančič</i>	
<b>Janez Kasijan in prenos egiptovske meniške izkušnje na Zahod . . . . .</b>	<b>159</b>
<i>Jan Dominik Bogataj, OFM</i>	
<b>Sopotja zgodnjega puščavništva v Egiptu in Indiji . . . . .</b>	<b>179</b>
<i>Nina Petek</i>	
<b>Dodatek: Pahomijevo pravilo . . . . .</b>	<b>205</b>
<i>Prevedla Jan Dominik Bogataj, OFM, Nena Bobovnik</i>	
<b>Povzetek. . . . .</b>	<b>227</b>
<b>Summary . . . . .</b>	<b>229</b>
<b>Stvarno, krajevno in imensko kazalo. . . . .</b>	<b>231</b>



## PUŠČAVNIK

Zadnji koraki so se polegli  
v nedolžnem migljanju zvezd.  
Tudi v tistem temnejšem,  
ki se zvezdam že leta spušča med prsti  
na naše nevedne ognje.  
Tvoja čistost naj bo  
podobna kazni.  
Samega sebe si izbral  
in se samomorilcu podobno  
postavil na rob  
strele in to veš,  
da je zaman.  
Pa četudi si sodnik,  
podpisuješ s svojo nemočjo  
le tuje obsodbe.  
Še večji krivec si s svojo kruto svobodo,  
z njo lahko vse počneš  
med stvarmi, oznojenimi  
z verovanjem.  
Morda ti zvezde kažejo  
koristnejšo pot, odpadnik.  
Veličasten zločin počenjaš.  
S teboj odhaja v pogubo  
vse, kar bi rado s pridom  
še trajalo v slepilu.

Edvard Kocbek



## Uvodnik: Filozofija puščave

*Uredniki*

Čeprav o puščavništvu in samostanskem življenju navadno govorimo v okviru religij, pa je na določen način duh teh tradicij prisoten tudi v filozofiji, in to že od samega začetka. Po eni strani gre lahko za popoln umik od množic kot pri Heraklitu, »puščavniku iz Artemidinega templja«,<sup>1</sup> po drugi za umik v bolj ali manj zaprte filozofske šole (denimo pri pitagorejcih ali eleatih), ki imajo včasih tudi precej natančne »regule« načina življenja. Celo ko filozofija s Sokratom stopi na ulice in trge, se to bolj kot podružabljanje filozofije pokaže kot samost filozofirajočega v množici. Filozofija tudi pozneje – kljub morebitnim ugotovitvam, da je namenjena »vsem« – le redko zajame širšo skupino ljudi izven filozofskih šol.

Eden glavnih razlogov za to je, da filozofija ne želi biti zgolj nauk (teorija v današnjem pomenu besede), ki ga lahko razmeroma konsistentno, a na nezavezujoč način osvoji bolj ali manj vsakdo, temveč tudi način življenja, točneje sprememba načina mišljenja in življenja. Ne gre le za načelen odmik od »mnenj smrtnikov«, ampak za življenjsko »spreobrnitev uma« (*metánoia*), ki zavzema osrednje mesto tudi pri vstopu v religijo. To že samo po sebi pomeni določeno osamitev, saj je za dosego tega cilja nujna ločitev od doksiastičnih prepričanj dotedanjega življenja, pa naj bo samo psihična ali tudi fizična, ter v tem primeru morda na novo organizirana v skupnost filozofirajočih. Takšnega novega življenja pa se je treba naučiti, potrebna je vaja, »askeza« (*áskesis*), ki naj spremeni dosedanje človekove navade v takšne, ki ustrezajo spreobrnjenemu pogledu na svet, drugačnemu slišanju sveta.

Nič drugače pa ni tudi v krščanstvu, le da je tu napetost med univerzalizmom in hkratno potrebo po ekskluzivni pristnosti še bolj zaostrena, in to še prav posebej v okoliščinah, ko krščanstvo ni več izolirana, skrita religija: krščanstvo je v času začetkov puščavništva v teološkem smislu v veliki meri že formirano in družbeno razširjeno, hkrati pa se pri mnogih pojavi želja po umiku v samoto puščave, kjer bi krščanski nauk lahko prakticirali v najčistejši obliki. Fizični umik v osamo (*anachóresis*) tako postane uveljavljen način krščanskega življenja, asketska praksa pa njegov sestavni del. Prvi puščavniki oz. anahoreti, ki se v Egiptu pojavijo ob koncu 3. in začetku 4. stoletja,<sup>2</sup> so se tako iz urbanih središč množično umikali globoko v puščave, da bi tam svoja življenja v celoti posvetili

1 Nietzsche, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. V: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), zv. 1/2, ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1988), 834.

2 Najzgodnejše oblike egiptovskega puščavništva tako sodijo v obdobje t. i. zlate dobe patristike, to je obdobja razcveta po Konstantinovem priznanju krščanstva kot ene izmed uradnih ver rimskega imperija, ko delujejo tudi veliki misleci, kot so na latinskem Zahodu npr. Ambrozij, Avguštin, Hieronim, Gregor Veliki, in na grškem Vzhodu Gregor iz Nazianza, Gregor iz Nise, Bazilij Veliki, Janez Krizostom in mnogi drugi.

Bogu. Odločitev za umik v puščavsko ali meniško življenje je tako najbolj neposredna oblika sledenja Jezusu, ki svoj vzor najde v Lukovem evangeliju: »Še eno ti manjka: prodaj vse, kar imaš, razdaj ubogim in imel boš zaklad v nebesih; nato pridi in hodi za menoj!«<sup>3</sup>

Po izročilu je oče *anahoretskega* načina življenja Anton Veliki, ki se je okrog leta 270 napotil v Vzhodno puščavo, kjer je v boju z demoni vztrajal vse do svoje smrti leta 356. Nekaj mlajši od njega je Pahomij, nekdanji puščavnik, ki je okrog leta 320 na področju Zgornjega Egipta ustanovil prve meniške skupnosti (*koinonía*), s čimer se začneja tradicija *cenobitskega* oz. samostanskega menišтва, ki je pozneje močno zaznamovala razvoj srednjeveške duhovnosti. V sklopu pahomijanskega menišтва so nastajale prve meniške regule, se pravi pravila, vodila in uredbe življenja v skupnosti, ki predstavljajo pomemben vidik patristične književnosti in so pozneje vplivale tudi na znamenito *Benediktovo pravilo*. Omeniti je treba še Makarija Egiptovskega, ki je okrog leta 330 z ustanovitvijo puščavske naselbine Sketis na obronkih Zahodne puščave utemeljil *polanahoretski* način življenja, kjer so puščavniki bivali v ločenih samotarskih celicah nedaleč drug od drugega. Življenje v takšnih skupnostih je bilo organizirano tako, da so puščavniki večji del tedna preživeli v samoti, enkrat tedensko pa so se dobili pri skupnem obredu v cerkvi. Takšna samotišča so se najprej razvila na obrobjih puščav v bližnji okolici mest in vasi ter se hitro širila po deželi. V anonimnem romarskem potopisu *Zgodbe menihov v Egiptu*, nastalem v drugi polovici 4. stoletja, tako preberemo, da »po Egiptu in Tebaidi ne obstaja niti eno mesto ali vas, ki je ne bi obdajala samotišča kakor obzidje.«<sup>4</sup> Vse to so zgolj različni obrazi tega novega duhovnega gibanja, v okviru katerega so ljudje množično drli v puščave Egipta, kar je Atanazij Veliki v svojem delu *Življenje svetega Antona* izrazil z znamenitimi besedami, da je puščava postala mesto.<sup>5</sup>

Puščavniško gibanje je treba razumeti v kontekstu dinamičnega duhovnega dogajanja na področju Egipta v pozni antiki, ki je geografsko povezano z Aleksandrijo. Izrazita pluralnost duhovnega ozračja, ki je bilo v prvih stoletjih našega štetja značilno za Aleksandrijo, zibelko helenistične kulture in eno največičastnejših mest civiliziranega sveta, ima korenine že v obdobju helenističnega Egipta.<sup>6</sup> Mogočna knjižnica je hranila največjo zbirko knjig v antiki, učenjaki pa so sistematično zbirali in urejali vso razpoložljivo znanje antičnega sveta. Dosežki aleksandrijskih učenjakov segajo na

3 Lk 18,22.

4 *Zgodbe menihov v Egiptu*, predgovor 10.

5 *Življenje svetega Antona* 14.

6 To velemesto je že pod podjetnimi ptolemajskimi vladarji doživelo nesluten razcvet. Moč ptolemajskega Egipta nikoli ni temeljila le na politični moči, ampak se je že od samega začetka odlikovala tudi po neusahljivi ljubezni do znanja. V času vladavine Ptolemaja I. Soterja (ok. 367–283 pr. n. št.), ki je Aleksandrijo izbral za prestolnico svojega kraljestva, je tako nastala največja izobraževalna in raziskovalna ustanova antičnega sveta, Aleksandrijska knjižnica. Njegov sin Ptolemaj II. Filadelf (309–246 pr. n. št.) je v mesto privabil najuglednejše učenjake, ki so tu predavali in raziskovali, tako da je kmalu postala osrednje zbirališče intelektualcev tedanjega časa.



najrazličnejša področja znanosti, od filozofije, filologije, zgodovine, vse do pomembnih odkritij na področju naravoslovnih znanosti, biologije, medicine, matematike in fizike, še posebno pa so se odlikovali na področju astronomije. Med različnimi duhovnimi izročili, ki so soobstajala in tvorila pestro intelektualno dogajanje tega razsvetljenskega mesta, je treba najprej izpostaviti helensko pogansko filozofijo z bogato platonistično tradicijo na čelu. Eden izmed vidnejših predstavnikov aleksandrijskega platonizma je bil skrivnostni Amonij Sakas, ki naj bi po srečanju s pogansko filozofijo zapustil krščansko vero in se posvetil študiju Platona. Več kot o njem vemo o njegovih učencih, med katerimi je treba omeniti Longina, Origena in Plotina, utemeljitelja novoplatonske šole. V tem času je s platonizmom v grško-rimskem Egiptu, še posebno v Aleksandriji, povezan tudi razcvet hermetične literature, v kateri je čutiti močne vplive grške filozofije, še zlasti platonizma in stoicizma. Aleksandrija je bila tudi močan center judovske kulture, tradicija katere sega že globoko v ptolemajsko obdobje.<sup>7</sup>

V takšno duhovno ozračje segajo tudi legendarni začetki krščanstva v Egiptu,<sup>8</sup> ki se začena s prihodom apostola Marka v Aleksandrijo, kjer je sredi 1. stoletja začel oznanjati evangelij. Pokristjanjevanje Egipta v naslednjih stoletjih je pomenilo eno največjih prelomnic v bogati, večtisočletni zgodovini dežele ob Nilu. Nova vera se je sprva razširila zlasti med grško govorečo judovsko skupnostjo v Aleksandriji, od tam pa je postopno dosegla večja urbana središča in ruralna območja Zgornjega Egipta. Že ob koncu 2. stoletja je krščanstvo v Egiptu doživelo pravi razcvet na področju teologije. Ta preporod, ki pomeni enega prvih vrhuncev patristične misli, je tesno povezan z aleksandrijsko Katehetsko šolo (*didaskaleion*), takrat najpomembnejšim središčem za študij biblijske eksegeze in teologije. Za pripadnike te šole je bila značilna metoda t. i. *alegorične interpretacije*, ki je imela v Aleksandriji bogato tradicijo že iz ptolemajskega obdobja, ko so jo tu razvijali stoiški in judovski učenjaki. S pomočjo te metode so aleksandrijski teologi biblijska besedila začeli razlagati *figurativno*, tj. onkraj njihovega dobesednega pomena.<sup>9</sup>

7 Že kmalu po ustanovitvi mesta so se v Aleksandrijo priselili številni Judje in v mestu oblikovali največjo judovsko skupnost izven Palestine. Judovsko izročilo, ki so ga gojili v diaspori, je v tem živahnem središču, kjer sta si roko podajala Vzhod in Zahod, prišlo v stik s helensko kulturo, kar je privedlo do mogočne sinteze obeh tradicij. Simbol tega kulturnega stika je Septuaginta, integralni prevod Stare zaveze v grški jezik. Med judovskimi misleci v Aleksandriji velja omeniti Filona (20 pr. n. št.–40 n. št.), ki se je v zgodovino zapisal zlasti s svojo metodo alegorične interpretacije svetih judovskih spisov.

8 Krščanstvo se je začelo v Jeruzalemu in se sprva širilo po Sredozemlju, natančneje rečeno okrog sredozemskih obal. Severnoafriška južna obala Sredozemlja je imela v kulturnem in duhovnem smislu velik vpliv na prva obdobja krščanstva, še zlasti na patristiko. Posebej to velja za omenjeno egiptovsko Aleksandrijo, ki je bila poleg Antiohije in Rima eden izmed treh krščanskih centrov antičnega sveta.

9 Glavnim predstavnikom te šole, grško piščim avtorjem, kot so Panten (umrl ok. 200), Klemen (160–215) in Origen (185–251), je na ta način uspelo v porajajočo se krščansko teologijo organsko vključiti številne elemente grške filozofije, še zlasti iz platonistične tradicije. Za prvega sistematičnega teologa velja prav Origen, ki je poučeval na krščanski akademiji »didaskaleju« in v svojem delu *O počelih* kot prvi utemeljil krščansko spekulativno teologijo. Iz tega izročila črpajo tudi poznejši misleci, kot so npr. Atanazij Aleksandrijski in Didim Slepri v 4. stoletju ter Ciril Aleksandrijski v 5. stoletju.

V nasprotju s teološko naravnanimi cerkvenimi očeti je za puščavske očete značilno, da so se povsem posvetili asketskim praksam in molitvi. Zanje je na splošno značilen odmik od teologije in »naučene znanosti« v veliko bolj izkustveno življenjsko držo, kot je razvidno iz modrostnega izreka (apoftegme) aba Mojzesa Etiopca: »Pojdi, sedi v celici in celica te bo naučila vsega!«<sup>10</sup> Modrost puščavskih očetov tako ne izhaja iz teoloških spekulacij, ampak raste iz same izkušnje puščave, vztrajanja v tišini in molitvi. V tem pogledu je pomenljiva apoftegma, pripisana aba Arseniju, enemu redkih izobražencev izmed vrst svetih starcev, ki so ga nekoč vprašali: »Aba Arsenij, kako lahko kljub temu, da imaš tako veliko grško in rimsko izobrazbo, tega kmeta sprašuješ o svojih mislih?« Arsenij pa mu je odgovoril: »Rimsko in grško izobrazbo sicer res imam, toda abecede tega kmeta se še nisem naučil.«<sup>11</sup> Neposredna izkušnja puščave prvih egipčevskih anahoretov tako hitro postane vzor, ki k spreobrnjenju spodbudi tudi nekatere največje cerkvene očete tega obdobja. Ko je Avguštin skupaj s svojim prijateljem Alipijem prvič slišal za Atanazijevo *Življenje svetega Antona*, ki naj bi na svojih bralcih pustilo velik vtis in jih spodbujal k spreobrnjenju, v *Izpovedih* vzklikne: »Si slišal? Kaj to pomeni? Glej, neuki se dvigajo in se oprijemljejo nebes, midva pa se z vso svojo učenostjo, ki nima srca, valjava po mesu in krvi!«<sup>12</sup>

Iz najzgodnejšega obdobja egipčevskega puščavništva je zelo malo arheoloških ostankov, zaradi česar imajo toliko večjo vrednost literarni spomeniki, saj si lahko na njihovi osnovi oblikujemo bolj ali manj celovito sliko vsakdanjega življenja menihov ter njihovih duhovnih in asketskih praks. Iz glavnih virov, bodisi zbirke apoftegem, tj. modrostnih izrekov in anekdot o velikih puščavnikih, bodisi hagiografskih zapisov o njihovih življenjih ali pričevanj romarjev, ki so jih obiskovali, na splošno vemo, da so menihi svoje dneve preživljali v molitvi in ob delu, v čemer lahko vidimo neposrednega predhodnika benediktinskega *ora et labora*, »moli in delaj«. Običajno je bilo to delo pletenje vrvi in izdelovanje košar iz palmovih listov ali kakšna druga ročna obrt, bolj kot opravljanje dela samega pa je bil pri tem pomemben ponavljajoči se vzorec, ki je poglobljajal osredotočenost na molitev in Boga, saj jih je osvobajal od zunanjih motenj, hkrati pa jim je omogočal preživetje, saj so svoje izdelke lahko prodajali ali izmenjevali za druge potrebščine in hrano. Vse to nazorno prikazuje prva apoftegma v abecedni zbirki modrostnih izrekov:

Aba Anton je nekoč sedel v puščavi, pa je zapadel v naveličanost in v veliko temino misli ter je govoril Bogu: »Gospod, želim se rešiti, pa mi misli ne pustijo. Kaj naj storim v svoji stiski? Kako se bom rešil?« Ko je kmalu nato vstal in šel ven, je Anton zagledal nekoga, ki je bil kakor on sam in je sedel in delal, nato vstal od dela in molil, pa spet sedel in pletel vrvo. Nato je ponovno vstal k molitvi. Bil je angel Gospodov, ki

10 *Izreki svetih starcev*, Mojzes 6; prev. J. Hrovat.

11 Prav tam, Arsenij 6; prev. J. Hrovat.

12 *Izpovedi* 8.6.15.

je bil poslan Antonu, da ga pouči in utrdi. In slišal je angela govoriti: »Tako delaj in se boš rešil.« Ko je to slišal, je prejel veliko veselje in pogum. In delal je tako ter se rešil. (*Izreki svetih starcev*, aba Anton 1; prev. J. Hrovat)

Model egiptovskega puščavništva se je hitro razširil tudi po drugih predelih takratnega rimskega imperija. Hieronim tako v pismu Heliodoru omenja tri žarišča puščavništva, med katera sodijo »egiptovski samostani [...], meniški zbori v Mezopotamiji [... in] dalmatinski otoki«. (*Ep.* 60.10.2) Poleg Egipta se je namreč za puščavništvo odločalo tudi veliko asketov po Siriji in celo po otokih vzhodne jadranske obale. Na evropskem Zahodu, kjer ni naravnih puščav, ki bi puščavništvu omogočile tolikšen razcvet, so namreč prav izolirani manjši otoki nudili najtesnejši približek egiptovski puščavi. Pozneje so tradicijo nadaljevali srednjeveški samostani, ki so sicer sledili različnim meniškim vodilom in uredbam, katerih daljni predhodnik je Pahomij, a v sebi vendarle ohranjali duh puščavništva. Ta je kot nedosegljivi vzor ostajal močno prisoten v mnogih meniških besedilih srednjega veka.

Toda puščavska in meniška literatura ni namenjena samo puščavnikom in menihom. Tako kot je bilo filozofiranje od samega začetka nekaj, kar lahko počne vsak samo sam, velja to tudi za krščansko življenje. Mogoče in dobro je imeti učitelja, tudi sogovornika, vsaj v nekem obdobju tudi ustrezno skupnost (filozofsko šolo, cerkveno skupnost), toda na koncu je vsak sam tisti, ki edini lahko misli in živi. Tisto, česar se je najprej treba naučiti, je ravno to, kako se umakniti iz vsakdanjega sveta, kar že samo po sebi pomeni osamitev, miselno in duhovno samišče, puščavo ali »puščavo«, in odločitev zanjo. Kaj se zgodi pozneje, je manj pomembno: lahko je to fizična samota, lahko je skupnost »samotarjev«, lahko je »običajno« življenje. Tisto, kar je bistveno (in) drugačno, je pogled, drža, posluš. Na nekih točkah se v puščavi filozofija, duhovnost ali vera samo dovršuje, na drugih išče in najde nove momente, včasih pa le stare pozabljene, preplavljene s »teorijo«, ki izvirno ni bila mišljena kot teorija. Zgodba puščavnikov ima veliko opraviti z zgodbo filozofije, ali z zgodbo vsake zgodbe: nekoč iz nečesa nehoti ali z aktivno »pomočjo« začne nastajati nekaj drugega, kar pelje stran od bistvenega izvirnega namena – poskus njegove ponovne oživitve je odziv na to degradacijo ali vsaj razvodenelost osnovne zamisli. Te reakcije imajo večji ali manjši odmev. V tem zborniku govorimo o znanih puščavnikih, pri kolikih pa je bil umik tako popoln, da o njih nimamo nobenih pričevanj, ne bomo nikoli izvedeli.

\* \* \*

V zborniku, ki smo ga pripravili v sodelovanju med Oddelkom za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in Inštitutom za študije menišтва in kontemplativne znanosti, so zbrani znanstveni in strokovni prispevki, ki obravnavajo različne vidike

duhovnosti, filozofije in književnosti egiptovskega puščavništva in meništva ter njunega vpliva na poznejša obdobja v zgodovini filozofije in krščanstva. Zbornik tako na začetku prinaša tri pregledne pispevke o puščavništvu in meništvu v Egiptu ter o dveh temeljnih imenih te tradicije, Antonu Velikem in Pahomiju, ki so obogateni z odlomki prevoda Atanazijevega *Življenja svetega Antona* in *Življenja svetega Pahomija*. Avtorji prispevkov se nato posvetijo Evagriju Pontskemu, puščavskemu mistiku, in molitvenim praksam v zgodnjem meništvu. *Zgodbam menihov v Egiptu*, Paladijevim *Zgodbam za Lavza*, *Duhovni livadi* Janeza Mosha in pričevanjem Egerije, ki so med najpoglavitejšimi viri egiptovskega meništva, je posvečen prispevek o romarskih pričevanjih. Poleg potopisov pa so o puščavnikih v Egiptu pričali tudi latinski cerkveni očetje in z njimi povezane aristokratske ženske, ki jih je navdušenje nad puščavskim načinom življenja vodilo v Egipt in spodbujalo k pisanju. Ob njihovi pomoči se je ideal puščavništva razmahnil tudi po Evropi, pri čemer je ključno vlogo odigral Janez Kasijan, ki je meniško *traditio lampadis* prenesel iz Egipta na Zahod. Na grškem Vzhodu je ta vpliv močno opazen v zbirki *Filokalija*, v kateri pomembno mesto zasedajo asketska besedila, nastala v puščavniškem kontekstu. Zadnji prispevek se posveča primerjavi egiptovskega puščavništva z indijsko duhovno tradicijo. Kot dodatek je v zbornik vključen še prevod znamenitega *Pahomijevega pravila*, ki je imel posredno, zlasti prek *Benediktovega pravila*, velik vpliv na nadaljnji razvoj srednjeveškega meništva.

Večina prispevkov temelji na ciklu tematskih predavanj, ki so potekala v študijskem letu 2017/2018 na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v okviru predmeta »Srednjeveška in renesančna filozofija«. Tako kot je cikel predavanj pri študentih naletel na izjemno dober odmev, uredniki upamo, da bo s pričujočim zbornikom vsebina teh predavanj nagovorila tudi prihodnje generacije študentov kot seveda tudi širšo strokovno in zainteresirano javnost.

## Menišтво v Egiptu

Mark Sheridan, OSB<sup>1</sup>

### 1 Vzpon in obseg meniškega gibanja v Egiptu v 4. stoletju

Kljub obsežnim zgodovinskim raziskavam v zadnjih sto petdesetih letih o izvori in razvoju egiptovskega meništva, ostajajo njegovi začetki iz časa pred 4. stoletjem še vedno nekoliko zaviti v temo. Ena izmed težav je določitev kriterijev za zamejitev in razpoznavo njegovega obstoja. Določene elemente, denimo celibat, namreč zagotovo najdemo še preden se v 4. stoletju razvije t. i. meništvo. Podobno velja tudi za nekatere druge dejavnike, ki jih sodobni avtorji označujejo kot »asketske«.

Sam grški pojem *mónachos* je prvič izpričan na papirusu iz prve polovice 4. stoletja, natančneje leta 324 po Kr., hitro po tem pa se začne pojavljati vse pogosteje. Že sam kontekst, v katerem je prvič uporabljen, nakazuje, da je bil v splošni rabi že nekaj desetletij prej in da so z njim označevali prepoznavne osebnosti v družbi.<sup>2</sup> Tudi drugi pojmi, npr. *apotáktikoi*, s katerimi so označevali menihe, izhajajo iz 4. stoletja. Zaključimo torej lahko, da je znameniti pojav meništva znotraj egiptovske Cerkve in družbe vzniknil prav v tem času. Na sredini stoletja, ko je Atanazij k meništvu prispeval prvo veliko literarno delo, *Življenje svetega Antona (Vita Antonii)*, je število menihov strmo naraščalo in prevzemalo čedalje večjo vlogo v Cerkvi in družbi. Pogosto slišimo, da se je meništvo razvilo kot reformno gibanje znotraj Cerkve, ki se je s svojo širitvijo navzela posvetnosti. Tej trditvi so v zadnjem času nov odtенок dodale še sociološke ugotovitve, da v vsaki družbi obstajajo različne ravni zanimanja za duhovnost. Vzpon meništva bi naj bil torej povezan z ljudmi, ki jih je duhovnost, katere v času velike širitve Cerkve niso mogli več dobivati od nje same, globlje zanimala.<sup>3</sup>

Ob koncu 4. stoletja so se »samostani« v Egiptu razpredali vse od Delte do Asuana v Zgornjem Egiptu. Bili so različnih velikosti, od preprostih puščavskih celic, prebivališč za posamezne menihe in samotišč okrog cerkva, do velikih skupnosti več sto menihov. Votline, starodavne grobnice na robu puščave in tudi stare faraonske templje so pogosto spreminjali v meniška bivališča. Številna poznamo iz antičnih pisnih virov, nekatera pa

1 Besedilo je bilo pod naslovom »Monasticism« primarno objavljeno v: *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, ur. Gawdat Gabra (Kairo; New York: The American University in Cairo Press, 2014), 35–45. Marku Sheridanu se zahvaljujemo za dovoljenje za ponovno objavo njegovega prispevka.

2 Judge, »The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism«, 72–89.

3 Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*, 17.

so bila odkrita v nedavnih arheoloških raziskavah.<sup>4</sup> V mestih ali na robu vasi in mest so nastajali tudi samostani za ženske.<sup>5</sup> Iz antičnih pisnih virov in na osnovi sodobnih izkopavanj so izmed mnogih nekdanjih samostanov (nekateri izmed njih so delujoči še dandanes) najznamenitejši omenjeni v nadaljevanju.

Na območju okrog Aleksandrije, antične prestolnice grško-rimskega Egipta, je obstajalo nekaj samostanov že v 4. in 5. stoletju, med njimi Lithazomenon in Most sv. Petra, Pempton (ime pomeni »peta milja od mesta«) in Enaton (»deveta milja od mesta«). Ti so bili verjetno skupine laver in cenobijev. Tudi na osemnajsti (Oktokaidekaton) in dvajseti milji se v 5. stoletju omenjajo meniška središča. Ti samostani so se nahajali med Marijinim jezerom (Mareotis ali Mariout) in morjem. Naprej proti zahodu, v kraju Taposiris Magna, je samostan stal na mestu ptolemajskega templja. Najbolj znan samostan vzhodno od Aleksandrije je bil Pahomijev samostan v Kanopusu, ustanovljen leta 391 v svetišču, posvečenem Isis, na pobudo patriarha Teofila kot del njegovega boja proti poganstvu. Ta samostan je bil znan pod imenom Metanoia.

Nitrija na zahodnem robu Nilove delte, blizu današnje vasi al-Barnugi, je bila eden izmed najbolj slavni meniških središč 4. stoletja, ki ga dobro poznamo iz literarnih virov. Njen sloves je privabil tudi romarje z Zahoda: Melanijo Starejšo in Rufina, ki je tam preživel kar nekaj časa. Prav on opisuje, da je bilo tam petdeset različno velikih samostanov.<sup>6</sup>

Kelije (»celice«) so se nahajale v okoli osemnajst kilometrov od Nitrije oddaljeni puščavi. Zgodba iz *Izrekov svetih starcev* govori, da sta jih leta 338 Amun in Anton ustanovila kot pribežališče za vse tiste, ki so si želeli več samote, kot je je mogla nuditi Nitrija, kjer je število menihov strmo naraščalo.<sup>7</sup> Kraj je bil privlačen, saj je bila v bližini na voljo pitna voda iz vrdnjakov. Paladij pravi, da je ob koncu 4. stoletja v času njegovega bivanja tam živelo šeststo menihov.<sup>8</sup> Izkopavanja, ki so potekala leta 1964, so razkrila okrog 1500 samotišč, datiranih od 4. do 8. stoletja ter celo pozneje. Mnoga izmed njih so bila velikih dimenzij in so imela stenske poslikave, ni pa mogoče določiti, koliko izmed njih je delovalo sočasno.<sup>9</sup>

Ferme so se prav tako nahajale nekje v veliki puščavi med Kelijami in Sketis. Paladij pravi, da je tam živelo petsto menihov, kar je sicer težko verjetno. Med najznamenitejšimi je bil Teodor, čigar izreki so ohranjeni v *Izrekih svetih starcev*. Točna lokacija te naselbine ostaja vprašljiva.

4 Za obsežno raziskavo gl. Timm, »Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region«, 92 in Wipszycka, »Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)«, 567–612. Prav tako gl. članke pod geslom »Monasticism«, v *Coptic Encyclopedia*.

5 Wipszycka, »Moines«, 567–612.

6 Prav tam, 125–126; *Zgodbe menihov v Egiptu* 21.1.

7 *Izreki svetih starcev*, Anton 34.

8 *Zgodbe za Lavza* 7.2.

9 Wipszycka, »Moines«, 212.

Med najbolj znanimi meniškimi kraji v Egiptu je Sketis, danes poznan kot Wadi al-Natrun. Po izročilu je bil okrog leta 330 začetnik tamkajšnjega meništva Makarij Egiptovski (ali Veliki). V antiki se je Sketis nahajal okrog 60 kilometrov stran od obdelovalne zemlje, v približno 50 kilometrov dolgi globeli. Življenje tam je omogočala podtalna voda. Prisotnost natrija je pripomogla k rednemu izmenjavanju dobrin s trgovci na kamelah z rodovitnejših ozemelj. Izvorno so bile meniške naselbine ohlapne skupine samotišč, postavljenih okrog določenega učitelja, kot denimo Makarija, ki so jim nato dodali tudi cerkev. Proti koncu 4. stoletja najdemo Kasijanov zapis,<sup>10</sup> ki govori o štirih skupnostih z lastnimi duhovniki. Zaradi uničujočih vpadov nomadskih ljudstev so bila meniška naselja v 9. stoletju obdana z zidovi in stražnim stolpom. Danes lahko tam najdemo štiri samostane, Abu Maqar (Sv. Makarij), Deir Anba Bishoi (Sv. Pšoi), Deir al-Surian in Deir al-Baramus, medtem ko jih je bilo v antiki gotovo še več. [Slike 1–5]

Kalamun, ki se nahaja v veliki globeli južno od Fajuma na severnem koncu Wadi al-Mawalih, je bil poseljen z menihi in imel lastno cerkev že v 4. stoletju. V 6. stoletju je Samuel (iz Kalamuna) tam ustanovil samostan, ki je največji razcvet dosegel v 12. stoletju, ko je tam prebivalo 130 menihov, deloval pa je vse do 15. stoletja.

V Sakari, starodavni nekropoli Memfisa, je bil velik cenobitski samostan, ki je cvetel od sredine 6. pa vsaj do sredine 8. stoletja. Izkopavanja so razkrila obstoj manjše cenobitske skupnosti, ki se je nahajala v severni Sakari. [Slike 6–7]

Sodobna izkopavanja so odkrila samostansko naselbino v Naklunu, severozahodno od Fajuma, sestavljeno iz vsaj devetdesetih samotišč v gorah in upravnega središča. Naselbina je svoj vrh dosegla v 7. in 8. stoletju. [Slika 8]

Znano je, da je v Srednjem Egiptu, na območju od Oksirinha vse do področja južno od Asjuta, delovalo osupljivo število samostanov. Ti vključujejo lavri Kom al-Ahmar in Deir el-Karabin ter obsežne ruševine samostana v Bawitu, 25 km od Hermopolisa, katerega povezava s samostanskim voditeljem Apolom iz *Zgodb menihov v Egiptu* ostaja negotova. V območje med mestoma Antinoja (Antinopolis) in Esna spadajo: Deir al-Dik, ki obsega lavro na pobočju gore ter cerkev in samostan v dolini blizu Nila (6. stoletje), Deir Abu Hennes, jugovzhodno od mesta Antinoje (7.–8. stoletje), in Wadi Sarga (6.–8. stoletje). Na tem območju najdemo tudi obsežne ruševine utrjenega cenobitskega samostana Deir al-Balaiza, ki je bil povezan z imenom aba Apola. Samostan je imel nekoč pomembno knjižnico, iz katere se je ohranilo lepo število rokopisnih fragmentov.<sup>11</sup>

Južneje, blizu Sohaga, sta ohranjeni cerkvi Belega in Rdečega samostana iz skupnosti samostanov, ki jih je ustanovil Šenuta. Ženski samostan je bil v Athribisu. Naziv »Beli samostan« se nanaša na veliko kamnito cerkev, zgrajeno za časa Šenutinega življenja (umrl 466); nedavna izkopavanja so poleg cerkve razkrila obsežen kompleks zgradb za veliko

10 Pogovori 10.

11 Kahle, *Coptic Texts from Deir El-Bala'iza in Upper-Egypt*.

cenobitsko skupnost. Nekoliko proti severu se nahaja t. i. Rdeči samostan – velika rdeča opečnata cerkev, zgrajena v drugi polovici 5. stoletja, posvečena Anbu Bishoiju. [Slike 9–11] Oba samostana s svojimi vznemirljivimi ostalinami in okrasjem pričata o cvetočih skupnostih iz 5. stoletja s precejšnjimi gospodarskimi zmožnostmi. Še južneje bi lahko omenili Deir al-Gizaz in nenavadna podzemna samotišča v Esni iz obdobja med letoma 550 in 630, ki prav tako izpričujejo nekdanjo gospodarsko blaginjo.<sup>12</sup>

Izborna pahomijanska samostana – Tabenesi in Pbow – sta se nahajala v Zgornjem Egiptu, južno od antičnega Panopolisa (Šmun, današnji Akhmim), na področju antične Diospolis Parva. Glede na mnoga poročila o življenju Pahomija, ki je umrl leta 347, sta bila ustanovljena kot posledica Božjih razodetij v opuščeni vasi doline Nila. Prvi naj bi izviral že iz leta 320. Zaradi Pahomijeve organizacijske spretnosti so ti cenobitski samostani hitro rasli in se tudi gospodarsko razvijali. Razvili pa so tudi značilno teološko usmeritev. Skupina samostanov je bila znana kot *koinonía*<sup>13</sup> in »pot apostolov«. Tudi samostani, ki jih ni ustanovil Pahomij, so želeli biti vključeni vanjo. Pahomijanski menihi so začeli sami sebe dojemati kot ideal cenobitstva in kot branik Cerkve. Pahomijev naslednik Teodor naj bi rekel, da v Egiptu v času »njegove generacije« obstajajo tri pomembne stvari: veliki prvak pravovernosti, Atanzij; sveti Anton, zgled puščavniškega življenja; in »*koinonía* – zgled za vse, ki želijo svojo dušo zbrati v Bogu, da bi jim pomagal postati popoln.«<sup>14</sup> Zgodovina teh samostanov po arabski osvojitvi Egipta je nejasna.

Obširna pokopališča v Dolini kraljev in Dolini kraljic, zahodno od antične prestolnice Egipta, Teb, so postala kraj številnih samostanov, med katerimi so tudi Deir al-Bakhit, Deir al-Bahari ali Veliki Fojbamon (ki se nahaja v templju kraljice Hačepsut), lavra v malem Fojbamonu, Epifanijeva lavra, Kurnat Mar'i in Deir al-Rumi v Dolini kraljic. [Slike 12–14] V Asuanu, še nekoliko proti jugu, je nekoč stal pomemben utrjen samostan Sv. Simeona, katerega obsežne ruševine so vidne še danes. [Slike 15–17]

Naposled moramo omeniti še samostana iz notranjosti puščave, blizu Rdečega morja, samostana sv. Antona in sv. Pavla, ki imata dolgo zgodovino vse od antike do danes. [Slike 18–30] Janez Kasijan, ki je potoval in živel v Egiptu konec 4. stoletja, omenja velike samostane tudi v trikotniku med mesti Panephis, Thennesus in Diolkos. Pravi, da je bil aba Pinufij duhovnik »ogromnega cenobija« nedaleč od mesta Panephis. Ti samostani so sicer nepoznani.<sup>15</sup>

To so zgolj nekatera od bolj poznanih samostanskih najdišč, ki jih je mogoče najti po Egiptu. Tega, koliko jih je obstajalo sočasno ali kako veliki so pravzaprav bili, ni moč vedeti zagotovo; števila, ki jih podajajo antični avtorji, so po mnenju sodobnih raziskovalcev pogosto pretirana.

12 Wipszycka, »Moines«, 168–171.

13 Novozavezni términ (prim. 1 Jn 1,3).

14 Veilleux, *Pachomian Koninia: First Greek Life of Pachomius*, 136.

15 Uredbe 4.30–33; Pogovori 11.1; 18.1.



## 2 Vloga Atanazija v zgodnjem meništvo

Skoraj deset let za Pahomijem je umrl tudi slavni Anton, ravno v tem času pa se je Atanazij zopet znašel v izgnanstvu – tokrat v puščavi z menihi. V naslednjem letu, oz. tako se vsaj zdi, je Atanazij spisal *Življenje svetega Antona*, ki je bilo hitro prevedeno v mnoge druge jezike, med drugim v latinščino, koptščino in sirščino. Čeprav je Atanazij pred in po tem delu napisal tudi mnogo drugega o asketskem življenju, se je ravno *Življenje svetega Antona* izkazalo za najbolj izvirno, priljubljeno in učinkovito delo na tem področju. Zato ni pretirano trditi, da je to delo imelo največji vpliv na vzpostavitev vloge meništva v egiptovski Cerkvi.

*Življenje svetega Antona*, prvi krščanski življenjepis svetnika, ki ni bil mučenec, je bilo zares izvirno delo, ki so ga hitro in pogosto posnemali. Vpliv tega dela na poznejšo krščansko hagiografijo je neizmeren. Poleg svetopisemskih zgledov za svete može, vključno z Jezusom samim, so na Atanazija verjetno vplivali tudi življenjepisi mnogih filozofov od Platona naprej. *Življenje svetega Antona* se je izkazalo za najučinkovitejše orodje pri Atanazijevem trudu za uveljavitev asketskega gibanja znotraj Cerkve. To so spoznali tudi nekateri njegovi sodobniki. Leta 380, zgolj sedem let po Atanazijevi smrti, je Gregor iz Nazianza že sestavil *enkomij* – hvalnico v čast Atanaziju, kjer poda sledeče opazke:

Ko se je povezoval z njimi [menihi], je veliki Atanazij, tako kakor je bil posrednik in spravljevec vseh ljudi, posnemajoč Njega, ki je pomiril povsem različne elemente s svojo krvjo, spravljal tudi samotarsko življenje s skupnim, ko je pokazal, da je duhovništvo filozofsko in filozofija potrebuje duhovništvo. Uskladil je oboje in ju združil v eno – tako tiho dejavnost in dejavno tihoto – na tak način, da jih je prepričal [menihe], da je stalnost ravnanja za meniha bolj značilna kot osamitev (*anachóresis*) telesa.<sup>16</sup> (Gregor iz Nazianza, *Or.* 21.31.1–4)

Koristno je pripomniti, da je izraz »filozofsko življenje« v krščanski rabi tistega časa že postal sinonim za asketsko ali meniško življenje.

Prav tako je vredno omeniti nekaj posebnih odlomkov iz *Življenja svetega Antona*, da bi pokazali, kako je Atanazij iskal načine za vključitev meništva v življenje Cerkve. V poglavjih 46 in 47 pripoveduje, kako je Anton med Maksiminovim preganjanjem šel v Aleksandrijo, ker je želel pretrpeti svoje mučeništvo ali vsaj ponuditi pomoč ljudem po zaporih in rudnikih. Spodbujal je tiste, ki so bili poklicani k mučeništvu, in jim do konca stal ob strani. Atanazij pravi, da se je tako »zdel kot tisti, ki žaluje, ker ni bil poklican k mučeništvu, a ga je Gospod ohranjal pri življenju, da bi koristil nam in drugim, ko bi lahko mnoge učil nauka, ki se ga je bil naučil iz Svetega pisma.« Ko se je preganjanje končalo in je bil mučen tudi aleksandrijski škof Peter, Atanazij pravi, da se je »Anton

16 Prim. Brakke, *Atanasius and the Politics of Asceticism*, 14.

poslovil in se zopet umaknil v svojo celico, kjer je vsak dan trpel muke, ki mu jih je zadajala lastna vest, ter se boril v bojih vere.«<sup>17</sup> S to preprosto potezo, da je pojem mučeništva na ravni zgodovine in duhovnosti povezal z Antonom, je Atanazij uspel pokazati, da je meniško življenje pravzaprav nadaljevanje herojske dobe in življenja mučencev. Tako je meništvo povezal z napetostmi, skozi katere je šlo krščanstvo preteklih let.

Atanazij je našel tudi drugo vlogo za menihe, ko jih je pričel posvečevati v škofo – praksa, ki je imela dolgoročne posledice za egiptovsko Cerkev. Že okoli leta 339 je Atanazij začel potrjevati izbire lokalnih skupnosti, ki so za svojega škofa izbrale meniha.<sup>18</sup> Komaj petnajst let po tem, ko se je Pahomij ustalil v Tabenesiju, že zasledimo enega od njegovih menihov, Filona, kot škofa sto kilometrov južneje, v Tebah. Drugi, Mouis, nasledi Amonija kot škofa v Latopolisu, še dlje proti jugu. Atanazij leta 354 javno pohvali Mouisa in šest drugih menihov, ki so postali škofje, da bi prepričal meniha iz Nitrije, Drakontija, naj sprejme škofijo Hermopolis Parva. Med temi šestimi menihi je bil tudi Serapion iz Thmuisa, učenec sv. Antona in škof od leta 337. Ščasoma je ta praksa postajala vse pogostejša. V svojem *Prazničnem pismu* iz l. 368 Atanazij opaza, da je enajst novih škofov, posvečenih v tem letu, »asketov, ki živijo meniško življenje«.<sup>19</sup>

Vztrajnost Atanazijevih *Kanonov* pri življenjskem slogu škofa prikazuje željo, da bi v to službo postavljali zares brezhibne može. Do tega, da so za škofo začeli izbirati prav menihe, ne pripelje zgolj čistost, ampak celoten nabor kreposti, ki se jih pridobi z asketskim življenjem. Predvsem skrb za poznavanje Svetega pisma se je Atanaziju zdela še posebej pomemben dejavnik, ki govori v prid izbiri meniha za škofa. Meniška kultura je bila v svojem bistvu svetopisemska; svetopisemska besedila so brali, jih pomnili, pripovedovali in razlagali. To drži tako za samotarske kot za cenobitske meniške kroge.<sup>20</sup>

Atanazij je spodbudil zapleten proces združevanja meniškega gibanja in ostalega dela Cerkve, kar je imelo posledice v novih in spremenjenih vlogah v Cerkvi. Čeprav na začetku 4. stoletja menihi še niso spadali med klerike, je bil kler že do časa Antonove smrti prisoten tudi po samostanih in meniških naselbinah. Še pred tem, kot smo že povedali, pa so menihe izbirali za škofo. Z vedno večjim razširjanjem meništva po vsem Egiptu, so menihi v Cerkvi privzemali vlogo, ki je soobstajala s kleriki in laiki. Mnoge so iskali kot duhovne voditelje. Samostani so postali kraj srečevanja krščanskega življenja *par excellence*; sveti kraji srečevanja med menihi, laiki, kleriki in Bogom.<sup>21</sup>

Menihi so svoje mesto poleg mučencev dobili tudi v ljudski pobožnosti in tako v literaturi kot tudi v resničnem življenju veljali za zgled pobožnosti. Prav tako so dobili

17 Athanasius, *The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, 66.

18 Martin, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*, 680.

19 Prav tam, 682.

20 Sheridan, »The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism«, 690–699.

21 Giorda, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto: Alcuni casi di interazione e integrazione*, 143–145.

svoje mesto tudi v evaristični molitvi koptske liturgije – za patriarhi. Med imeni, ki jih omenjajo v molitvi, so: Anton, Pavel, trije Makariji, Janez Pritlikavec, Bišoi, Mojzes, Daniel, Izidor, Pahomij, Teodor, Šenuta, Besa in Pafnucij.

### 3 Menišтво in družba: vloga pri zdravstveni oskrbi

V zadnjem času pozornost namenjajo tudi vlogi, ki jo je v pozni antiki meništvo odigralo pri preobrazbi zdravstvene oskrbe.<sup>22</sup> Običajna zdravstvena oskrba je bila zagotovljena ravno toliko, kot je bilo poskrbljeno za ostale osnovne potrebe, kot so obleka, zavetišče, hrana in čustvena podpora družine. Toda razen razširjene družine ni bilo družbenih struktur, ki bi zagotavljale zdravstvene usluge, kakor tudi ni bilo socialne mreže, ki bi reševala tiste, ki niso bili vključeni v določeno družinsko strukturo. Pred razvojem meništva v 4. stoletju so bili bolni preganjani in obravnavni kot izobčenci, mnogo družin pa ni imelo sredstev, da bi poskrbele zanje. Judovska in krščanska družba sta sicer zagotavljali pomoč v majhnem, nestrukturiranem obsegu. Pred razvojem meništva Cerkev ni upravljal ustanove za zdravstveno oskrbo večjega dometa.

Ravno menihova odpoved tradicionalnim družbenim vezem je vodila k razvoju zagotovljenih oskrbovalnih struktur. Meniški sistem zdravstvene oskrbe je bil močno nasprotje umanjkanju prav tega v takratni družbi. Oskrbo je zagotavljal tako svojim lastnim kot tudi bolnikom od zunaj. Obstoje večjih skupnosti je zahteval tudi razvoj družbenih struktur, kot so stavbe, kuhinje, izurjeni zdravniki in negovalci za bolne. Prav cenobitsko meništvo je odigralo ključno vlogo pri razvoju bolnišnic v pozni antiki. Socialna oskrba znotraj samostanov je postala model za to, kar bo proti koncu 4. stoletja postala bolnišnica. Bolnišnico lahko kot »institucionalno razširitev meniške zdravstvene oskrbe«<sup>23</sup> razumemo prav od poznega 4. stoletja naprej, ko je nadzor nad meništvom prešel pod cerkveno hierarhijo.

Posledica meniškega dojemanja zdravstvene oskrbe je predvsem spremenjen odnos do bolnih in njihove vloge v družbi. Meniški voditelji spodbujajo svoje podrejene, naj skrbijo za bolne in naj jih ne krivijo za njihovo bolezen, ali jim pripisujejo krivde za njihovo stanje. Bolezen je bila tako destigmatizirana, bolne pa so obravnavali s sočutjem. Crislip zaključuje:

Meništvo poznoantičnemu in srednjeveškemu svetu ni zapustilo le popolnoma nove družbene organizacije, ampak tudi popolnoma novo ustanovo za oskrbo bolnih in

22 Glej Crislip, ki v svoji knjigi (kot v naslednji opombi) prinaša pomemben prispevek k razumevanju družbene vloge in dolgoročnih učinkov meništva.

23 Crislip, *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, 100.

pomoči potrebnih v družbi. Organizacijski geniji med meniškimi voditelji, kot sta bila Pahomij in Bazilij, so prek samostanske organiziranosti učinkovito preobrazili antični sistem zdravstvene oskrbe, ne samo s spremembo dostopnosti in lokacije zdravstvene oskrbe, ampak tudi na širšem področju, z zagotavljanjem novih možnosti družbene interakcije med bolnimi in zdravimi, s čimer so kot prvi vzpostavili ustanovo, v kateri so bolni dobili brezplačno, strokovno, sočutno oskrbo brez stigmatizacije.<sup>24</sup>

#### 4 Menišтво in pisna kultura

Osrednjo vlogo Svetega pisma v zgodnji meniški duhovnosti smo že omenili, s stalno prisotnostjo navedkov in aluzij, ki prevevajo zgodnjo meniško književnost, pa bi se jo dalo zlahka tudi ponazoriti. Navkljub občasnim izjavam, ki morda nekoliko zmanjšujejo pomen branja Svetega pisma, je bilo meništvo utemeljeno na bralni kulturi in jo kot tako tudi ustvarjalo, tako na zasebni ravni kot tudi pri javnih liturgičnih srečanjih. To je torej vodilo k ustvarjanju in razširjanju knjig, ne le Svetega pisma, temveč vsega pisanja, ki bi lahko bilo uporabno pri razumevanju le-tega. Zato so si večji samostani kmalu oskrbeli knjižnice.

Kultura grško-rimskega in zgodnjekrščanskega Egipta je bila dvojezična, čeprav je večina prebivalstva govorila le svoj, izvirni egipčanski jezik. Do 4. stoletja je bil Egipt že več kot petsto let pod grško, nato pa pod rimsko oblastjo, za glavni administrativni jezik je veljala grščina. To je pripomoglo k precejšnjemu številu dvojezičnih govorcev. Krščanstvo se je najprej širilo med grško govorečim prebivalstvom Aleksandrije in drugih večjih mest, nato pa tudi med koptsko govorečimi. Ko je število kristjanov v 4. stoletju med slednjimi naraščalo, posebej v samostanih, sta se pokazali potreba in želja po prevodih mnogih krščanskih del, izvorno pisanih v grščini, v koptski jezik. Tako so pripravili prevode mnogih grških pisateljev, kot so Meliton Sardski, Atanazij, Bazilij Veliki in Gregor iz Nazianza. Prevedli so tudi mnogo apokrifnih spisov, nekatere pa tudi na novo ustvarili v koptskem jeziku.

Večina koptske književnosti se je razvila v kontekstu meništva. V tem kontekstu so nastali življenjepisi uglednih meniških voditeljev, kot so Pahomij, Teodor, Horsiezij, Šenuta in drugi meniški svetniki, pa tudi meniška pravila. Večina homiletične književnosti je ravno tako plod dela v samostanih. Do konca 6. stoletja, tj. tri stoletja po začetku meniškega gibanja, je obstajala nemajhna količina literature v sahidski koptščini, dialektu, ki je postal knjižni jezik in ga je uporabljal ves krščanski Egipt. Pozneje, po arabski osvojitvi Egipta sredi 7. stoletja, je bolj prišlo v rabo bohairsko narečje, prav tako kot knjižni in pozneje tudi cerkveni jezik koptske Cerkve, s podobno vlogo, kakršno je imela latinščina v zahodni Cerkvi. Na žalost je vsaj 90 odstotkov književnosti, ki je nekoč

obstajala v koptskem jeziku, izgubljene, ali pa jo poznamo zgolj po fragmentih; nekatera dela so se ohranila v arabskem prevodu. Glavni vzrok za to je bilo uničenje mnogih samostanov in njihovih knjižnic.

## 5 Menišтво po arabski osvojitvi Egipta

Po arabski osvojitvi Egipta in v posledični postopni islamizaciji družbe se je vloga menišťa v koptski civilizaciji seveda znatno spremenila. Samostani so še naprej »zagotavljali« škofe, v časih preganjanj pa so zanje kot tudi za patriarhe predstavljali zatočišče. Mnogi so še naprej ostali središča ljudske pobožnosti, na primer Deir al-Muharak, ki se nahaja v Zgornjem Egiptu na kraju, kjer je našla zatočišče tudi sveta družina. Prav tako so postali tudi središča, kjer sta se ohranjala jezik in literatura ter so se prepisovale knjige. Velikokrat se zasluge za obstanek krščanstva v Egiptu pripisujejo ravno obstoju samostanov. Ko občudujemo njihov velik prispevek k družbi, kulturi in Cerkvi v Egiptu, pa ne smemo pozabiti, da je njihova prvotna motivacija bila in ostaja verskega značaja: iskanje Boga.

*Prevedla Jan Dominik Bogataj, OFM, in Janko Potisek*

## Bibliografija

- Athanasius. *The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*. Prevedel Robert C. Gregg. New York: Paulist Press, 1980.
- Brakke, D. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Crislip, A. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- Giorda, M. *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto: Alcuni casi di interazione e integrazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2010.
- Judge, E. A. »The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism«. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977): 72–89.
- Kahle, P. *Coptic Texts from Deir El-Bala'iza in Upper-Egypt*. London: Oxford University Press, 1954.
- Martin, A. *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328–373)*. Rim: École française de Rome, 1996.
- Sheridan, M. »The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism«. *Coptica* 1 (2002): 2–51.

- Stark, R. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformation, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Timm, S. »Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region«. V: *Beihfte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 41/16 (A–Z), Reihe B, Geisteswissenschaften*, 92. Wiesbaden: L. Reichert, 1984.
- Veilleux, A. *Pachomian Koninia: Fisrt Greek Life of Pachomius*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1982.
- Wipszycka, E. »Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)«. *The Journal of Juristic Papyrology Supplement 11* (2009): 567–612.

## Puščavnik, njegov škof in njuni demoni: o Atanazijevem življenjepisu Antona Velikega

David Movrin

*Vita Antonii*, življenjepis svetega Antona Puščavnika, ki ga izročilo pripisuje svetemu Atanaziju iz Aleksandrije, velja za enega prvih krščanskih življenjepisov. Antični *best-seller* se je v hipu razširil po takratni ekumeni – k spreobrnitvi je poleg mnogih drugih nagovoril tudi svetega Avguština – in nato odločilno vplival na razvoj mladega žanra svetniških žitij. Celo latinski teksti, ki so na drugem koncu Evrope odigrali podobno formativno vlogo, denimo *Vita Martini*, so se pri svoji predstavitvi v prvi vrsti opirali na življenjepis egiptovskega asketa.<sup>1</sup>

### 1 Anton Veliki

Sveti Anton (251–356) se je rodil v Egiptu kot otrok premožnih krščanskih staršev. Ko so mu ti zgodaj umrli, je v cerkvi slišal evangelij s Kristusovim navodilom premožnemu mladeniču: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hodi za menoj!« (Mt 19,21) To je tudi storil in se nato v prizadevanju za askezo umaknil v samoto, sprva v bližino vasi, nato vse dlje v puščavo, tam odkril demone in se začel bojevati z njimi. Njegov zgled je vlekel, v Egiptu je kmalu začelo rasti močno meniško gibanje, ki je Antona, »očeta menihov«, štelo za svojega navdihovalca in začetnika. Ko so iskalki duhovne pomoči postali preštevilni, se je Anton znova umaknil, tokrat še dlje v puščavo, k »notranji gori« – vendar se je pozneje še nekajkrat vrnil v Aleksandrijo branit Atanazijevo pravovernost pred arijanskimi napadi. Umrl je v nezaslišano visoki starosti v svoji puščavski samoti in učencem naročil, naj nikomur ne povedo za njegov grob.<sup>2</sup>

1 Prevod celotnega Antonovega življenjepisa je skupaj s spremno študijo izšel v zbirki »Cerkveni očetje« pri Celjski Mohorjevi; prim. *Izviri menišтва: Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pabomija* (Celje: Mohorjeva, 2011), od tam je tudi zgornji uvod. Evagrijev latinski prevod Antonovega življenja in njegovo recepcijo analizira Bertrand, »Die Evagriusübersetzung der *Vita Antonii*: Rezeption – Überlieferung – Edition, unter besonderer Berücksichtigung der *Vitas Patrum*-Tradition«, 29 in nasl.

2 Zgodovinskost Atanazijevega opisa je posebno vprašanje; vplivno razpravo na to temo je že pred pol stoletja objavil Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*. Danes velja ocena, da je asket v Atanazijevem pisanju zgodovinskemu Antonu verjetno bližji kot pa teološko razboriti polemik, ki se po mestnih shodih pod škofovim okriljem bojuje za pravo vero; prim. Goehring, »Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt«. Po drugi strani pa se je konec dvajsetega stoletja pokazalo, da Anton teološko še zdaleč ni bil nepodučen; prim. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*.

## 2 Atanazij Aleksandrijski

Življenje svetega Atanazija (298–373), ki se je rodil dve generaciji za Antonom, je bilo zelo drugačno; kot otrok poganskih staršev je moral pot do krščanstva šele najti. Uspelo mu je razmeroma hitro, na nicejskem koncilu se je kot tajnik aleksandrijskega škofa Aleksandra že uspešno zavzemal za nauk, po katerem je Kristus enega bistva (*homoousios*) z Očetom in ki so mu nasprotovali arijanci. Po Aleksandrovi smrti je tridesetletni Atanazij postal škof v Aleksandriji, torej na vplivnem sedežu, ki ga je nicejski koncil priznal za sedež patriarhata, v katerem je bilo več kot sto škofij.

Skupaj s položajem je prišla cela vrsta političnih zapletov; Atanazij se je znašel v samem središču cerkvenih sporov, ki so takrat pretresali krščanstvo in ki tudi po nicejskem koncilu niso potihnilo. Na sinodi v Tiru so arijanci in meletijanci dosegli njegovo odstavitev, cesar Konstantin pa ga je dal nato izgnati v Galijo – in tako nehote postavil temelj za poznejši razcvet meništva na zahodu. Po cesarjevi smrti se je Atanazij vrnil, vendar se je zgodba pozneje v nekoliko spremenjenih okoliščinah ponavljala, izgnanstvo ga je v naslednjih desetletjih doletelo še drugič, tretjič, četrtič in petič. Burnemu življenju navkljub je Atanazij uspel spisati več temeljnih teoloških spisov in z njimi določiti razvoj krščanske teologije; med njimi so razprava o učlovečenju (*De incarnatione Verbi*), več del o arijancih (*Apologia contra Arianos, Historia Arianorum*), razlaga sklepov nicejskega koncila (*De decretis Nicaenae synodi*) ter vrsta pomembnih pastirskih pisem. Prav med dela, ki so se najhitreje prijala in se začela zelo hitro širiti, sodi tudi *Vita Antonii*.<sup>3</sup>

## 3 Avtorstvo besedila

Vprašanje avtorstva pri Antonovem življenjepisu sicer ni preprosto in nedvoumno. Stoletja razprav je zaznamovala predvsem polemika med protestantskimi in katoliškimi učenjaki; prvi so v svojem odporu do vsega meniškega Atanaziju kot nesporni teološki avtoriteti spis odrekli, slednji pa so mu ga iz istega razloga pripisovali. A v dvajsetem stoletju, ko se je ta spor že davno polegel, se je vprašanje spet zastavilo z vso ostrino, tokrat na drugačnih temeljih. René Draguet je bil prepričan, da je Atanazijeva različica zgolj poznejša predelava izgubljenega grškega izvirnika. Timothy Barnes je šel še dlje s trditvijo, da je besedilo nastalo kar v koptščini. Kakorkoli, ta razprava stroke slednjič vendarle ni prepričala, za avtorja še vedno velja Atanazij, za prvotno besedilo pa grška inačica.<sup>4</sup>

3 Kratek pregled Atanazijevega življenja in njegove teologije je skupaj z berilom objavil Anatolios, *Athanasius*, nekoliko daljšo analizo je napisal Weinandy, *A Theological Introduction*.

4 Za pregled problema prim. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, 111–113.



Atanazij je imel za pisanje Antonovega življenjepisa vrsto dobrih razlogov. V času, ko se je doktrina šele oblikovala in ko se je meniško gibanje šele dobro začelo, mu kot škofu ni bilo vseeno, kakšno pot bodo ubrale trume neukročenih asketov v bližnjih puščavah; zlasti zato, ker so se zaradi njihove pristnosti zanje že začele zanimati nove trume po vsem krščanskem svetu. Samotarje, ki se niso škofov v svoji želji po neodvisnosti izogibali nič manj kot žensk, je sklenil nagovoriti z opisom največjega med njimi. V uvodu priznava, da ni imel časa za posvetovanje z vsemi viri, med vrsticami je mogoče slutiti, da je marsikje izpostavil predvsem probleme, ki so skrbeli njega samega. Kljub temu se raziskovalci strinjajo, da njegov Anton v splošnem zvesto odslikava življenje, misel in vero prvih menihov.<sup>5</sup>

#### 4 Težave z demoni

Po toliko stoletjih je Atanazijev jezik težko razumljiv, njegove podobe so tuje, včasih strašljive; njihove upodobitve v zahodni umetnosti, od Hieronima Boscha do Salvadorja Dalija, so učinkovite prav zaradi te grozljivosti. Paradoksalno pa se morda vsebina, s katero se avtor ukvarja, današnjega bralca dotika še močneje kot antičnega. Kot piše Tim Vivian, raziskovalec zgodnjega krščanstva, govori *Vita Antonii* o potovanju k Bogu, potovanju domov. Pot je težavna, preprejena s skušnjavami in pastmi. Antonovi demoni so tatovi pozornosti, distraktorji, ki skušajo človeka odvrniti od Boga; pri tem sploh ni bistveno, ali gre za fizične ali psihološke pojave, enih in drugih je več kot dovolj. Kako naporno je življenje v krasnem novem svetu, ki je iz rimskega vodila *panem et circenses* ustvaril dovršen ekonomski princip, je v svojih iskanjih že sredi dvajsetega stoletja, v svetu brez televizije in interneta, preroško ugotovil Aldous Huxley:

Današnji industrijski in ekonomski sistem lahko nemoteno deluje le zaradi mode, avtomobilov in tehničnih pripomočkov, zaradi novic in oglaševanja, zaradi katerega novice sploh obstajajo. [...] Za delovanje tega sistema ni dovolj, da se povpraševanje po nepotrebnih stvareh ohranja, neprenehoma se mora povečevati; ohranjati in povečevati pa ga je mogoče le z nenehnim spodbujanjem pohlepa, tekmovalnosti ter želje po nesmiselnih distrakcijah, ki so izvirni greh razuma. Toda nikoli prej niso ljudje skušali teh distrakcij organizirati in jih izkoriščati ter jih zaradi njihovega ekonomskega pomena postavljati v jedro in v vitalno središče človeškega življenja.<sup>6</sup>

V svetu, ki je v zadnjem času priča silovitemu pokanju Huxleyjevih balonov nesmisla in ki se še vedno sprašuje, kako globoko bo zdrsnila z njimi podprta ekonomija, so ti stavki dobili prizvok uresničenih Kasandrinih besed. Tim Vivian poudarja, da je zgodnje

5 Vivian, »Introduction«, xxv.

6 Huxley, »Distractions – I«, navedeno po Vivian, »Introduction«, lxii–lxiii.

meništvo, ki ga opisuje Atanazij, iskalo prav zdravilo za Huxleyjev problem, torej za pohlep, tekmovalnost ter željo po nesmiselnih mašilih. Našlo ga je v veri, trdem delu in vztrajanju.

Anton se je odpravil v puščavo ter si jo – na poti k svojemu poslednjemu domu v Bogu – naredil za dom. Današnji bralci *Antonovega življenja*, ki iščejo samoto in občestvo z Bogom, morajo na nasprotno, vendar hkrati povsem isto potovanje. Ker se verjetno ne bomo odpravili v puščavo, moramo puščavo pripeljati k sebi. Antonovo življenje, kot ga je naslikal Atanazij, ponuja znamenja in čudesa s tega boja; nekatera so podobna našim, druga so neizmerno drugačna. Med branjem bodo demoni postajali bodisi znanci bodisi ovire. Če bodo v spotiko, potem jih kaže pustiti, dokler se ne pojavijo v sodobnejši obleki; če se nam pokažejo kot naporni nasprotniki, ki pa jih je vendarle mogoče premagati, potem smo uzrli dovolj Antonovega sveta v svojem (in dovolj svojega v njegovem), da nam bo njegovo potovanje postalo znano. In čeprav se zdi drugače, je morda naše potovanje težavnejše od njegovega.<sup>7</sup>

## 5 Berilo virov

Pismo aleksandrijskega nadškofa Atanazija menihom na tujem,<sup>8</sup> o življenju blaženega Antona Velikega.

1 · *Antonovo rojstvo in odraščanje*. – <sub>1</sub> Anton je bil po rodu Egipčan, iz imenitne družine, ki si je pridobila precejšnje premoženje. Ker sta bila starša kristjana, je bil tudi sam krščansko vzgojen.<sup>9</sup> <sub>2</sub> Kot otroka sta ga vzgajala starša, tako da ni razen teh in dóma poznal ničesar drugega. Ko pa je zrasel v fanta<sup>10</sup> ter napredoval v starosti,<sup>11</sup> si ni maral pridobiti izobrazbe,<sup>12</sup> saj se je hotel izogniti družbi drugih otrok. <sub>3</sub> Želel si je samo tega, da bi, kot je pisano,<sup>13</sup> živel preprosto na svojem domu. Kljub temu je s

7 Vivian, »Introduction«, lxvi.

8 Prevod je narejen po kritični izdaji, ki jo je v zbirki *Sources chrétiennes* objavil G. J. M. Bartelink; po njej so večinoma povzete tudi opombe, v njegovi študiji pa so na voljo tudi številni napotki na nadaljnjo literaturo. Svetopisemski navedki se ujemajo s SSP, kjer je bilo to le mogoče; Atanazij je bral grški prevod, Septuaginto, in odstopanje od izvirnika je pri starozaveznih navedkih včasih precejšnje. Prvotni naslov je izgubljen, zgornjega ponuja eden od najboljših rokopisov, v dobršni meri pa se ujema tudi z Evagrijevim latinskim prevodom (*Athanasius episcopus ad peregrinos fratres*) in z naslovom, ki ga omenja *Pachomii vita prima* 99.

9 Podobno formulacijo uporabi *Pachomii vita altera* 30 (namreč za Pahomijevega tovariša Teodorja, Pahomij se je za razliko od Antona rodil poganskim staršem). Kot poroča Sozomen v *Hist. eccl.* 1.13.2, se je Anton rodil v vasi Koma (danes Kiman al-Arias, blizu Fajuma v Zgornjem Egiptu).

10 Prim. Lk 2,40.

11 Prim. Lk 2,52.

12 Dobesedno: »naučiti črk«, kar pa ne pomeni nujno, da je bil nepismen; izraz *grámmata manthánein* se namreč pojavi tudi v *Vita Antonii* 20.4, kjer je zelo očitno rabljen v zgornjem pomenu.

13 Prim. 1 Mz 25,27, kjer Jakob mirno prebiva v šotorih, medtem ko je Ezav »človek polja«.

starši hodil v cerkev.<sup>14</sup> Kot otrok ni bil malomaren, kot fant<sup>15</sup> pa ne ošaben; pokoren je bil svojim staršem,<sup>16</sup> poslušal je berila<sup>17</sup> in v sebi ohranil<sup>18</sup> korist iz njih. <sup>4</sup> In čeprav je kot otrok živel v dokajšnjem izobilju, staršev ni nadlegoval v zvezi z raznovrstno in drago hrano ter ni iskal z njo povezanih slasti. Zadovoljen je bil s tem, kar je dobil, ter ni iskal ničesar drugega.

2 · *Evangeljske besede o popolnosti ga napeljejo k spreobrnjenju.* – <sup>1</sup> Po smrti staršev je ostal sam s sestro, ki je bila še otrok; imel je okrog osemnajst ali dvajset let in tako za dom kot za sestro je skrbel sam. <sup>2</sup> Od smrti staršev še ni minilo šest mesecev, ko je šel kot ponavadi v cerkev; ko je zbiral svoje misli, se je posebej zatopil v to, kako so apostoli pustili vse in šli za Odrešenikom<sup>19</sup> in kako so drugi v Apostolskih delih prodajali svoje imetje, *prinašali izkupiček ter ga polagali k nogam apostolov*,<sup>20</sup> da so ga nato razdelili potrebnim, ter kakšno in kolikšno upanje je za take pripravljeno v nebesih.<sup>21</sup> <sup>3</sup> V takšnem premišljevanju je vstopil v cerkev. Naneslo je, da se je prav tedaj bral evangelij, in slišal je, kako je Gospod rekel bogatemu: *Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih*.<sup>22</sup> <sup>4</sup> Kot da je premišljevanje o svetih prišlo od Boga in kot da je bilo branje namenjeno njemu,<sup>23</sup> je šel Anton pri priči<sup>24</sup> iz cerkve ter podaril svojim sovaščanom premoženje, ki ga je imel po starših, tristo rodovitnih in prekrasnih arur,<sup>25</sup> da njega in sestre ne bi težila nobena stvar več. <sup>5</sup> Prodal je tudi vse ostalo, premičnine, kar sta jih imela, zbral tako precejšen denar in ga dal ubogim, potem ko je nekaj malega prihranil za sestro.

14 Gr. *kyriakón*, izpeljano od *Kýrios* (Gospod); izraz se v krščanski literaturi ne pojavlja pogosto, pač pa se je prijel v germanskih jezikih (*Kirche, church, kerk*) in verjetno tudi v slovenščini (*cerkev*).

15 Prim. Lk 2,52.

16 Prim. Lk 2,51.

17 Prim. 1 Tim 4,31.

18 Prim. Lk 2,19.

19 Prim. Mt 4,20; 19,27.

20 Prim. Apd 4,35–37.

21 Prim. Kol 1,5; Ef 1,18. Spodbuda k meniškemu življenju je sicer pogosto pospremljena z omembo nebeškega plačila; prim. *Pachomii vita altera* 71.

22 Mt 19,21.

23 Branje evangelija je Anton razumel kot prav njemu namenjeno razodetje. Takšna razodetja, ki jih pogosto spremlja *apertio libri*, niso bila brez poganskih zgledov. Krščanske vzporednice ponujata denimo *Vita Cyriaci* Cirila iz Skitopole ter *Vita sancti Theodosii* Teodorja iz Petre. Posebno znamenita je spreobrnitev svetega Avgušтина, ki jo je posredno navdihnilo prav branje Evagrijevega prevoda zgornjih vrstic; prim. *Conf.* 8.6.48.

24 Prava spreobrnitev je radikalna in se zgodi naenkrat; Avguštin je s svojim daljšim iskanjem to značilno potezo nekoliko omilil. Motiv se sicer pojavi pri mnogih svetniških življenjepisih, prim. *Vita Honorati* 8.24.

25 Arura je grško ime za staro egipčansko površinsko mero, 2756 m<sup>2</sup>, torej za spoznanje večjo od latinskega *iugerum*. Antonovi starši so imeli očitno precej zemlje, več kot 80 hektarov. Nekateri raziskovalci vidijo vzrok za to, da Anton svojega posestva ni prodal, temveč ga je sovaščanom podaril, v kratkarnem davčnem sistemu. Svobodni kmetje iz iste vasi so morali davek plačati skupaj, v nekakšnem konzorciju, in prodaja posestva bi zato vse ostale udarila po žepu, saj bi morali plačati več.

3 · *Začetek askeze.* – <sub>1</sub> Ko pa je šel znova v cerkev, je pri evangeliju slišal, kako je Gospod rekel: *Ne skrbite za jutri.*<sup>26</sup> Ni mogel dlje čakati, šel je ven in dal še tisto ubogim.<sup>27</sup> Sestro je izročil uglednim in zaupanja vrednim devicam ter jim jo pustil, naj jo vzgajajo k devištvu, sam pa se je poslej namesto hiši<sup>28</sup> posvečal askezi, bil pozoren nase<sup>29</sup> in začel s potrpežljivo vadbo. <sub>2</sub> V tistem času v Egiptu še ni bilo samotišč in noben menih ni vedel ničesar o veliki puščavi. Kdor je hotel biti pozoren nase, je začel z askezo v samoti, nedaleč stran od svoje vasi.<sup>30</sup>

<sub>3</sub> V bližnji vasi pa je bil takrat starec, ki se je že od mladosti dalje uril v samotarskem življenju. Ko ga je Anton videl, ga je posnemal v dobrem.<sup>31</sup> <sub>4</sub> Najprej je začel tudi sam prebivati na krajih blizu vasi. Če je od tam kdaj slišal za kakšnega gorečnika,<sup>32</sup> je šel in ga poiskal, kakor modra čebela.<sup>33</sup> In ni se vrnil nazaj, dokler ga ni videl in dobil od njega kot nekakšne popotnice za pot do kreposti.

<sub>5</sub> Ko je sprva tako živel tam, je sklenil, da se ne bo vračal k premoženju staršev in ne bo razmišljal o sorodnikih; vsa njegova vnema in ves trud sta bila usmerjena v askezo. Delal je kajpak z rokami,<sup>34</sup> saj je slišal, *naj brezdelnež tudi je ne.*<sup>35</sup> Del prihodka je porabil za kruh, del ga je razdelil potrebnim. Ves čas je molil, saj je izvedel, da je treba na samem<sup>36</sup> moliti neprenehoma.<sup>37</sup> <sub>7</sub> Na berila je bil namreč tako pozoren,<sup>38</sup> da mu ni nobena beseda padla na tla,<sup>39</sup> temveč je vse ohranil<sup>40</sup> in mu je tako spomin služil namesto knjig.

4 · *V askezi začne posnemati kreposti drugih samotarjev.* – <sub>1</sub> S takšnim ravnanjem je Anton postal priljubljen pri vseh. Gorečnikom, ki jih je obiskoval, je bil iskreno pokoren

26 Prim. Mt 6,34.

27 Anton evangelij znova preslika nase; ponavljanje pomeni potrditev.

28 Nekateri izraz prevajajo kot »pred hišo«; v tem primeru bi to pomenilo izpostavljanje mrazu, vročini, dežju in vetru, v slogu poznejših potujočih menihov in menihov na stebrih.

29 Prim. 5 Mz 4,9; 15,9; Lk 17,3; 21,34; Apd 5,35; 20,28.

30 Čeprav slovi kot »oče meništva«, Anton ni bil prvi krščanski asket, tudi sam se je askeze učil od drugih; puščavništvo se je v Egiptu razvilo na več krajih hkrati.

31 Prim. Gal 4,18.

32 Izraz *spoudaios*, gorečnik, označuje človeka, ki skuša z askezo priti do kreposti.

33 Ta metafora je v meniških besedilih pogosta; prim. Janez Kasijan, *Inst.* 5.4; Gregor Nazianški, *Ad Seleucum* 44. Prim. tudi Prg 6,8.

34 Ročno delo je očitno vsaj na začetku pomenilo bistveno sestavino asketskega življenja.

35 Prim. 2 Tes 3,10.

36 Prim. Mt 6,6.

37 Prim. 1 Tes 5,17.

38 Prim. 1 Tim 4,13.

39 Prim. 1 Sam 3,19; 2 Kr 10,10.

40 Prim. Lk 8,15.

in se je pri vsakem učil tega, v čemer ga je ta pri gorečnosti in askezi prekašal.<sup>41</sup> Pri enem je videl prijaznost, pri drugem vnemo za molitev; pri enem je opazoval potrpežljivost, pri drugem skrb za ljudi. Pozoren je bil na to, kako eden bedi in kako se drugi posveča svetim spisom;<sup>42</sup> enega je občudoval zaradi vzdržljivosti, drugega zaradi njegovih postov in spanja na tleh. Motril je blagost pri tem in vztrajnost pri onem. Pri vseh pa je našel pobožnost do Kristusa in medsebojno ljubezen.

<sup>2</sup> Tako napolnjen se je vrnil na kraj, kjer se je sam oprijel askeze. Odslej je v sebi zbiral, kar je videl pri vsakem izmed njih, in prizadeval si je, da bi vse to pri sebi tudi pokazal. <sup>3</sup> Tudi na tiste, ki so bili njegove starosti, ni bil ljubosumen, trudil se je le, da v krepostih ne bi zaostajal za njimi.<sup>43</sup> In to je počel tako, da ni jezil nikogar, še več, drugi so bili veseli zaradi njega. <sup>4</sup> Vsi v vasi, pa tudi drugi asketi,<sup>44</sup> s katerimi se je srečeval, so ga imenovali Teófil;<sup>45</sup> in nekateri so ga pozdravljali kot sina, drugi pa kot brata.

*5 · Hudič ga skuša odvrniti od asketskega življenja.* – <sup>1</sup> Hudič, ki je zavisten in sovražnik lepega,<sup>46</sup> pa pri fantu ni prenesel pogleda na takšen sklep, zato se je s svojimi običajnimi prijemi lotil tudi njega. <sup>2</sup> Najprej ga je skušal odvrniti od askeze z mislimi na premoženje, na skrb za sestro, na odnose s sorodniki, na željo po denarju in slavi, na raznovrsten mik hrane in na druge čare življenja, končno pa še na težavnost kreposti in na velik napor, ki je povezan z njo. Spominjal ga je tudi na slabotnost telesa in na dolgost časa. <sup>3</sup> V duhu mu je skratka vzbudil velik oblak misli, saj ga je hotel ločiti od pravega namena.

Ko pa je sovražnik videl, da je proti Antonovemu sklepu brez moči, še več, da se je zaradi njegove trdovratnosti na tleh znašel sam, saj se je prevrnil ob njegovi veri ter padel ob Antonovih nenehnih molitvah, takrat je posegel po orožju pri popku trebuha.<sup>47</sup> Ko se je začel postavljati s tem – to je namreč njegova prva past za mlade, – se je spravil na fanta in ga ponoči vznemirjal, podnevi pa tako nadlegoval, da so tudi priče opazile spopad, ki se je odvijal med njima.

41 Festugière, »Sur une nouvelle édition du *De Vita Pythagorica* de Jamblique«, 491, opozarja, da portret mladega Antona spominja na pitagorejski *bios*. Podoben motiv je Bartelink našel pri Jamblihu, *Vita Pyth.* 4.18. Že Sokrat je menda sledil naukom več filozofov (Platon, *Evtifron* 9a; *Teajtet* 150b–d). Prim. tudi seznam kreposti v *Vita Antonii* 17.7.

42 Dobesedno: filologiji, ljubezni do besede; glagol *philologeîn* dobi v krščanskem okolju poseben pomen, namreč »brati Sveto pismo«.

43 Tekmovalnost med menihi ni nujno nekaj slabega; beseda *bámilla*, »tekma«, stoji na samem začetku *Vita Antonii*.

44 Izraz *philókalos* pravzaprav pomeni »ljubitelj lepega«; v krščanskem kontekstu dobi tudi pomen asketa.

45 Izraz *theophilés* je v antiki pomenil »ljub bogovom«, v krščanski literaturi pa bolj »tisti, ki ljubi Boga«, čeprav najdemo tudi svetopisemske vzporednice za pomen »Bogu ljub«, denimo Jak 2,23; 2 Krn 20,7 in Iz 41,8.

46 Pridevnik *misókalos*, ki v svetniških življenjepisih pogosto označuje hudiča, je v očitnem nasprotju s pridevnikom *philókalos*, ki ga je avtor v zvezi z asketi uporabil nekaj vrstic prej. Prim tudi *Vita Antonii* 9.4.

47 Izraz izvira iz Job 40,16, kjer se nanaša na Behemota, povodnega konja, ki pa ga je poznejša tradicija izenačila z apokaliptičnim zmajem. Tudi opis hudiča v *Vita Antonii* 24.1–3 v marsičem ustreza opisu Leviatana, krokodila (Job 40,25–41). Za »popek trebuha« ponuja Olimpiodor v komentarju k Jobu dva pomena; bodisi gre za želodec, ki bi tako pomenil požrešnost, bodisi za evfemizem, ki označuje ženska rodila – prav kot v Svetem pismu izraz »ledja« označuje moška spolovila.

<sup>4</sup> Prvi je napadel z umazanimi mislimi, drugi pa jih je z molitvami zavrgel. Prvi je vznemirjal, drugi pa je, ko se je zdelo, da zardeva, utrjeval telo z vero in postom. <sup>5</sup> Hudič se je znašel v stiski in je ponoči privzel podobo ženske,<sup>48</sup> posneto v vseh podrobnostih, samo da bi zapeljal Antona. Ta pa se je spomnil na Kristusa in ko je razmišljal o plemenitosti, ki je prišla po njem, in o razumnem delu duše, je pogasil oglje njegove nastave. <sup>6</sup> Sovražnik ga je znova napadel z mehko bomo slasti. On pa se je, kot bi bil jezen in žalosten hkrati, spomnil na preteči ogenj in na trpljenje zaradi črva;<sup>49</sup> in ko je to postavil nasproti onemu, se je vsega rešil nedotaknjen. Vse to je bilo sovražniku v sramoto. <sup>7</sup> Kajti ta, ki se je imel za podobnega Bogu,<sup>50</sup> je zdaj postal igrača fantu; njega, ki se je povzdigoval nad meso in kri, je zdaj potolkel človek, odet v meso. Skupaj z njim je namreč deloval Gospod, ki se je zaradi nas odel v meso in dal telesu zmago nad hudičem, da bi lahko vsak, ki se tako bojuje, rekel: *Ne jaz, ampak Božja milost, ki je z menoj.*<sup>51</sup>

<sup>6</sup> · *Hudič se mu prikaže v podobi črnega dečka.* – <sup>1</sup> Na koncu, ko zmaj Antona tudi s tem ni mogel potolči, temveč je videl, da ga je oni pregnal iz svojega srca, je škripal z zobmi, kot je pisano,<sup>52</sup> in se nato znova spremenil; postal je takšen, kakršen je v duhu, in se mu je prikazal v podobi črnega dečka.<sup>53</sup> In kot da je klonil, ni nič več napadal z mislimi, – prekanjenec je bil namreč vržen ven, – temveč je spregovoril s človeškim glasom in rekel: »Dosti sem jih preslepil in mnoge sem premagal, zdaj pa, ko sem šel z istim orožjem nadte in nad tvoje napore, sem ostal brez moči.«

<sup>2</sup> Anton ga je nato vprašal: »Kdo si ti, ki mi to govoriš?«<sup>54</sup> Oni pa je takoj izdaval bridkosti polne besede: »Priatelj nečistosti sem. Z njenimi nastavami in njenimi dražili lovim mlade; pravijo mi tudi duh nečistosti.<sup>55</sup> Koliko teh, ki so iskali modrost, sem preslepil! Koliko izpovedovalcev sem naobrnil z vznemirjanjem! <sup>3</sup> Jaz sem tisti, o katerem

48 V žensko spremenjenega hudiča omenjata tudi *Pachomii vita prima* 19 in *Pachomii vita altera* 10.

49 Prim. Jdt 16,17; Sir 7,17; Iz 66,24; Mr 9,48.

50 Prim. Iz 14,14; Ezk 28,2.

51 Prim. 1 Kor 15,10. Ko je Odrašenik sprejel človeško naravo, je s tem človeku zagotovil zmago nad mesom; asketu v spopadu z demoni pomaga Kristus in Anton dolguje zmago njemu, ne pa svojim lastnim močem. Človek je tako soudeležen pri božji naravi; prim. *Vita Antonii* 74.4. Vse to najdemo tudi v drugih Atanazijevih spisih; prim. *De incarn.* 1.3; 8.9.

52 Prim. Ps 35,16; 37,12; 112,10; Mr 9,18; Apd 7,54.

53 Motiv hudiča v podobi črnega dečka se v meniški literaturi tu pojavi prvič. Črna barva je bila z demoni povezana že od samega začetka krščanstva, prim. Ef. 6,12 (»gospodovalci mračnosti«), na katerega se sklicuje tudi *Vita Antonii* 21.3. V Pismu psevd-Barnaba 4.10 hudič nastopa kot »Črni« (prim. *Apophthegmata Patrum*, PG 65.100c-101a; 185b-d; 284a-b). Prim. tudi Steidle, »Der kleine schwarze Knabe in der alten Möncherzählung«.

54 V svojem govoru (*Vita Antonii* 43.1) Anton menihom svetuje, naj od demona, ki se jim prikaže, takoj zahtevajo, naj jim pove, kdo je in kaj hoče.

55 Prim. Oz 4,12.

govori prerok, ko ošteva padle: *Zapeljal vas je duh nečistosti.*<sup>56</sup> Spotaknili so se namreč zaradi mene. Jaz sem tisti, ki te je mnogokrat nadlegoval in ki si ga tolikokrat porazil.«

<sup>4</sup> Anton se je zahvalil Gospodu, se opogumil nasproti demonu in mu rekel: »Potem si resnično vreden prezira; v duhu si namreč črn in nemočen kakor otrok. Odslej mi ne boš povzročal nobene skrbi več, kajti *Gospod mi pomaga in gledal bom na svoje sovražnike.*«<sup>57</sup> <sup>5</sup> Ko je to slišal, je črni takoj pobegnil, preplašen zaradi besed, in se ni upal temu človeku niti približati.

<sup>7</sup> · *Anton okrepi svojo askezo.* – <sup>1</sup> To je bil Antonov prvi spopad s hudičem; bolje rečeno, to je bil Odrešenikov uspeh pri Antonu, uspeh njega, *ki je obsodil greh v mesu, da bi se zapoved postave izpolnila v nas, ki ne živimo v mesu, ampak po Duhu.*<sup>58</sup> <sup>2</sup> Anton pa ni postal brezbrizen, kot da bi bil demon že premagan, in se ni prevzel, pa tudi sovražnik ni prenehal nastavljeni pasti, kot da je poražen. Spet ga je začel zalezovati, kakor lev,<sup>59</sup> ki išče priložnost za napad. <sup>3</sup> Anton, ki je iz Pisma vedel, da pozna sovražnik številne zvijače,<sup>60</sup> je trdno vztrajal v askezi, prepričan, da ga bo oni gotovo poskušal dobiti na kak drug način, če mu že ni mogel zapeljati srca s telesnimi nasladami; demon ima namreč rad greh.

<sup>4</sup> Trše in trše je ravnal s telesom in ga usužnjeval,<sup>61</sup> da ne bi bil po zmagi na enem področju premagan na drugem. Sklenil se je privaditi še strožjemu urjenju. <sup>5</sup> Mnogi so se mu čudili, sam pa je napor prenašal z lahkoto. Vnema duše, ki je bila tam že dolgo, je v njem porodila dober odnos, tako da se je na vsak neznamen predlog koga drugega odzval z velikim navdušenjem. <sup>6</sup> Toliko je bedel, da je dostikrat vso noč prebil brez spanca. In to se ni zgodilo enkrat, temveč zelo pogosto, tako da je vzbujal začudenje. Jedel je enkrat na dan, po sončnem zahodu,<sup>62</sup> zgodilo pa se je tudi, da samo vsak drugi, mnogokrat celo vsak četrti dan. Njegova hrana sta bila kruh in sol, pijača pa zgolj voda. <sup>7</sup> O mesu in vinu je sploh odveč govoriti, saj česa takšnega tudi pri drugih gorečnikih ni bilo najti. Za spanje mu je zadoščala rogoznica, še večkrat pa je ležal kar na golih tleh.

<sup>8</sup> Natiranje z oljem je zavračal, češ da je za mlade primerneje, če se vneta posvečajo askezi in ne iščejo reči, ki telo slabijo, temveč ga navajajo na napore, z mislijo pri Apostolovih besedah: *Močan sem tedaj, ko sem slaboten.*<sup>63</sup> <sup>9</sup> Dejal je, da je razum duše krepak takrat, kadar so slasti telesa šibke. <sup>10</sup> Imel je tudi tole načelo, ki je resnično vredno občudovanja: da tako

56 Prim. Oz 4,12.

57 Prim. Ps 118,7.

58 Rim 8,3-4.

59 Prim. 1 Pt 5,8.

60 Prim. Ef 6,11.

61 Prim. 1 Kor 9,27.

62 Filon Aleksandrijski omenja podobno navado, z razlago, da je za filozofijo primeren dan, za telesne potrebe pa noč (*Contempl.* 34).

63 2 Kor 12,10.

poti h kreposti kot z njo povezane ločitve od sveta ne gre presoјati po času, temveč po gorečnosti in odločnosti. <sup>11</sup> Tudi sam se ni spominjal časa, ki je že minil, temveč je vsak dan<sup>64</sup> okrepil svoj trud za napredovanje, kot da z askezo šele začenja, ter si pri sebi ponavljal Pavlov stavek: *Pozabljam, kar je za menoj, in se iztegujem proti temu, kar je pred menoj.*<sup>65</sup> <sup>12</sup> Spominjal se je tudi besed preroka Elija, ki pravi: *Živi Gospod, pred katerim stojim*<sup>66</sup> danes.<sup>67</sup> Pripomnil je, da s tem »danes« ni meril minulega časa, temveč se je, kot da bi začel vedno znova, vsak dan trudil stopiti pred Boga tak, kakor je treba pred Boga priti – čist v srcu ter pripravljen poslušati njegovo voljo, in nikogar drugega. <sup>13</sup> Govoril si je: Asket se mora iz življenja velikega Elija kot iz ogledala<sup>68</sup> naučiti, kakšno mora biti njegovo življenje, vedno.

8 · *Zaprtega v grobnico demoni pretepejo.* – <sup>1</sup> Ko se je tako utrdil, se je Anton odpravil do grobnic, ki so stale daleč stran od vasi. <sup>2</sup> Enemu od prijateljev je naročil, naj mu vsake toliko časa prinese kruh, ter šel v eno od grobnic, medtem ko je oni za njim zaprl vrata, tako da je notri ostal sam. Sovražnik tega ni mogel več prenašati, saj se je bal, da mu bo ta v kratkem še puščavo spremenil v mesto askeze; neke noči je zato prišel nadenj z množico demonov ter ga tako pretepel, da je Anton zaradi mučenja brez glasu obležal na tleh.<sup>69</sup> <sup>3</sup> Po njegovem pripovedovanju so bile bolečine silovite in lahko bi rekli, da človeški udarci ne morejo nikdar prizadejati tolikšnega trpljenja.

Po božji previdnosti – Gospod namreč ne pozabi tistih, ki upajo vanj – pa je naslednjega dne prišel prijatelj, ki ga je oskrboval s kruhom. Ko je odprl vrata in ga videl kot mrtvega ležati na zemlji, ga je dvignil, odnesel v vaško cerkev in ga tam položil na tla. <sup>4</sup> Mnogi njegovi sorodniki in vaščani so nato sedeli ob njem kot ob mrliču. Okrog polnoči pa je Anton prišel k sebi, se dvignil ter zagledal, kako vsi spijo, le prijatelj je še bedel; pomignil mu je, naj pride k njemu, ter ga prosil, naj ga spet dvigne in odnese h grobnicam, ne da bi kogarkoli prebudil.

9 · *Demoni napadejo v podobi divjih zveri.* – <sup>1</sup> Mož ga je torej odnesel nazaj in ko so se vrata kot običajno zaprla, je bil notri spet sam. <sup>2</sup> Zaradi demonskih udarcev ni mogel stati, zato je molil leže. Po molitvi je glasno zavpil: »Tukaj sem, jaz, Anton; ne

64 Anton večkrat svetuje, naj asket vsak dan jemlje kot poslednjega, naj z askezo začenja vedno znova in naj ne gleda nazaj; prim. 16.3; 20.2; 91.3. Prim. tudi *Apophthegmata Patrum*, Silvanus 11 (PG 65.412c).

65 Flp 3,13.

66 Prim. 1 Kr 17,1; 18,15. Namigi na Elija, ki je tu kot Antonov zgled omenjen izrecno, se v *Vita Antonii* pojavljajo neprestano; denimo ko Anton »sedi vrh gore« (59.2; 60.1; 66.1; 84.2; 93.5; prim. 2 Kr 1,9). V uvodu Atanzij svoj vir primerja z Elijevim učencem Elizejem (pr. 6, prim. 2 Kr 3,11); pogovor na bregu Nila (49.2–5) spominja na Elijev pogovor z Bogom na gori Horeb (prim. 1 Kr 19,9–15). Na koncu Anton Atanziju zapusti svoj plašč, kot ga je Elija Elizeju (91.8, prim. 2 Kr 2,13). Kot pripominja *Pachomii vita prima* 2, se je Anton zgledoval po Eliju, Elizeju in Janezu Krstniku.

67 Besede *danes* ni v navedenem svetopisemskem besedilu, pač pa je v 1 Kr 18,15 in spada pravzaprav k drugemu delu stavka. Atanzij se tu morda naslanja na Klementa Aleksandrijskega (*Protr.* 9.84.5–6).

68 Podoba se pojavi že pri Platonu (*Alkibiad* 1.132e in nasl.), kjer se duša skuša videti kakor v ogledalu; pozneje jo pri krščanskih avtorjih najdemo večkrat, tudi pri Atanziju (*C. gentes* 34). Rabi jo tudi Filon Aleksandrijski, *Leg.* 3.101 in *Migr.* 190.

69 Demoni svoje žrtve včasih obsujejo z udarci; prim. *Pachomii vita prima* 20, *Pachomii vita altera* 19.



bežim pred vašimi udarci. Tudi če mi jih zadate še več, me ne bo nič ločilo od Kristusove ljubezni.«<sup>70</sup> <sup>3</sup> Nato je zapel še psalm: »Tudi če se tabor vojske utabori proti meni, se moje srce ne bo balo.«<sup>71</sup> <sup>4</sup> Tako je premišljeval in govoril asket. Sovražnik, ki lepoto mrzi, pa se je čudil, kako si je oni tudi po udarcih drznil priti nazaj; sklical je svoje pse<sup>72</sup> in jim razkačen dejal: »Vidite, da ga niti z duhom nečistosti niti z udarci nismo ustavili, še nesramen je do nas. Drugače se ga lotimo.« Hudič namreč zlahka naklepa načrte za zlo.

<sup>5</sup> Ponoči so torej zagnali takšen hrup, da se je zdelo, kot da se ves prostor tresе. Videti je bilo, kot da so štiri stene tiste male stavbe demoni podrli<sup>73</sup> in skoznje planili noter, spremenjeni v prikazni zveri in golazni. <sup>6</sup> Prostor je bil v hipu poln prikazni levov, medvedov, leopardov, bikov in kač, gadov in škorpionov in volkov. In vsak od njih se je gibal v skladu s svojo podobo. <sup>7</sup> Lev je rjovel in hotel napasti, bik ga je očitno skušal nabosti, kača se je plazila, vendar ga ni dosegla, volk se je zakadil vanj. Bes vseh prikazni hkrati, hrušč njihovih glasov, vse to je bilo naravnost grozljivo.

<sup>8</sup> Od njih pretepeni in zmrcvarjeni Anton je začutil še hujše telesne bolečine. Vseeno se ni prestrašil in ko je ležal tam, je bil v duši še bolj buden. Zaradi bolečin telesa je stokal, v mislih pa je bil trezen in kot da bi se norčeval, je rekel: <sup>9</sup> »Ko bi imeli kaj moči, bi zadostovalo, če bi prišel en sam. Ker pa vam je Gospod vzel vso moč, me poskušate prestrašiti v množici. In to, da v obliki posnemate nerazumna bitja, je znamenje vaše šibkosti.« <sup>10</sup> Drzno jim je rekel še tole: »Če zmorete in ste dobili oblast nad mano, se ne obotavljajte, temveč pojdite v napad; če pa ne zmorete, kaj me zaman nadlegujete? Naša vera v Gospoda je namreč za nas pečat in obzidje v obrambo.«<sup>74</sup> <sup>11</sup> Po mnogih poskusih so zaradi njega škripali z zobmi,<sup>75</sup> saj so osmešili predvsem sebe, ne pa njega.

<sup>10</sup> · *Gospod mu pride na pomoč.* – <sup>1</sup> Gospod pa med tem ni pozabil na Antonov boj, temveč mu je prišel na pomoč. Ko se je namreč ozrl navzgor, je videl streho kakor odprto<sup>76</sup> in proti njemu se je spuščal nekakšen žarek luči. <sup>2</sup> Démoni so iznenada izginili, telesna bolečina je na lepem prenehala in hiša je bila spet cela. Anton je pomoč začutil, rešen bolečin je polno zadihal in vprašal videnje, ki se je pojavilo, rekoč: »Kje si bil?<sup>77</sup> Zakaj se nisi prikazal že na začetku in ustavil mojega trpljenja?» <sup>3</sup> In do njega je prišel

70 Rim 8,35.

71 Ps 26,3.

72 Zlasti v Egiptu, kjer je kraljeval *Iatror Anubis* (Vergilij, *Aen.* 6.698), se je demonom pasja podoba nekako podala. Anton je demone v duhu verjetno enačil z bogovi starega Egipta; hudič in njegovi demoni v *Vita Antonii* v splošnem spominjajo na Seta in njegove spremljevalce.

73 Démoni podirajo stene: prim. *Vita Antonii* 39.5; *Pachomii vita prima* 19; *Pachomii vita altera* 18.

74 Prim. Prg 18,11.

75 Prim. Mr 9,18; Apd 7,54.

76 Prim. Apd 7,55-56.

77 Ta odlomek je pozneje ponovil Simeon Novi teolog (*Catech.* 6).

glas: »Anton, tukaj sem bil, vendar sem počakal, da bi videl tvoj boj. Ker si vzdržal in nisi bil poražen, ti bom vedno stal ob strani in storil bom, da boš povsod zaslovel.«<sup>4</sup> Ko je to slišal, je vstal in molil; bil je tako okrepčan, da se mu je zdelo, kot da je njegovo telo močnejše, kot je bilo kdaj prej. To se je zgodilo, ko mu je bilo okrog petintrideset let.

11 · *Anton se kot prvi asket odpravi v puščavo.* –<sup>1</sup> Naslednji dan se je odpravil ven, še bolj vnet za čaščenje Boga; šel je k onemu starcu in ga povabil, naj se z njim naseli v puščavi.<sup>2</sup> Ko je oni odklonil zaradi svojih let in zato, ker kaj takšnega še ni bilo v navadi, se je sam brez odlašanja napotil na goro.<sup>78</sup> Sovražnik pa, ki je spet opazoval njegovo vne-mo in jo je hotel spodnesti, mu je na pot vrgel privid velikega srebrnega diska.<sup>3</sup> Anton, ki je vedel za spretnost tega, ki sovraži lépo, se je ustavil, prepoznal hudiča v disku in ga zavrnil z besedami: »Odkod v puščavi disk? Ta pot ni shojena, nobenega sledu popotni-kov ni na njej; nikomur ni mogel neopazeno pasti na tla, velik kot je.«<sup>4</sup> Pa tudi ko bi ga kdo izgubil, bi se obrnil, ga šel iskat in našel, saj je kraj zapuščen. To je hudičeva zvijača. Hudič, moje odločnosti s tem ne boš spodnesel. Tole pa naj gre s teboj v pogubo.«<sup>79</sup> Po teh Antonovih besedah je oni izginil, kakor dim pred obličjem ognja.<sup>80</sup>

12 · *Nastani se v zapuščeni utrdbi.* –<sup>1</sup> Ko je šel naprej, je spet zagledal – ne privid, temveč pravo zlato, vrženo na pot. Ni jasno, ali mu ga je pokazal sovražnik ali pa je ka-kšna močnejša sila hotela atleta<sup>81</sup> izuriti in pokazati hudiču, da mu tudi pravega denarja ni mar. Sam tega ni povedal, mi pa vemo le, da je šlo očitno za zlato.<sup>2</sup> Anton se je sicer začudil količini, vendar je šel mimo, kot bi preskočil ogenj, ne da bi se obrnil; nasprotno, tako je pospešil, da mu je tisti kraj hitro izginil izpred oči.

<sup>3</sup> Bolj in bolj odločen v svojem sklepu je pohitel h gori. Ko je na drugi strani reke naletel na prazno utrdbo, ki se je sčasoma napolnila z golaznijo, se je odpravil tja in se nastanil v njej.<sup>4</sup> Golazen se je takoj pobrala, kot bi jo kdo preganjal, sam pa je zaprl vhod in shranil dovolj kruha za šest mesecev (tako namreč počnejo Tebanci in dostikrat se kruh ohrani tudi celo leto); vodo je imel notri, tako da je bil skrit, kot bi bil v svetišču. V samotišču je ostal sam, ne da bi šel ven ali videl koga od obiskovalcev.<sup>82</sup> <sup>5</sup> Dolgo časa je tako v askezi vztrajal sam, le dvakrat na leto je od zgoraj, skozi streho, dobival kruh.

13 · *Nov spopad z demoni.* –<sup>1</sup> Znanci, ki so prišli k njemu ter zunaj dostikrat pre-bili dneve in noči, saj jim ni dovolil vstopiti, so od znotraj slišali kot nekakšno rjovečo,

78 Gre za goro Pispir, ki jo besedilo pozneje omenja tudi kot »zunanjo goro«, *tò éxo óros*, in leži vzhodno od Nila, kakšnih 75 km južno od Memfisa.

79 Apd 8,20.

80 Prim. Ps 68,2-3.

81 Vzdevek »atlet«, običajno prihranjen za mučence, dobijo včasih tudi asketi, ki se bojujejo z demoni. Prim. *Pachomii vita altera* 19.

82 Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, 12, tu opozarja na vzporeden odlomek pri Lukijanu iz Samosate (*Philopseudes* 34).

bučečo množico, bridkosti polne glasove, ki so vpili: <sub>2</sub> »Poberi se iz tega, kar je naše!<sup>83</sup> Kaj imaš opraviti v puščavi? Saj ne moreš prenesti naših nakan!« <sub>3</sub> Tisti zunaj so sprva mislili, da gre za ljudi, ki so se spopadli z njim, potem ko so prišli noter po lestvah. Ko pa so pokukali skozi neko špranjo in niso videli nikogar ter jim je postalo jasno, da gre za demone, so se prestrašili in začeli klicati Antona. <sub>4</sub> Ta je njim prisluhnil bolj, kot pa se je zmenil za one tam. Prišel je k vratom in ljudem zaklical, naj odidejo in naj se ne bojijo. Rekel jim je: »Demoni takole ustvarjajo privide zoper tiste, ki se bojijo. <sub>5</sub> Vi pa se zaznamujte ter se pogumno odpravite na pot; pustite jih, naj smešijo sebe same.« Odšli so torej, utrjeni z znamenjem križa.<sup>84</sup>

On pa je ostal in nič se mu ni zgodilo, tudi utrudil se ni v svojem boju. <sub>6</sub> Pomoč, ki jo je v duhu dobival po videnjih, in šibkost sovražnikov sta njegove napore močno olajšali in mu okrepili vnemo. <sub>7</sub> Znanci so ves čas prihajali k njemu, misleč, da ga bodo našli mrtvega, in slišali, kakor prepeva psalm: »*Bog naj se vzdigne, njegovi sovražniki naj se razkropijo, njegovi nasprotniki naj zbežijo pred njegovim obličjem. Kakor se razprši dim, naj se razprše; kot se stopi vosek pred obličjem ognja, tako naj krivičniki izginejo pred božjim obličjem.*«<sup>85</sup> In spet: »*Vsi narodi so me obkolili, v Gospodovem imenu sem jih odbil.*«<sup>86</sup>

14 · Anton je prisiljen zapustiti svoje bivališče. – <sub>1</sub> Skoraj dvajset let je tako prebil v samoti in askezi; ven ni odhajal in nihče ga ni imel navade videvati. <sub>2</sub> Kasneje pa, ko je pri mnogih vzniknilo hrepenenje in so želeli njegovo askezo posnemati, je prišlo nekaj njegovih znancev, na silo so vdrli skozi vrata ter jih odstranili; in Anton je prišel ven, kot iz kakega svetišča, kjer je bil posvečen v svete skrivnosti in navdihnjen od Boga. To je bilo prvič, da je stopil iz trdnjave in se prikazal obiskovalcem. <sub>3</sub> Ko so ga ti videli, so se čudili, saj je bilo njegovo telo v enakem stanju kot prej, ni se zdebelilo zaradi premalo gibanja ne posušilo zaradi postov in boja z demoni, videli so ga takšnega, kot je bil pred svojim umikom. Tudi njegova duša je bila v stanju čistosti. <sub>4</sub> Ni je namreč stiskala bridkost, ni je raztresalo ugodje, nista je prizadela ne smeh ne potrnost. Tudi ko je videl množico, se ni vznemiril, in ko so ga tolikeri pozdravljali, se ni razveselil; ves čas je bil enak, kot da ga vodi razum in je v skladu s svojo naravo.<sup>87</sup>

<sub>5</sub> Mnoge od prisotnih, ki so trpeli na telesu, je Gospod po njem ozdravil, druge pa je očistil demonov. <sub>6</sub> Antonu je dal privlačnost govora, tako da je potolažil mnogo žalujočih

83 Puščava je veljala za prostor demonov; Anton je bil prvi asket, ki se je z njimi spopadel na njihovem območju.

84 Znamenje (*sphragis*) Kristusovega križa je za puščavnike – in za kristjane nasploh – učinkovita zaščita pred napadom hudih duhov; Kristus je namreč s svojim prihodom zlomil oblast demonov (prim. Atanazijevo delo *De incarnatione* 47; 48; 53). Prim. tudi *Vita Antonii* 23.4.

85 Ps 68,2-3.

86 Ps 118,10.

87 Formula, da nekoga »vodi razum«, je stoiška, prav tako formula, da je »v skladu s svojo naravo«; vseeno lahko glede na kontekst domnevamo, da se tu skriva tudi aluzija na krščanski Logos.

in dosegel spravo med sprtimi,<sup>88</sup> ko je vsem govoril, naj ničesar na svetu ne postavljajo pred ljubezen do Kristusa. <sup>7</sup> Ko je tako govoril in jih spominjal na *prihodnje dobrine*<sup>89</sup> ter na ljubezen, s kakršno nas ljubi Bog, ki *ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse*,<sup>90</sup> je mnoge prepričal, da so se oprijeli življenja v samoti. Tako so odtlej tudi v gorah zrasla samotišča in puščava je postala mesto menihov, ki so *pustili vse svoje*<sup>91</sup> ter se *zapisali domovini v nebesih*.<sup>92</sup>

15 · *Postane oče menihov v okolici*. – <sup>1</sup> Nekoč je moral prečkati arsinoejski kanal,<sup>93</sup> šel je namreč *pogledat, kako je z brati*<sup>94</sup> – kanal pa je bil poln krokodilov. Samo zmolil je, nato pa je zabredel vanj sam in vsi, ki so bili z njim, ter prišli so čez nepoškodovani.<sup>95</sup> <sup>2</sup> Ko se je vrnil v svoje samotišče, se je znova oprijel istih svetih in smelih naporov. <sup>3</sup> S pogostimi pogovori je krepil vnemo tistih, ki so že postali menihi, vrsto ostalih pa spodbudil k želji po askezi. Beseda je pritegovala in kmalu je zrasla vrsta samotišč, on pa je vse vodil kakor oče.

## Bibliografija

Anatolios, Khaled. *Athanasius*. London: Routledge, 2004.

Bartelink, Gerard J. M., ur. »Vita Antonii«. V: *Athanasie d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, 123–377. Sources chrétiennes 400. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1994.

Dörries, Hermann. *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

Festugière, André-Jean. »Sur une nouvelle édition du *De Vita Pythagorica* de Jamblique«. *Revue Des Études Grecques* 50, št. 238 (1937): 470–494.

Goehring, James E. »Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt«. *Journal of Early Christian Studies* 5, št. 1 (1997): 61–84.

88 Antonov trud za tolažbo in spravo omenja tudi *Vita Antonii* 85.3.

89 Prim. Heb 10,1.

90 Rim 8,32. Božja ljubezen do človeka, »filantropija« (prim. Tit 3,4), se pri Atanaziju pojavlja pogosto: *De incarn.* 1.3; 4.2–5; 16.5; *C. gentes* 35.

91 Prim. Lk 18,28.

92 Prim. Flp 3,20; Heb 12,23.

93 Arsinoejski kanal je povezoval Nil in jezero Mojris (prim. Herodot 2.148). Arsinoe je bila glavno mesto istoimenske pokrajine (danes Fajum), kakih 75 km zahodno od gore Pispir; v luči zgornjega odlomka ne preseneča, da so jo v Herodotovem času imenovali kar Krokodilopolis.

94 Prim. Apd 15,36.

95 Prim. *Pachomii vita altera*, kjer krokodili Pahomija večkrat na hrbtu prenesejo na drugi breg; prim. tudi Rufin, *Hist. mon.* 11; *Vitae Patrum* 8.59,150.

- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Huxley, Aldous. »Distractions«. V: *Vedanta for the Western World*, ur. Christopher Isherwood, 125–136. Hollywood: Vedanta Press, 1946.
- Pascal, Bertrand. »Die Evagriusübersetzung der *Vita Antonii*: Rezeption – Überlieferung – Edition, unter besonderer Berücksichtigung der *Vitas Patrum*-Tradition«. Doktorska disertacija, Universiteit Utrecht, 2005.
- Reitzenstein, Richard. *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. Heidelberg: Winter, 1914.
- Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Steidle, Basilius O.S.B., »Der kleine schwarze Knabe in der alten Möncherzählung«. *Benediktinische Monatschrift* 34 (1958): 339–350.
- Vivian, Tim. »Introduction«. V: *The Life of Antony by Athanasius of Alexandria: The Coptic Life and The Greek Life*, ur. Tim Vivian. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2003.
- Weinandy, Thomas G. *Athanasius: A Theological Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2007.



Skušnjave svetega Antona, neznani avtor po Janu van der Straetu, 16. stoletje, litografija, 205 mm × 142 mm, Rijksmuseum, Amsterdam.

## Iz samote v skupnost: o življenjepisu svetega Pahomija

David Movrin

»Božja volja je, da služiš človeškemu rodu in ga znova spraviš z Bogom,«<sup>1</sup> je svetemu Pahomiju trikrat položil na srce angel med molitvenim bdenjem pri nabiranju ločja. Njegov življenjepiš, ki opisuje posledice te osebne odločitve, razkriva paradoks v samem srcu meniškega gibanja – nastanek samostanov. Prvi asketi, ljudje, ki so se odpravili iskat samoto, so se namreč v velikem številu odločili za življenje v skupnosti. Model so že v pozni antiki kmalu začeli povezovati z imenom svetega Pahomija, ki je nato obveljal za očeta samostanov, nekakšno drugo plat svetega Antona, očeta samotič, kjer se je vsak od asketov trudil sam.<sup>2</sup>

Zgodovinska slika je za spoznanje bolj zapletena, Pahomij ni bil najverjetneje ne prvi ne edini samotar, ki je odkril, da »človeku ni dobro samemu biti«, vsaj hkrati z njegovimi so v Egiptu že obstajali tudi drugi samostani. Toda kirurški vpogled v skupinsko dinamiko, v duhovne prednosti in čustvene pasti skupnega življenja, ki ga ponujajo Pahomijevi življenjepisci, ostaja s svojo nadrobnostjo nepreseženo okno v trenutek, ko so se korenine samostanov, na katere se je pozneje oprla Benediktova Evropa, zasidrale v egiptovskem pesku in se začele v njem nepričakovano naglo razraščati.<sup>3</sup>

### 1 Sveti Pahomij

Pahomij, ki se je rodil v poganski družini okrog leta 292, se je s krščanstvom srečal šele v vojski – ko je bil kot nabornik nekje zastražen in zaprt, mu je nekaj kristjanov prineslo hrano. Spraševal je, kaj naj to pomeni, in izvedel, »da so kristjani usmiljeni

1 *Pachomii vita prima* 23. Prevod celotnega Pahomijevega življenjepisa je skupaj s spremno študijo izšel v zbirki »Cerkveni očetje« pri Celjski Mohorjevi; prim. *Izviri meništva: Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pahomija* (Celje: Mohorjeva, 2011), od tam je tudi ta uvod.

2 To poenostavitev je problematiziral že Goehring, »Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt«, 91.

3 Obsežno predstavitev z nadaljnjo bibliografijo, na kateri temelji tudi spodnji prikaz, je objavil Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, 115–163. Dosljej najboljše zbirko virov je v angleškem prevodu objavil Veilleux, *Pachomian Koinonia 1: The Life of Saint Pachomius and His Disciples; Pachomian Koinonia 2: Pachomian Chronicles and Rules; Pachomian Koinonia 3: Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. Veilleux je zbral tudi obsežno bibliografijo študij o Pahomiju, ki je v posodobljeni inačici pod naslovom »Pachomian Bibliography« objavljena na spletni strani opatije Scourmont.

do vseh, tudi do tujcev«. <sup>4</sup> Ta izkušnja ga je tako zaznamovala, da se je dal po prihodu iz vojske (morda leta 313, torej v letu Konstantinovega tolerančnega edikta) krstiti, pozneje pa se je odločil tudi za meniški poklic. V ta namen je nekaj let živel pri starejšem puščavniku Palamonu – prav kot Anton, ki si je zgled sprva poiskal pri samotarju v bližini domače vasi –, nato pa je sledil klicu in postavil samostan v vasi po imenu Tabenesi.

Prvi se mu je pridružil njegov lastni brat Janez in s tem zanesel v samostan tudi prvi spor; Pahomijevo širjenje samostanske zgradbe se mu je zdelo znak domišljavosti. Toda Janez je umrl in učenci so začeli prihajati v vse večjem številu – trije, nato še pet, nato petdeset, kmalu jih je bilo sto. Z njimi so prišli tudi novi problemi; Pahomij je postavil vrsto pravil, ki pa jih prišleki niso vzeli resno, in »slabe menihe«, ki so ga žalili in mu nasprotovali, je slednjič nagnal. A vse te grenke izkušnje so mu pomagale pri urejanju skupnosti, ki se je izkazala za tako privlačno, da je v samostanu naposled zmanjkalo prostora. Bratje so zgradili vrsto novih samostanov, urejenih po istem pravilu kot Tabenesi, »red je namreč nekaj dobrega«, <sup>5</sup> in poleg tega pod svoje okrilje sprejeli nekaj že obstoječih. Pahomij je vse te ves čas obiskoval ter jim pomagal na njihovi poti. Skupnost je še naprej rasla in leta 340 je prišlo do nove širitve. Leta 346, ko je Pahomij umrl med izbruhom kuge, je bilo v njej že devet samostanov za moške in dva za ženske. Po sočasnih ocenah se je v njih z duhovnim bojem skupaj trudilo kakih tri tisoč ljudi. <sup>6</sup>

## 2 *Koinonía*

Ta skupnost samostanov, ki so jo poimenovali z grško besedo *koinonía*, »občestvo«, se je ravnala po vrsti presenetljivo stvarnih, celo suhoparnih, vendar zelo učinkovitih pravil. Samostani so dajali navzven nekoliko vojaški videz osamljenih vasic, obdanih z visokim zidom, ki je morebitnim radovednežem, pa tudi znancem in sorodnikom, preprečeval stik z menihi znotraj njega. Dostop do samostana je varoval vratar. Za zidom je bila vrsta stavb – hiša za goste, kuhinja, pekarna, obednica, bolnišnica in *synaxis*, kjer so se menihi zbirali pri bogoslužju. Poleg skupnih stavb so bile hiše za menihe, Hieronim poroča, da jih je bilo v vsakem samostanu od trideset do štirideset in da je bilo v vsaki štirideset menihov, vsak v svoji celici. <sup>7</sup> Njihov vsakdanjik se je začel ob

4 *Pachomii vita prima* 4.

5 *Pachomii vita prima* 54.

6 Obsežno študijo o Pahomiju in njegovi skupnosti je izdal Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*.

7 *Praefatio in regulam Pachomii* 2.



zori, ko so se zbrali pri jutranji molitvi, med katero so marljivo pletli rogoznice. Nato se je vsaka hiša v tišini odpravila po svojih dnevnih opravkih – med menihi so bili poleg poljedelcev in pletilcev košar tudi izurjeni tesarji, krojači, strojarji, čevljarji, kovači, peki, kovinarji, gonjači kamel, mornarji, lepopisci ... Jedli so dvakrat na dan, obilnejše kosilo in lažjo večerjo, po hišah, spet v tišini; njihovi obroki, sestavljeni predvsem iz kruha in kuhane zelenjave, pa tudi sira, sadja in oliv, so v očeh samotarskih puščavnikov veljali za razmeroma izdatne. Večerji je spet sledila molitev. Dvakrat tedensko, ob sredah in petkih, so se postili – obroke so takrat nadomestili s hišno katehezo, o kateri so se nato med seboj tudi pogovorili. Konec tedna, ob sobotah in nedeljah, se je k skupni katehezi zbral ves samostan.<sup>8</sup> Po ohranjenih drobcih sodeč je Pahomij svoje menihe spodbujal k duhovni skromnosti ter k življenju v skupnosti in jim odsvetoval ponašanje s samotarsko askezo: »Bolje je, da v vsej ponižnosti živiš skupaj s tisočimi, kot da v napuhu samotariš v hijeninem brlogu.«<sup>9</sup>

### 3 Množica izvirnikov

Če je pri Antonovem življenjepisu avtorstvo nejasno, spominja pri Pahomijevem položaj na nekakšen borgesovski knjižnični labirint, marljivi pisarji, ki so skušali ohraniti pričevanje o svojem duhovnem očetu, so za seboj zapustili množico besedil v vrsti različnih jezikov. Ohranjenih je dvaindvajset inaic življenjepisa v koptščini, od tega enaindvajset v sahijskem narečju Zgornjega Egipta in ena, najobsežnejša in najpomembnejša med njimi, v bohairskem narečju Nilove delte. Izmed osmih inaic, ki so se ohranile v grščini, je verjetno prvoten prvi grški življenjepis, *Pachomii vita Graeca prima*, ki je tudi izvirnik slovenskega prevoda na naslednjih straneh.<sup>10</sup> Poleg tega je tu latinski življenjepis, ki temelji na enem od grških, ter na koncu za dobro mero še vrsta inaic v arabščini. Po desetletja trajajočih razpravah se raziskovalci danes strinjajo, da tako prvi grški življenjepis kot življenjepis v bohairski koptščini temeljita na istem – izgubljenem – viru, da pa nobeno od teh besedil ni »zgodovinsko« v strogem pomenu te besede; prav kot pri Antonovem se tudi pri Pahomijevih življenjepisih prepleta vrsta teoloških in političnih ciljev, ki pa jih je treba največkrat iskati med vrsticami.<sup>11</sup>

8 Harmless, *Desert Christians*, 125–129.

9 Pahomij, *Napotki zamerljivemu menihu* 1.55.

10 Za kritično izdajo še vedno velja »Vita prima«, v: *Sancti Pachomii vitae Graecae*, ur. François Halkin, *Subsidia hagiographica* 19 (Bruselj: Société des Bollandistes, 1932).

11 Harmless, *Desert Christians*, 116–17; Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, 37–55.

## 4 Pahomijeva zapuščina

Prvi grški življenjepis se ne konča s Pahomijevo smrtjo zaradi kuge, skoraj tako natančno kot njegovemu svetniškemu življenju se posveča tudi trpkim zapletom v skupnosti, ki je nenadoma ostala brez njegove karizme. Čeprav je bil v nekem smislu sleherni izmed njegovih menihov tudi njegov naslednik – »Vsi vi ste postali kot aba Pahomij,«<sup>12</sup> je objokane brate po njegovi smrti potolažil Anton –, je skupnost boleče začutila pomanjkanje vodenja. Petronij, ki ga je Pahomij izbral za naslednika, je umrl še isto leto, zaradi iste kuge. Pred smrtjo je za svoje mesto izbral Horsiezija, ki pa ga je skupnost v mučnem sporu zavrnila in po njegovem taktičnem umiku se je navzven kot njegov pomočnik, v resnici pa kot novi voditelj znova pojavil Teodor, nekdanji Pahomijev izbranec. S svojo ponižno držo je znova povezal skupnost, pod njegovim vodstvom se je še razširila in bratje so čez čas celo opazili, kako hodi Teodor, zaskrbljen zaradi prevelikega razcveta, ponoči jokati na Pahomijev grob in prositi za vrnitev na pravo pot.<sup>13</sup> Ko je Teodor po dobrih osemnajstih letih umrl, se je samostanska *koinonía* okrepila že do te mere, da jo je lahko naslednji dve desetletji znova vodil nekdanji zavrjnjeni Horsiezij. O tem, kaj se je godilo pozneje, vemo zelo malo – in hkrati zelo veliko, Pahomijev meniški ideal je postal kvas za novo civilizacijo, ki je nastajala na ruševinah stare, ideal, ki je prav s svojimi samostani rešil po teh ruševinah raztresene bisere. Kot je v svoji študiji poudaril jezuit William Harmless, poznavalec puščavskih očetov, je iz toliko iskane samote na koncu največ pridobila prav skupnost:

Pahomija običajno omenjajo v isti sapi z Antonom in ga uvrščajo med puščavske očete. To pomeni spregledovanje očitnega: Pahomij in njegovi učenci niso živeli v puščavi, živeli so ob Nilu. Niso naredili mesta iz puščave, temveč so zapuščene vasi spremenili v cvetoče skupnosti. Obdelovali so polja in sadovnjake, urili obrtnike, izdelovali umetne izdelke in svoje blago prodajali. S svojim čolnarskim ladjevjem so se lotevali daljnosežnih in uspešnih trgovskih podvigov. Kot je opazil James Goehring, se je samotar Anton umaknil iz sveta, Pahomij in njegovi posnemovalci pa so se umaknili iz puščave. Toda Pahomijevi učenci se iz puščave niso umaknili iz ekonomskih, temveč iz verskih razlogov. Skušali so uresničiti to, česar so se spomnili iz Pahomijevega prvotnega klica, »služiti človeškemu rodu« in ga »spraviti« z Bogom.<sup>14</sup>

12 *Pachomii vita prima* 120.

13 *Pachomii vita prima* 146.

14 Harmless, *Desert Christians*, 141.

## 5 Berilo virov

12 · *Klic, naj zgradi samostan.* – Ko je Pahomij nekoč potoval po puščavi in premeril že precejšnjo razdaljo, je prišel do neke zapuščene vasi po imenu Tabenesi.<sup>15</sup> Začel je moliti, da bi izrazil svojo ljubezen do Boga. Tako je nekaj časa molil, kar je prišel do njegga glas – čeprav ni imel do takrat še nobenega videnja – in mu dejal: »Ostani tukaj in postavi samostan; mnogo jih bo prišlo k tebi, da bi postali menihi.« Ko je to slišal in v skladu s Pismom v čistosti srca razločil, da je glas svet, se je vrnil k svojemu [duhovnemu] očetu [Palámonu] in mu za vse to povedal. Dolgo ga je moral prepričevati, saj ga je stvar močno potrla – imel ga je namreč kot za svojega pravega otroka –, nato pa sta se oba odpravila tja. Ko sta zgradila celico ali majhno kočo, mu je sveti starec rekel: »Ker sem prepričan, da si to naročilo dobil od Boga, skleniva med seboj zavezo, da ves ta čas ne bova ostala ločena drug od drugega, temveč bova drug drugega obiskovala, enkrat ti, enkrat jaz.« To sta tudi počela, vse dokler je Palámon, resnični Kristusov atlet, še živel.

14 · *Prihod Pahomijevega brata Janeza.* – Njegov telesni brat po imenu Janez je slišal zanj in je prišel k njemu. Ko ga je Pahomij videl, se je silno razveselil, svojih namreč še ni obiskal, vse odkar so ga spustili iz vojske. Janez si je izbral enako življenje in ostal z njim. Nobeden od njiju ni imel ničesar razen božje postave; če sta s svojim delom kaj zaslužila, sta dala ubogim, kar sta imela preveč, zase pa pustila toliko, kot je bilo treba za življenje. Oblačila sta se skrajno siromašno, tako da kmalu nista imela niti druge halje, ki bi jo nosila, ko je bila tista, ki sta jo imela na sebi, v pranju.<sup>16</sup> Naš oče Pahomij si je dostikrat nadel oblačilo iz dlake, da bi telo naučil ponižnosti.

Dolgo časa je imel naslednjo navado. Kadar je hotel, da bi si telo, utrujeno zaradi bdenja med molitvijo, v spanju nekoliko odpočilo, se je usedel na kakšno stvar sredi prostora, tako da se s hrbtom ni naslanjal na zid. To je počel kakih petnajst let. Mnogi med starejšimi očeti, ki so to slišali, še bolj pa videli, so tudi sami skušali na tak ali podoben način naučiti telo ponižnosti, da bi pospešili odrešenje svojih duš. Silno so se borili, da bi izpolnili božjo voljo. Kasneje so si izdelali stole;<sup>17</sup> vsak od njih se je namreč v veri trudil z askezo po svojih močeh.

15 Ime Tabenesi je sestavljenka, prvi del zaznamuje bodisi palmov nasad bodisi svetišče, drugi del pa boginjo Izido. Ena od grških oblik besede je tudi *Tabennésos*, kar spominja na grško besedo *nésos*, »otok«, tako da je neki prepisovalec izraz *en Tabennésoi* napačno zapisal kot *en Tabénnei nésoi*, in skozi stoletja se je uveljavila napačna predstava, da je bil Tabenesi otok. V resnici je vas, današnji Nag-el-Sabriat med krajema Faw in Dechna, ležala na severovzhodnem bregu Nila, deset milj navzgor ob reki od vasi Šeneset.

16 Halja, gr. *lebiton* ali *kolóbion*, lat. *tunica*, *lebitonarium* ali *colobium*, je bila značilno meniško oblačilo, navadno so ji rekli kar *schéma*, bila je dolga in brez rokavov. Več o meniških oblačilih navaja Hieronim v uvodu k svojemu prevodu Pahomijevega redovnega pravila.

17 Menihi v Pahomijevi skupnosti so spali na nekakšnih stolič z nasloni, prim. *Pachonii vita prima* 79.

15 · *Pahomij in Janez se spreta*. – Pahomij, ki se je spominjal svoje obljube,<sup>18</sup> je začel z bratom graditi prostornejši samostan, da bi lahko sprejel vse, ki bi se odločili za takšno življenje. Ko sta gradila, je prvi s tem namenom prostor širil, drugi pa, ki je imel v mislih posamična samotna bivališča, ga je omejeval. Janez, ki je bil po mesu starejši, se je nekoč razhudil in mu rekel: »Ne bodi tako domišljjav!«<sup>19</sup> Ko je Pahomij to slišal, se je razjezil, kot bi se z dobrim razlogom, vendar mu ni rekel ničesar nazaj. V srcu se je obvladal, tisto noč pa se je spustil v majhno votlino ter začel od bolečine jokati. V molitvah je govoril: »Bog, razmišljanje po mesu je še vedno v meni; še vedno *živim po mesu*. Gorje mi, kajti *umrl bom*, kakor je pisano.<sup>20</sup> Navkljub tolikšni askezi in pripravljenosti srca me je spet pograbila jeza, pa čeprav z dobrim razlogom. Usmili se me, Gospod, da se ne pogubim. Če sovražnik odkrije prostor v meni, bo dobil oblast nad mano, če me ne utrdiš.<sup>21</sup> Če namreč kdo izpolnjuje vso tvojo postavo, krši pa eno zapoved, je kriv za kršitev vseh.<sup>22</sup> Če pa mi bo pomagalo tvoje veliko usmiljenje, potem verjamem, da se bom odslej naučil hoditi po poti svetih in se iztegovati proti temu, kar je pred menoj.<sup>23</sup> Oni so namreč s tvojo pomočjo sovražnika osramotili, kot je treba. In kako naj učim tiste, ki jih kličeš, naj z mano izberejo to življenje, Gospod, če prej ne zmagam sam?«

16 · *Pahomijeva molitev*. – Ko je to molitev končal, jo je v solzah ponavljal vso noč, dokler se ni zasvital dan. Od njegovega potu – bilo je poletje, kraj pa zelo vroč – so se mu tla pod nogami spremenila v blato. Imel je tudi navado, da pri iztegovanju rok za molitev teh ni takoj potegnili nekoliko nazaj k sebi, da bi si odpočile; držal je iztegnjene kot na križu in tako krotil telo, da je med molitvijo ostalo budno.<sup>24</sup>

17 · *Demonske skušnjave*. – Prestal je tudi mnoge demonske skušnjave, saj se je učil iz Svetega pisma, še posebej iz evangelija. Boji svetih tam niso popisani in pojasnjeni v podrobnostih; Sveto pismo namreč uporablja zgoščen jezik, s katerim nam kaže pot k večnemu življenju. Postava, ki jo je prejel naš oče Abraham, je bila tako zaobjeta v enem samem stavku, *Ugajaj mi pred menoj in bodi popoln*.<sup>25</sup> Ker pa smo kot otroci in nam očetje *lomijo kruha*,<sup>26</sup> potrebujemo tudi prave vode, kot je pisano.<sup>27</sup> *Kar smo torej slišali, reči, ki jih*

18 Mišljena je obljuba v zaporu, prim. *Pachomii vita prima* 5.

19 V skupini življenjepisov SBo 19 se na brata prvi razjezi Pahomij in mu med zidavo zabrusi, naj se ne obnaša neumno.

20 Rim 8,13.

21 Predstava o postopnem skušnjavčevem napredovanju se pri Pahomiju pojavi večkrat; prim. *Pachomii vita prima* 75.

22 Jak 2,10.

23 Flp 3,13.

24 *Pachomii vita altera* poroča, da je Janez kmalu zatem umrl.

25 1 Mz 17,1.

26 Žal 4,4.

27 Prim. Iz 33,16.

poznamo in so nam jih naši očetje pripovedovali, tega ne smemo prikriti poznejšemu rodu.<sup>28</sup> Vemo namreč, kot smo se poučili, da ta psalm govori o znamenjih in čudežih, ki jih je Bog storil Mojzesu in tistim za njim. Iz podpore, ki so jo prejeli oni, smo tako tudi mi spoznali, kako so današnji očetje njihovi otroci in posnemovalci, da bi bilo tako nam kot *prihodnjemu rodu*<sup>29</sup> do konca sveta jasno, kako je *Jezus Kristus isti včeraj in danes in na veke*.<sup>30</sup>

18 · *Še več skušnjav*. – To, da so ga doletele raznovrstne skušnjave, ki jih je preстал, se je zgodilo po božjem dopuščanju, njemu v preizkušnjo in drugim v korist. V obdobju, ko se je umaknil, še preden je nastala skupnost, si je poleg ostalih blagrov močno prizadeval, da bi se izkazal za *čistega v srcu*.<sup>31</sup> V svojem boju ni dopustil, da bi se mu v srcu ugnezdila umazana misel. Vedno je razmišljal o strahu božjem, spominjal se je sodbe in muk večnega ognja. Njegovo srce je bilo pripravljeno, kot bronena vrata, utrjena proti roparjem. In Gospod, ki je videl, da vneto premišljuje o strahu pred njim, mu je naklonil to, za kar so prosili njegovi očetje, ko je eden od njih dejal: *Moje srce naj bo popolno v tvojih zakonih, da ne doživim sramote*.<sup>32</sup> Ko so to videli demoni, so mu zavidali in hoteli so doseči njegov padeč. Odkrito so mu začeli nasprotovati.<sup>33</sup> Včasih so v trenutku, ko je hotel pri molitvi poklekniti, povzročili, da se je pred njim pojavila prikazen nekakšne kotanje, tako da zaradi strahu ne bi pokleknil; on pa je zvijače skušnjavcev spregledal, z vero padel na kolena, jih tako osramotil ter slavil Boga. Spet drugič so prišli predenj, ga s te in one strani spremljali kot poveljnika in govorili drug drugemu: »Naredite prostor božjemu človeku.«<sup>34</sup> Toda z upanjem v Gospoda jih je zasmehoval v njihovi nesposobnosti.

19 · *Novo skušnjave*. – Skušali so tudi stresati njegovo celico ter ga navdati s strahom, da se bo vsak hip sesula nanj. On pa je proti njim ponavljal psalm: *Bog nam je zatočišče in moč, pomoč v stiskah, ki nas silovito skušajo, zato se ne bomo prestrašili, ko se trese zemlja*.<sup>35</sup> Nekoč, ko je sedel k delu, ga je prišel demon skušati na drug način, prevzel je podobo petelina in mu zakikirikal v obraz. Spet drugič so na sredo prinesli list z drevesa, ga trdno privezali na debele vrvi, se ustopili s te in one strani, kot da bodo vlekli veliko skalo, ter se spodbujali med seboj, da bi se jim v razpuščenosti srca zasmejal in bi ga dobili v pest. Ko pa jih je on zagledal, je zazehal proti njim in ker ni pokazal zanimanja zanje, so se umaknili. Ko je sedel k jedi, so prišli v podobi golih žensk in sedli, da bi jedli z njim. On pa je tako zamižal

28 Ps 78,3-4.

29 Prim. Ps 71,18.

30 Heb 13,8.

31 Mt 5,8. Tudi skupina življenjepisov SBo poroča, da se je Pahomij pred začetkom samostanskega življenja še posebej pozorno posvečal temu blagru; prim. tudi *Pachomii vita prima* 22, kjer je zaradi tega Boga videl »kot v ogledalu«.

32 Ps 119,80.

33 Prim. *Vita Antonii* 5 in nasl.

34 Podobno pripoveduje *Historia monachorum in Aegypto* 2.52 in nasl.

35 Prim. Ps 46,2-3.

z očesom svojega duha, da so sovražniki izginili, ne da bi karkoli dosegli proti njemu. Obvaroval ga je namreč Gospod, ki vsem pravičnim govori: *Ne boj se, saj sem s teboj*.<sup>36</sup>

20 · *Hierakapólonov obisk*. – Prestal je tudi več drugih hudih preizkušenj; dobil je udarce po telesu in očitno je trpel v bolečinah od večera do jutra, brez vsake tolažbe razen misli na Boga, ki ga vzgaja. Ko je vse te stiske stanovitno prenašal, ga je prišel obiskat neki star menih po imenu Hierakapólon. Ko ga je objel, mu je Pahomij začel pripovedovati o svojih spopadih. Oni pa mu je odvrnil: »Pogumen bodi! Če se lahkomiselnost polasti tebe, bo dobila v oblast tudi nas, ki te jemljemo za zgled, in hudič se tega zaveda. Zato vztrajaj; če se boš vdal, se bo od tebe terjalo tudi našo kri.«<sup>37</sup> Te besede so ga močno okrepile. Molila sta, da med njima na veke ne bi prišlo do ločitve. Kot je Gospodu znano, je kasneje ta obiskovalec dočakal lepo smrt v skupnosti.<sup>38</sup>

22 · *Vztrajanje brez spanca*. – Ker se je kot atlet resnice dolgo časa ruval z demoni, prav kot presveti Anton, je Gospoda prosil, naj mu vzame spanec, da bi lahko noč in dan bedel in tako potolkel svoje nasprotnike, kakor je pisano: *Ne bom se obrnil, dokler ne izginejo*.<sup>39</sup> Proti Gospodovi veri so namreč brez moči. In Gospod mu je to, za kar je prosil, za precej časa naklonil; bilo je, kot bi nevidnega Boga zaradi čistosti srca gledal kot v ogledalu.<sup>40</sup>

23 · *Angelov obisk*. – Kasneje je šel z bratom<sup>41</sup> na otok rezat ločje za rogoznice in ko je sam bedel ter molil, da bi bil poučen o *popolni božji volji*,<sup>42</sup> se mu je prikazal Gospodov angel, prav kot se je prikazal Manóahu in njegovi ženi pred Samsonovim rojstvom.<sup>43</sup> Rekel mu je: »Božja volja je, da služiš človeškemu rodu ter ga znova spraviš z Bogom.« To je povedal trikrat in odšel.

24 · *Prihod prvih učencev*. – Ko je premišljeval o glasu, ki ga je slišal, in se je v njem naselila gotovost, je začel sprejemati tiste, ki so prihajali k njemu.<sup>44</sup> Najprej je primerno

36 1 Mz 26,24.

37 Prim. Lk 11,50.

38 Hierakapolona pisec še enkrat omeni v *Pachomii vita prima* 123, kjer se izkaže, da je postal eden od stebrov skupnosti.

39 Ps 18,38.

40 Prim. Heb 11,27; Mt 5,8; 2 Kor 3,18.

41 Grški izvirnik navaja, da je šel tja »z brati«, verjetno pomotoma; prvi bratje so prišli pozneje, v naslednjem poglavju. V skupini življenjepisov SBo 22 piše, da je bil sam.

42 Rim 12,2.

43 Sod 13,3–21. Zapoved je splošna in ni čisto jasno, zakaj je avtor izmed vseh omemb angelskih prikazovanj v Svetem pismu izbral ravno Manóaha in njegovo ženo; morda zaradi vzporednice med rojstvom krepkega dečka Samsona in ustanovitvijo meniške skupnosti.

44 Eden od koptskih življenjepisov poroča, kako je Pahomijeva zamisel še pred tem prvič propadla; ko so ljudje iz okoliških vasi prišli živeti k njemu, jih je zbral v skupnost in postal njihov služabnik. Po petih letih njihovega prezira je najprej prebil vso noč v molitvi ter nato postavil nekaj jasnih pravil. Ker se jih niso hoteli držati, jih je nagnal. Šli so k škofu, ki pa je podprl Pahomija. To dolgo in pretresljivo poročilo o ponesrečenem poskusu je z olepšavami povzeto v *Pachomii vita prima* 38.

preizkusil tako njih kot njihove starše, potem pa jih je ogrnil v meniško oblačilo in jih po korakih začel uvajati v življenje. Najprej so se morali odreči vsemu svetu, svojim in samim sebi ter hoditi za Odrešenikom, ki je to učil; to namreč pomeni *nositi križ*.<sup>45</sup> Ko so se od njega v skladu s Pismom dobro poučili, so rodili sadove, *vredne klica*.<sup>46</sup>

Ker so videli, da se ne ubija le z mrcvarjenjem telesa, temveč malone sam skrbi tudi za samostan, so se mu nadvse čudili. Ko je prišel čas za hrano, jim je pripravljaj mizo; tudi zelenjavo je sejal in zalival; in ko je kdo potrkal, je šel odpret vrata. Če je kdo od njih zbolel, je sam skrbel zanj in mu ponoči stregel. Novi bratje namreč še niso prišli do takšnega stanja, da bi si med seboj služili. On pa jih je puščal v popolni brezskrbnosti in jim govoril: »Bratje, trudite se doseči to, *k čemur ste bili poklicani*;<sup>47</sup> ponavljajte psalme in nauke iz drugih knjig,<sup>48</sup> še posebej evangelij. Moj počitek pa je v tem, da po božji postavi služim Bogu in vam.

25 · *Pahomij služi svojim učencem* – Prvemu prišleku je bilo ime Pšentáesi;<sup>49</sup> sledila sta Súrus in Pšói. Pahomij pa jim je *oznanjal božjo besedo*,<sup>50</sup> jim tako pomagal in jih navajal k vnemi za dobra dela. Celo ko je molčal, so opazovali njegovo ravnanje, ki je bilo kot govorica. Čudili so se in drug drugemu govorili: »Mislili smo, da je vse svete takšne ustvaril Bog, da so sveti in neomajni prišli že iz materinega naročja, ne po lastni odločitvi, in da grešniki ne morejo živeti, ker so bili tako ustvarjeni. Zdaj pa vidimo, kako očitna je božja dobrot pri našem očetu, ki se je rodil poganskim staršem in postal tako zelo bogaboječ ter se odel v vse božje zapovedi. Potemtakem lahko tudi mi in vsi hodimo za njim, prav kot on hodi za svetimi. Saj je tako tudi pisano: *Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek*.<sup>51</sup> Če s tem človekom umremo, bomo z njim tudi živeli, saj nas vodi naravnost k Bogu.«

Rekli so mu še: »Oče, zakaj se z vsemi samostanskimi opravili trudiš sam?« Odgovoril jim je: »Kdo pa priveže svoje živinče k vodnemu kolesu in ob strani opazuje, kako se trudi, dokler ne pade? Tako bo tudi usmiljeni Gospod, ki gleda na mojo ubožnost, utrdil vas ali pa poslal druge, ki mi bodo pri skrbi za samostan zmogli priskočiti na pomoč.«

Živeli so v skupnosti, zato jim je postavil brezgrajno pravilo in izročila, dušam v korist. Sestavil ga je iz Svetega pisma in poskrbel za primerno obleko, enakost pri hrani in dostojnost pri spanju.

26 · *Imena učencev*. – Tako so prišli k askezi z njim tudi drugi, ki jih je Bog poklical in pomnožil: Pekoš, Kornelij, Pavel, še en Pahomij in Janez, ki so slišali govorico o njegovi

45 Lk 14,26-27,33.

46 Ef 4,1.

47 1 Tim 6,12.

48 Mišljene so svetopisemske knjige.

49 Okrog leta 324.

50 Apd 16,32.

51 Mt 11,28.

zdрави veri. Po nekaj dneh je prišel še neki Teodor, fant pri kakih štirinajstih, ki je postal kot Pahomijev pravi otrok, po njegovi podobi. Tistim med njimi, ki so zmogli, je tedaj prvič odredil vidne samostanske dolžnosti. In bratje so se pomnožili, dokler jih ni bilo kakih sto.

27 · *Menihi in duhovništvo*. – Kadar so potrebovali obhajilo, je iz najbližjih cerkva poklical kakega duhovnika in ta jim je pripravil daritev. Med njimi ni bilo namreč nikogar, ki bi bil posvečen v cerkveno službo. Sam je o tem razmišljal in jim dostikrat povedal, kako je dobro, da ne prosijo za oblast in slavo, še zlasti v skupnosti, da ne bi to pri toliko menihih povzročilo prepira, zavisti in ljubosumja ter nazadnje pripeljalo do razkolov. »Prav kot sprva še tako drobna ognjena iskra, ki pade na gumno in je ne pogasijo takoj, uniči trud celega leta, tako je duhovništvo začetek skušnjave po oblasti. Bolje se je lepo podvreči božji Cerkvi in imeti za božjega služabnika pri tem svetem opravilu tistega, na katerega ravno naletimo in ki so ga postavili naši očetje škofje. Tudi nekdanji niso bili kar vsi ljudje leviti. Če pa kak menih od drugod postane duhovnik, ga spet ne zaničujemo, češ da mu gre za oblast, nikakor, raje pomislimo, da je to sprejel nerad. Takšnega štejmo za poslušnega očeta in posnemovalca svetih, če le opravlja svojo službo brez graje. Pa tudi če nanj kot na človeka pade očitek, ga ne sodimo; sodnik je Bog in ima ob vsakem času pod seboj za sodnike naslednike apostolov, ki lahko v Duhu *sodijo s pravično sodbo*.<sup>52</sup> Kar je nas, preprostih, pa moramo biti drug z drugim sočutni in usmiljeni.« Kadar je k njemu prišel kak klerik in hotel postati menih, se je v skladu s svojim dostojanstvom postavno podvrigel božji postavi,<sup>53</sup> hkrati pa je po pravilih skupnosti bratov tudi sam prostovoljno postal kot eden izmed vseh.

28 · *Prva ureditev skupnosti*. – Kadar je videl stare ljudi, bolnike ali otroke, je bil z njimi usmiljen in je v vsem skrbel za njihove duše. Razveselil se je tistih, ki so napredovali v krepostih ali zrasli v veri, saj so bili silno vneti za dobro. Nekatere je nastavil kot svoje pomočnike pri skrbi za duše, enega kot oskrbnika za vse telesne potrebe v samostanu,<sup>54</sup> pod njim pa drugega za pomočnika. Vsaki hiši je postavil hišnega predstojnika in drugega, ki mu je pomagal. V prvi hiši so bili strežniki; ti so bratom pripravljali mizo in kuhali hrano zanje.<sup>55</sup> Bratje v tej množici so se namreč med seboj razlikovali. Če se je hotel kdo spet vzdržati od hrane, je to lahko storil voljno in brez ovir. Kasneje je postavil še eno hišo strežnikov, da bi z resnično vnemo in po njihovih pravilih poskrbeli za vse bolne brate, nad njimi pa kot običajno hišnega predstojnika in pomočnika.<sup>56</sup>

52 Jn 7,24.

53 Prim. 1 Tim 1,8.

54 Ta zveza je nenavadna; oskrbnik je bil res odgovoren tako za telesne kot za duhovne potrebe, vendar je bila njegova vloga predvsem duhovna, kot je razvidno celo iz zgornjega odstavka. Poudarjanje telesnih potreb je morda nespreden dodatek pisca; beseda *oikónomos*, ki je sprva pomenila očeta samostana, je verjetno pozneje – kot še danes – označevala predvsem nekoga, ki upravlja premoženje.

55 Prim. Horsiezij, *Regula* 23; *Praecepta* 33.35.

56 Glede skrbi za bolne brate prim. *Praecepta* 40–47, Horsiezij, *Regula* 24 in Hieronim, *Praefatio* 5.



K vratom je nastavljal spoštljive, resne in gostoljubne brate, da so prišleka sprejeli, kot je bilo zanj primerno; tiste, ki so hoteli postati menihi, so obdržali pri sebi in jih poučevali o tem, kako do odrešenja, dokler jih ni ogrnil v meniško oblačilo.<sup>57</sup> Podobno je oddelil tudi druge zveste brate, ki so se izkazali s svojo bogaboječnostjo, da so prodajali izdelke bratov in kupovali, kar je bilo potrebno.<sup>58</sup> Poleg te službe je moral vsak od treh hišnih predstojnikov skrbeti za to, da so tiste, ki so bratom stregli, po treh tednih zamenjali in na njihovo mesto postavili nov oddelek,<sup>59</sup> ti pa so morali opravljati ročno delo, ki jim ga je hišni predstojnik odredil po navodilih velikega oskrbnika, torej očeta samostana. Ustanovil je tudi druge hiše z lastnimi predstojniki in pomočniki; v njih so se trudili z ročnimi deli in z rogoznicami ter bili pripravljene na poslušnost v vsem,<sup>60</sup> vsi brez lastne volje v srcu, da bi tako *obrodili sadove za Boga*.<sup>61</sup> Kadar je bil oče samostana odsoten, je bil do njegove vrnitve za vse ukaze pooblaščen pomočnik, brez vsakega ponašanja in bahanja, temveč *v ponižnosti in krotkosti*,<sup>62</sup> bratom v spodbudo. Enako je veljalo za hišnega predstojnika in njegovega pomočnika. Oskrbnik samostana je bil dolžan vsak teden pripraviti tri kateheze, eno v soboto in dve v nedeljo; ob obeh postnih dneh so za to skrbeli hišni predstojniki.<sup>63</sup>

29 · *Pahomij zgradi vaško cerkev*. – Poleg tega je naš veliki oče Pahomij v zapuščeni vasi<sup>64</sup> z veliko vnemo zgradil cerkev, da bi se preprosti pastirji v okoliški pokrajini lahko ob nedeljah in sobotah zbrali ter poslušali božjo besedo. Tega se ni spomnil sam, temveč na nasvet Serapiona, škofa nitentorijske Cerkve.<sup>65</sup> Tako je skupaj z brati hodil tja in jim ob uri božje službe bral, saj niso imeli bralca. Sam je skrbel tudi za stroške obreda zanje in za mimoidoče tujce, dokler ni bil tja postavljen duhovnik.<sup>66</sup> Takrat jim je torej sam bral, s tisto vednostjo in bogaboječnostjo, kakršno je imel; kot je treba, je varoval oči, razum in usta.

Ko so svetni ljudje v svoji sredi videli božjega človeka, so si na moč zaželeli postati kristjani in verni. Bil je namreč poln sočutja in je imel rad duše. Kadar je videl ljudi, ki Boga niso priznavali za svojega stvarnika, je dostikrat sam pri sebi dolgo jokal, saj bi rad rešil vse, če bi jih lahko.

57 Prim. *Praecepta* 1.49–54.

58 Prim. *Paralipomena* 22–23.

59 Prim. Hieronim, *Praefatio* 2; *Historia Lausiaca* 34.4; *Praecepta* 15; 115.

60 Prim. Hieronim, *Praefatio* 6.

61 Rim 7,4.

62 Ef 4,2.

63 Prim. *Praecepta* 20–22: *Institutiones* 15; *Leges* 12.

64 Gre za vas Tabenesi.

65 Tej škofiji je pripadal tudi Tabenesi.

66 Besedilo ni čisto jasno, skupina življenjepisov SBo 25 pa nakaže, za kakšne stroške gre: Pahomij je z vaščani obhajal evharistijo ter sam poskrbel za kruh in vino.

38 · *Izgon slabih menihov.* – Preden se je skupnost močno razširila, je bilo pri našem očetu Pahomiju nekaj takšnih, ki so razmišljali po mesu; ne izberejo namreč vsi božjega strahu. Pogosto jih je opozarjal, vendar niso poslušali, niso hoteli hoditi po ravni poti, temveč so ga žalili. Odšel je torej stran, padel na obraz in molil, rekoč: »Bog, naročil si, da je treba bližnjega ljubiti kot samega sebe.<sup>67</sup> Ozri se torej na te duše, usmili se jih in jih nagni k temu, da se te bodo bale in vedele, kaj je meniško življenje, tako da bodo imele upanje vate, prav kot drugi bratje.« Po molitvi pa je videl, da mu nočejo slediti, temveč mu še naprej nasprotujejo. Z njimi je bil zato primoran ravnati po pravih skupnosti in po drugih pravilih. Ko so spoznali, da jim ne bo dovolil nadaljevati po lastni volji, so se prestrašeni umaknili. In po njihovem odhodu so se ostali razrasli, kot se razraste pšenica, ko je ljuljka izkoreninjena.<sup>68</sup>

42 · *Menih, ki je zahteval višji položaj.* – V nekem bližnjem samostanu, katerega oče je imel navado obiskovati svetega očeta, je bil neki brat, ki je povpraševal po položaju oskrbnika. Oče tistega samostana je menil, da brat takšne naloge ni vreden, ker pa ga ni mogel prepričati, se je zatekel k zvijači in mu dejal: »Naš oče Pahomij mi je naročil, naj tega ne storim, saj dobro ve, da še nisi vreden naloge, po kakršni sprašuješ.« Ko je ta to slišal, ga je ves srdit zvlekel s seboj, rekoč: »Daj, greva k njemu, pa naj dokaže, kar govori proti meni!« Oni mu je s strahom in žalosten sledil ter se spraševal, kako se bo vse skupaj končalo.

Ko sta prišla do tja, sta Pahomija našla, ko je z brati gradil zid za samostan. Oni se mu je približal in mu ves razburjen dejal: »Stopi dol, lažnivec, in mi dokaži, da sem grešil!« Ker je oni molčal, mu je še enkrat dejal: »So tvoja *usta zamasaena*,<sup>69</sup> ker ne najdejo ničesar v zagovor? Kdo te pa sili v laž, če ne sam, ko se imaš za vidca, čeprav so ti oči zakrknile?«<sup>70</sup> Ko je tako zijal, mu je veliki mož, ki sploh ni vedel, o čem ta govori, naposled odgovoril: »Grešil sem zoper tebe, odpusti mi. Kaj nisi ti nikoli naredil napake?« Ko je ta to slišal, se mu je jeza ohladila.

Ko je starec prenehal z delom ter prišel dol, je poiskal očeta drugega samostana. Našel ga je v solzah ter *strtega v srcu*<sup>71</sup> ter mu rekel: »Kaj se dogaja?« Oni mu je odgovoril in dejal: »Tale nas je spraševal po službi, ki je ni vreden, jaz pa sem vedel, da ga ne morem pregovoriti, ker me ne poslušá, zato sem se skliceval nate, da bi dal mir. Vemo namreč, da ti je Gospod naklonil dar, zaradi katerega se ti prevara težko skrrije. In glej, ta bedak je svojim hudobijam dodal še to, da je užalil pravičnega človeka.« Pahomij pa

67 Prim. 3 Mz 19,18 in Mt 19,19.

68 Ta prisposoda presenetljivo nasprotuje tisti iz evangelija, kjer gospodar služabnikom ukaže, naj ljuljko vse do žetve pustijo pri miru; prim. Mt 13,29-30.

69 Ps 63,12.

70 Prim. Mt 6,23.

71 Prim. Iz 61,1.

mu je rekel: »Kaj nisi prišel, da bi od mene izvedel božjo voljo? Poslušaj me torej. Daj mu to, kar hoče, da bomo tako sovražniku iztrgali njegovo dušo. Pripeti se namreč, da slab človek pride do nekakšne predstave o dobrem, če mu kdo izkaže dobroto. V tem je namreč božja ljubezen, da čutimo drug z drugim.«<sup>72</sup>

Ko je oni tako dobil, kar je zahteval, se je takoj vrnil, močno streznen. Objel je velikega Pahomija, se mu zahvalil in rekel: »Božji človek,<sup>73</sup> še veliko večji si, kot smo slišali. Videli smo, kako si *premagal hudo z dobrim*,<sup>74</sup> ko si prizanesel meni, bedaku in grešniku. Ko bi ne bil resnično potrpežljiv z mano, temveč bi kaj rekel čezme, bi zavrgel meniško življenje in se odtujil od Boga. Bodi blagoslovljen, saj zaradi tebe živim.«

51 · *Pahomij zavrne boljši položaj*. – Nekoč so šli bratje na otok rezat ločje, Teodor pa je bil z njimi in je pripravljaval hrano. Nekega večera se je naš oče Pahomij z dela vrnil bolan. Ko je ležal in drhtel, je Teodor čezenj vrgel raševinasto odejo. Ko je ta to opazil, je ni hotel in je rekel: »Vzemi jo in me pokrij z rogoznic, kakršno imajo vsi bratje.« Teodor mu je ponudil še pest datelnov, da bi jih vzela; tudi teh ni vzela, temveč je v solzah rekel: »Bratom moramo odrediti delo in potrebe; kaj nam to daje pravico, da zapravljamo zase? Kje pa je božji strah? Si šel ob tej uri že po vseh kočah bratov in se prepričal, da ni bolan kdo izmed njih? Bog je namreč sodnik tudi v takšnih stvareh.«<sup>75</sup>

69 · *Pokorščina je pomembnejša od posta in prepevanja psalmov*. – Neki brat se je posvečal askezi, vendar ne zaradi Boga. Pahomij, ki ga je večkrat videl, ga je počakal na samem in mu rekel: »Brat, Gospod pravi: *Nisem prišel iz nebes, da bi uresničil svojo voljo, ampak voljo tistega, ki me je poslal*.<sup>76</sup> Tako tudi ti prisluhni tistemu, ki ti po meni govori takole: Vidim, da ti sovražnik tako zavida, da bo uničil ves tvoj trud. Ko zato naslednjic čez dan slišiš znak, ki kliče brate k jedi, ne čakaj do večera. Pojdi in pojej tistih pet kosov kruha ter kar je še skuhanega za brate. Ne najej pa se do sitega, da boš zmogel telo obvladovati, saj si močan. In poleg bogoslužja z brati ne moli preveč, dokler ne ukrotiš demona ponosa, ker te zalezuje.«<sup>77</sup>

Brat ga je poslušal in ga nekaj časa ubogal, nato pa spet zataval. Govoril si je: »Kje pa je pisano: Ne pôsti se, ne môli?« Ker ga ni več ubogal in se ga je demon že skoraj polastil, je aba Pahomij poklical Teodorja in mu rekel: »Veš, da me silno skrbi za tega brata, ker me ne posluša. Pojdi torej in ga obišči ter poizvedi, kaj počne.« Ta je odšel in ga našel, kako neprenehoma moli; vrnil se je in to povedal Pahomiju. Ta mu je spet

72 Prim. Ef 4,2.

73 Prim. 1 Tim 6,11.

74 Prim. Rim 12,21.

75 Prim. *Praecepta* 39; Pahomij ves čas zavrača poseben položaj, celo na smrtni postelji; prim. *Pachomii vita prima* 115.

76 Jn 6,38.

77 Viri si niso povsem edini, vendar se zdi, da so v Pahomijevih samostanih vsak dan jedli dvakrat, opoldne in zvečer, po bogoslužju, *synaxis*, ob deveti uri. K opoldanskemu obroku so morali vsi, po večernem bogoslužju pa je menih lahko sam izbral, ali bo šel v jedilnico ali v svojo celico. Prim. Hieronim, *Praefatio* 5; *Praecepta* 103 itd.

rekel: »Pojdi in prekini njegovo molitev. Čim jo boš prekinil, se bo v njem pokazal demon. Če boš to videl, pazi nanj, dokler ne pridem.« Ko je bil oni prisiljen z molitvijo prenehati, je zakričal na Teodorja: »Brezbožnež, moja molitev prekinjaš?» Ko je ta sedel, da bi pazil nanj, je oni vstal, z veliko gorjačo v rokah, ter ga hotel z njo usekati po glavi. Teodor se ga je ubranil in ga v Gospodovem imenu oštel. Nato je prenehal, obsedeni pa je spet dejal: »Bi rad vedel, da sem na delu tudi v tistih, ki prepevajo iz užitka? Pozoren bodi na tega, ki ga pravkar slišiš peti; isto vrstico bo zapel devetkrat.« Nekdo je namreč v celici prepeval začetek Mojzesovega hvalospeva: *Pojmo Gospodu, ker je silno vzvišen*.<sup>78</sup> Teodor je preveril in to res slišal; osupnil je in se zbal, ko mu je postalo jasno, kako čuječ mora biti človek, če hoče ubežati demonskim nastavam. Ko pa je aba Pahomij za trpečega večkrat molil, ga je Gospod v svojem usmiljenju ozdravil. Ta je tako postal modrejši in se je odslej varoval.

114 · *Izbruh kuge v samostanih*. – Po pashi je na brate od Gospoda prišla bolezen. Bratje so umirali v vseh samostanih, kakih sto in več naenkrat. Tudi Pahomij sam je zbolel. Bolezen je bila kuga; čim je koga zgrabila vročica, je takoj začel spreminjati barvo, oči mu je zalila kri in bilo je, kot bi se dušil, dokler ni izročil duha. Takrat je umrl Súrus, predstojnik v samostanu Pnum, Kornelij iz samostana Tmošons, Pafnucij, oskrbnik vseh samostanov, ki je bival v Pbovu, ter številni drugi veliki bratje. Teodor je stregel abu Pahomiju. Telo se mu je zaradi dolge boleznin povsem posušilo in njegovo srce ter oči so bili goreč ogenj.

Dva dneva pred smrtjo je sklical druge očete samostanov in ostale predstojnike ter jim rekel: »Glejte, vidite, da me obiskuje Gospod. Izberite torej med seboj tistega, ki vas bo lahko v Gospodu vodil.« Poklical je enega od njih po imenu Horsiezij iz samostana Henoboskij. Bil je močne vere, ponižen in dober. Dejal mu je: »Pojdi naokrog in poglej, koga bodo izbrali.« Šel je naokrog, oni pa so v solzah govorili: »Odkar nas je Gospod izročil v tvoje roke, ne poznamo nikogar razen tebe.« Nato jim je rekel: »Verjemite mi tole: prepričan sem, da lahko Petronij, če je še živ, poskrbi za vas.« Tudi ta je bil namreč bolan v svojem samostanu, imenovanem Cmine, pri Panopoli.

115 · *Pahomij pred smrtjo zavrne boljše odejo*. – Potem ko so molili in odšli, je aba Pahomij rekel enemu od bratov: »Izkaži mi usmiljenje, prinesi mi dobro odejo; tale je težka in moje telo je ne prenaša. Že kakšnih štirideset dni sem bolan, vendar se vseeno zahvaljujem Bogu.« Oni je šel v skladišče, vzel dobro in lahko odejo ter ga z njo pokril.<sup>79</sup> Ko pa je videl, kakšna je razlika med odejama, mu je Pahomij dejal: »Odnese jo; v ničemer se ne bi smel razlikovati od bratov. Bom že nekako shajal, dokler ne odidem iz telesa.«

116 · *Pahomijeva smrt*. – Trpel je, kot da bo izročil duha. Roteče je zgrabil Teodorja za brado in mu rekel: »Če bodo skrili moje kosti, jih odnesi od tod.« Teodor je mislil, da mu naroča, naj njegovega telesa ne pusti tam, kjer ga bodo pokopali, temveč naj ga

78 2 Mz 15,1.

79 Odeja, ki jo je prinesel brat, je bila očitno drugačna od tistih, ki so jih bratje uporabljali sicer.

skrivaj prenese drugam. Zato mu je Pahomij dejal: »Ne pravim ti samo tega, ampak tudi tole.« In mu je naročil, trikrat, naj ne zanemarija nemarnih bratov in naj jih drami z božjo postavo. Teodor je odgovoril: »Prav!«<sup>80</sup> Tako je izročil svojo sveto dušo, na štirinajsti dan meseca pašonsa.<sup>81</sup> Vso noč so bedeli ob njem, z branjem in molitvami. Nato so telo pripravili in ga na podoben način, s psalmi, odnesli v goro ter pokopali. Ko so prišli dol, so ga Teodor in še trije bratje prenesli na drug kraj. Tam leži vse do danes.

## Bibliografija

- Goehring, James E. »Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt«. V: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring, 89–109. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999.
- Halkin, François, ur. »Vita prima«. V: *Sancti Pachomii vitae Graecae*. Subsidia hagiographica 19. Bruselj: Société des Bollandistes, 1932.
- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rousseau, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1985, dopolnjena izdaja 1999.
- Veilleux, Armand. *Pachomian Koinonia 1: The Life of Saint Pachomius and His Disciples; Pachomian Koinonia 2: Pachomian Chronicles and Rules; Pachomian Koinonia 3: Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1980–1982.

80 Besedilo zaradi zgoščenosti ni čisto jasno. V vzporednem poglavju v skupini življenjepisov SBo Pahomij Teodorju priporoča, naj spodbudi brate, če se bodo zanemarili. Teodor se sprašuje, ali Pahomij namiguje, da bodo bratje nekoč zaupani njemu, Pahomij pa mu reče: »Ne obotavljaj se. Ne omahuj. Ne mislim le na to, kar ti pravim, temveč tudi na to, o čemer razmišljaš sam.«

81 Devetega maja po našem koledarju; ker je bil bolan že nekaj več kot štirideset dni in ker je zbolel med pasho, se je to očitno zgodilo leta 346, ko je bila velika noč tridesetega marca. Dvoje drugih zgodnjih velikih noči v tistem obdobju, 343 in 349, ne ustreza več.



*Vita PALAMONIS fuit hæc iuuenisq; PACHOMII,  
Ducere fila, preces fundere, dura pati.*

†

*O par empyreo dignum! cui sola uoluptas,  
Posse uoluptates spernere, posse pati.*

Sveti Palamon in sveti Pahomij, Raphael Sadeler po Maertenu de Vos, 1598, litografija, 203 mm × 168 mm, Rijksmuseum, Amsterdam.

## Evagrij Pontski in njegova »safirna« mistika

*Alen Širca*

Evagrij Pontski (345–399) je v današnji patrologiji veliko ime. Pravzaprav je število študij o njem čedalje večje. Med drugim je za to zaslužno tudi novo vrednotenje njegovih spisov, pospremljeno s številnimi prevodi v moderne jezike, ki so pomagali razširiti vednost o tem nenavadnem avtorju iz 4. stoletja. Ker je bil v t. i. antiorigenistični gonji leta 553 obsojen na cerkvenem koncilu v Konstantinoplu kot heretik, se ga je vse do sredine 20. stoletja držal sloves heterodoksnega mistika ali kvečjemu »sumljivega« avtorja, ki ga je treba brati zelo previdno. Čeprav je na primer še sloviti švicarski teolog Hans Urs von Balthasar presodil, da je njegova mistika v temelju »naravna«, filozofska in kot taka celo bližja budizmu kot krščanstvu,<sup>1</sup> so novejši preiskovalci (Bunge, Cassiday, Ramelli) jasno pokazali, da gre pri njem vendarle za polnokrvno krščansko mistiko, ki izkazuje visoko raven izvornosti in kompleksnosti ter nima ničesar opraviti z domnevnim heterodoksnim origenizmom tistega časa.

Kljub pomislekom so si vsi največji evagrijologi edini v tem, da je Evagrij Pontski izjemen lik v zgodovini zahodne kulture: veliki nemški teolog in preučevalec Nove zaveze Wilhelm Bousset ga okliče za »začetnika in iznajditelja prave krščanske mistike«,<sup>2</sup> angleški zgodovinar krščanstva Owen Chadwick ga imenuje za »očeta naše duhovne književnosti«,<sup>3</sup> Louis Bouyer ugotavlja, da njegovo delo pomeni »prvi dovršeni sistem krščanske duhovnosti«,<sup>4</sup> in še bi lahko naštevali.

V tem prispevku se vendarle ne bom ukvarjal z umestitvijo Evagrija v cerkveno izročilo (ali izven njega), z njegovo kulturnozgodovinsko določenostjo, pa tudi ne z njegovim filozofskim »sistemom« kot takim, temveč se bom posvetil samo tistim segmentom njegove filozofske mistike, ki je najbolj izvorna, najbolj specifična, in tako govori o neverjetni filozofski in duhovni prepričljivosti tega »puščavskega filozofa«.<sup>5</sup>

1 Kljub temu pa von Balthasar v isti sapi priznava Evagrijev izjemen vpliv na poznejše krščanstvo, ko pravi, da Evagrij »ni samo malone neomejeni gospodar celotne sirske in bizantinske mistike, ampak je odločilno vplival tudi na zahodno mistiko in estetiko«. (»Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus«, 31.)

2 Bousset, *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, 92.

3 Chadwick, *John Cassian*, 82.

4 Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, 381.

5 Prim. eno izmed najboljših monografij o Evagriju, ki jo je napisal Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*.

## 1 Čista molitev

V Evagrijevo mistiko je najlažje vstopiti prek njegovega pojmovanja molitve. V enem izmed svojih najpomembnejših spisov o tej tematiki z jedrnatim naslovom *O molitvi* (*Peri proseuchês*) naletimo na številne opredelitve, ki se lahko na prvi pogled zdijo nekoliko nejasne, saj uporablja različne izraze, kot so »resnična molitev«, »duhovna molitev«, »nesnovna molitev«, »neraztresena« pa tudi »čista molitev«. Vse te besedne zveze v resnici merijo na isto realnost: gre za najvišjo, najbolj prečiščeno stopnjo molitve, ki odpira vrata v svet mistične izkušnje. Kakor koli že, Evagrij takšno molitev povezuje z umom ali umevanjem, se pravi, po naziranju Starih, s tistim, kar je v človeku najgloblje, zato je tudi čista, neraztresena molitev tisto najvišje, kar lahko človeški um doseže: »Neraztresena molitev je najbolj vzvišeno umevanje (*nóesis*) uma.« (*O molitvi* 25/34a)<sup>6</sup>

Vendar takšna molitev ni neka umska dejavnost, kot je na primer (diskurzivno) mišljenje, ampak stanje, katastaza (*katástasis*): »Stanje molitve je brezstrastno zadržanje, ki filozofski in duhovni um z najvišjim hrepenenjem ugrablja proti umskozaznavni višavi.« (*O molitvi* 53)<sup>7</sup> Katastaza kot neekstatično stanje ni neka pasivnost, ampak stanje prejemljivosti, ki je pred vsako ločnico med trpnim in dejavnim in pomeni prihod v svoje »naravno« oziroma primordialno stanje, se pravi prihod človeka v svoje resnično (metaontološko) stanje.<sup>8</sup> V tem smislu bi celo lahko Evagrijevo mistiko poimenovali kot katastatična mistika.

Od prejšnje opredelitve je tudi že nekoliko razvidno temeljno etično-duhovno zadržanje, ki omogoča čistost molitve, to je t. i. brezstrastnost ali brezstrastje (*apátheia*). Gre za izraz, ki so ga uporabljali že stoiki, kristjani pa so si ga od njih sposodili, da bi označili posebno stanje duhovne zbranosti in tišine, ki se je osvobodila posvetne razburjenosti strasti in zato nikakor ne pomeni nekakšnega apatičnega prenašanja tegob, pri katerem bi bila duša neobčutljiva kot kamen, kot je ta izraz na Zahodu narobe razumel sveti Hieronim,<sup>9</sup> ampak globoko notranje očiščenje in kontemplativno spokojnost, ki je resnično »zdravje duše«, »slava in svetloba duše«<sup>10</sup> (*Gnostična poglavja* 1.81) in vodi k sprejemljivosti za pogovor z Bogom, ljubezensko druženje z Njim.<sup>11</sup> Evagrij zato pravi, da je molitev vzpon: »Molitev je vzpon uma k Bogu.« (*O molitvi* 36)<sup>12</sup>

6 Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, 111.

7 Prav tam, 114.

8 Prim. Harmless, »Mistik kot puščavski kaligraf: Evagrij Pontski«, 34.

9 Prim. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 100.

10 Evagrij, *Spisi in pisma*, 142.

11 Evagrij v predgovoru k *Praktiku* poudarja, da je sad brezstrastja ljubezen (*agápe*): »Ljubezen pa so vrata fizičnega spoznanja, ki ga nasledita bogoslovje (*theología*) in skrajna blaženost« (*Spisi in pisma*, 59). Čeprav se zdi na prvi pogled, da pojem ljubezni pri Evagriju ni v ospredju, to vendarle ne drži. Prav tako Evagrijeve mistike ne moremo proglasiti za intelektualistično.

12 Evagrij, *Spisi in pisma*, 111.



Brezstrastje kot nujni pogoj za stanje čiste molitve tako ni rezultat neke tehnike, nujna posledica podvrženosti taki ali drugačni asketski disciplini, ampak je Božji dar, »veličastni dar molitve«:<sup>13</sup> »Če hočeš moliti, potrebuješ Boga, ki daje molitev tistemu, ki moli.«<sup>14</sup>

Samo v okviru temeljne podarjenosti je potem mogoče, da se človeški um osvobodi tako noematične pogojenosti svojega umevanja<sup>15</sup> kot tudi svoje kontemplativne, motrenjske zmožnosti (*theórema*), torej še tako subtilnega in izčiščenega (v osnovi dualnega) procesa umevanja, da bi prišel do tako imenovanega stanja, katastaze, popolne brezlikosti oziroma brezobličnosti. Bog namreč ne more biti nikakršen objekt umevanja in/ali kontemplacije. Bog po definiciji ne more biti reprezentacija, predstava še tako subtilnega duhovnega zrenja. Zato Evagrij svari pred domišljavostjo, ki hoče Božanstvu pripisati kakršenkoli lik ali obliko: »Začetek blodnje uma je domišljavost: um, katerega ta giblje, poizkuša Božanstvo opisovati z liki in oblikami.« (*O molitvi* 116)<sup>16</sup> Ker je Bog popolnoma brezobličen, mora – po načelu stare platonske *homoiosis* – tudi um sam postati takšen: »Blagor umu, ki si je v času molitve pridobil popolno brezobličnost.« (*O molitvi* 117)<sup>17</sup> Tu je jasno izražen Evagrijev teološko-antropološki apofatizem, ki je tako značilen za grško krščansko mistiko.<sup>18</sup>

To stanje brezobličnosti vendarle paradokсно daje umu neko obliko, obliko brez oblike, ki jo Evagrij imenuje oblika luči ali zvezde:

Če hrepeniš po čisti molitvi, bdi nad svojo razburljivostjo, in če hrepeniš po čistosti, obvladuj svoj trebuh; ne napolnjuj želodca do presitosti in muči ga s (pomankanjem) vode; čuj v molitvi in daleč od sebe preženi zamerljivost; naj ti ne umanjajo besede Svetega Duha in na vrata Pisma trkaj z rokami kreposti. Potem bo v tebi vzšlo brezstrastje srca in med molitvijo boš uzrl um v obliki zvezde [zvezdooblični (*asteroeidés*)]. (*O mislih* 43)<sup>19</sup>

Brezstrastni motrilec uzre svoj um kot zvezdooblični um, oziroma, kot je rečeno drugje, postane ves (kakor) luč, oziroma, bolj dobesedno, dobi obliko luči: »Um, ki se je slekel strasti, postane ves kakor luč (*photoeidés*), saj ga razsvetljuje motrenje bivajočih

13 Prav tam, 118.

14 Prav tam, 115.

15 Kot opozarja Columba Stewart, »Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«, 187, je treba Evagrijev izraz *nóema* razumeti v smislu re-rezentacije, pred-stavljajoče ustrojenosti diskurzivnega mišljenja.

16 *Spisi in pisma*, 125.

17 Prav tam. Kot opozarja Antoine Guillaumont, *Les »Képhalaia gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 59–61, je Evagrij s tem naukom odločno nastopil proti t. i. antropomorfizmu, struji puščavnikov v tedanjem Egiptu, ki so pri molitvi zahtevali predstavljanje Boga s človeškimi liki in podobami.

18 Evagrijeva mistika je v celoti apofatična, *pace* Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 106.

19 *Spisi in pisma*, 301.

resničnosti.« (Gnostična poglavja 5, 15)<sup>20</sup> Zdi se, kot da gre za stanje samo-zrenja, avto-kontemplacije uma: »Dokaz brezstrastja je um, ki je začel gledati lastno svetlobo in ostaja miren spričo sanjskih prikazni ter vedro opazuje stvari.« (Praktik 64)<sup>21</sup> S tem je treba primerjati tudi sledeči odlomek iz *Gnostika*:

Steber resnice, Bazilij Kapadokijski [Véliki, op. a.], je dejal: spoznanje, ki prihaja od ljudi, se krepi z neprestanim premišljevanjem (*meléte*) in vajo; spoznanje pa, ki se rodi iz Božje milosti, se okrepi s pravičnostjo, nejezljivostjo in usmiljenjem. Prvo lahko sprejmejo tudi strastni (ljudje); za drugo pa so dovzetni le brezstrastni, ki v času molitve motrijo lastno luč uma: luč, ki jih osvetljuje. (*Gnostik* 45)<sup>22</sup>

Toda ali ni vsakršna oblika, tudi oblika brez oblike, nevarna, saj gre lahko v resnici za fantazmo, samoprevaro, nekakšno duhovno fatamorgano, ki iz mistika naredi pomilovanja vrednega psevdomističnega fantasta?

Mislim, da demon, ki se približuje omenjenemu kraju, spreminja luč okrog uma, kakor hoče, in tako se strast domišljivosti vzgiba k misli, ki zvito oblikuje lahkomišelni um tako, da si ta (v podobah) umišlja božje in bitnostno (*ousiódés*) spoznanje. Če takšnega človeka ne nadlegujejo mesene in nečiste strasti, ampak stoji pred Bogom povsem čisto, se mu zdi, da se v njem nič več ne dogaja kakšno sovražno delovanje – zato domneva, da je pojavitev (*empháneia*), ki izvira od demona, božanska. Demon pri tem uporablja strašno spretnost in – kakor smo že rekli – prek možganov spreminja z njimi povezano svetlobo in oblikuje um. (*O molitvi* 74)<sup>23</sup>

Proti uvidu, da um v stanju čiste molitve vidi samega sebe v obliki takšne ali drugačne luči, govorijo nekatere sentence, ki v tej luči ne prepoznavajo svetlobe, ki bi bila immanentna umu, ampak je transcendentna, izhajajoča od Boga oziroma Svete Trojice same: »Stanje uma je umsko zaznavna višina, podobna barvi neba: v času molitve nad to višino pride luč Svete Trojice.« (*Motrenja* 4)<sup>24</sup> Podobno pravi tudi tale senenca: »Molitev je stanje uma, ki nastaja zgolj zaradi luči Svete Trojice.« (*Motrenja* 27)<sup>25</sup>

Očitna antinomičnost teh (in v resnici mnogih) sentenc v Evagrijevih spisih je očitna. Vendar gre tu za antinomijo *par excellence*, saj se dotika najodločilnejše točke Evagrijeve filozofske mistike. Osnovna dilema, ki jo izkazujejo prej navedene sentence, je namreč v tem, ali svetloba v stanju čiste molitve prihaja od uma samega ali od Boga.

20 Prav tam, 173.

21 Prav tam, 76.

22 Prav tam, 100.

23 Prav tam, 118–119.

24 Prav tam, 192.

25 Prav tam, 195.

## 2 Mistični zdrs v »legendarno« ali kdo je Janez iz Likopole

Očitno je, da je Evagrija ta dilema osebno zelo peklila. V svojem spisu *Antiretik* oziroma *Ugovarjalec* poroča, da se je s svojim prijateljem Amonijem odpravil na dolgo in nevarno potovanje skoz puščavo do samega Janeza iz Likopole (*Lycópolis*, današnji Asjut v Srednjem Egiptu), od puščavske naselbine Kelij, kjer je Evagrij bival, oddaljenega približno štiristo kilometrov. O Janezu iz Likopole vemo relativno veliko na podlagi ohranjenih spisov iz antične dobe.<sup>26</sup> Zdi se, da je šlo za velikega mistika zgodnjega krščanstva, ki pa žal skoraj gotovo ni ničesar napisal, a je imel kot tavmaturg, videc, prerok, velikanski vpliv. Čeprav mu koptsko in sirsko izročilo vendarle pripisujeta kar nekaj del,<sup>27</sup> zelo verjetno drži, da zaradi svojega nizkega družbenega porekla (bil naj bi tesar) ni znal ne brati ne pisati. V historiografiji je najbolj znan po tem, da je napovedal, da bo Teodozij Véliki premagal zahodnorimskega poganškega vladarja Evgenija, kar se je zares zgodilo leta 394 v bitki pri Frigidu. Ta kraj današnji zgodovinarji največkrat locirajo nekje v Vipavsko dolino, torej v naše kraje.

Paladij Janeza v svojih *Zgodbah za Lavza*, kjer mu nameni celo (35.) poglavje, prikaže kot nadvse navdihnjenega starca, ki ima preroške sposobnosti, da vidi v prihodnost in prepozna misli sogovornikov (kardiognoza), ob tem pa je ves čas dobre volje in ima smisel za humor.<sup>28</sup> Evagrij v prej omenjenem spisu o svojem srečanju z Janezom iz Likopole, ki ga imenuje »tebski videc/motrilec«, poroča takole:

Proti umu, ki ne ve, da kadar misli duhovne naveličnosti vztrajajo v njem, ogrožajo njegovo trdnost in v času molitve zatamnijo sveto svetlobo v njegovih očeh – glede te svetlobe sva jaz in Božji služabnik Amonij hotela vedeti, od kod prihaja, in sva vprašala svetega Janeza, motrilca iz Teb, ali je narava uma, da sije in da tako izliva svetlobo od samega sebe, ali pa se ta kaže od nečesa zunaj (njega) in ga razsvetljuje; vendar nama je odgovoril z besedami: »Noben človek ne more tega pojasniti in um ne glede na Božjo milost ne more biti razsvetljen v molitvi tako, da je osvobojen mnogih krutih sovražnikov, ki si ga prizadevajo uničiti.« (*Ugovarjalec* 6.16)<sup>29</sup>

Vidčev odgovor je neoprijemljiv, zavit v gnomični mrak, in ne »izda« ničesar določnega, še več, daje celo vtis, da je samo vprašanje redundantno ali sploh napak postavljeno. Kot da bi bila sama dilema med tem »ali – ali« povsem odveč?

26 Gl. Guy, »Jean de Lycopolis«, stolp. 619–620; Paul Devos, »John of Lycopolis, Saint«, stolp. 1363–1366; poleg Paladija o »tebskem vidcu« poroča tudi Janez Kasijan v *Institutiones coenobiorum* 4.23–26 in *Conlationes* 1.21 in 24.26 ter anonimni antični spis *Historia monachorum in Aegypto*. V svojih spisih ga pogosto omenjajo tudi cerkveni zgodovinarji (Teodoret, Rufin, Sozomen) pa tudi, recimo, Avguštin (*De civitate Dei* 5.26 in zlasti v spisu *De cura gerenda pro mortuis* 17.21, kjer še posebej obžaluje, da ga ni mogel konzultirati glede mističnih pojavov).

27 Gl. npr. Hausherr, »Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis«, 497–520.

28 Paladij, *Zgodbe za Lavza*, 237–245.

29 *Spisi in pisma*, 408–409.

### 3 Safirni ne-kraj

Vsekakor se je Evagrij pozneje sam dokopal do odgovora, in sicer tako, kakor se za krščanskega mistika spodobi, ob pomoči Biblije, namreč, konkretno, ob pomoči razlage sinajske teofanije – Božjega videnja Mojzesa in starešin na gori Sinaj. Ustrezno biblično besedilo (2 Mz 24, 9–10) se glasi: »Nato so šli Mojzes, Aron, Nadáb in Abihú ter sedemdeset izmed Izraelovih starešin na goro. In videli so Izraelovega Boga; pod njegovimi nogami je bil nekakšen tlak iz safirja, tako čist kakor sólo nebo.«<sup>30</sup> Vendar je treba tu upoštevati besedilo Septuaginte, ki jo je Evagrij bržkone imel pred sabo. Ta precizira, da starešine niso videli Boga neposredno, ampak »Božji kraj«. Septuaginta to mesto za razliko od masoretskega besedila (»videli so Izraelovega Boga«) podaja takole: »Videli so kraj, na katerem je bil Izraelov Bog.« V grškem tekstu je torej dodana ključna beseda »kraj«, *tópos*, čemur bi ustrezala hebrejska beseda *maqom*, ki s strahospoštovanjem sugerira, da neposredno videnje Boga za človeka ni možno.

Za nas je pomembno, da si Evagrij biblično podobo safirne barve, ki je podobna presojni sinjini neba, izposodi, da bi označil tisto, česar se ne da povedati, opisati ali upodobiti: mistično izkušnjo.

Ko um odloži staro sebstvo in nadene tisto, ki je rojeno iz milosti (prim. Kol 3,9-10), bo videl svoje stanje v času molitve, podobno safiru ali barvi neba; to stanje Pismo imenuje ‚Božji kraj‘, ki so ga starešine videli na gori Sinaj. (*O mislih* 39)<sup>31</sup>

Toda kaj pravzaprav je ta safirni Božji kraj? V *Motrenjih* (*Skémmata*) na primer lahko beremo:

Od svetega Davida smo se jasno poučili o tem, kaj je Božji kraj. Pravi namreč: ‚Znašel se je v miru in njegovo bivališče je na Sionu‘ (Ps 75,3). Božji kraj je torej duša, dovzeta za smisel, Njegovo prebivališče pa je lučnooblični um, ki je zavrnil svetne užitke in se naučil opazovati smisle zemlje. (*Motrenja* 25)<sup>32</sup>

Božji kraj naj bi bila sama (brezstrastna) duša, ko je v stanju čiste molitve. Vzpon k Bogu je tako ob pomoči mistične alegoreze Svetega pisma (tipične za aleksandrijsko tradicijo) dojet kot vzpon na goro Sion, kar na mistični ravni pomeni prodor do samega ne-kraja »golega uma«, kjer se zgodi osebno srečanje s Trojico. To seveda ne pomeni, kakor smo že opozorili, da gre za spoznanje nekega »kaj«, Sveta Trojica namreč ne more biti noben objekt, ampak to spoznanje samo na neki način *je* Sveta Trojica.<sup>33</sup> To je mo-

30 Navajam slovenski standardni prevod.

31 *Spisi in pisma*, 299.

32 Prav tam, 195.

33 Prim. McGinn, *The Foundations of Mysticism: A History of Western Christian Mysticism*, 150.

goče razbrati iz naslednje sentence: »Goli um je tisti, ki je prek motrenja tega, kar ga zadeva, zedinjen s spoznanjem Svete Trojice.« (*Gnostična poglavja* 3)<sup>34</sup>

Prav formulacija zedinjenja »golega uma«, to je uma, ki je popolnoma očiščen, slečen vsega ustvarjenega,<sup>35</sup> s spoznanjem Trojice dovolj razločno pokaže, da ne gre za spoznanje *o nečem*, temveč za zedinjenje s spoznanjem, in sicer spoznanjem *Nekoga*, Boga. To pa tudi pomeni, da subjekt ni več ta ali oni posamični um, ki umeva (to in ono), ampak Bog-človek oziroma, natančneje, zedinjenost Božjega in človeškega umevanja. In ker je tu vsakršna dualnost presežena, je jasno, da lahko s perspektive mistične izkušnje govorimo samo še o transcendenčni avto-noezi, samo-spozna(va)nju Božjega uma.

William Harmless vendarle pri Evagrijevi rešitvi omenjene zagate (ali – ali) nekoliko bolj poudarja posredovanost človeškega motrenja, njegovo spekularno strukturo:

Kakšen je torej Evagrijev pogled na mistično molitev? Očiščeni um med čisto molitvijo zre samega sebe, svoje resnično bistvo, resnično stanje. Bistvo, ki ga zre, sijje. Sijaj, ki mu dovoljuje, da zre samega sebe, je Božja luč. Ko zre sebe kot sijaj, kot luč, ki je modra kot safir ali nebo, odkrije svojo bogopodobnost. Hkrati pa zre in z zrenjem – posredno, kakor v ogledalu – spoznava tudi neustvarjeno, nesnovno luč, ki je Bog.<sup>36</sup>

#### 4 Kdor moli, je teolog

Za nadkontemplativno (mistično) spoznanje Trojice Evagrij privarčuje sicer povsem navaden izraz »teologija« (*theología*). Šele zdaj lahko tudi zares razumemo njegov sloviti izrek: »Če si teolog, boš resnično molil, in če boš resnično molil, si teolog.« (*O molitvi* 61)<sup>37</sup> Samo v stanju čiste molitve je človek zares teo-log, se pravi, da ne govori o Bogu, temveč govori Boga, ker je vselej že izgovorjen od Njega.

Tako se tudi razjasni Evagrijeva shema vzpona k Bogu, ki jo je prevzel od stoikov in platonikov (prek Origena); gre za tri stopnje: *praktika*, *gnostika* in *teologija*. Zelo sumarično to tričleno napredovanje v duhovnem svetu opiše v *Gnostiku*:

Smoter praktike je očistiti um in ga narediti brezstrastnega; smoter fizike je razkriti resnico, skrito v vseh nastalih stvareh. Oddaljiti um od snovi in ga zaobrniti k prvotnemu Vzroku pa je dar teologije. (*Gnostik* 49)<sup>38</sup>

34 *Spisi in pisma*, 153.

35 Kar, zanimivo, močno spominja na Mojstra Eckharta.

36 Harmless, »Mistik kot puščavski kaligraf,« 35. Prim. tudi Harmless in Fitzgerald, »The Sapphire Light of the Mind: the *Skemmata* of Evagrius Ponticus«, 519.

37 *Spisi in pisma*, 115.

38 Prav tam, 101.

Ker je tudi teologija, kot korelat čiste molitve, dar in je kot taka nad vsakršno človeško spoznavno zmožnostjo, je v resnici neko nadspoznanje, ali kot je rečeno v *Gnostičnih poglavjih* (3.8), »nepresegljivo spoznanje«,<sup>39</sup> ali tudi »brezmejno spoznanje«. Zato Evagrij to »hipernoematično« in »hiperteorematično« stanje čiste molitve imenuje tudi »bitnostno spoznanje«, *gnôsis ousiôdes*:

Ko um biva v praktiki, se nahaja v uzrtjih tega sveta; ko biva v spoznanju, prebiva v motrenju, in ko se znajde v molitvi, je v brezobličnem/Brezoblični luči, ki se imenuje »Božji kraj«. Sam bo torej videl enobitnostnost in drugobitnostnost v telesih in motrenjih – in tudi v Bogu. Kolikor se nanaša na Boga, to očitno sodi med nemogoče reči, saj je bitnostno spoznanje neočitno in nima nobene premene glede na bitnostno spoznanje. (*Motrenja* 20)<sup>40</sup>

Bitnostno spoznanje je spoznanje Svete Trojice, *gnôsis tês hagías Triádos*. Tu prihajamo na povsem nedualno metaontološko raven, ki je tudi henološka, na ravni motrenja Triade kot Henade. Kajti: »Prvo izmed vseh spoznanj je spoznanje Enosti.«<sup>41</sup>

## 5 V Eno

Ta nedualnost je izpričana tudi v izrekanju eshatološke enosti, čeprav se Evagrij načeloma izmika izrazom, ki bi nakazovali mistično zedinjenje ali »poenjenje«, kot ga pozneje pozna krščanska mistika. V *Pismu Melaniji* (64. pismo), enemu izmed vrhov njegove mistične teologije, ki je tudi eden izmed najboljših odlomkov patristične mistike, v okviru nauka o apokatastazi, končnem odrešenju vseh ustvarjenih bitij, Evagrij govori o pomešanosti vseh/vsega v morje Enega:

No, ne čudi se mojim besedam, da je v zedinjenju za smisel dovtetnih bitij z Bogom Očetom ena narava v treh hipostazah brez vsakega dodatka in spremembe: če je namreč to čutnozaznavno morje po naravi, barvi in okusu eno kljub temu, da se z njim zmešajo mnoge reke različnih okusov, in se ne le ne spremeni skladno z njihovimi razlikami, temveč jih popolnoma preobraža v lastno naravo, barvo in okus, kolikor bolj umsko zaznavno morje, neskončno in nespremenljivo – morje, ki je Bog Oče –, vse ume, ki se vrnejo k njemu kot hudourniki v morje, popolnoma spreminja v svojo naravo, barvo in okus. In od tedaj ne bodo več mnogoteri, ampak bodo zedinjeni z Njim,

39 *Spisi in pisma*, 161.

40 Prav tam, 194.

41 *Gnostična poglavja* 2.3, prav tam, 144. O terminološki dilemi, ki izvira iz sirskega rokopisa, ki loči med izrazoma *badjuta* (gr. bi bilo *henás*, »enica«) in *ihidajuta* (gr. morda *monás*, »enost«), gl. Bunge, »Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne«, 69–91. Prim. Cassiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, 214–217.

neprestano in brez razlike zaradi zedinjenosti in pomešanosti z Njim, in kakor se ob pomešanju rek z morjem ne zgodi dodajanje njegovi naravi ali predrugačenje v njegovi barvi ali okusu, tako tudi v pomešanju umov z Očetom ne nastaja dvojstvo narav ali četverstvo hipostaz, ampak kakor je morje eno po svoji naravi, barvi in okusu, preden se z njim pomešajo reke in tudi potem, tako je tudi Božja narava ena v treh hipostazah Očeta in Sina in Duha, in sicer tako potem, ko so se z njo pomešali umi, kakor tudi preden so se pomešali.<sup>42</sup> (*Pismo Melaniji* 24)

Na izraz »pomešanosti« (sir. *hbikuta*), popolnega zedinjenja brez razločenosti, nalletimo tudi v sentenci o pomešanosti uma s svetlobo Trojice, pri čemer je spet uporabljena svetlobna metaforika, namreč podoba ognja: »Kakor ogenj svoje telo poseduje možnostno/v moči, tako bo tudi um dušo posedoval možnostno/v moči, ko bo docela pomešan s svetlobo Svete Trojice.« (*Gnostična poglavja* 2.29)<sup>43</sup> Pri tem pa ni odveč poudariti, da je pot do te Enosti vendarle Kristus, ki lahko po Evagriju kot edini nepadli um vodi padle ume nazaj k prvotni enosti: »Kdo bo pripovedoval o Božji milosti? Kdo bo preiskoval smisle previdnosti in to, kako Kristus naravo, dovzetno za smisel, prek različnih svetov vodi k zedinjenju s Sveto Enostjo?« (*Gnostična poglavja* 4.89)<sup>44</sup>

Treba pa je poudariti tudi to, da Evagrij te pomešanosti nikjer ne razume kot radikalne ukinitve razlike med stvarjo in Stvarnikom, saj um doseže enost s Trojico po milosti, kot dar, kot poboženje ali poboštvenje (*théosis*), in je nima »po naravi«, ontološki nujnosti. V tem smislu pri Evagriju, gledano z vidika krščanske teologije, ni nobene heterodoksности, ki bi *a priori* izničila ontološko razliko med Bogom in človekom.<sup>45</sup>

Ne glede na to Evagrij vselej vztraja v svojem spoznavnem apofatizmu, temeljni nedoumljivosti tako uma kot Trojice oziroma Enosti:

Vendar je nam nedoumljiv samo naš um, kakor je (nedoumljiv) tudi Bog, njegov stvarnik. V resnici ne moremo doumeti narave, ki je dovzetna za Sveto Trojico, pa tudi ne Enosti, bitnostega spoznanja. (*Gnostična poglavja* 2.11)<sup>46</sup>

## 6 Sklep

Pogosta uporaba fenomena mistične luči v kontekstu čiste molitve pri Evagriju daje slutiti, da govori iz lastne mistične izkušnje.<sup>47</sup> Morda so prav zato njegovi teksti sprožili

42 *Spisi in pisma*, 649.

43 Prav tam, 146.

44 Prav tam, 171.

45 Gl. o tem Cassidy, *Reconstructing the Theology*.

46 *Spisi in pisma*, 145.

47 Prim. Guillaumont, »La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne«, 260; Stewart, »Imageless

na krščanskem Vzhodu, zlasti v sirskega krščanstvu, kjer je bila Evagrijeva avtoriteta še posebno velika, cel plaz podobnih izkušenj oziroma, drugače rečeno: podobne izkušnje so našle svoj jezikovni in kulturni okvir prav v Evagrijevih spisih.

Eden izmed najpomembnejših vzhodnosirskih mistikov iz 8. stoletja je znan po imenu Javsep Hazzaja oziroma Jožef Videc ali Jožef Motrilec.<sup>48</sup> Gre za enega izmed najglobljih in najplodovitejših piscev vzhodnosirske (nestorijanske) Cerkve. Njegovo delo obsega komentarje k spisom Evagrija Pontskega, Izaije iz Sketisa in Dionizija Areopagita, vendar se je le malo kaj ohranilo. Njegov najpomembnejši ohranjen spis nosi naslov *Pisma o treh stopnjah meniškega življenja*.<sup>49</sup> Tu gre za sintezo mistologije Evagrija Pontskega in Janeza iz Apameje, še enega pomembnega sirskega mistika iz 5. stoletja.

Za konec tega (pre)kratkega in v marsičem nepopolnega očrta Evagrijeve mistike si pogledjmo odlomek iz prej imenovanega spisa Jožefa Motrilca, ki podobno kot Evagriji zre safirno nebo navznoter, v stanju umevanja ali zedinjenja s Kristusom:

Peto znamenje, da Duh, ki si ga prejel pri krstu, deluje v tebi, je svetloba tvojega umskega motrenja, ki je vidna na firmamentu tvojega srca kakor safir, se pravi prejem luči Svete Trojice. To motrenje te pripelje do motrenja snovnih bistev, od katerega se povzpneš naprej do spoznanja umljivih bistev in od katerega se potem povzpneš do razodetij in skrivnosti Božje sodbe in previdnosti. Ta postopni vzpon te naposled pripelje do pomešanja s sveto lučjo motrenja Kristusa, našega Gospoda.<sup>50</sup>

## Bibliografija

- von Balthasar, Hans Urs. »Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus«. V: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14, 31–47. Würzburg: Echter-Verlag, 1939.
- Boussset, Wilhelm. *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Tübingen: Mohr, 1923.
- Bunge, Gabriel. »Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne«. V: *Muséon* 102, 69–91. Leuven: Peeters, 1989.
- Bouyer, Louis. *A History of Christian Spirituality. 1: The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York: Seabury, 1982.

---

Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«, 197; ter Harmless in Fitzgerald, »The Sapphire Light of the Mind«, 520.

48 Pregledno o njem Colless, *The Wisdom of the Pearlers: An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, 93–96.

49 Odlomek iz tega dela sem pred časom prevedel v slovenščino: gl. Jožef Motrilec (Javsep Hazzaja), »Pismo o treh stopnjah meniškega življenja«, 155–157.

50 Brian Colless, *The Wisdom of the Pearlers*, 147.



- Casiday, Augustine M. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- — — *Evagrius Ponticus*. London: Routledge, 2006.
- Chadwick, Owen. *John Cassian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Colless, Brian E. *The Wisdom of the Pearlys: An Anthology of Syriac Christian Mysticism*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 2008.
- Devos, Paul. »John of Lycopolis, Saint«. V: *Coptic Encyclopedia* 5, uredil Aziz S. Atiya, stolp. 1363–1366. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Evagrij Pontski. *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- Guillaumont, Antoine in Claire Guillaumont. »Évagre le Pontique«. V: *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, stolp. 1731–1744. Pariz: Beauchesne, 1937–1984.
- Guillaumont, Antoine. »La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne«. V: *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, 144–150. Bellefontaine: Abbaye, 1996.
- — — *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Pariz: Vrin, 2004.
- — — *Les »Képhalaia gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Pariz: Éditions du Seuil, 1962.
- Guy, Jean-Claude. »Jean de Lycopolis«. V: *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, stolp. 619–620. Pariz: Beauchesne, 1974.
- Harmless, William in Raymond R. Fitzgerald. »The Sapphire Light of the Mind: the *Skemmata* of Evagrius Ponticus«. V: *Theological Studies* 63, 493–529. Cambridge: Bell & Howell Information and Learning Company, 2001.
- — — »Mistik kot puščavski kaligraf: Evagrij Pontski«. V: Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015. 13–41.
- Hausherr, Irénée. »Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis«. V: *Orientalia Christiana Periodica* 4, 497–520. Rim: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroads, 1991.
- Paladij. *Zgodbe za Lavza*. Prevedla Jasna Hrovat. Ljubljana: KUD Logos, 2009.
- Ramelli, Illaria L. E. *Evagrius's Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- Stewart, Columba. »Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus«. V: *Journal of Early Christian Studies* 1. 9, št. 2 (2001): 173–204.



# Kontemplativna molitev v puščavskem izročilu in hezihastični duhovnosti

*Borut Škodlar, Jan Ciglenečki*

## 1 Uvod

»Če hočeš spoznati Boga, najprej spoznaj samega sebe.«<sup>1</sup> S temi besedami Evagrij Pontski povzame primarni vzgib in končni cilj puščavske duhovnosti, obenem pa nakaže tudi pot, ki vodi do tja. Pri iskanju Boga je glavno orodje samo-spozna(va)nja in poglabljanja vase *kontemplativna molitev*. Psihološki okvir zgodnjih kontemplativnih praks krščanske tradicije se v mnogih pogledih naslanja na nastavke, ki so se oblikovali znotraj praktičnih, asketsko-dejavnih filozofskih šol helenističnega obdobja.<sup>2</sup> Med njimi velja omeniti zlasti stoiški ideal »brezstrastja« (gr. *apatheia*), tj. stanja notranje umirjenosti in ravnovesja, ki ni podvrženo nenehnim čustvenim in miselnim reakcijam na zunanje okoliščine, na katere človek nima vpliva. Podobnim ciljem sledi tudi krščanska puščavska duhovnost, znotraj katere to stanje notranje tišine oz. miru označuje pojem »hezihija« (gr. *hesychía*), po katerem je poimenovana celotna hezihastična duhovnost.<sup>3</sup> Čeprav gre pri tem za psihološko sorodna stanja, kot jih opisujejo tudi pisci helenističnih filozofskih šol, pa se krščanska puščavska in hezihastična duhovnost od slednjih razlikuje zlasti po tehnikah in metodah kontemplativne molitve, ki vodi k doseganju takšnega notranjega miru in bližine z Bogom.

## 2 Zgodovinski pregled kontemplativne molitve

### 2.1 Biblijski zgledi

Zglede kontemplativne molitve, duhovnih naravnosti in zunanjih okoliščin, ki jo omogočajo in podpirajo, lahko najdemo v številnih odlomkih Svetega pisma, ki je za

1 Evagrij Pontski, *Duhovne gnone v abecednem zaporedju 2*; prev. G. Kocijančič.

2 Prim. Ciglenečki in Škodlar, »Skrb za dušo v helenistični filozofiji – naravnosti in strategije soočanja z eksistencialnimi danostmi«, 48–59.

3 V tem prispevku razlikujeva med hezihastično tradicijo v širšem smislu, ki sega od prvih egipčanskih puščavnikov do klasičnih avtorjev bizantinskega obdobja, ter hezihazmom kot samostojno duhovno smerjo bizantinskega meništva, ki se je razvila v 14. stoletju na Sveti gori (Athos).

meniha glavni vir navdiha. Eden ključnih zunanjih pogojev kontemplativne prakse, ki tudi sicer določa ustroj meniškega življenja, je *samota*. Tako kot se je Jezus odmaknil od ljudi, da bi molil na samem,<sup>4</sup> se tudi menihi odmaknejo od sveta v puščavo in v samoto svoje celice. »Kdor je hotel biti pozoren nase, je začel z askezo v samoti«,<sup>5</sup> je v *Življenju svetega Antona* zapisal Atanazij Veliki.

Psihološko gledano samota, ki se vzpostavi s takšnim odmikom, neizogibno odpira vrata vdorom tesnobe in negotovosti, željam in strastem ter mnogim bolj ali manj utemeljenim strahovom. V biblijskih in patrističnih besedilih pojavljanje teh vsebin, s katerimi se mora človek soočiti, poosebljajo *demoni*. Novozavezni zgled takšnega soočenja je zgodba o Jezusovem odhodu v puščavo, kjer se je štirideset dni in noči postil ter se bojeval s hudičevimi skušnjavami.<sup>6</sup> Kar zadeva puščavsko izročilo, paradigmatične opise takšnega boja z demoni znova najdemo v *Življenju svetega Antona*, kjer se naslovni junak v ta boj spusti z orožjem »nenehne molitve«.<sup>7</sup>

Za uspešno spopadanje z demoni mora puščavnik vztrajati v molitvi in jo neprestano ponavljati, kar je naslednja ključna značilnost vzhodnokrščanskih meniških kontemplativnih praks. V Svetem pismu zgled takšne *neprestane molitve* podajata odlomka iz Lukovega evangelija, v katerem je rečeno, da je treba »vedno moliti in se ne naveličati«,<sup>8</sup> ter Prvega pisma Tesaloničanom, v katerem apostol Pavel zapoveduje: »Neprenehoma molite.«<sup>9</sup> Takšna molitev, ki meniha spremlja tudi med vsakdanjimi opravili, vzpostavlja in uravnava duhovni ritem njegovega notranjega življenja. V hezihastični tradiciji se je iz tega postopoma razvila praksa t. i. »Jezusove molitve«, ki temelji na nenehnem ponavljanju kratkega molitvenega obrazca: »Gospod Jezus Kristus, Božji Sin, usmili se mene, grešnika.«<sup>10</sup>

## 2.2 Rojstvo puščavske duhovnosti in molitvena praksa: apoftegmatska književnost

Kot samostojna metoda se je kontemplativna molitev znotraj meniškega izročila postopno izoblikovala kot sad bogatega psihološkega znanja, do katerega so se na lastni koži dokopale prve generacije puščavskih očetov v Egiptu. Njihove izkušnje so zajete v modrostnih izrekih oz. apoftegmah, posebni književni zvrsti egiptovskega puščavništva,

4 Gl. Mt 14,13; Mt 14,23; Mr 1,35.

5 Atanazij Veliki, *Življenje svetega Antona* 3; prev. D. Movrin.

6 Gl. Mr 1,12-13; Mt 4, 1-11; Lk 4, 1-13.

7 Atanazij Veliki, *Življenje svetega Antona* 5.

8 Lk 18,1.

9 1 Tes 5,17.

10 Prim. Lk 18,10-14.

ki so najprej krožile kot ustno izročilo o posameznem puščavniku, že kmalu pa so se začele povezovati v različne zbirke.<sup>11</sup> Apoftegme niso zapisane v obliki sistematičnega podajanja naukov, temveč je v njih duhovna izkušnja puščave posredovana prek kratkih pogovorov, anekdot ali zgolj posameznih misli in izrekov.<sup>12</sup>

Zunanji okvir tega posredovanja so dialogi med mladim menihom, ki je prišel do izkušenega starca, od katerega je želel duhovni nasvet, »besedo«. Takšno obračanje k modrim starcem po nasvet je igralo pomembno vlogo na menihovi duhovni poti, zaradi česar so imele apoftegme tudi izrazito vzgojno funkcijo. V teh zapisih so teološki koncepti in cerkvene dogme postranskega pomena, njihovo gravitacijsko jedro je konkretno življenje, ki je naravnano na Boga. Vsebinsko se tako apoftegme dotikajo različnih duhovnih vidikov življenja v puščavi in težav, s katerimi so se menihi, zlasti mlajši, pri tem soočali. Modrostni izreki jim nudijo duhovno vodstvo in oporo, saj so hkrati spodbude in orientacija, napotki, svarila, opomniki in včasih tudi graje. A vendar apoftegme ne učijo zgolj z instrukcijo, ampak tudi z zgledom, saj mlad menih izkušenega starca ne samo posluša, ampak se navzema tudi njegovega načina življenja in s tem ponotrnanja njegove nauke.

To usidranje spodbuja že sama literarna forma apoftegem.<sup>13</sup> Na splošno je za modrostne izreke značilno, da prek enigmatičnih odgovorov učenca usmerjajo v lastno iskanje, ruminacijo in presnavljanje prejete »besede« v srcu, da se lahko ta integrira v celovito življenjsko izkustvo in prenese v lastno prakso. Starci pogosto z (navidezno) nelogičnostjo, dvoumnostjo in provokativnostjo spodnašajo tla ustaljenim razumskim in življenjskim predpostavkam učečega in mu s tem pomagajo, da se od njih osvobaja. Na psihološki ravni je pogoj takšnega osvobajanja, paradokсно, občutje notranjega *zloma*, ki je naravna posledica zaletavanja razuma v vsebine apoftegem. Premišljevanje izrekov svetih starcev na ta način človeka meče s tečajev samoumevnega in ga osvobaja iz utečenih zank razuma, ki ga stiskajo in zapirajo v samokrožne miselne procese. V puščavski duhovnosti je to osvobajanje od lastnih miselnih vzorcev povezano s procesi izpraznjevanja, *kenoze*, ki so ključnega pomena za vzpostavitev odprte kontemplativne drže. Tako lahko rečemo, da je premišljevanje apoftegem že predstopnja kontemplativne molitve, ki se rojeva vzporedno s tem. Za doseganje takšnega majevtičnega učinka apoftegem so pomembni nenehno prizadevanje, trud in potrpežljiva vztrajnost.

11 Najbolj znani med sedmimi ohranjenimi grškimi zbirkami o svetih starcih sta *abecedna* zbirka (*Alphabetikon*), pri kateri izstopa oseba velikega učitelja, ter *sistematska* zbirka (*Systematikon*), kjer je v ospredju spodbujanje v kreposti. V slovenščino je abecedna zbirka prevedena v knjigi *Izreki svetih starcev*, prev. J. Hrovat (Celje: Mohorjeva, 2002). Poleg abecedne in sistematske zbirke med t.i. »gerontike« oz. »paterike« prištevamo še anonimne *Zgodbe menihov v Egiptu*, Paladijeve *Zgodbe za Lavza*, anonimne *Zgodbe o Danielu iz Sketis*, Anastazijeve *Zgodbe ter Dubovno livado* Janeza Moshia.

12 O književni vrstni apoftegem in njihovem duhovnozgodovinskem kontekstu gl. Špelič, »Trkanje na vrata apoftegem«, v: *Izreki svetih starcev*, 5–15.

13 O različnih bralnih pristopih gl. prav tam, 10–12.

Ugodne pogoje in okolje, v katerem se duhovni procesi ob premišljevanju apoftegme lažje odvijajo, menih (so)ustvarja prek podrejanja strogim meniškim pravilom, telesne in duhovne askeze ter kontemplativnih praks. Žal so podrobnejši opisi molitvenih metod prvih puščavnikov redki, kar gre v veliki meri pripisati zlasti dejstvu, da so apoftegme nastale v najzgodnejšem obdobju puščavništva, ko prakse molitve, kakršne so izpričane pri poznejših avtorjih hezihastične tradicije, metodično še niso bile polno izoblikovane. Med najbolj jedrnatimi opisi molitvenih praks iz tega obdobja egiptovskega puščavništva lahko navedemo odlomek, ohranjen v anonimnem spisu *Zgodbe menihov v Egiptu*.<sup>14</sup> Četudi gre v osnovi za romarski potopis, to delo prištevamo med sedem ohranjenih grških »gerontikov«, tj. zbirke modrostnih izrekov in anekdot o svetih starcih, saj so vanj vključene številne poučne zgodbe, pogovori in besede puščavnikov. V prvem poglavju tega dela tako puščavnik Janez iz Likopole svojim gostom glede molitvene prakse svetuje: »Glejte, da je vaša molitev dobra, da čistost vaših misli ni zamazana, da vaš um ne tava pred Bogom v molitvi, da nobena druga misel ne vdira vanj in ga preusmerja drugam, ter da mišljenja ne vznemirja spomin na nespodobne podobe.«<sup>15</sup> V tem kratkem odlomku so reprezentativno zajeti nekateri najpomembnejši vidiki kontemplativne molitve, kot so čistost misli, neraztresenost, pozornost in nevznemirjenost, o katerih so podrobneje pisali mnogi poznejši avtorji hezihastične tradicije.

### 2.3 Utrditev in nadaljnji razvoj kontemplativne molitve: *Filokalija* in hezihastično izročilo

Na vrhuncu zgodnjega obdobja egiptovskega puščavništva, ki svoj literarni izraz dobi v apoftegmatski književnosti, se začnejo vse bolj izrisovati določene molitvene tehnike in metode, ki kmalu postanejo zaščitni znak celotne hezihastične duhovnosti. Temeljna besedila avtorjev te tradicije, ki so nastajala med 4. in 15. stoletjem, so zbrana v cvetoberu vzhodnokrščanskih asketskih in mističnih spisov, znanim pod skupnim naslovom *Filokalija* (»Ljubezen do lepega«), ki sta ga uredila in leta 1782 objavila Nikodem Svetogorec (Hagiorit) in Makarij (Notaras), škof iz Korinta.<sup>16</sup> Vsebinsko bogastvo in duhovno naravnost avtorjev, ki so vključeni v ta kanon bizantinske meniške duhovnosti, nakazuje že polni naslov izvirnika: »Filokalija svetih treznoumnih besedil, sestavljena iz (del) naših svetih in bogonosnih očetov: z njeno pomočjo se um prek npravne filozofije – tako z njenim udejanjanjem (*praxis*) kot motrenjem (*theoria*) – očiščuje, razsvetljuje in dovršuje«. Skozi skupno os kontemplativne molitve in osnovnih koordinat asketskega življenja rdečo nit filokalijskega korpusa besedil lepo povzamejo tudi besede urednika Nikodema, ki zapiše,

14 Glej Bobovnik et al., »Romarska pričevanja o puščavskih očetih«, v tem zborniku, 90-93.

15 *Zgodbe menihov v Egiptu* 1.23.

16 Glej Kocijančič, »Predgovor k slovenskemu prevodu *Filokalije*«, v: *Filokalija* I, 10-11.

da je *Filokalija* »zakladnica treznounmja, sredstvo za zaščito uma, mistična šola umne molitve, izjemni zasnutek dejavnega (asketskega) življenja, neblodljivo vodstvo motrenja, raj očetov, zlata veriga kreposti, zgoščeno nagovarjanje Jezusa, trobenta, ki znova priklicuje milost, in na kratko rečeno – samo orodje poboženja«. <sup>17</sup> V tem opisu so nakazane ključne stopnje na poti duhovnega vzpona od očiščenja srca in uma do stika z Bogom, ki si jih bomo v nadaljevanju ogledali z vidika kontemplativne molitve.

Na splošno lahko filokalijske avtorje kronološko razdelimo v tri glavna obdobja, <sup>18</sup> znotraj vseh pa imajo pomembno vlogo tudi besedila, ki so bodisi nastala v egiptovskih puščavah bodisi so z njimi tesno povezana. Med njimi v *prvo obdobje* tako poleg uvodnega spisa, apokrifno pripisanega »prvemur puščavniku« Antonu Velikemu, sodijo besedila Izaije Puščavnika (umrl ok. 433) in Evagrija Ponskega (345–399), prav tako pa tudi odlomki iz spisov Janeza Kasijana (ok. 360–435), ki je dolgo časa živel v puščavah Egipta in velja za glavnega posrednika puščavske duhovnosti krščanskemu Zahodu. Sledijo avtorji *drugega obdobja*, ki časovno sodijo v drugo polovico prvega tisočletja, z glavnim predstavnikom Maksimom Spoznavalcem (ok. 580–662), za katere je značilno, da se opirajo na zgodnejše puščavsko izročilo in podajajo sinteze njihovih uvidov. Na področju Egipta, natančneje na polotoku Sinaju, k tej generaciji sodi Hezihij Prezbitar (verjetno 7. ali 8. stoletje), v tem kontekstu pa moramo omeniti tudi velikega duhovnega pisca Janeza Klimaka (ok. 579–649), čigar delo je bilo tako vplivno in splošno znano, da ga ni bilo treba vključiti v filokalijsko zbirko. *Tretje obdobje* se začne s Simeonom Novim Teologom (ok. 949–1022), vrhunec pa doseže v 14. stoletju s hezihazmom kot samostojno duhovno smerjo, ko se poleg teološke sinteze dokončno oblikujejo tudi specifične psihosomatske tehnike kontemplacije, združene s prakso »Jezusove molitve«. Glavni predstavnik te smeri je Gregor Palamas (ok. 1296–1357/1359), med pisci, ki so povezani z Egiptom, pa v to obdobje sodi Gregor Sinajski (ok. 1260–1346).

Vsi omenjeni avtorji so del širše tradicije vzhodnokrščanske hezihastične duhovnosti, ki jih geografska umeščenost na področje Egipta nikakor ne zamejuje v duhovnem smislu. V nadaljevanju bova pri vsakem od njih selektivno izpostavila določene poudarke, ki so vsebinsko povezani s prakso kontemplativne molitve, pri čemer pa ni nujno, da so poudarki, ki so izpostavljeni pri posameznem avtorju, znotraj te tradicije prvotni tudi v kronološkem smislu.

### 2.3.1 Izaija Puščavnik

Če odmislimo psevdo-Antonov spis *Spodbude o človeški nravi in krepostnem življenju*, pri katerem gre za predelan stoiški traktat z moralno-etično vsebino, <sup>19</sup> se *Filokalija*

17 Nikodem Svetogorec, »Predgovor k prvi izdaji *Filokalije*«, prav tam, 62.

18 Glej Kocijančič, »Predgovor k slovenskemu prevodu *Filokalije*«, prav tam, 16–17.

19 Clément, »Sv. Anton Veliki«, prav tam, 68.

začenja s spisom *O varovanju uma* Izaije Puščavnika, ki daje intonacijo celotni zbirki. Pri njem v ospredje stopata introspektivnost in psihološka usmerjenost, ki sta značilni za ves nadaljnji razvoj hezihastične tradicije. O Izaijevem življenju ni veliko podatkov, domnevno pa je živel v naselbini Sketis, kjer je bil v stiku z več osebnostmi, ki so znane iz apoftegem.<sup>20</sup> Tudi spis *O varovanju uma* je blizu apoftegmatski literaturi, kolikor gre za zbirko modrostnih izrekov, čeprav v njem že zaznamo več didaktičnih značilnosti in željo po sintetičnem povzemanju izkušenj predhodnih generacij puščavnikov, predvsem njihovo neprenehno skrb za vzdrževanje notranje tišine (hezihije).

Tako kot drugi puščavniki tudi Izaija izhaja iz skrbnega branja Svetega pisma, zaradi česar je urednik Nikodem v uvodnem komentarju k Izaijevemu besedilu zapisal: »Noč in dan je premišljeval božansko Pismo, in ko je iz virov odrešenja načrpal obilne vode duhovne modrosti, je spisal več nadvse lepih besedil, ki obravnavajo različne teme, koristne duši.«<sup>21</sup> Izaija iz svetopisemskih besed »Bodite pripravljene vsako uro, ker ne veste, ob kateri uri pride tat, da ne bi morda prišel in vas našel spečih« (Mt 24,42-3), razvije svojo temeljno metodo »varovanja uma« oz. »varovanja srca«. Sam Izaija jo opredeli in pojasni v obliki napotka, da mora biti človek »pozoren le nase in se v notranji tišini družiti z Bogom neraztresenih misli in z umom, ki se ne ukvarja z nepotrebni rečmi.«<sup>22</sup> Pri doseganju tega ima ključno vlogo kontemplativna molitev, ki človeku pomaga očistiti opazovanje misli in izostriti njihovo razločevanje. Zgoraj navedeni odlomek iz Matejevega evangelija odpira več pomenskih odtenkov omenjenega »varovanja srca«, po eni strani *budnosti* kot nasprotja zaspanosti, po drugi *čuječnosti* nasproti nepozornosti, obe semantični niansi pa sta zajeti v temeljnem filokalijskem pojmu (duhovne) *treznosti* oz. *treznoumja* (gr. *népsis*).

Varovanje uma in srca je zaščita pred napadi strasti, s katerimi se menih bojuje s pomočjo molitve. Osrednjo vlogo molitve Izaija posreduje s prispodobno krmarja ladje na razburkanem morju:

Ta čas namreč od nas zahteva molitev, kakor vetrovi, visoki valovi in viharne nevihte zahtevajo krmarja, kajti dovetni smo za napad. [...] Nam, ki se posvečamo notranji tišini, se spodobi preudarno in trezno razsojati in razločevati kreposti in nekreposti: katerim krepostim posvečati skrb, kadar so navzoči brajce in očetje, ter za katere se truditi, kadar smo sami; katera je prva krepost, katera druga in tretja; katera strast je duševna in katera telesna; katera krepost je duševna in katera telesna; po kateri strasti napuh biča um in iz katere se rodi domišljavost; iz katere se pojavi vzkipljivost in iz katere se rodi požrešnost. (*O varovanju uma* 24; prev. J. Hrovat)

20 Isti, »Sv. Izaija Puščavnik«, prav tam, 101.

21 Nikodem Svetogorec, prav tam, 101.

22 Izaija Puščavnik, *O varovanju uma*, 23; prev. J. Hrovat.



Iz navedenega odlomka lahko razberemo, da menih skozi viharje strasti krmari s pomočjo molitve, saj mu ta pomaga uzreti izvore posameznih duševnih silnic, njihovo medsebojno pogojenost in posledice, do katerih pripeljejo. Vstopanje v te notranje boje spremljajo strahovi in negotovosti, zaradi katerih se človek hitro znajde v krču, kar zavira njegovo duhovno rast. Z vztrajnostjo in pozornostjo v molitvi lahko to duhovno prepreko prebije in se zasidra v brezstrastju, ki je poslednja nagrada za asketski napor:

Dokler pa traja boj, je človek v strahu in trepetu, saj ne ve, ali bo danes zmagal ali bo premagan, ali bo jutri premagan ali bo zmagal. Bitka namreč stiska srce. Brezstrastje pa je stanje brez boja. Tedaj namreč človek prejme nagrado in ni več v skrbeh zaradi treh razdeljenih delov, ker jih je z Božjo pomočjo pomiril med seboj. Ti trije pa so: duša, telo in duh. (*O varovanju uma* 18; prev. J. Hrovat)

Izaijevo besedilo o varovanju uma kontemplativno molitev postavlja za temeljno prakso meniškega življenja, skozi katero se menih nauči prepoznavati notranje procese, ki so ugodni za doseganje brezstrastja in vodijo v bližino Boga, ter jih ločevati od neugodnih.

### 2.3.2 Evagrij Pontski

Evagrij Pontski velja za največjega izrekovalca zgodnje puščavske duhovnosti, s katerim ta prvič dobiva svojo bolj celovito podobo in izraz. Zgodovinar Sokrat je o njem zapisal, da je od puščavnikov, s katerimi je dolga leta bival v puščavah Egipta, »vsrkal filozofijo dejanj, prej pa je poznal samo filozofijo besed«. <sup>23</sup> Po poklicu je bil kaligraf, ki je sebe videl kot nekoga, ki lahko z zapisovanjem ohranja modrost puščave in jo posreduje drugim. V svojih številnih delih je kot prvi sistematično artikuliral in z veliko psihološko pretanjenostjo opisal posamezne dele duhovne poti z vsemi miselnimi, čustvenimi in vedenjskimi procesi, ki se ob tem odvijajo.

Med Evagrijevimi nauki je v nadaljnji tradiciji najbolj odmevala njegova sistematizacija slabih nagibov, duševnih nadlog, ki jih sam imenuje »misli« (gr. *logismoi*): požrešnosti, nečistosti, lakomnosti, duhovne ravnodušnosti, duhovne bolečine, jeze, domišljavosti in ošabnosti. Teh osem misli, ki se v poznejši tradiciji skrči na »sedem smrtnih grehov«, vodi v razburkanost duše ter kliče po umiritvi in očiščenju. Takšno očiščenje zahteva velike napore, saj mora človek v boju s samim seboj prodrati skozi obilje »prahu in šuma, ki se zaradi strasti dvigata v bitki«. <sup>24</sup> Evagrij za doseganje umiritve in očiščenja od misli napotuje na skrbno preiskovanje duše, zakaj (zlo) misel je mogoče razkrojiti »v svojem lastnem motrenju«. <sup>25</sup> Osvobajanje od »prahu in šuma« telesnih in miselnih procesov vodi k (resnični) molitvi:

23 Sokrat, *Cerkvena zgodovina* 4.23.

24 Evagrij Pontski, *O razločevanju strasti in misli* 20; prev. G. Kocijančič.

25 Prav tam.

Ko se tvoj um zaradi velikega hrepenenja po Bogu postopno tako rekoč odmika od mesa in se odvrta od vseh umskih uzrtij, izvirajočih iz čutne zaznave, spomina ali telesnega ustroja, ter se obenem izpolnjuje s strahospoštovanjem in radostjo – tedaj domnevaj, da si se približal mejam, onkraj katerih se začenja molitev. (*O molitvi* 62; prev. G. Kocijančič)

Evagrij v svojih delih pogosto obravnava kontemplativno molitev in jo opredeljuje s številnih zornih kotov.<sup>26</sup> V osnovnem smislu je molitev zanj »druženje (*homilía*) uma z Bogom«,<sup>27</sup> vrhunec tega druženja pa vidi v neraztreseni molitvi, ki je »najbolj vzvišeno umevanje uma«. <sup>28</sup> To je povezano s stanjem brezstrastja, ki je pogoj za kontemplativno držo, kar Evagrij lepo opiše besedami: »Stanje molitve je brezstrastno zadržanje (*héxis*), ki v modrost zaljubljen in duhovni um z najvišjim hrepenenjem ugrablja v umnozaznavno višavo.«<sup>29</sup>

Za doseganje takšnega stanja Evagrij posebej priporoča »kratko in silovito molitev«, <sup>30</sup> saj ta najbolj učinkovito odbija intruzivne misli in skušnjave ter umirja »blodeči um«. <sup>31</sup> Hkrati poudarja, da molitev ni zgolj sredstvo za doseganje določenih duhovnih ciljev, temveč je sama po sebi, kolikor je »druženje uma z Bogom«, že cilj človekovega duhovnega življenja. Prav zato je nujno, da molitev – skladno z zapovedjo apostola Pavla<sup>32</sup> – *neprestano* utripa v človeku.

### 2.3.3 Janez Klimak

Janez Klimak (Lestvičnik) je eden najvplivnejših avtorjev prehoda iz obdobja zgodnjega egiptovskega puščavništva v klasično bizantinsko duhovnost. Sredi prelomnega časa med 6. in 7. stoletjem, nedolgo pred arabsko okupacijo Egipta leta 641, je dolga leta živel kot puščavnik na polotoku Sinaj, proti koncu svojega življenja pa je na pobudo menihov postal predstojnik znamenitega samostana Sv. Katarine. [Sliki 31–32] Lokacija tega samostana je neločljivo povezana s starozavezno zgodbo Mojzesovega vzpona na goro Sinaj, ki je v bizantinski duhovnosti, zlasti po zaslugi spisa *Mistično bogoslovje* Dionizija Areopagita, simbol duhovnega vzpona in mističnega zedinjenja.<sup>33</sup> [Slika 33] Duhovni vzpon je tudi

26 O molitvi pri Evagriju glej Širca »Evagrij Pontski in njegova 'safirna' mistika«, v tem zborniku..

27 Evagrij Pontski, *O molitvi* 3.

28 Prav tam, 35.

29 Prav tam, 53.

30 Prav tam, 98.

31 Evagrij Pontski, *Praktik* 15.

32 1 Tes 5,17.

33 O motivu duhovnega vzpona v bizantinski duhovnosti prim. Ciglencečki in Škodlar, »Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak«.

rdeča nit Klimakovega dela *Rajska lestev* (ali *Lestev božanskega vzpona*), ki je imelo v bizantinski meniški duhovnosti izjemen odmev.

V *Rajski lestvi*, aluziji na motiv Jakobove lestve, je duhovni vzpon do Boga razčlenjen na trideset poglavij oz. stopnic lestve, ki jih je mogoče nadalje razdeliti na tri večje tematske sklope: odmik, praksa in teorija. Četudi so posamezne stopnje navedene v linearnem sosledju, pa v življenju meniha mnogokrat potekajo vzporedno in se medsebojno ves čas dopolnjujejo in poglobljajo. Prve tri stopnice – odpoved svetu (gr. *apotagē*), nenavezanost (gr. *aprospathēia*) in tujost (gr. *xeniteia*) – se nanašajo na menihov odmik od vsakdanjega življenja in vrveža zunanjega sveta. Od četrte stopnice, ki obravnava pokorščino oz. poslušnost (gr. *hypakoe*), do šestindvajsete stopnice Klimak opisuje *praksa*, kjer se izmenjujejo kreposti, ki jih mora menih gojiti, in pregrehe, ki se jim mora izogibati. Klimak se podrobnejši obravnavi kontemplativne molitve posveti v zadnjih štirih stopnicah, ki opisujejo *teorijo*, razumljeno v izvornem grškem pomenu zrenja oz. kontemplacije. Te štiri stopnice so notranja tišina (gr. *hesychia*), molitev (gr. *proseuchē*), brezstrastnost (gr. *apatheia*) in ljubezen (gr. *agāpe*).

Kar zadeva poglavje o molitvi, lahko na tem mestu izpostavimo Klimakovo prispodobno molitve kot zrcala, ki menihu »razkrije stanje samega sebe«. <sup>34</sup> Za kontemplativno molitev je značilno, da se vzporedno s človekovim obračanjem k Bogu pogloblja tudi njegovo samospozna(va)nje. Postopno razkrivanje duševnosti tistega, ki moli, je eden ključnih in inherentnih vidikov kontemplativne prakse, skozi katero menih prepoznava najrazličnejše motnje, ki se pojavljajo v obliki misli, predstav, čustev, želja, skušnjav ali strahov ter predstavljajo oviro na njegovi poti k Bogu. Zaradi osrednjega pomena kontemplacije v menihovem življenju ni naključje, da Klimak ravno v poglavju o molitvi povzame celotno duhovno pot, ki se izteka v mističnem samoizginotju oziroma v »ugrabitvi v Gospoda«: »Začetek molitve je preganjanje posamičnih misli ob njihovem porajanju. Sredina (molitve) je v tem, kar je bilo povedano in mišljeno. Njena dovršitev pa je ugrabitve v Gospoda.« <sup>35</sup>

Molitvena praksa je dolgotrajen proces nenehnega očiščevanja zrcala človekove duše. Vrhunec takšnega vzpona je točka notranjega obrata, spreobrnitve (gr. *metánoia*), ko zrcalo duše ne odseva več človekove posameznosti, tj. njegovih misli in predstav v obliki razpoloženjskih in čustvenih stanj ter individualnih vzorcev odzivanja, ampak se v njem začenja zrcaliti Bog. Zrcalo molitve tako ob vzpenjanju postaja vse čistejše, zaradi česar odseva čedalje več Boga in čedalje manj meniha. To zrcaljenje Boga v duši ni značilno le za molitev, ampak tudi za preostale tri stopnje na vrhu *Rajske lestve*, tj. notranjo tišino, brezstrastnost in ljubezen. Vse te stopnje lahko vidimo kot odtenke enovitega stanja, ki je hkrati cilj in pot, saj osmišlja in povezuje vse prejšnje stopnje.

34 Janez Klimak, *Rajska lestev* 28.34.

35 Prav tam, 28.19.

### 2.3.4 Hezihij Prezbitar

Naslednji v nizu duhovnih učiteljev s polotoka Sinaj je Hezihij Prezbitar, o življenju katerega ne vemo skoraj ničesar. V *Filokalijo* je vključena njegova *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti*, v kateri lahko opazimo težnjo po bolj sistematični duhovni metodi. Hezihij posamezne ključne elemente naukov svojih predhodnikov poveže v trodelno celoto askeze, ki jo sestavljajo naslednji členi: treznoumje (*népsis*), notranja tišina (*hesychía*) in molitev k Jezusu (*euché Iesoû*).<sup>36</sup>

Hezihij se pri opredelitvi prvega člana nasloni na Klimakovo prisposodobno duhovnega življenja kot Jakobove lestve, »na kateri stoji Bog in se po njej vzpenjajo angeli«. <sup>37</sup> Na začetku svoje razprave o treznoumju, vrhovni kreposti uma, pravi, da je »duhovna pot (*méthodos pneumatiké*), ki človeka, če stopa po njej vztrajno in prostovoljno, z Božjo pomočjo popolnoma osvobodi strastnih misli in besed ter zlih dejanj; podari mu spoznanje nespoznavnega Boga, kolikor je to mogoče, ter uvid v Božje misterije in skrivnosti.«<sup>38</sup> Drugi člen Hezihijeve duhovne metode je vzpostavljanje notranje tišine, hezihije, ki je znamenje božanskega stanja v človeku. To stanje – podobno kot Klimak molitev – primerja z zrcalom, saj človeku odpira pogled v svoje srce, v svoje lastno stanje: »Naj ti bo zgled tihega mirovanja v srcu nekdo, ki ima zrcalo in vanj strmi. Tedaj boš videl to, kar je zapisano v tvojem srcu in zaznavno le z umom: zlo in dobro.«<sup>39</sup> Tako treznoumje kot notranja tišina se spontano stekata k tretjemu členu Hezihijeve duhovne metode, ki je molitev k Jezusu. Medsebojno prepletanje teh treh vidikov, ki se tekom duhovnega razvoja kot vode zlivajo v morje, je lepo povzeto v odlomku:

Obilje voda sestavlja morje. Sestava in trdnost treznoumja, čuječnosti in globokega duševnega mirovanja v tišini ter brezno nenavadnih in neizrekljivih zrenj, hvaležne ponižnosti, iskrenosti in ljubezni pa tvorijo najvišje treznoumje in molitev k Jezusu. Vse to se mora uresničevati zavzeto, nenehno in brez popuščanja. (*Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 10; prev. J. Hrovat)

Pri ponavljanju Jezusovega imena je ključnega pomena zasidranost v duševni umirjenosti in notranji tišini, ki jo menih dosega s prakso pozornosti oz. treznoumja, s pomočjo katere močno zmanjša prekinitve zaradi vdora misli in strasti. Ta lok od gojenja pozornosti, ki prek nenehne vadbe prerašča v navado, na ta način akumulira svojo moč in tlakuje pot do polnega delovanja molitve k Jezusu, Hezihij opiše z besedami: »Nenehna pozornost rodi navado, ta pa neko naravno zgoščenost treznoumja.

36 Clément, »Sv. Hezihij Prezbitar«, v: *Filokalija* I, 280–281.

37 Hezihij Prezbitar, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 51; prev. J. Hrovat.

38 *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 1; prev. J. Hrovat.

39 Prav tam, 48; prev. J. Hrovat.

Ta zgoščenost med (duhovnim) bojem – polagoma, skladno z okoliščinami – rodi zrenje, ki uvede v trajno molitev k Jezusu in tiho okusnost uma, prostega domišljjskih predstav: v stanje, ki izhaja od Jezusa.«<sup>40</sup>

Pomemben vidik pri tem je tudi *telesna* ponotranjenost molitve, ki se kaže v prepletanju izrekanja Jezusovega imena s spontanim potekom dihanja. Hezihij to preprosto ubesedi v priporočilu, da »naj se Jezusovo ime spoji s tvojim dihom in tedaj boš spoznal korist mirovanja v tišini.«<sup>41</sup> Poudarek na dihanju in utelešenosti izkustva ima velik pomen zlasti v nadaljnji tradiciji hezihazma.

### 2.3.5 Gregor Sinajski

Iz tretjega obdobja filokalijskih avtorjev je tako po svojem imenu kot po življenjski poti z Egiptom povezan Gregor Sinajski, ki je v samostan prvič vstopil na Cipru, svojo meniško formacijo pa je sklenil v samostanu Sv. Katarine na Sinaju. Od tam ga je življenjska pot vodila na Kreto in sveto goro Athos, ki je bila v tem času središče hezihastične duhovnosti. Zadnja leta je preživel na meji Bizantinskega cesarstva z Bolgarijo, kjer je užival podporo bolgarskega carja, med njegovimi učenci pa poleg Grkov najdemo tudi Slovane. S svojim soimenjakom Gregorjem Palamasom v zgodovini bizantinske misli predstavljata krono ortodoksne mistične teologije in hezihastične duhovnosti.

Kar zadeva molitveno prakso, se Gregor Sinajski v spisu *O notranji tišini* sklicuje na egiptovske puščavnike in po njihovem zgledu razločuje med dvema vrstama molitve, psalmodično molitvijo, ki pomeni petje psalmov in drugih svetih besedil, ter molitvijo srca, to je ponavljanje Jezusovega imena.<sup>42</sup> Ob tem poudarja, da imata obe pomembno vlogo na duhovni poti. V spisu *O molitvi* tako pojasni, da je psalmodična molitev primerna za začetnike v asketskem življenju, saj se neizkušeni menih prek molitvenih naporov uri in oblikuje, hkrati pa mu je prek psalmov posredovano tudi duhovno znanje.<sup>43</sup> Hkrati dodaja, da psalmodična molitev v večjem obsegu ni primerna za izkušene hezihaste, saj z njo izgubljajo veliko notranjih moči, ki bi jih sicer lahko usmerili v bolj kontemplativno naravnano molitev srca. To trditev podpre z navedkom iz Klimakove *Rajske lestve*, da naj menih posveti večino noči molitvi srca in zgolj majhen del psalmodični molitvi. Nasprotno pa začetnikom priporoča pogosto molitev velikega števila psalmov, dokler se v njih ne prebudi molitev v srcu, kar imenuje tudi umna molitev (*noerà proseuchè*).<sup>44</sup>

40 *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 7; prev. J. Hrovat.

41 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 100; prev. J. Hrovat.

42 Gregor Sinajski, *O notranji tišini* 4.

43 Isti, *O molitvi* 5.

44 Prav tam, 5.

Kontemplativna naravnost je hrbenica celotnega duhovnega razvoja meniha, skozi katerega nas Gregor Sinajski vodi v svojem spisu *O znamenjih milosti in zablode*. Na tej poti, ki jo mora spremljati duhovno vodstvo izkušenega meniha, poleg upoštevanja zapovedi svetuje predvsem neprestano priklicevanje Gospoda Jezusa, ki ga menih ponavlja z budnim zavedanjem, tj. prek spomina na Boga.<sup>45</sup> Duhovni cilj takšne molitve je, da umevanje prenese v srce. Gregor Sinajski pri tem pronicljivo opozarja na predstavno moč uma, ki je sicer njegova naravna danost, vendar če je skrbno ne nadziramo, lahko ustvari katerokoli obliko ali podobo. V tem primeru postane menih sanjavec pri belem dnevu in ne hezihast.<sup>46</sup> Menihu zato polaga na srce, da se med molitvijo izogiba podobam in zaznavam, ki vznikajo v njem, celo videnjem Jezusa ali angelov. Na svoji molitveni poti naj pri sebi ne zadržuje konceptov, podob, misli ali oblik, četudi mu učinkujejo božanske, prav tako naj se izogiba notranjemu argumentiranju, temveč naj vzdržuje zgolj čisto, preprosto in brezoblično spominjanje Jezusa.<sup>47</sup> Meniha svari tudi pred brezumnim veseljem, ki v njem pobuja lažno zadovoljstvo in nečimrnost, ter ga tolaži, da se mu bo z izkušnjami in budnostjo na molitveni poti razvil duhovni okus (*geûsis pneumatikôs*), ki nezmotljivo ločuje resnično od neresničnega.<sup>48</sup>

### 3 Psihološki procesi kontemplativne molitve

Po kratkem zgodovinskem preletu pomembnejših duhovnih učiteljev s področja Egipta, v katerem sva že lela pri vsakem izpostaviti nekatere ključne poudarke o kontemplativni molitvi, se bova v drugem delu prispevka posvetila različnim aspektom notranjega doživljanja, ki spremljajo kontemplativne prakse. V prvem razdelku bo govora o mehanizmi in psiholoških procesih na kontemplativni poti, v drugem o orodjih in naravnostih za spodbujanje ter poglobljanje teh procesov, v tretjem pa bova iskala sintezo opredeljujočih značilnosti kontemplativne molitve.

#### 3.1 Psihološki vidiki

Kontemplativna molitvena praksa je po svoji naravi izrazito dinamična in nelinearna. Določajo jo subtilni procesi, ki se lahko v človeku odvijajo tako diahrono kot sinhrono. Med njimi razločimo a) *kenotične procese*, b) *kenotični obrat* in c) *pleromatične procese*. Med kontemplativno prakso omenjeni procesi tečejo v dveh smereh in so med seboj

45 Gregor Sinajski, *O znamenjih milosti in zablode* 3.

46 Isti, *O molitvi* 7.

47 Isti, *O notranji tišini* 9–10.

48 Prav tam, 10.

komplementarni. Prvi vodijo k zmanjševanju miselnih in čustvenih vsebin, ki se kažejo v obliki podob, predstav, sodb in fantazij o sebi in svetu, kar sva imenovala *kenotični* ali *izpraznjevalni* procesi (iz gr. *kénosis*, »izpraznjenje«). Drugi pa težijo k povečevanju vsebin, ki izhajajo od Boga oz. so vezane nanj, in jih lahko imenujemo *pleromatični* ali *izpolnjevalni* procesi (iz gr. *pléroma*, »polnost«).

a) *Kenotični procesi*. Menih se skozi molitev, ki jo podpira celoten asketski način življenja, uči prepoznavati in razločevati svoja duševna stanja, njihove premene in notranjo dinamiko. Na ta način se mu razgrnejo številne možnosti metakognitivne pozicije, to je vzpostavljanja distance in hkrati drugačnega odnosa do lastnih vsebin. Za te vsebine je značilna narativna struktura, saj imajo človekove zaznave, predstave, čustva, želje, misli in strahovi naravno težnjo, da gravitirajo k tvorjenju zgodb o svetu in o samem sebi. Rezultat slednjega lahko imenujemo *narativno sebstvo*. Če je narativno sebstvo nestabilno, preplavljeno s strastmi in prezaposleno s predstavami o sebi, se to neposredno odsliskava v molitveni praksi. Nепrestano oblikovanje in zapletanje v zgodbe spodkopava človekovo zbranost ter njegove misli odvrča od Boga. Dokler kenotični procesi ne stečejo, ostaja človekov pogled od vsega tega zamegljen. Moč kontemplativne prakse je ravno v tem, da prek uvidov v vzgibe in mehanizme tvorjenja zgodb človeku omogoča, da se od njih postopoma osvobaja. Pri tem imajo temeljno vlogo kenotični procesi, ki rahljajo primež samoinduciranih zgodb in vodijo k izpraznjevanju samega sebe, kar ima v kontekstu duhovne poti očiščevalno funkcijo.

b) *Kenotični obrat*. Vztrajno izpraznjevanje lastnih narativnih vsebin v sklopu kontemplativne prakse aktivira psihološke mehanizme, ki lahko pripeljejo do celovitega premika duhovnega gledišča, kar v hezihastični tradiciji označuje grški pojem *metánoia*, »spreobrnjenje« oz. dobesedno »preobrat uma«. <sup>49</sup> Ta preobrat, prek katerega se začne na izpraznjenem mestu izkrivljenih samopodob razpirati prostor za presežno, lahko imenujemo *kenotični obrat*, <sup>50</sup> saj nastopi kot naravna posledica kenotičnih procesov. V takšnem obratu, če se opremo na besede apostola Pavla, menih odvrže »zunanjega človeka« in uzre »notranjega«, <sup>51</sup> to je svojo (pravo) bivanjsko podobo v odnosu do Boga, sveta in sočloveka, prek česar se mu razodeva Smisel vsega bivajočega. Takšna izpraznjenost narativnih vsebin lastnega sebstva nikakor ne pomeni izpraznjenosti izkustva, temveč gre nasprotno za izrazito polno doživljanje. Doživljanje te »polne praznine« je pretanjeno ubesedil Hugo Ball v svoji študiji *Bizantinsko krščanstvo*: »Ni res, da so njegovi [tj. asketovi] čuti zgolj ukročeni, zgolj ohromljeni in izključeni, zgolj podjarmljeni in uspavani, temveč so, nasprotno, osvobojeni, izostreni, očiščeni,

49 Clément, »Uvod v duhovnost *Filokalije*«, v: *Filokalija* I, 31.

50 O kenotičnem obratu gl. tudi Ciglenečki in Škodlar, »Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak«, 39.

51 2 Kor 4,13-5,1.

prosto in zbrano usmerjeni v cilj, v skrito Enost, ki ne umre, ki nadživi vse temačno in hrani vsa bitja, v edino Nujno, v blago Neukrotljivo, v Boga«. <sup>52</sup> Poglobljanje kenotičnih procesov torej ne vodi v »prazno praznino«, temveč se vse bolj napolnjuje z Božjo navzočnostjo, kar predstavlja obrat k pleromatičnim procesom.

c) *Pleromatični procesi*. Po kenotičnem obratu začenja človek intenzivneje čutiti pojave, ki izpolnjujejo zgoraj opisano praznino, vzpostavljeno s kontemplativnim načinom življenja. Spekter teh pojavov je širok in se lahko na *telesni* ravni izraža prek občutij toplote, svetlobe in pretočnosti, na *duševni* ravni prek občutenja spokojnosti, ljubezni in naklonjenega sprejemanja sveta, ter na *duhovni* ravni kot zavest o Božji prisotnosti, globokem Smislu obstoja ter delovanju Svetega duha v človeku in svetu. Če gre torej pri kenotičnih procesih za izpraznjevanje osebnih in vsakdanjih vsebin, so pleromatični procesi tisti, ki človeka polnijo z nečim novim, svežim, kar ima izvor onkraj njega samega. Pleromatični pojavi se najmočneje čutijo ravno med molitveno prakso. Opisi takšnih občutij so pri filokalijskih avtorjih pogosti, vendar pa moramo biti nanje pozorni, da jih ne spregledamo. Razpon pleromatičnih pojavov, kot jih opisujejo, sega od telesno zaznavne »toplote, ki spremlja Jezusovo molitev«, <sup>53</sup> do občutij svetlobe v srcu <sup>54</sup> in pretočnosti, ki je opisana kot »gibanje treznosti v umu«, <sup>55</sup> vse do celovitega občutenja duhovne gotovosti oz. polnosti (gr. *plerophoría*). <sup>56</sup> Doživljanje večine teh pojavov spremljajo telesna občutja, zaradi česar lahko rečemo, da so doživeti telesno. V tem se kaže splošna težnja hezihastičnega izročila, da kontemplativne molitve ne povezuje samo z mislimi, temveč predvsem s čustvenim doživljanjem. Gregor Sinajski to naravnost lepo zajame s sintagmo »spustiti um iz razuma (*hegemonikón*) v srce«. <sup>57</sup> S čustvenim doživljanjem pa seveda niso mišljene na zunanje objekte vezane strasti, ampak z molitvijo spodbujena občutja, ki se močno prekrivajo s telesnim doživljanjem.

### 3.2 Orodja in naravnosti

Z razgrnitvijo zemljevida psihičnih procesov, ki se odvijajo med kontemplativno prakso, meniški pisci ne razkrivajo le, *kaj* se v njih dogaja in *kam* vodijo, ampak opisujejo tudi, *kako* jih pokreniti. Preden se posvetimo posameznim naravnostim in orodjem, ki spodbujajo zgoraj opisane duševne procese, je treba opozoriti na specifično dvojnost med *pasivnostjo* in *aktivnostjo* doživljanja, ki v molitveni praksi tvorita dinamično

52 Ball, *Bizantinsko krščanstvo: življenje treh svetnikov* 59.

53 Gregor Sinajski, *O molitvi* 5.

54 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 197.

55 Evagrij Pontski, *O molitvi* 90.

56 Prav tam, 80.

57 Gregor Sinajski, *O notranji tišini* 2.



ravnesje. V kenotičnih procesih pridejo aktivne naravnosti do izraza pri vzdrževanju osredotočenosti, ki spremlja varovanje srca in borbo proti vstopanju neželenih vsebin. Hkrati pa so ves čas prisotne tudi pasivne oz. receptivne naravnosti, ki se kažejo kot razbiranje uvidov v poteke duševnih procesov zaradi nevmešavanja v njih; takšni uvidi, ki so gonilo duhovnega razvoja, se odstirajo pasivno in jih ni moč izsiliti. Podobna dvojnost je prisotna tudi pri pleromatičnih procesih, kjer se pasivno-receptivni vidik kaže v odprtosti do napolnjujočih vsebin, ki jih človek doživlja, medtem ko se aktivne naravnosti kažejo v vzdrževanju pozornosti, ki igra ključno vlogo pri duhovnem razločevanju narave doživetih pojavov.

Razločevanje med *avtarhičnimi* duševnimi pojavi, ki imajo počelo v človekovem doživljanju sebe in sveta, in *tearhičnimi*, ki imajo svoj izvor v presežnem, v Bogu, je v puščavskem izročilu ena temeljnih duhovnih veščin. Tearhični pojavi so za puščavnika osrednjega pomena in vodilo za njegovo molitveno življenje, medtem ko avtarhični pogosto vodijo v duševna nihanja in spiralo samoinduciranih zgodb. Pri takšnem razločevanju pojavov je osnovno orodje pozornost oz. treznoumje. Medsebojno dopolnjevanje molitvene prakse in pozornosti Evagrij Pontski pojasni v delu *O molitvi*: »Pozornost (*prosoché*), ki išče molitev (*proseuché*), bo molitev našla. Molitev bolj kot čemurkoli drugemu sledi pozornosti – zato si moramo prizadevati za pozornost.«<sup>58</sup> Pozornost je torej orodje, ki se prek molitvene prakse izostruje in pogloblja, da človek lažje spremlja in spodbuja tako kenotične kot pleromatične procese. Z njeno pomočjo se odpira pot do izvorne tišine, do pristnega središča človekove notranjosti. Tudi ta uvid je nazorno opisal Evagrij: »V času molitve stoj na straži in varuj svoj um pred umskimi uzrtji, da bo ostal v tišini, ki mu je lastna.«<sup>59</sup>

Poleg vzdrževanja pozornosti so v kontemplaciji zelo pomembne tudi druge naravnosti, pri čemer je včasih težko razločiti, kaj je predhodna usmerjenost in kaj rezultat molitvene prakse, saj vplivata druga na drugo in se medsebojno poglobljata. Med univerzalnimi naravnostmi, značilnimi za različna kontemplativna okolja, najdemo vztrajnost in rednost, ki dajeta ritem duhovnemu življenju ter s tem nudita zaščito pred duševnimi nihanji. Zelo pomembna sta tudi naravnost k spoštovanju zapovedi in prizadevanje za krepostno življenje. Ta etična razsežnost je neločljivo povezana z molitveno prakso, saj postavlja varen okvir, znotraj katerega se zmanjšuje vpliv posvetnih vsebin in posledično odpira prostor kontemplacije. Prav tako sta središčni naravnosti ponižnost in pokorščina v smislu zmanjševanja samovolje in samoljubja ter z njima povezana drža duhovne odprtosti, s čimer je mišljeno sprejemanje Božje volje in opuščanje lastne. S tem je tesno povezana tudi usmerjenost k umirjenosti in brezstrastju, pri čemer lahko nazorno vidimo vzajemno ojačevanje

58 Evagrij Pontski, *O molitvi* 149; prev. G. Kocijančič.

59 Prav tam, 70.

usmerjenosti k nečemu in doseganja le-tega. Vse te naravnosti pa povezuje ljubezen do Boga s sočutjem do sočloveka, kar Janez Klimak povzame v obliki zadnje stopnice svoje *Rajske lestve*.

### 3.3 Bistvene značilnosti kontemplativne molitve

Po zgodovinskem pregledu in kratkem očrtu psiholoških procesov lahko v zaključku tega prispevka poskusimo opredeliti bistvene značilnosti, po katerih se kontemplativna molitev razlikuje od drugih oblik molitve v krščanskem izročilu. Poleg nekaterih zunanjih značilnosti, kot sta kratkost molitvenega obrazca in njegovo neprestano ponavljanje, je na vsebinski ravni mogoče izpostaviti zlasti tri temeljne vidike, in sicer *introspektivnost*, *utelešenost* in *apofatičnost*.

a) *Introspektivnost*. Skozi prakso kontemplativne molitve se odpira vpogled v človekove notranje procese. To introspektivno dimenzijo Janez Klimak poudari s pomočjo simbolike zrcala, ko pravi: »Tvoja molitev ti bo razkrila stanje samega sebe. Teologi pravijo, da je molitev menihovo zrcalo.«<sup>60</sup> Motiv molitve kot zrcala, ki odseva človekov notranji svet, je uveljavljen topos v bizantinski meniški književnosti. Hezihij Prezbiter tako denimo zapiše: »Kakor sredi množice nekdo, ki drži zrcalo in pogleda vanj, vidi, kakšen je njegov obraz, vidi pa tudi obraze tistih, ki z njim gledajo v to – eno samo – zrcalo, tako nekdo, ki natančno pogleda v lastno srce, vidi v njem svoje lastno stanje, vidi pa tudi črne obraze umsko zaznavnih Etiopcev.«<sup>61</sup> Iz tega odlomka razberemo, da lahko človek v zrcalu, ki ga vzpostavlja molitev, uzre tako svoje pravo stanje srca kot tudi senčne plati svojega duhovnega življenja, ki jih Hezihij slikovito imenuje »črni obrazi umsko zaznavnih Etiopcev«. S kontemplativno molitvijo tako menih pri sebi spodbuja nenehno samoraziskovanje, ki ga spremlja skozi celotno duhovno pot. Takšna introspektivnost je povezana s pozornim prestrezanjem oz. lovljenjem notranjih vsebin, kar je tudi osnova za razločevanje med njimi. Evagrij Pontski tako molitvene uvide primerja z ribolovom in zase pravi, da je »spustil mrežo in ujel množico rib«.<sup>62</sup> Podobno Hezihij vzporeja molitev s pajkom, ki razpenja mrežo in v mirovanju čaka na ulov.<sup>63</sup> Ulov v mrežo, ribičevo ali pajkovo, so menihovi kontemplativni uvidi, ki so pomembna orientacija na njegovi duhovni poti. Pogoj za takšno introspektivno lovljenje je, da molitev ne poteka v stanjih duševne razrvanosti. Zasidrana mora biti v umirjenosti, ki jo omogoča monotono ponavljanje kratkih molitvenih obrazcev. Za preseganje razrvanosti in doseganje umirjenosti so kompleksnejše in daljše molitve

60 Janez Klimak, *Rajska lestev* 28.34.

61 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 23; prev. J. Hrovat.

62 Evagrij Pontski, *O molitvi*, predgovor.

63 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 27.

manj primerne, saj se v njih človek bolj osredotoča na molitvene besede – ne zgolj v vsebinskem, ampak tudi v izvedbenem smislu –, zaradi česar ima posledično manj prostora za introspektivno zaobrnjenje v lastno notranjost.

b) *Utelešenost*. Monotono ponavljanje kratkega molitvenega obrazca s posledičnim introspektivnim obratom človekove pozornosti na notranja dogajanja krepi tudi bolj polno utelešeno doživetje molitve. Kontemplativno izkustvo namreč obsega tudi telesni del doživljanja, saj molitev doživljamo skozi vpliv na telesne funkcije, kot so dihanje, utrip srca ipd. Med hezihastičnimi avtorji tako pogosto srečamo neposredna priporočila menihom, naj svojo molitveno prakso povežejo z dihanjem ali bitjem srca.<sup>64</sup> Takšne poudarke najdemo že v najzgodnejših besedilih o egiptovskih puščavnikih, kot na primer v Atanazijevem *Življenju svetega Antona*, kjer »prvi puščavnik« svojim tovarišema svetuje: »Vedno dihajta Kristusa.«<sup>65</sup> Podobno tudi Janez Klimak svetuje, naj se v menihu spomin na Jezusa popolnoma zedini z njegovim dihom,<sup>66</sup> Hezihij Prezbiter pa s pomočjo diha celo opredeli notranjo tišino, hezihijo, ko pravi: »Pozornost je tišina srca, ki ni pretrgana z nobeno mislijo, ampak vedno in na veke ter brez prestanka diha in kliče samo Kristusa Jezusa, Božjega Sina in Boga.«<sup>67</sup> Združevanje molitve in diha tu ni mišljeno zgolj kot prispodoba, ampak kot dejansko povezovanje s telesnimi občutenji, kar dokazuje Hezihijev napotek, ki govori o tehniki ozaveščanja dihanja skozi nosnice: »S svojim dihom in nosnicami združi treznoumje in Jezusovo ime.«<sup>68</sup> Z vsem tem se odpirajo vrata doživljanju molitve v telesnem spektru izkustev. Telo je vseskozi vtakano v celotno menihovo kontemplativno prakso in je sestavni del njegovega duhovnega razvoja in preobrazbe. Slednja ni mogoča brez telesne preobrazbe, kar dokazujejo številne asketske prakse, ki temeljijo na obvladovanju telesa. To obvladovanje ni usmerjeno v zanikovanje telesa, ampak v odpiranje novih možnosti doživljanja duhovnega skozi telo. Med filokaljskimi avtorji odnos do telesa najbolj nazorno opiše škof Teodor iz Edese, ki telesa ne smatra za oviro, ampak »bolj za sodelavca pri stremljenju k dobremu kot pa za nasprotnika.«<sup>69</sup> Z ozaveščanjem in preobražanjem telesa skozi molitveno in asketsko prakso se celovito preoblikuje tudi menihova življenjska drža, saj svoja visceralna občutja nenehno uglašuje z duhovnim utripom svojega življenja. Telesnost doživljanja tako ni nekaj oddaljenega ali celo nasprotujočega kontemplativnemu izkustvu, ampak je vanj intrinzično

64 O pomenu dihanja v hezihastični molitveni praksi glej Clément, »Uvod v duhovnost *Filokalije*«, v: *Filokalija* I, 43.

65 Atanazij Veliki, *Življenje svetega Antona* 91.

66 Janez Klimak, *Rajska lestev* 27.61.

67 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 5; prev. J. Hrovat.

68 Prav tam, 189.

69 Teodor iz Edese, *Sto poglavij, zelo koristnih duši* 18; prev. J. Hrovat.

vključena. Utelesenost molitvene prakse je tesno povezana z zgoraj opisano introspektivno naravnostjo, saj zrcalni obrat vase ne omogoča samo vpogleda v mentalne strukture, temveč tudi razbiranje nič manj subtilnih telesnih ravni doživljanja. Tako lahko rečemo, da introspektivnost in utelesenost molitve skupaj predstavljata osnovo za doživetje polne kontemplativne izkušnje.

c) *Apofatičnost*. Tretji temeljni vidik, ki ga človek doživlja v stanjih poglobljene kontemplativne molitve, je neopisljivost oz. apofatičnost tovrstnih izkustev. Apofatičnost molitvenega izkustva je povezana z vrhuncem duhovnega vzpona, ki je v mističnem izročilu razumljen kot zedinjenje z Bogom. V klasičnem delu vzhodnokrščanske apofatične tradicije *O mističnem bogoslovju* Dionizij Areopagit vzpon duše in (molitveno) zedinjenje z Bogom vzporeja z Mojzesovim vzponom na goro Sinaj, pot do tja pa opisuje kot postopno opuščanje in osvobajanje od »čutnih zaznav in umevajočih dejavnosti, vseh čutnozaznavnih in le umu dostopnih stvari, vseh nebivajočih in bivajočih resničnosti«. <sup>70</sup> Vrhunec vzpona predstavlja molk mističnega zedinjenja z Bogom, kjer odpovejo vse besede, misli in predstave. Takšno jedrno izkustvo kontemplativne molitve je zaradi svoje presežne narave nekaj, kar je neizrekljivo in neopisljivo. O psiholoških procesih, ki se odvijajo med mističnim vzponom in molitvenim zedinjenjem z Bogom, lahko znova razmišljamo skozi prispodobno molitve kot zrcala duše. »Blagor umu, ki si je v času molitve pridobil popolno brezobličnost,« pravi Evagrij Pontski, <sup>71</sup> ta brezobličnost uma pa implicira očiščenost individualnih misli, strasti in strahov, brez česar v zrcalu duše ni mogoče ugledati Boga. Vse to lepo opiše Hezihij Prezbiter: »Držeč zrcalo uma proti njemu [tj. Bogu] bo nenehno razsvetljen – podobno kot čist kristal v čutnozaznavnem soncu. Tedaj bo um našel počitek, ko bo končno dospel do skrajnega Cilja svojih hrepenenj, proč od vsakega drugega zrenja v sebi.« <sup>72</sup> Apofatično razsežnost kontemplativne molitve lahko povežemo tudi s kenotičnimi in pleromatičnimi procesi, saj na izkustveni ravni vrhunci obojih prehajajo v stanje uma, ki je brezoblično in ga ni moč izrekat. Ko se med kenotičnimi procesi človek osvobaja od individualnih vsebin, ki so določljive in s tem opisljive, se izpraznjen vsega osebnega vse bolj pogreza v neizrekljivo. Prihaja do točke, kjer se neizrekljivo samega sebe zedinja z apofatičnim, brezobličnim Bogom, kar se na izkustveni ravni odvija kot razpiranje pleromatičnih pojavov. Vez med vrhunci kenotičnih (izpraznjujočih) in pleromatičnih (napolnjujočih) procesov se tako razkriva v apofatičnem.

70 Dionizij Areopagit, *O mističnem bogoslovju* 160; prev. G. Kocijančič.

71 Evagrij Pontski, *O molitvi* 117; prev. G. Kocijančič.

72 Hezihij Prezbiter, *Za dušo koristna in odrešilna razprava o treznoumju in kreposti* 88; prev. J. Hrovat.

## 4 Zaključek

Polno doživljanje vseh opisanih vidikov kontemplativne molitve, ki je na zunanji ravni podprto z neprehnim ponavljanjem kratkih molitvenih obrazcev, znotraj človeka vzpostavlja trdno molitveno in življenjsko strukturo. Spisi velikih duhovnih učiteljev puščavske tradicije, ki smo jih obravnavali v tem prispevku, igrajo pri tem pomembno vlogo. Poleg pretanjenih opisov mentalnih procesov, ki izkazujejo veliko psihološko diferenciacijo in subtilnost njihovih avtorjev, v njih najdemo tudi konkretne napotke in nasvete, ki pomagajo pri premagovanju posameznih stanj in ovir na duhovni poti. Ta besedila lahko zato vidimo kot vodnike na tej poti, ki posameznika uvajajo v kontemplativno prakso molitve, mu pomagajo začrtati osnovna vodila, usmeritve in naravnosti ter mu svetujejo in ga varujejo pred zablodami in zdrsi pri duhovnem napredovanju.

## Bibliografija

- Atanazij Veliki. *Življenje svetega Antona*. V: *Izviri menišтва*. Prevedel David Movrin. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2011.
- Ball, Hugo. *Bizantinsko krščanstvo: življenje treh svetnikov*. Ljubljana: KUD Logos, 2016.
- Ciglencečki, Jan in Borut Škodlar. »Skrb za dušo v helenistični filozofiji – naravnosti in strategije soočanja z eksistencialnimi danostmi«. *Viceversa: slovenske psihiatrične publikacije*, posebna št. (2019): 48–59.
- Ciglencečki, Jan in Borut Škodlar. »Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak«. *Primerjalna književnost* l. 41, št. 1 (2018): 29–43.
- Clément, Olivier. »Uvod v duhovnost Filokalije«. V: *Filokalija* I, 21–54. Ljubljana: KUD Logos, 2020.
- Evagrij Pontski. *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- Filokalija* I. Ur. Gorazd Kocijančič. Prevedli Benjamin Bevc et al. Ljubljana: KUD Logos, 2020.
- Izreki svetih starcev*. Prevedla Jasna Hrovat. Celje: Mohorjeva družba, 2002.
- Kocijančič, Gorazd, »Predgovor k slovenskemu prevodu *Filokalije*«. V: *Filokalija* I, 9–19. Ljubljana: KUD Logos, 2020.
- Špelič, Miran. »Trkanje na vrata apoftegem«. V: *Izreki svetih starcev*, 5–15. Celje: Mohorjeva družba, 2002.



## Romarska pričevanja o puščavskih očetih

Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj, OFM, Jan Ciglenečki

### 1 Romarski potopisi kot literarna zvrst

Med ohranjenimi deli zgodnje meniške književnosti v Egiptu so apoftegme, modrostni izreki in anekdote o svetih starcih, nedvomno tista literarna zvrst, prek katere nam duhovnost puščave spregovarja najbolj neposredno.<sup>1</sup> A prav zaradi njihove izrazito duhovne vsebine, ki pogosto abstrahira konkreten zgodovinski kontekst, je zgolj na osnovi apoftegem težko rekonstruirati celovito sliko vsakdanjega življenja v puščavi. Podobno velja tudi za avtorje hagiografskega žanra, ki v svojih žitjih znamenitih puščavnikov izpostavljajo zlasti duhovni vidik puščavništva, pri čemer ga pogosto močno idealizirajo. V nasprotju z apoftegmatsko in hagiografsko književnostjo so tako prav potopisi prvih romarjev pogosto veliko zanesljivejši zgodovinski vir, saj svojim bralcem ne želijo posredovati le duhovne plati idealizirane puščave, ampak razkrivajo tudi najrazličnejše vidike vsakdanjega življenja puščavnikov in prinašajo neprecenljive podatke o njihovi dnevni rutini, opravilih, ročnih delih, bivališčih, oskrbi, oblačilih, prehrani, postenju, molitvi, liturgiji kot tudi o njihovi vlogi v poznoantični družbi.

Čar tovrstnih potopisov je v tem, da bralcu na slikovit način posredujejo to, kar so njihovi avtorji v puščavah Egipta doživeli in videli na lastne oči. V duhu antične historiografske tradicije je imelo pri romarskih potopisih ključno vlogo *neposredno opazovanje*. Primarni pomen grške besede *historía* je namreč »poizvedovanje«, »povpraševanje« ali »preiskovanje«,<sup>2</sup> ki implicira *osebno udeleženo* avtorja pri takšni »raziskavi«. Ta pomen pride do izraza tudi v naslovih dveh najznamenitejših romarskih potopisov, anonimnih *Zgodbah menihov v Egiptu* (*Historia monachorum in Aegypto*) in Paladijevih *Zgodbah za Lavza* (*Historia Lausiaca*), pri nastanku katerih je bila odločilna prav želja po osebнем srečanju s puščavskimi starci. To lepo povzema odlomek iz prvega poglavja *Zgodb menihov v Egiptu*, v katerem avtor pravi, da so se na romanje odpravili »za dobro naših duš, da bi lahko na lastne oči videli, o čemer smo prej le slišali«, kajti »ušesa so po naravi manj zanesljiva od oči. Pogosto namreč pozabimo, kar smo slišali, kar pa smo videli, se iz spomina ne izbriše tako hitro, temveč se kot zgodba vtisne v naše mišljenje.«<sup>3</sup> Poleg lastnih opažanj in prvoosebni izkustev pa potopisci v svojo pripoved o svetih starcih vključujejo tudi informacije iz druge roke, kar je

1 Za celovit pregled zgodnje meniške književnosti v Egiptu glej Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*.

2 Glej geslo ἱστορία v Liddell-Scott-Jones *Greek Lexicon*.

3 *Zgodbe menihov v Egiptu* 1.19. Prevodi odlomkov, kjer ne navajamo prevajalca, so delo avtorjev prispevka.

prav tako značilnost antične historiografije. Nenehno prepletanje obeh vidikov je razvidno iz *Zgodb za Lavza*, kjer Paladij v predgovoru pravi: »Mnoga mesta in premnoge vasi in vsa puščavska bivališča menihov sem s peš hojo prepotoval s pobožnim namenom – z vso natančnostjo sem nekatere stvari sam preiskal in opisal, nekatere pa slišal od svetih očetov.«<sup>4</sup> Rezultat takšnega »preiskovanja« in »poizvedovanja« so številna pričevanja in zgodbe, zaradi česar romarske potopise prištevamo med klasične zbirke modrostnih izrekov in anekdot o slovityh puščavnikih, t. i. »gerontike« oziroma »paterike«. V pričujočem prispevku se želimo osredotočiti na potovanja, ki so bila podlaga za zapisovanje romarskih pričevanj, pri čemer bomo poskušali pri vsakem potopiscu rekonstruirati glavne postaje njegovega itinerarija skozi egiptovske puščave.

## 2 Ohranjeni romarski potopisi

Najstarejše v celoti ohranjeno romarsko pričevanje so *Zgodbe menihov v Egiptu*, anonimno delo, ki je nastalo okrog leta 395.<sup>5</sup> Spis opisuje romanje sedmih menihov iz Svete dežele,<sup>6</sup> ki so na svoji poti po egiptovskih puščavah, od jeseni 394 do zgodnje pomladi 395,<sup>7</sup> obiskali številne svete starce. Čeprav avtor tega spisa ni znan, lahko domnevamo, da je šlo za enega izmed sedmerice romarjev, ki je po vrnitvi iz Egipta na prigovarjanje drugih menihov<sup>8</sup> svoje popotne vtise zbral in zapisal. Besedilo je bilo izvorno namenjeno menihom samostana na Oljski gori v Jeruzalemu, kjer je živel tudi Rufin iz Ogleja, ki je to delo leta 404 prevedel v latinščino.<sup>9</sup> Njegov prevod je zelo svobodna parafraza grškega izvirnika, ki ga je pogosto dopolnjeval z lastnimi spomini na bivanje v egiptovskih puščavah,<sup>10</sup> zaradi česar mu Hieronim zmotno pripisuje avtorstvo celotnega dela.<sup>11</sup> Rufinov prevod je v največji meri zaslužen za veliko priljubljenost *Zgodb menihov v Egiptu*, ki jih pod naslovom *Življenja očetov (Vitae patrum)* v branje priporoča tudi *Benediktovo pravilo*.<sup>12</sup>

4 *Zgodbe za Lavza*, predgovor; prev. J. Hrovat.

5 Kritična izdaja: Festugière, André-Jean, ur. *Historia monachorum in Aegypto* (Bruselj: Société des Bollandistes, 1961).

6 *Zgodbe menihov v Egiptu* 1.19; 8.48.

7 Za podrobnejšo analizo datacije glej Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, 39–40.

8 *Zgodbe menihov v Egiptu*, prolog 2.

9 Kritična izdaja Rufinovega latinskega prevoda: Eva Schulz-Flügel, ur. *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*. Patristische Texte und Studien 34 (Berlin; New York: W. De Gruyter, 1990).

10 O Rufinu v egiptovskih puščavah prim. Derhard in Ciglencčki, »Latinski cerkveni očetje in aristokratske ženske v puščavah Egipta« v tem zborniku, 137–139.

11 Glej *Ep.* 133.3; v pozni antiki in srednjem veku so avtorstvo sicer pripisovali tudi škofu Timoteju iz Aleksandrije, Hieronimu in Paladiju (prim. Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 40–49).

12 *Benediktovo pravilo* 73.



Med najpomembnejše vire za zgodnje puščavništvo sodijo tudi Paladijeve *Zgodbe za Lavza*, literarni portreti več kot sedemdesetih svetih starcev in žena,<sup>13</sup> snov za katere je avtor marljivo zbiral med svojim bivanjem v egiptovskih puščavah, domnevno med letoma 388 in 399.<sup>14</sup> Čeprav se je večinoma zadrževal v puščavskih naselbinah Nitrija in Kelije, pa je kot romar v tem času obiskal tudi mnoge znamenite puščavnike, ki so živeli drugod po Egiptu. Po rokopisni preoddaji sta obe deli tesno povezani, saj so *Zgodbe menihov v Egiptu* dolgo časa veljale za del daljše redakcije Paladijevih *Zgodb za Lavza*.<sup>15</sup>

Približno dvesto let pozneje, v zadnjem obdobju pred arabsko okupacijo bizantinskih področij Levanta in Egipta, nastane naslednje pomembno romarsko pričevanje, delo Janeza Mosha (ok. 550–619) z naslovom *Duhovna livada (Pratum spirituale)*, ki predstavlja pomemben vir za egiptovsko puščavništvo ob koncu 6. stoletja.<sup>16</sup> Snov za to delo je avtor dobil na svojem romanju po Bližnjem vzhodu, v sklopu katerega je s prijateljem, bodočim jeruzalemskim patriarhom Sofronijem, obiskal tudi Sinaj in Egipt. V *Duhovni livadi* je Mosh nanizal več kot dvesto kratkih anekdot, pomenljivih izsekov iz asketskih življenj puščavnikov, s katerimi se je na svoji poti osebno srečal, ali pa so krožile kot ustno izročilo in so mu jih pripovedovali drugi.

Med romarskimi potopisi po Egiptu je nazadnje treba omeniti še *Egerijin potopis (Itinerarium Egeriae)*,<sup>17</sup> v katerem Egerija, ki je bila pripadnica bodisi asketske skupnosti bodisi aristokratskega sloja družbe, popisuje svoje večletno potovanje po svetopisemskih krajih Egipta, Palestine, Sirije, Mezopotamije in Male Azije, domnevno med letoma 381 in 384.<sup>18</sup> Žal so odlomki besedila, ki se nanašajo na Egipt, ohranjeni zgolj fragmentarno in opisujejo le področje Sinaja in vzhodne Nilove delte. V nasprotju z drugimi

13 Kritična izdaja: G. J. M. Bartelink, ur. *Palladiou Lausiakón = La storia Lausiaca* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1975). Slovenski prevod: Paladij, *Zgodbe za Lavza*, prev. J. Hrovat (Ljubljana: KUD Logos, 2009).

14 O natančnem datumu Paladijevega odhoda iz Egipta razpravlja Buck, »The Structure of the Lausiaca History«, 293–295.

15 Prim. Hrovat, »Težave pri ugotavljanju avtentičnega Paladijevega besedila«, v: *Zgodbe za Lavza* (Ljubljana: KUD Logos 2009), 21–23; glej tudi Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto*, 9–31.

16 Izdaja grškega besedila: *Patrologia Graeca* 87, 2851–3116; o kritični izdaji, ki še ni dokončana, glej Pattenden, »The Editions of the Pratum Spirituale of John Moschus«, in »Some Remarks on the Newly Edited Text of the Pratum of John Moschus«. Omeniti velja tudi lingvistično študijo (doktorsko disertacijo) o Moshovi skladnji Erike Mihevc-Gabrovec, *Études sur la syntaxe de Ioannes Moschos* (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 1960).

17 Kritična izdaja: Ezio Franceschini in Robert Weber, ur. *Itinerarium Egeriae*. Corpus Christianorum Series Latina 175 (Turnhout: Brepols, 1965). Slovenski prevod: Jan Dominik Bogataj, v: *Egeria: Potopis/Itinerarium. Romanje, bogoslužje in Sveta dežela v pozni antiki*. (Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Teološka fakulteta, 2020).

18 Glede datacije potovanja sicer obstaja več hipotez. *Terminus post quem* je leto 363, ko so Perzijci zavzeli mesto Nisibis in ga rimski državljani niso mogli obiskati, kar Egerija neposredno omenja, *terminus ante quem* pa je leto 540, ko so Perzijci porušili Antiohijo, vendar je prva datacija na podlagi podatkov o sirskih skofih-*confessores* začasa arijanskega cesarja Valensa širše sprejeta (glej Bogataj, *Egerija: Potopis/Itinerarium*, 15).

omenjenimi romarskimi potopisi njeno delo ni zbirka modrostnih izrekov in anekdot, saj Egerija več pozornosti namenja opisom svetopisemskih krajev in njihovih znamenitosti, svoja srečanja z egipčevskimi puščavniki pa omenja bolj mimogrede.

## 2.1 *Zgodbe menihov v Egiptu*

Besedilo *Zgodb menihov v Egiptu* opisuje romanje sedmih menihov, ki so v Egipt pripotovali iz Svete dežele. Večji del časa so se zadržali v Zgornjem Egiptu, nato pa pot mimo Memfisa (današnji Kairo) nadaljevali proti puščavskim naselbinam na obrobju Zahodne puščave (Nitria, Sketis, Kelije) ter svoje romanje zaključili v Aleksandriji, od koder so se po morju vrnili domov.<sup>19</sup> Kratak povzetek romarskega itinerarija, ki ga podajamo v nadaljevanju, je zgolj suho geografsko okostje pripovedi, na katerega so obešene številne slikovite anekdote o puščavnikih.

Potopis se začne s podrobnim opisom obiska pri slovitem puščavniku Janezu, ki je živel na gori v okolici Likopole (današnji Asjut) v Zgornjem Egiptu.<sup>20</sup> Uvodni portret starca Janeza, v katerem se prvine hagiografskega, apoftegmatskega, historiografskega in potopisnega žanra prepletajo z duhovno-didaktičnimi vsebinami, ima v *Zgodbah menihov v Egiptu* strateško mesto, saj služi kot paradigmatičen primer takšnih romarskih srečanj s puščavniki. Z uvodnim poglavjem začne pisec izpolnjevati obljubo iz prologa, da bo pokazal »velike in čudovite reči, ki so vredne, da se jih zapiše in spominja«, ter podal »ne le vzor dobrega življenja, temveč hkrati tudi opis, ki ima moč spodbuditi dušo k pobožnosti«.<sup>21</sup> Zanimanje za puščavnika Janeza avtor spisa najprej vzbudi z zgodbami, ki so krožile o njegovi jasnovidnosti in čudodelnosti. (1.1–13) Njegov milostni dar zrenja v srce, t. i. kardiognoze, ki je v puščavski književnosti tradicionalno znamenje svetih mož, se je romarjem razkril takoj ob prihodu, ko je za enega od njih uganel, da opravlja cerkvene funkcije, čeprav mu je sam to sprva zamolčal. (1.14) Poleg jasnovidnosti se je takoj potrdila tudi njegova čudodelnost, ko je z molitvijo ozdravil enega od romarjev, ki ga je že tri dni pestila vročina. (1.16)

Po kratkem orisu njegovega asketskega načina življenja sledi opis pogovora med obiskovalci in svetim starcem, kar je predstavljalo vrhunec in osrednji del takšnega obiska. Ko romarji razkrijejo, da prihajajo iz daljne Palestine, puščavnik najprej pohvali njihovo gorečnost in pogum, da so se podali na tako dolgo in nevarno pot. A njegova pohvala hitro preraste v opomin, da zgolj potovanje k puščavnikom ni dovolj, temveč

19 Za podrobnejšo rekonstrukcijo njihove poti glej Cain, *The Greek Historia Monachorum*, 127–135.

20 Janeza iz Likopole omenjajo tudi drugi viri: Evagrijs Pontski ga kot »vidca iz Tebaide« večkrat omenja v *Ugovarjalcu* (npr. 6.16), Sulpicij Sever v *Dialogih* (1.19), Avguštin v *Božji državi* (5.26) in *O skrbi za umrle* (17.21) ter Janez Kasijan v *Uredbah* (4.23) in *Pogovorih* (24.16–17). V zbirki apoftegem najdemo le dva izreka, pripisana Janezu iz Likopole, pri čemer pa oba temeljita na dotičnem poglavju iz *Zgodb menihov v Egiptu* (*Izreki svetih starcev* 159 = Besarion 4). Koptski viri, najdeni v kodeksih iz Belega samostana, pričajo o Janezovem slovesu, ki se je po njegovi smrti le še širil. Za pregled virov o Janezu iz Likopole glej Sheridan, »John of Lycopolis«, 131.

21 *Zgodbe menihov v Egiptu*, prolog.

da si morajo prizadevati tudi za posnemanje njihovih kreposti.<sup>22</sup> (1.22) Puščavnik Janez nato izpostavi pomen čiste molitve,<sup>23</sup> jih seznanj z lastno duhovno prakso, posvari pred grehi in skušnjavami ter poda napotke za asketsko življenje, ki jih podkrepi s svetopisemskimi citati. (1.24–32) Poučne anekdote o drugih menihih služijo kot dodatna potrditev puščavnikovih besed. (1.33–59) Pripovedni vrhunec je Janezova izpoved o boju z demoni, ki se prelije v spodbudo gostom, naj si tudi sami »prizadevajo za notranjo tišino (*hesychía*) in se nenehno urijo v kontemplaciji, da bo njihov um, ko bodo molili k Bogu, čist.« (1.61–62) Iz besedila izvemo, da so se romarji na obisku pri Janezu zadržali tri dni. Ob slovesu jih je obdaroval in izrekel prerokbo, da bo v Aleksandriji kmalu prispela novica o zmagi cesarja Teodozija nad uzurpatorjem Evgenijem<sup>24</sup> ter da bo cesar umrl naravne smrti, kar se je tudi uresničilo. Pripoved o puščavniku Janezu se zaključuje s pripisom, da je romarje še med potjo po Egiptu dosegla novica o njegovi smrti, ki jo je tri dni vnaprej sam napovedal. (1.64–65)

Sedmerica je romanje po Zgornjem Egiptu nadaljevala proti severu v smeri oaze Fajum. Na svoji poti so obiskali številne meniške skupnosti, pri čemer avtor spisa omenja tisoče in tisoče menihov. Četudi so te ocene včasih pretirane, vendarle pričajo o izjemni gostoti samostanov in razmahu meništva v drugi polovici 4. stoletja na tem področju.<sup>25</sup> Romarji so se najprej ustavili pri aba Oru, znamenitem starcu, ki je vodil skupnost tisoč bratov (2.1),<sup>26</sup> po krajšem postanku pa odšli do mesta Hermopolis Magna (Ashmûnein, današnji Mallawi), kjer so se srečali z aba Amonijem. V njegovi skupnosti je živelo tri tisoč menihov, katerih stroge asketske prakse avtor potopisa podrobneje opiše. (3.1–2) Zatem so obiskali še aba Besa, ki je slovel po svoji ponižnosti in življenju v tišini. (4.1–2) Naslednja postaja na njihovi poti je bilo mesto Oksirinh (današnja Bahnasa), pomembno krščansko središče s številnimi samostani, ki ga opisuje naslednji odlomek:

Šli smo tudi v Oksirinh, mesto v Tebaidi. Čudovitih reči, ki smo jih videli tam, ni mogoče ujeti v besede. V mestu je namreč toliko samostanov, da še zidovi mesta odzvanjajo od meniških glasov. Mesto obkroža še več samostanov, tako da je izven mesta še eno mesto. Svetišča in hrami kipijo od menihov, ki prebivajo po vseh predelih mesta. To veliko mesto ima dvanajst cerkva, v katerih se zbirajo množice, menihi pa molijo po samostanih. V mestu je skorajda več menihov kot navadnega prebivalstva, živijo namreč tudi ob vhodu v mesto in po stolpih mestnih vrat. Pravijo, da v mestu

22 V tem se razkriva določena zadržanost puščavskih starcev do romarskih potovanj kot nasprotja puščavniškega ideala vztrajanja v celici. O tem prim. Evagrij Pontski, *O osmih hudobnih dubovih* 9; *Praktik* 12; *Samotarjem v samostanih in skupnostih* 79, *Izreki svetih starcev*, Evagrij 1.

23 Prim. Škodlar in Ciglencečki, »Kontemplativna molitev v puščavskem izročilu in hezihastični duhovnosti«, v tem zborniku, 70.

24 Ta bitka je potekala pri Mrzli reki (Frigidum) leta 394 v Vipavski dolini na ozemlju današnje Slovenije.

25 Prim. Sheridan, »Menišтво v Egiptu«, v tem zborniku, 15–16.

26 Prim. Paladij, *Zgodbe za Lavza* 9.

živi pet tisoč menihov in še enkrat toliko izven njega. Ne podnevi ne ponoči ni ure, ko z bogoslužjem ne bi častili Boga. (*Zgodbe menihov v Egiptu* 5.1–4) [Slika 34]

Iz Oksirinha je romarje pot vodila do Nila, ki so ga prečkali in na vzhodnem bregu obiskali mesto Antinopolis (Antinoja), tedanje administrativno središče pokrajine Tebaide. V okolici te antične metropole, kjer se ozka ravnica rodovitne zemlje hitro dvigne na višje ležečo kamnito planoto Vzhodne puščave, so se na strmih skalnih pobočjih nahajale številne meniške naselbine, zgrajene v opuščenih kamnolomih in grobnicah iz faraonskega obdobja. [Slike 35–38] S tega področja romarski potopis omenja obisk pri aba Eliji, ki je v divjini živel že več kot sedemdeset let. (7.1–3)

Njihova nadaljnja pot ni potekala premočrtno proti severu, saj so približno 40 km južneje zavili proti zahodu, kjer so se razdelili na dve skupini. Pripovedovalec zgodbe je z dvema sopotnikoma obiskal samostan v Bawitu, ki ga je ustanovil aba Apolon, in tam ostal teden dni. Besedilo na tem mestu omenja, da se je med svojim begom pred Herodovimi preganjanji na tem področju mudila tudi Sveta družina.<sup>27</sup> Po podrobnem orisu Apolonovega življenja, njegove mladosti, čudežev, askeze, skušnjav ter oblikovanja njegove meniške skupnosti, se poglavje zaključí z opisom njihovega slovesa. Aba Apolon je določil tri »može, ki so bili dovršeni v besedah in dejanjih ter izkušeni v grškem, latinskem in koptskem jeziku, ter jim naročil, da nas pospremi in ne zapustijo, dokler ne bomo prepričani, da smo videli vse očete.« Pisec k temu pomenljivo doda: »A kdor bi želel videti vse očete, jih tudi v celem svojem življenju ne bi mogel obiskati.«<sup>28</sup> Z vodiči, ki jim jih je dodelil Apolon, po okoliških puščavah obišejo aba Amuna (9) in aba Kopersa (10), od katerih slišijo anekdote o drugih svetih starih. (9–12)

Njihovo pot geografsko znova natančneje locira omemba mesta Akoris (današnja Tihna el-Gebel) na desnem bregu Nila, kjer se nahaja tudi puščavska naselbina, zgrajena v grobnicah iz dinastičnega obdobja. (13) Naslednji postanek naredijo v mestu Heracleopolis Magna, kjer obišejo samotišče slavnega puščavnika Pafnucija. (14) Sledi poglavje, ki opisuje srečanje s Pitirom, učencem Antona Velikega, in njegovo skupnostjo menihov, ki so živeli v votlinah. (15) Od puščavnikov v Tebaidi se omenjata še aba Evlogij in aba Izidor, predstojnik samostana s tisoč menihi. (17) Zahodno od Nila v okolici mesta Arsinoe v oazi Fajum romarji nato srečajo še Sarapiona, ki je vodil skupnost z deset tisoč (*si!*) menihi. Pisec izpostavlja njihovo poljedelsko dejavnost, ki ni služila le lastni oskrbi, temveč je hrano zagotavljala tudi revnemu okoliškemu prebivalstvu, kar priča o širšem družbeno-ekonomskem pomenu samostanov. Na tem mestu se omenja tudi obisk puščave v okolici Memfisa in Babilona (širše območje današnjega Kaira), kjer

27 Ta predel Egipta je za koptske kristjane še danes pomembna romarska destinacija, prim. Ciglencečki, »Po Nilu od Luksorja do Kaira: koptska dediščina v Zgornjem Egiptu«, 50.

28 *Zgodbe menihov v Egiptu* 8.62.

se nahajajo t. i. »Jožefove žitnice«, ki so jih antični popotniki povezovali s piramidami.<sup>29</sup> (18) V bližini so romarji obiskali še *martyrium* aba Apolonija (19) in aba Dioskura. (20)

Zadnji del njihove romarske poti je potekal po zahodnih obronkih Spodnjega Egipta vse do znamenitih puščavskih naselbin v Nitriji, Kelijah in Sketis. Opis življenja v Nitriji nazorno razkriva, kakšna je bila prostorska razporeditev znotraj takšnih pol-anahoretskih skupnosti:

Prebivajo v puščavi in imajo celice dovolj narazen, da se med seboj ne morejo prepoznati, uzreti in slišati. Vsak zase vztraja v globoki notranji tišini. V cerkvi se zbirajo in srečajo samo ob sobotah in nedeljah. Ker drug drugega vidijo zgolj ob obredih, mnoge od tistih, ki umrejo, v njihovi celici pogosto najdejo šele četrti dan. Nekateri od njih živijo tako daleč vsaksebi, da so od obrednega prostora oddaljeni tudi tri ali štiri miljnik. (*Zgodbe menihov v Egiptu* 20.7–8)

Skupina romarjev se v teh puščavskih naselbinah sreča z mnogimi znamenitimi starci, med drugim Amonijem (20.9), Didimom (20.12), Kronidom (12.13) in Evagrijem Pontskim (20.15). Poglavlja, ki sledijo, so posvečena anekdotam o Makariju Egiptovskem (21), Amunu (22), Makariju Aleksandrijskem (23) in Pavlu (24). Romarji so svojo dolgo pot po Egiptu domnevno sklenili v Aleksandriji, od koder so mimo obmorskega mesta Diolkos, ki se nahaja na področju vzhodne Nilove delte, odpluli nazaj proti Gazi in Palestini. Besedilo pri tem omenja še »drugo egiptovsko puščavo, ki se nahaja v bližini morja, a je nadvse težavna«, kjer so srečali aba Piamona in aba Janeza. (25, 26)

## 2.2 Paladij, *Zgodbe za Lavza*

*Zgodbe menihov v Egiptu* niso le najstarejši opis romanja po krščanskem Egiptu, ampak tudi potopis z geografsko in kronološko najbolj koherentno pripovedjo, saj bolj ali manj linearno sledi opravljeni poti. V tem pogledu se to delo razlikuje od Paladijevih *Zgodb za Lavza*, drugega pomembnega romarskega pričevanja o zgodnjem puščavništvu, pri katerem ne gre za potopis v strogem pomenu besede. Četudi so portreti puščavnikov nastali na osnovi Paladijevih romarskih spominov, kar še zlasti velja za prvi del knjige, poglavja v knjigi ne sledijo časovnemu zaporedju njegovih obiskov pri egiptovskih starih.<sup>30</sup> Celotno delo je zasnovano kot pregled, oz. kot implicira že naslov sam, »raziskava« (gr. *historía*) o puščavskih očetih in materah, v katero je avtor karseda sistematično »vnesel – po svojih omejenih zmožnostih – slavno ime vsakega teh Kristusovih borcev, tako moških kot žensk, ter od mnogih in velikih bojov vsakega od njih izvzel maloštevilne,

29 Prim. 1 Mz 41,48–49.

30 O avtobiografski podlagi Paladijevega dela prim. Buck, »The Structure of the Lausiac History«, 292–307.

zelo na kratko, in spredaj pred večino vstavil tudi poreklo ter mesto in kraj samotišča.<sup>31</sup> V geografskem smislu ta raziskava poleg asketov, s katerimi je Paladij prebival v puščavah Egipta, v Libiji, Tebaidi in Sieni, ali o njih slišal od drugih, vključuje tudi tiste »v Mezopotamiji, Palestini in Siriji, v zapadnih pokrajinah, v Rimu in Kampanji in okoliških krajih«. <sup>32</sup> Da primarni namen tega dela ni natančen opis njegovega itinerarija, Paladij ob koncu prologa poudari tudi z metodološko opazko, da ne bo opisoval »mesta, kjer so prebivali, ampak način njihove (življenjske) izbire«. <sup>33</sup>

V nasprotju z *Zgodbami menihov v Egiptu*, ki so nastale kmalu po potovanju samem, je Paladij *Zgodbe za Lavza* napisal približno 25 let po svojem prvem bivanju v Egiptu. Natančno kronologijo Paladijeve poti po Egiptu je na osnovi besedila nemogoče natančno določiti. <sup>34</sup> zanesljivo vemo, da je po treh letih, ki jih je preživel v Aleksandriji, odšel v okoliške puščave, najprej v puščavsko naselbino Nitrijo, od tam pa naprej v Kelijske, kjer je devet let živel v skupnosti Evagrija Pontoškega. <sup>35</sup> Na njegovo pobudo je v letu 394 obiskal tudi Janeza iz Likopole (35.3), na področju Zgornjega Egipta pa je romal tudi v znamenite Pahomijeve samostane. Po krajšem odhodu iz Egipta je deželo spet obiskal leta 400, ko je spremljal Melanijo Starejšo, Silvanijo in Jovina na njihovi poti iz Jeruzalema v Rim. Pozneje se je v Egipt za osem let (406–412) vrnil kot izgnanec, se po lastnih besedah »enajst mesecev skrival v temačni celici«, <sup>36</sup> domnevno v Sieni (današnji Asuan), ter se štiri leta mudil v Antinopolisu (Antinoja) v Tebaidi. (58.1) V nadaljevanju prispevka se bomo na kratko ustavili zgolj pri tistih poglavjih, ki so eksplicitno povezana s Paladijevimi osebnimi obiski različnih krajev in puščavnikov v Egiptu.

Med svojim bivanjem v Aleksandriji je Paladij spoznal aba Izidorja, ki mu je posvečeno prvo poglavje. Po kratki predstavitvi tega »čudovitega moža, vsestransko dovršenega v pravosti in znanju, duhovnika in gostitelja [*xenodóchos*] aleksandrijske Cerkve«, <sup>37</sup> pisec razkrije, da se je prav na Izidorjevo spodbudo odločil za življenje v puščavi v okolici Aleksandrije: »Moja mladeniška leta, še prekipevajoča, niso potrebovala besede, ampak napore za telo. Kakor dober krotilec konj me je odvedel ven iz mesta na kraj, ki mu pravijo pustinja, kakih pet milj stran.« <sup>38</sup> V drugem poglavju Paladij preide na opis aba Doroteja, »tebanskega asketa, ki je že šestdeseto leto prebival v votlini«. <sup>39</sup> K njemu ga

31 *Zgodbe za Lavza*, predgovor; prev. J. Hrovat.

32 *Zgodbe menihov v Egiptu*, prolog 2; prev. J. Hrovat.

33 Prav tam, prolog 16; prev. J. Hrovat.

34 Buck, »The Structure of the Lausiac History«.

35 *Zgodbe za Lavza* 18.1.

36 Prav tam, 35.13; prev. J. Hrovat.

37 Prav tam, 1.1; prev. J. Hrovat.

38 Prav tam, 1.5; prev. J. Hrovat.

39 Prav tam, 2.1; prev. J. Hrovat.

je za tri leta napotil Izidor, da bi se pri njem naučil krotiti svoje strasti, vendar je moral zaradi boleznih učna leta pri Doroteju predčasno prekiniti.

Do sedmega poglavja se nato vrstijo portreti puščavskih starcev in mater iz okolice Aleksandrije, kjer je po njegovih besedah živel okrog dva tisoč menihov. Paladij je z njimi preživel tri leta, nato pa se je umaknil globlje v puščavo. (7.1) Poleg portretov velikih puščavnikov, kot so aba Or, Pambo, Amonij, Benjamin, Pajsij, Izaija, Makarij Mlajši in Natanael, imajo posebno vrednost tudi njegovi opisi puščavskih naselbin, zlasti Nitrije, Sketis in Kelij (pogl. 7–39), ki se nahajajo v puščavi jugovzhodno od Aleksandrije.<sup>40</sup> Opisi življenja v teh naselbinah nudijo neprecenljiv vpogled v organizacijo, delovanje in vsakdanje življenje teh meniških skupnosti. Paladij, ki je v Nitriji preživel eno leto, življenje v tej znameniti puščavski naselbini opiše takole:<sup>41</sup>

Poleg te gore leži širna puščava, ki se razteza vse do Etiopije, do dežele Mazikov in do Mavretanije. Na tej gori živi kakih pet tisoč mož, ki imajo različne načine življenja, kakor kdo zmore ali hoče, tako da lahko ostane sam ali v dvoje ali skupaj z mnogimi. Na tej gori je sedem pekarn, ki služijo njim in puščavnikom v globlji puščavi, šeststo možem. [...] Poleg cerkve je prenočišče za tujce, v katerem je tujec, ki pride, dobrodošel ves čas, dokler sam od sebe ne odide, tudi dve ali tri leta. Dovolijo mu, da en teden počiva, naslednje dni ga razporedijo k opravirom ali na vrtu ali v pekarni ali v kuhinji. Če je uglieden, mu dajo knjigo, vendar mu ne dovolijo srečati se s komer koli do določene ure. Na tej gori so tudi zdravniki in slaščičarji. Tudi vino se uporablja, tudi prodaja se. Vsi izdelujejo platno s svojimi rokami, tako da ničesar ne pogrešajo. Vrh tega lahko, če se kdo ustavi okoli devete ure, sliši, kako iz vsakega meniškega prebivališča prihaja petje psalmov, tako da se mu zdi, da je dvignjen v raj. (*Zgodbe za Lavza* 7.2–5; prev. J. Hrovat)

Iz navedenega odlomka je razvidno, da je organizacija takšnih puščavskih skupnosti predvidevala obiske zunanjih obiskovalcev in da so bili romarji del vsakdanjega življenja meniške skupnosti.

Nedaleč od Nitrije se nahaja puščavska naselbina Sketis, ena najzgodnejših meniških naselbin, ki jo je po izročilu okrog leta 330 ustanovil Makarij Egiptovski (ok. 300–390).<sup>42</sup> V zvezi z njim Paladij omenja, da se je skupaj z dvema učencema umaknil »v najglobljo puščavo, imenovano Sketis«. <sup>43</sup> Eden od njiju je skrbel za bolne, ki so k Makariju prihajali zaradi njegovih zdravilskih sposobnosti, kar znova kaže na pomemben vidik vloge puščavnikov v poznoantični družbi. Obiski v zdravilne namene so bili očitno tako pogosti, da je starec za njihovo oskrbo potreboval posebnega

40 Buck, »The Structure of the Lausiac History«, 296.

41 Sheridan, »Nitria«.

42 *Zgodbe menihov v Egiptu* 21.

43 *Zgodbe za Lavza* 17.3.

pomočnika.<sup>44</sup> Za drugega Makarijevega učenca Paladij pravi, da »je bival sam zelo blizu v celici«. (17.3) V tem opisu lahko prepoznamo prve zametke oblikovanja pol-anahoretskih skupnosti, kjer so menihi živeli zbrani okrog velikega učitelja, nedaleč drug od drugega, a vendar v ločenih celicah. Paladij se z Makarijem osebno ni srečal, saj je slednji umrl eno leto pred njegovim prihodom v puščavo, vseeno pa o njem navaja številne zgodbe. Te zadevajo njegove nadnaravne sposobnosti in čudeže, med katerimi omenja dar razločevanja, ozdravljanja in prerokovanja. Makarij je slovel tudi po svoji asketskih praksah in neprestanih stanjih zamaknjenosti, v katerih je »precej več časa prebil v stiku z Bogom kot s stvarmi spodaj pod nebom«. <sup>45</sup>

V zvezi s Paladijevim prvim bivanjem v Egiptu je treba izpostaviti tudi njegovo potovanje v Zgornji Egipt, ki se omenja v poglavjih o Pahomijevih samostanih in v poglavju o starcu Janezu iz Likopole. Kar zadeva Pahomijevo skupnost, je zanimiva njegova zgodba o tem, kako je nastalo znamenito *Pahomijevo pravilo*. Paladij pripoveduje, da naj bi se Pahomiju, ki je takrat še živel kot puščavnik v neki votlini, nekega dne prikazal angel in mu na bakreni tablici izročil pravila meniškega življenja, ki jih besedilo v nadaljevanju na kratko povzema.<sup>46</sup> Ta pravila določajo življenje v prvih organiziranih samostanskih skupnostih, za katere je bila pomembna uravnotežena delitev dela med posamezne člane, o čemer govori odlomek, s katerim se končuje Paladijev opis Pahomijevih skupnosti:

Tako so bila (razporejena) tudi njihova dela: nekdo obdeluje zemljo poljedelcev, nekdo vrt, nekdo dela v kovačnici, drugi spet v pekarni, nekdo kot tesar, drugi v belilnici blaga, nekdo plete velike košare, nekdo stroji kože, nekdo dela čevlje, nekdo je lepopisec, nekdo plete majhne košarice. Na pamet pa se učijo vse Sveto pismo. (*Zgodbe za Lavza* 32.12; J. Hrovat)

Po dveh poglavjih, ki opisujeta ženske samostane Pahomijeve skupnosti in anekdote o posameznih nunah, sledi pripoved o obisku pri starcu Janezu iz Likopole. K temu znamenitemu puščavniku, ki ga poznamo že iz prvega poglavja *Zgodb menihov v Egiptu*, se je Paladij odpravil na pobudo svojega učitelja Evagrija Pontoškega. (35.3) Portret starca se začneja z opisom njegovega samotišča, v katerem že lahko prepoznamo klasično razporeditev prostorov, kakršna je tudi pozneje značilna za anahoretsko puščavništvo:

Potem ko je pet let prebival v raznih samostanih, se je sam umaknil na goro pri Likopoli, na samem vrhu zgradil tri celice in se notri zagradil. Ena celica je bila za potrebe telesa, ena, da je v njej delal in jedel, in še ena, da je notri molil. Ko je tako

44 O vlogi menihov pri zdravstveni oskrbi v pozni antiki prim. Sheridan, »Meništvo v Egiptu« v pričujočem zborniku, 19–20.

45 *Zgodbe za Lavza* 17.5; prev. J. Hrovat.

46 Na splošno lahko rečemo, da so ta pravila občutno krajša in manj sistematična, kot jih poznamo iz Hieronimovega prevoda *Pahomijevega pravila*, mestoma pa od njih tudi odstopajo.



zakljenjen prebil polnih trideset let in prejemal hrano, ki jo je skozi okno dajal tisti, ki mu je stregel, je postal vreden milostnega daru prerokovanja. (*Zgodbe za Lavza* 35.1–2; prev. J. Hrovat)

Paladij zatem navede Janezovo prerokbo o Teodozijevi zmagi, ki se omenja tudi v *Zgodbah menihov v Egiptu* (1.64), hkrati pa puščavnik napove, da bo Paladij postal škof. Po vrnitvi v matično puščavo je Paladij kmalu pozabil na starčevo prerokbo. Ko je čez tri leta hudo zbolel, so mu bratje svetovali, naj zapusti Egipt in se preseli v Palestino, ki ima milejše podnebje. Iz Palestine je nato odpotoval v Bitinijo in tam, kot zapiše sam, »postal vreden škofovskega posvečenja«, s čimer se je uresničila Janezova prerokba. (35.12)

Pred svojim odhodom iz Egipta je Paladij živel v skupnosti Evagrija Ponskega.<sup>47</sup> (38) Paladij pripoveduje o glavnih postajah življenjske poti svojega učitelja, od mladosti v ponski deželi ob Črnem morju, njegove posvetitve v arhidiakona v Konstantinoplu, do poti v Jeruzalem, kjer je prišel pod vpliv Melanije Starejše. Na njeno pobudo je privzel meniško življenje in odpotoval k njenim prijateljem v egiptovske puščave. Leta 383 se je naselil v Nitriji, nato pa se je po dveh letih vaještva umaknil globlje v puščavo v naselbino Kelije. Medtem ko so se drugi menihi običajno posvečali ročnim delom, kot je pletenje vrvi, košar ali rogoznic, je Evagrij svoje poslanstvo videl v pisanju, s pomočjo katerega je želel ohraniti modrost puščave in jo posredovati drugim.<sup>48</sup> Evagrijev prihod v Kelije, njegov kaligrafski poklic in asketske prakse Paladij opisuje takole:

[...] vstal je, prejel od nje same (meniško) preobleko, šel iz (mesta) in se izselil na goro Nitrijo v Egiptu. Tam je prebival dve leti, tretje leto pa se je podal v puščavo. Živel je štirinajst let v tako imenovanih Kelijah, jedel funt kruha (na dan) in vsake tri mesece pol litra olja, mož, ki je bil vaještva nadvse razkošnega, mehkužnega in lahkotnega življenja. Molil je sto molitev, pisal je skozi leto le za vrednost tistega, kar je pojedel. S prirojeno spretnostjo je namreč pisal oksirinske črke. Ko si je v petnajstih letih povsem očistil um, si je zaslužil milostni dar spoznanja, modrosti in razločevanja duhov. Sestavil je tri svete knjige za menihe, tako imenovane antiretike, kjer je svetoval sredstva za borbo proti demonom. (*Zgodbe za Lavza* 38.10; prev. J. Hrovat)

Na ta način so nastala številna temeljna besedila puščavske duhovnosti, v katerih je Evagrij mojstrsko artikuliral duhovno izkušnjo prvih generacij egiptovskih puščavnikov.<sup>49</sup> S poglavjem o Evagriju se zaključuje daljši sklop portretov puščavskih starcev in mater, s katerimi se je Paladij srečal med svojim prvim bivanjem v Egiptu.

47 Paladijeve *Zgodbe za Lavza* in njegov *Življenjepis Evagrija*, ohranjen le v koptščini, sta glavna vira o življenju tega velikega teoretika puščavništva.

48 Prim. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, 345–371.

49 Evagrijev opus je v slovenščino preveden v knjigi Evagrij Ponski, *Spisi in pisma*, prev. G. Kocijančič in A. Širca (Ljubljana: KUD Logos, 2015).

Če odmislimo 55. poglavje, v katerem Paladij na kratko omenja, da se je v družbi Melanije, Silvanije in Juvina preko mesta Peluzij na vzhodnem robu Nilove delte iz Svete dežele vračal proti Rimu,<sup>50</sup> lahko z njegovimi neposrednimi izkušnjami bivanja v Egiptu znova povežemo poglavja 58–60, ki sodijo v čas njegovega izgnanstva med letoma 406 in 412.<sup>51</sup> Opis življenja meniških skupnosti v Zgornjem Egiptu se začneja z opisom puščavskih naselbin v okolici mesta Antinoje, kjer je Paladij »preživel štiri leta in v tem času spoznal tamkajšnje samostane. Okrog mesta namreč živi okoli tisoč dvesto mož, ki se preživljajo s svojimi rokami in izvajajo največjo askezo, med katerimi so tudi puščavniki, ki so se zaprli v skalne votline.«<sup>52</sup> Od puščavnikov iz okolice Antinoje Paladij navaja anekdote o Solomonu, Doroteju, Dioklesu, Kapitonu in drugih, ki jih je med svojim romanjem osebno obiskal. (58) V samem mestu Antinoja omenja nič manj kot dvanajst ženskih samostanov in navaja anekdote o njihovih prebivalkah. (59–60)

Zadnje poglavje, ki ga je mogoče povezati z obdobjem Paladijevega izgnanstva v Egiptu, govori o srečanju s sedemdesetletno staro iz Aleksandrije, h kateri se je v času njene mladosti zatekel Atanazij Veliki, ki so ga preganjali arijanci. (63) Pri njej je tako v dobri oskrbi preživel šest let, dokler se nevarnost ni polegla in se je lahko znova pojavil v aleksandrijski cerkvi. S to anekdoto se zaključijo Paladijevi spomini na egipčevske puščavske starce in matere, saj se v sklepnih poglavjih *Zgodba za Lavza* pripoved iz Egipta preseli na druga območja.

### 2.3 Janez Mosh, *Duhovna livada*

Anonimne *Zgodbe menihov v Egiptu* in Paladijeve *Zgodbe za Lavza* so predhodniki literarne zvrsti, ki se v bizantinskem času po vzoru hagiografske in apoftegmatске književnosti razvije v t. i. »pripoved v dušno korist« (*diégesis psychophelés*).<sup>53</sup> Med to zvrst prištevamo tudi delo *Duhovna livada* grškega meniha Janeza Mosha (Ioannes Moschos, ok. 550–619), posvečeno njegovemu sopotniku in prijatelju Sofroniju,<sup>54</sup> snov za katero je zbral na svojih potovanjih in obiskih različnih samostanov in meniških naselbin po Palestini, Sinaju, Egiptu, Kilikiji in Siriji. V njem pisec splete literarni venec več kot dvesto anekdot iz življenj velikih asketov, s katerimi se je Mosh osebno srečal ali pa so krožile kot ustno izročilo in so mu jih pripovedovali drugi. Svoj retorično bogat predgovor začneja z metaforo pisanega rožnika, ki ga vzporeja s krepostmi puščavnikov:

50 Derhard in Ciglenečki, »Latinski cerkveni očetje in aristokratske ženske v puščavah Egipta«, v tem zborniku, 135.

51 Buck, »The Structure of the Lausiac history«, 304.

52 *Zgodbe za Lavza* 58.1; prev. J. Hrovat.

53 Wortley, »Death, Judgment, Heaven, and Hell in Byzantine 'Beneficial Tales'«, 53–54.

54 Chadwick, »John Moschos and his Friend Sophronius the Sophist«, 59.

Dragi moj, pogled na travnik se mi zdi najlepši spomladi. Prikovan je na raznolike travniške cvetlice, po katerih se pasejo oči in se zadržujejo na travniku, tudi če greš le slučajno mimo. V veselje je očem, prijeten pa je tudi njegov vonj. Na enem delu brstijo rdeče vrtnice, na drugem bele lilije, ki se branijo pred rožnato podobo in vabijo poglede nase. Spet na drugem koncu se lesketajo vijolice, ki s svojo barvo posnemajo kraljevski škrlat. Kamorkoli obrneš pogled, se vzradostiš ob številnih cveticah in njihovem vonju. Sveti in zvesti sin Sofronij, mojemu delu pripiši prav tako vrednost. V njem namreč najdeš kreposti svetih mož, ki so zasijali v mojem času in so, kakor pravi Psalmist, *rasli ob vodnih strugah*.<sup>55</sup> Po Kristusovi milosti jih je Bog vse enako ljubil, a vendar se drug od drugega razlikujejo po lepoti in krepostih, ki jih krasijo. (*Duhovna livada*, predgovor)

Čprav si posamezne anekdote o puščavnikih sledijo brez pravega geografskega ali kronološkega sosledja, pa je na osnovi besedila vseeno mogoče rekonstruirati nekaj glavnih postaj na Moshovi poti skozi Egipt. Tja sta se s Sofronijem odpravila okrog leta 578 in najprej nekaj časa preživela v Aleksandriji. (60; 105–6; 171–2) S tem mestom je povezan opis srečanja z aba Teodorjem, »filozofom«, ki razen »filozofskega plašča in nekaj knjig« ni imel nobene lastnine, spal pa je na klopeh ob cerkvah, ter s kaligrafom, aba Zoilosom, ki se je odlikoval po podobni askezi, le da je živel še bolj samotarsko. (171) Iz besedila je razvidno, da sta takrat poleg Aleksandrije obiskala tudi območje Tebaide v Zgornjem Egiptu. Mosh tako omenja srečanje z aba Izakom iz Likopole (današnji Asjut), ki jima je pripovedoval, kako ga je v podobi mladeniča preizkušal hudobni duh. (161) Skrajna točka njunega potovanja je bila Velika oaza (današnja Kharga) v Libijski puščavi, kjer sta srečala meniha kapadokijskega porekla, od katerega sta izvedela o napadih nomadskih ljudstev, zajetju ter pokolu tamkajšnjih menihov. (112) [Slike 39–41] Po lastnih besedah je Mosh deset let preživel v lavri Eliotes na polotoku Sinaju (67),<sup>56</sup> zaradi česar mnoge zgodbe, vključene v *Duhovno livado*, govorijo o menihih s tega področja.<sup>57</sup> Skupaj s Sofronijem sta se pozneje (pred letom 607) še enkrat vrnila v Egipt in v službi aleksandrijskega patriarha pomagala spreobračati monofizite. (8) V tem času je Mosh obiskal tudi samostane v neposredni okolici. (1–3)

Z izjemo teh nekaj geografsko določljivih postaj podrobnejšim Moshovim premikom po Egiptu na osnovi besedila ni mogoče slediti. K naši predstavitvi *Duhovne livade* zato dodajamo še anekdoto o življenju v odmaknjeni puščavski naselbini na Škrlatni gori (*Mons Porphyrites*)<sup>58</sup> v Vzhodni puščavi, eno redkih

55 Ps 1,3.

56 O lokaciji te lavre ni zanesljivih podatkov.

57 Vailhé, »Jean Mosch« 109–110.

58 Tako imenovana po dragocenem kamnu škrlatne barve, ki so ga v helenističnem in rimskem obdobju kopali v tamkajšnjih kamnolomih.

pričevanj o puščavništvu v tem delu Egipta, ki jo je Mosh slišal po pripovedovanju aba Zosima. V osrčju mogočnih vulkanskih gora, ki se ponekod v višino dvigajo tudi prek 2000 metrov, se še danes nahajajo ostanki puščavske naselbine, znane kot lavra Wadi Naqqat.<sup>59</sup> [Slike 42–45] Skromna cerkvena zgradba, okrog katere so se že v 4. stoletju razvila prva bivališča puščavnikov, je »eno najbolj odmaknjenih krščanskih svetišč na svetu«. <sup>60</sup> Prav odmaknjenost je bila verjetno glavni razlog, da so viri o tej naselbini zelo nedoločni in skopi s podatki,<sup>61</sup> kar velja tudi za odlomek v *Duhovni livadi*. Opis te naselbine Mosh prepusti starcu Zosimu, ki mu iz prve roke pripoveduje, kako se je

pred dvaindvajsetimi leti povzpel na Škrlatno goro (*Porphyrites*), da bi se tam naselil. S seboj sem vzel tudi svojega učenca Janeza. Ko sva torej prišla na tisti kraj, sva tam naletela na dva puščavnika in se nastanila v njuni bližini. Eden izmed njiju, Teodor po imenu, je bil Melitinec, drugi, po imenu Pavel, pa iz dežele Galačanov. Teodor je bil iz samostana aba Evtimija. Nosila sta srajce brez rokavov iz bivolje kože. Tam sem ostal skoraj dve leti, živeli smo dva stadija narazen. (*Duhovna livada* 124)

V nasprotju z drugimi viri, ki med prebivalci te naselbine omenjajo le posamezne anahorete, je Mosh edini, ki poroča o skupnosti štirih menihov. Prav tako je zanimiv tudi podatek, da so puščavniki živeli v ločenih samotiščih na razdalji dveh stadijev,<sup>62</sup> kar povsem ustreza dejanski situaciji na terenu.<sup>63</sup> A žal se Mosh pri opisu realnih razmer, ki jih sam seveda ni poznal, ne zadrži dolgo, ampak nadaljuje Zosimovo pripoved, ki hitro preide na bolj anekdotično raven:

Nekega dne pa je mojega učenca Janeza, medtem ko je sedel, pičila kača. Pri priči je umrl, kri mu je tekla z vseh koncev. Ves pretresen sem šel do puščavnikov. Tadva sta mi, ko sta opazila, kako sem pretresen in ves iz sebe, še preden sem jima karkoli povedal, dejala: »Kaj pa je, aba Zosim? Je brat umrl?« Rekel sem jima: »Res je, umrl je.« Odšla sta torej z mano in mi, ko sta ga videla ležati na tleh, rekla: »Ne bodi žalosten, aba Zosim. Bog bo pomagal.« Poklicala sta brata, rekoč: »Vstani, brat Janez, stavec te namreč potrebuje.« Brat se je pri priči dvignil s tal. Poiskala pa sta tudi kačo in jo, ko sta jo obvladala, pred našimi očmi pretrgala na dvojce. (*Duhovna livada* 124)

59 Cerkevno zgradbo te naselbine je leta 1823 odkril »oče britanske egiptologije«, Sir Gardner Wilkinson, nedavne topografske raziskave pa so razkrile celotno naselbino; za preliminarno poročilo o tem gl. Ciglenečki, »Laura Wadi Naqqat in the Eastern Desert«.

60 Jackson, *At Empire's Edge: Exploring Rome's Egyptian Frontier*, 60.

61 Drugi viri, ki omenjajo to naselbino, so še Paladijev *Življenjepis Janeza Krizostoma* (17.79–96) in njegove *Zgodbe za Lavza* (36.1–3; 34.3), *Uredbe* Janeza Kasijana (10.24), kot tudi odlomek iz sistematske zbirke *Apophthegmata Patrum* (18.50).

62 1 stadij meri 190 metrov.

63 Prim. zemljevid naselbine v Ciglenečki, »Laura Wadi Naqqat in the Eastern Desert«, 227–228.

S takšnimi anekdotami Mosh nadaljuje tradicijo meniških romarskih pričevanj, za katere je na splošno značilno, da se bolj kot faktografskim opisom same poti posvečajo zgodbam o velikih puščavnikih, s katerimi želijo nagovoriti bralca, zlasti mlade menihe, ter jih spodbujati h gojenju podobne duhovne drže.

#### 2.4 Egerija, *Egerijin potopis*

Egerijini romarski spomini opisujejo tudi njen obisk Egipta, kamor se je odpravila v sklopu svojega potovanja po Bližnjem vzhodu. Za njeno delo je značilen osebni pripovedni ton, ki daje vtis dnevniških zapiskov, v katerih avtorica ne opisuje le poteka svojega potovanja, temveč posreduje tudi svojo osebno izkušnjo obiskanih krajev. Pogosto sklicevanje na biblično avtoriteto bralcu omogoča, da živo sledi njeni poti, se v duhu ustavi na posameznem kraju in podoživi njegovo svetost. Egerijin pogovorni slog je mestoma nekoliko okoren, a v primerjavi s prej obravnavanimi romarskimi pričevanji veliko bolj neposreden in faktografski, zato poleg številnih dragocenih zgodovinskih, arheoloških in svetopisemskih podrobnosti omogoča tudi vpogled v vsakdanje življenje tedanjih puščavnikov. Menihi, »sveti možje«, so prikazani kot prijazni sopotniki romarjev, skorajda »turistični« vodiči, ki prebivajo ob znamenitih bibličnih krajih, z romarji molijo in jih sprejemajo v svoja bivališča.

Hagiografsko pismo španskega meniha Valerija (nastalo ok. leta 680) poroča, da je Egerija svojo triletno potovanje po Bližnjem vzhodu začela v Egiptu, od koder je pot nadaljevala proti Jeruzalemu, Siriji, Mali Aziji in naprej do Konstantinopla. Valerijevo poročilo je dragoceno, saj je verjetno še imel na voljo celoten izvirnik, medtem ko ima danes ohranjeno besedilo zaradi poškodb kodeksa veliko lakuno ravno na začetku, kjer je govor o Egiptu, deloma pa tudi na sredini in na koncu. Za opis njenega prihoda v Egipt se moramo zato nasloniti na Valerijevo pričevanje:

Naposled je prišla v vzhodne kraje in z obilnim hrepenenjem po svetih iz Tebaide obiskala preslavne samostane [*cenobia*] meniških skupnosti ter svete samotne celice [*ergastula*] anahoretov. Od tam je, obilno okrepljena z blagoslovi tamkajšnjih svetih in okrepcana s sladko jedjo ljubezni, krenila po vseh egiptovskih provincah in s posebno pozornostjo preiskala vse postaje starodavnega romanja izraelskega ljudstva, obširnost posameznih provinc, njihovo neverjetno bogato rodovitnost, izjemne mestne zgradbe in raznolike lepote mest. Pri vsaki stvari je podrobno opisala najbolj očarljive in hvalevredne značilnosti. Nato je, vžgana v hrepenenju, da bi končno videla presveto Gospodovo goro in tam molila, sledeč stopinjam izhoda Izraelovih sinov iz Egipta, vstopila v prostrane pustinje in različna puščavska področja, ki jih pripoved iz Druge Mojzesove knjige podrobno opisuje. (*Valerijevo pismo o Egeriji* 1–2; prev. J. D. Bogataj)

Obisk Aleksandrije in Tebaide ter svoje zanimanje za kraje, po katerih so hodili Izraelovi sinovi, na kratko omenja tudi Egerija sama (9.6), žal pa je to tudi vse, kar vemo o prvem delu njenega potovanja, ki se je zaključilo s prihodom v Jeruzalem. Pozneje je v družbi drugih romarjev še enkrat obiskala Egipt in se na polotoku Sinaju povzpela na kraj Božjega razodetja Mojzesu, o čemer govori začetek ohranjenega besedila. (1–5) [Slika 46] Sinaj kot osrednja postaja izraelskega *eksodusa* iz Egipta nudi Egeriji priložnost za opise znamenitih biblijskih krajev, kot so gora Sinaj, dolina, v kateri so Izraelci izdelali zlato tele in je deževala mana, ter mesto, na katerem je Bog Mojzesa nagovoril v obliki gorečega grma, svoja popotna opažanja pa podkrepi tudi z navedki ustreznih mest iz Stare zaveze. (2.2)

Čeprav se Egerija v svojem delu osredotoča zlasti na opise svetih krajev iz biblijske zgodovine, pa ob svojem obisku Sinaja omenja tudi svoja srečanja z egiptovskimi puščavniki. Slednji so na Egerijo naredili velik vtis, z njimi se je pogosto pogovarjala, predvsem pa je od njih črpala navdušenje nad svetimi kraji (izraelske) odrešenjske zgodovine. Še posebej zanimivo je njeno pričevanje o meniškem življenju na kraju, kjer danes stoji ena najstarejših aktivnih meniških institucij na svetu, znameniti samostan sv. Katarine. [Sliki 31–32] Ta je bil na kraju gorečega grma ustanovljen v obdobju Justinijana (1. pol. 6. stol.), v času Egerijinega obiska pa je tam stala cerkev Božje matere, v okolici katere »je bilo silno veliko samotišč svetih mož«. <sup>64</sup> Od tam se je Egerija povzpela na goro Sinaj in okoliške vrhove, svoja doživetja pa je sama opisala takole:

V soboto zvečer smo se potemtakem povzpeli na goro in prispeli do nekaj samotišč, kjer so nas menihi, ki so tam bivali, zelo prijazno sprejeli in nam izkazovali vse gostoljubje. Tam je tudi cerkev z duhovnikom. Čez noč smo torej ostali tam in se od tam v nedeljo zgodaj zjutraj s tistim duhovnikom in tamkajšnjimi menihi povzpeli na posamezne hribe. Vzpon nanje zahteva neznanski napor, ker se nanje ne povzpne polagoma v krogih, kot po polžji hišici, kot se reče, ampak čisto naravnost kakor po zidu in z vsake gore posebej je treba iti naravnost dol, dokler ne prideš do vznožja tiste srednje, ki je pravi Sinaj. [...] Ko smo se torej po Božji volji povzpeli prav na vrh in prispeli do praga tiste cerkve, nam je iz svojega samotišča brž prišel naproti duhovnik, ki je pripadal cerkvi. Bil je čil starec, menih že od mladih nog in, kot se tukaj reče, »asket«, skratka človek, kakršen si zasluži biti na tem mestu. Nasproti so prišli tudi drugi duhovniki pa tudi vsi menihi, ki so prebivali tam čisto blizu gore, se pravi tisti, ki jih nista ovirali starost ali onemoglost. (*Egerijin potopis* 3.1; 3.4; prev. J. D. Bogataj)

Po obisku gore Sinaj so »mnogi izmed teh svetih, ki so bivali na Božji gori ali okrog nje«, <sup>65</sup> romarje pospremili do oaze Fejran, »ki je od Božje gore oddaljena petintrideset milj«. <sup>66</sup> [Slike 47–48] Od tam je njihova skupina prek brezpotij in peščenih puščav pot

64 *Egerijin potopis* 4.6.

65 Prav tam, 5.12.

66 Prav tam, 6.1.

nadaljevala proti Klizmi (današnji Suez), v bližini katere naj bi Izraelci prečkali Rdeče morje ob izhodu iz Egipta. Ta starozavezna zgodba je bila za Egerijo vir navdiha in spodbuda, da je svojo pot v te kraje, biblijsko deželo Góšen, podrobneje opisala v odlomku:

Čeprav sem že poznala deželo Góšen, namreč od takrat, ko sem bila prvič v Egiptu, sem se kljub temu ustavila še enkrat, da bi spoznala vse kraje, po katerih so hodili Izraelovi sinovi na svoji poti od Ramesésa, dokler niso prispeli do Rdečega morja. Ta kraj se po utrdbi, ki je tam, imenuje Klizma. Zaželela sem si torej, da bi šli iz Klizme do dežele Góšen, to je do mesta, ki se imenuje Arabija in leži v deželi Góšen: po njem se namreč imenuje tisto ozemlje, se pravi dežela Arabija, dežela Góšen pa, ki je upravno del Egipta, je vendarle veliko boljša kot cel Egipt. Od Klizme, se pravi od Rdečega morja, pa vse do mesta Arabija, so štiri postajališča preko puščave, a kljub temu da so v puščavi, so na vsakem postajališču tudi samotišča [*monasteria*] z vojaki in častniki, ki so nas ves čas spremljali od utrdbe do utrdbe. Tudi na tej poti so nam sveti možje, ki so bili z nami, se pravi kleriki in menihi, kazali posamezne kraje, po katerih sem jaz vedno spraševala na podlagi Svetega pisma. Eni so bili namreč na levo, drugi na desno od naše poti, eni spet daleč stran od poti, drugi pa v bližini. (*Egerijin potopis* 7.1–2; prev. J. D. Bogataj)

V nadaljevanju besedila Egerija spekulira o tem, kje je potekala pot izraelskega ljudstva iz Egipta, ter se podrobneje zaustavi pri posameznih krajih, ki jih je na svoji poti obiskala. Med drugim omenja, da je obiskala mesto Tatnis v vzhodnem delu Nilove delte, nekdanjo faraonovo prestolnico, ki jo sama povezuje z Mojzesovim rojstnim krajem.<sup>67</sup> Od tam se je nato prek Peluzija vrnila v Sveto deželo. (9)

### 3 Zaključek

V pozni antiki je bila literarna zvrst romarskih potopisov pogosto le *pro forma* pobuda za pisanje o meniškem življenju in s tem uveljavljanje ideala meništva. Mnogi romarji so navdih za svoja potovanja v Egipt črpali iz obstoječih hagiografij, ki so v njih prebujale željo, da bi na lastne oči videli to, o čemer so prej zgolj brali. Njihov *primarni vzgib* za romanje v egiptovske puščave je bila lastna duhovna rast in izpolnitev,<sup>68</sup> ki so si jo lahko obetali od neposrednega stika z znamenitimi puščavniki. Duhovne koristi pa od teh srečanj niso imeli le romarji, temveč posredno tudi bralci njihovih potopisov, v čemer lahko prepoznamo *sekundarni vzgib* za obisk puščavskih očetov. Potopisi tako izkušnjo puščave približajo tudi tistim, ki sami niso mogli na takšno potovanje, in imajo kot taki

67 Domnevno gre za mesto Tanis. Povezava z Mojzesovim rojstnim krajem ni utemeljena v Svetem pismu, kjer se mesto omenja zgolj v zvezi z Mojzesovimi čudeži. (Ps 78,12.43)

68 Na tem mestu so pomenljive besede Gerontija, pisca *Življenja Melanije Mlajše*, ki njene obiske pri znamenitih puščavnikih opiše kot »duhovno trgovino« (*pneumatiké emporía*) (37).

vlogo spremljevalcev in vodnikov na duhovni poti. Avtor *Zgodb menihov v Egiptu* v predgovoru zapiše, da bodo potopisni portreti, ki so nastali ob srečanjih s svetimi starci, v poučno oporo vsem, ki se nahajajo »šele na začetku svoje asketske poti«. <sup>69</sup> Ta duhovno-vzgojni vidik je še izraziteje poudarjen v prologu k *Zgodbam za Lavza*, kjer Paladij bralcu obljublja bogato duhovno dobrobit:

S tem boš imel ti svēt in za dušo koristen pomnik, neusahljivo zdravilo proti pozabi, s pomočjo tega boš odvrnil od sebe vso topost, porojeno iz nesmiselnega poželenja, vse omahovanje in lakomnost v potrebah, vso lenobo in malodušje v značaju, vzkipljivost, vznemirjanje in tesnobo ter nerazumni strah in zaskrbljenost sveta, z nenehno željo boš napredoval v tem pobožnem namenu, vodnik tako sebi kot tistim okrog sebe, svojim podrejenim in tudi najpobožnejšim vladarjem (*Zgodbe za Lavza*, prolog 3; prev. J. Hrovat)

Še bolj slikovito je želja po posredovanju duhovne koristi opisana v *Duhovni livadi*, kjer Mosh v predgovoru pravi:

Utrgal sem najlepše cvetlice iz nezorane livade in iz njih spletel venec, ki ga predajam tebi, najzvestejši sin, prek tebe pa še vsem drugim. Pričujoče delo sem naslovil 'Livada', saj bo bralcem v veselje, dehteče poživilo in korist. H kreposti in vzvišenemu načinu življenja namreč ne sodi le to, da v njem motrimo božanske reči in pravilno premišljujemo, temveč da tudi zapisujemo načine življenja drugih. Zato sem se, sin moj, lotil tega dela, da izpolnim tvojo ljubezen, in ustvaril bogato in resnično zbirko. Kakor najmodrejša čebela sem od očetov nabiral to, kar je pravilno in v korist duše. (*Duhovna livada*, predgovor)

Pri Egerijinem potopisu so vzgibi za pisanje nekoliko drugačni, saj gre v njenem delu primarno za opisovanje sakralne geografije biblijskih krajev. Razmah takšnih potovanj in romanj na različne kraje Stare in Nove zaveze je odraz nove verske svobode kristjanov od časa cesarja Konstantina naprej. <sup>70</sup> Ekskluzivnost tovrstnih potovanj, ki so bila zelo draga, in specifičnost globoko religioznih osebnih doživetij je nekatere romarje spodbudila, da so zapisovali potek svojih potovanj, lokacije svetopisemskih dogodkov in edinstvena doživetja z namenom, da bi naslovnike informirali in jim skušali prenesti izvorno izkušnjo. Na temelju antičnih grško-rimskih vzorov, zlasti vojaških itinerarijev, in iz novosti krščanske izkušnje se iz tega v 4. stoletju rodi nova samostojna literarna zvrst, t. i. *itinerarium*, »potopis« oz. »opis romanja«. Takšni potopisi, ki so jih pogosto pisali laiki, pa se sčasoma vse bolj odmikajo od meniških romarskih pričevanj, kakršne so *Zgodbe menihov v Egiptu*, *Zgodbe za Lavza* in *Duhovna livada*, pri katerih je pripoved, bolj kot na opise dejanske poti, osredotočena na anekdote in portrete velikih puščavnikov.

69 *Zgodbe menihov v Egiptu*, predgovor 12.

70 Prim. Bogataj, *Egerija: Potopis/Itinerarium*, 24–39.



## Bibliografija

- Bartelink, G. J. M., ur. *Palladiou Lausiakón = La storia Lausiaca*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1975.
- Bogataj, Jan Dominik, ur. *Egerija: Potopis/Itinerarium. Romanje, bogoslužje in Sveta dežela v pozni antiki*. Zbirka Cerkveni očetje 19. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Teološka fakulteta, 2020.
- Buck, David F. »The Structure of the Lausiaca History«. *Byzantion* 46 (1976): 292–307.
- Butler, Cuthbert, ur. *The Lausiaca History of Palladius*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904 (ponatis Hildesheim, 1967).
- Cain, Andrew. *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Chadwick, Henry. »John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist«. *The Journal of Theological Studies* 1. 25, št. 1 (1974): 41–74.
- Ciglenečki, Jan. »Po Nilu od LukSORja do Kaira: koptska dediščina v Zgornjem Egiptu«. V: *Koptske tkanine iz zbirke Narodnega muzeja Slovenije*, ur. Jan Ciglenečki et al., 30–63. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 2019.
- »The Laura of Wadi Naqqat in the Eastern Desert«. V: *Christianity and Monasticism in Alexandria and Its Surroundings and in the Eastern and Western Deserts*, ur. G. Gabra in H. Takla, 223–236. Kairo: The American University in Cairo Press, 2020.
- Festugière, André-Jean, ur. *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec*. Bruselj: Société des Bollandistes, 1961.
- Franceschini, Ezio in Robert Weber, ur. *Itinerarium Egeriae*. CCSL 175. Turnhout: Brepols, 1965.
- Gorce, Denys, ur. *Vie de Sainte Mélanie*. SC 90. Pariz: Cerf, 1962.
- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Jackson, R. B. *At Empire's Edge: Exploring Rome's Egyptian Frontier*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Paladij. *Zgodbe za Lavza*. Prev. Jasna Hrovat. Ljubljana: KUD Logos, 2018.
- Pattenden, Philip. »The Editions of the Pratum Spirituale of John Moschus«. *Studia Patristica* 15/1 (1984): 15–19.
- »Some Remarks on the Newly Edited Text of the Pratum of John Moschus«. *Studia Patristica* 18 (1986): 45–51.
- Preuschen, Erwin. *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*. Giessen: J. Rickersche Buchhandlung, 1897.
- Schulz-Flügel, Eva, ur. *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*. Patristische Texte und Studien 34. Berlin; New York: W. De Gruyter, 1990.

- Sheridan, Mark. »John of Lykopolis«. V: *Christianity and Monasticism in Middle Egypt: Al-Minya and Asyut*, ur. Gawdat Gabra in Hany N. Takla, 123–132. Kairo; New York: The American University in Cairo Press, 2015.
- — — »Nitria«. V: *Christianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, ur. Gawdat Gabra in Hany N. Takla, 129–139. Kairo; New York: The American University in Cairo Press, 2015.
- Vailhé, Siméon. »Jean Mosch«. V: *Échos d'Orient* 5/2 (1901): 107–116.

## **Obrazi puščave (slikovno gradivo)**

Fotografije: *Jan Ciglenceki*



Slika 1: Samostan sv. Makarija v puščavi Sketis, Wadi Natrun, Zahodna puščava

---

Slika 2: Puščavska celica v okolici samostana sv. Makarija (Sketis), Zahodna puščava





Slika 3: Notranjost meniške celice v samostanu sv. Makarija (Sketis), Wadi Natrun, Zahodna puščava

Slika 4: Pogled na puščavo prek novega obzidja samostana sv. Makarija (Sketis), Wadi Natrun, Zahodna puščava





Slika 5: Notranjost cerkve Svete Device v samostanu Deir al-Suriani (Sketis), Wadi Natrun, Zahodna puščava

Slika 6: Ruševine samostana sv. Jeremije v Sakari, v ozadju piramide v Dahšurju, okolica Kaira, Zahodna puščava





Slika 7: Molitvena kapelica iz samostana sv. Jeremije v Sakari, Koptski muzej, Kairo

Slika 8: Puščavska naselbina v Naklunu, vzhodno obrobje oaze Fajum





Slika 9: Glavna ladja cerkve Belega samostana v okolici Sohaga, Srednji Egipt

Slika 10: Zunanost Rdečega samostana v okolici Sohaga, Srednji Egipt







Slika 11: Bogato poslikana notranjost Rdečega samostana v okolici Sohaga, Srednji Egipt

Slika 12: Pogled na obronke Zahodne puščave in tebansko nekropolo, kjer so se v krščanskem obdobju nahajali številni samostani in puščavske celice, Zahodne Tebe (Luksor), Zgornji Egipt





Slika 13: Ostanke Epifanijeve lavre, v ozadju tempelj kraljice Hačepsut, na ruševinah katerega je pozneje stal samostan Veliki Fojbamon, Zahodne Tebe (Luksor), Zgornji Egipt

Slika 14: Pogled na Nilovo dolino skozi vhod grobnice iz dinastičnega obdobja, predelane v puščavsko celico, Zahodne Tebe (Luksor), Zgornji Egipt





Slika 15: Samostan sv. Simeona (Deir Anba Hadra) v okolici Asuana, Zgornji Egipt

---

Slika 16: Samostan sv. Simeona (Deir Anba Hadra) v okolici Asuana, Zgornji Egipt





Slika 17: Pogled z obzidja na ruševine samostana sv. Simeona (Deir Anba Hadra) v okolici Asuana, Zgornji Egipt

Slika 18: »Prva puščavnika« sv. Anton in sv. Pavel na stenskih poslikavah v stari cerkvi samostana Sv. Antona, Vzhodna puščava





Slika 19: Pogled na staro jedro samostana sv. Antona s starim obzidjem, Vzhodna puščava

Slika 20: Kupola stare cerkve v samostanu sv. Antona, Vzhodna puščava





Slika 21: Obrambni stolp v samostanu sv. Antona, Vzhodna puščava)

---

Slika 22: Značilna arhitektura samostana sv. Antona, Vzhodna puščava





Slika 23: Meniške celice v samostanu sv. Antona, Vzhodna puščava

---

Slika 24: Stari refektorij (jedilnica) v samostanu sv. Antona, Vzhodna puščava





Slika 25: Vhod v puščavsko celico sv. Antona Puščavnika, ki se nahaja v skalah nad samostanom, Vzhodna puščava





Slika 26: Puščavnik abuna (oče) Philotheos v svoji votlini nedaleč od samostana sv. Antona, Vzhodna puščava



Slika 27: Pogled na obzidje in staro jedro samostana sv. Pavla, Vzhodna puščava

Slika 28: Obrambni stolp in stara cerkev v samostanu sv. Pavla, Vzhodna puščava





Slika 29: Pogled na dvorišče z novo cerkvijo in na vrt samostana sv. Pavla, Vzhodna puščava

Slika 30: Motivi mučencev-konjenikov na kupoli stare cerkve v samostanu sv. Pavla, Vzhodna puščava





Slika 31: Samostan sv. Katarine, v ozadju pobočje gore Mojzesovega razodetja, Sinaj

---

Slika 32: Samostan sv. Katarine, Sinaj





Slika 33: Pogled na vrh gore Mojzesovega razodetja (Gebel Musa) in samostan sv. Katarine v dolini, Sinaj

---

Slika 34: Ostanke antičnega Oksirinha, Srednji Egipt





Slika 35: Pogled na področje antične Antinoje (Antinopolis) s skalnatih obrobij Vzhodne puščave, Srednji Egipt

Slika 36: Tempelj Ramzesa II. v Antinoji, v ozadju obrobje Vzhodne puščave s številnimi samostani in puščavskimi celicami, Srednji Egipt





Slika 37: Grobnica iz dinastičnega obdobja, predelana v puščavsko celico, okolica Antinoje, Srednji Egipt

Slika 38: Pogled proti Nilovi dolini skozi vhod v puščavsko celico preurejene grobnice, okolica Antinoje, Srednji Egipt



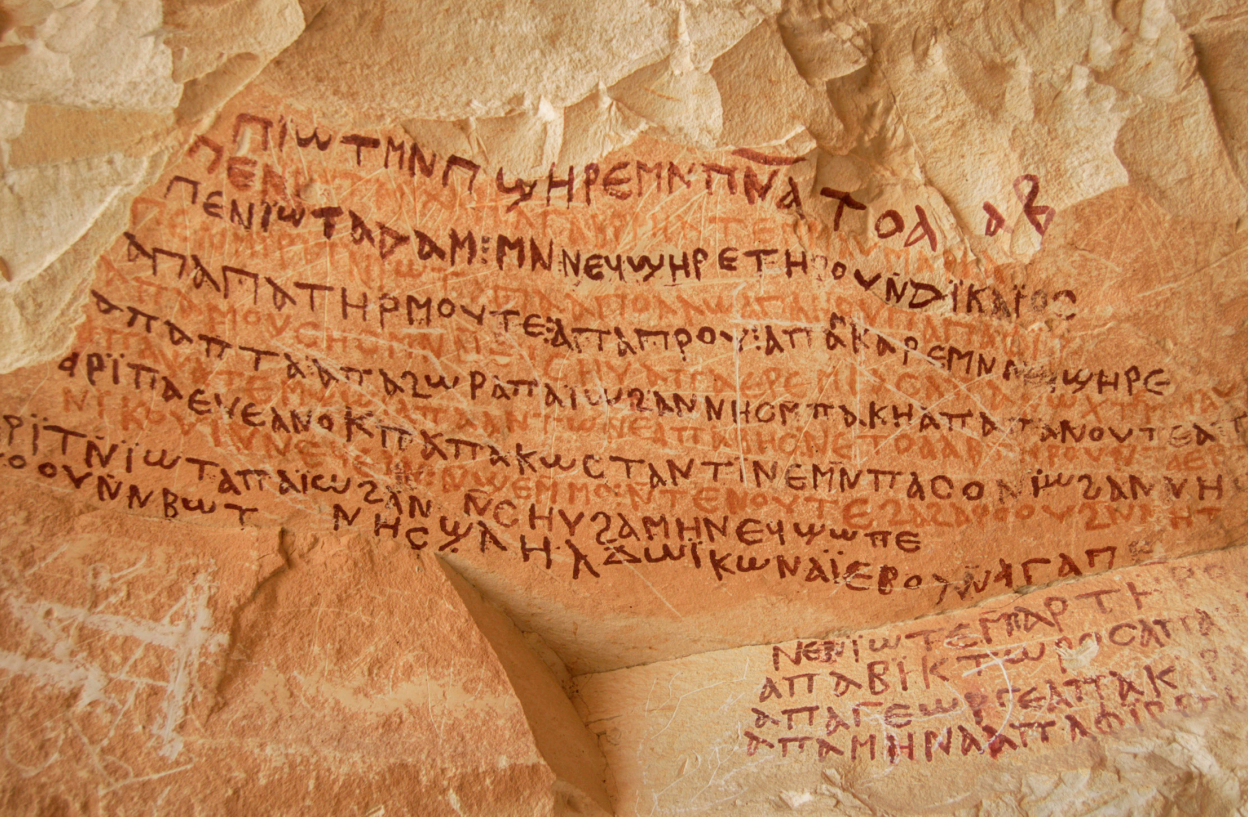


Slika 39: Mustafa Kašif, eden izmed mnogih samostanov v oazi Kharga, Zahodna puščava

Slika 40: Notranjost samostana Mustafa Kašif s koptskimi napisi, oaza Kharga, Zahodna puščava







Slika 41: Koptski grafiti v puščavski votlini na gori Gebel el-Teir, oaza Kharga, Zahodna puščava

Slika 42: Odmaknjena puščavska naselbina Wadi Naqqat na Škrlatni gori (Mons Porphyrites), Vzhodna puščava





Slika 43: Pogled na izsušeno dolino (*wadi*) s puščavsko celico v zgornjem delu naselbine Wadi Naqqat, Vzhodna puščava

---

Slika 44: Puščavska celica v naselbini Wadi Naqqat, Vzhodna puščava





Slika 45: Beduin Salih pred eno izmed puščavskih celic v naselbini Wadi Naqqat, Vzhodna puščava

Slika 46: Cerkev na vrhu gore Mojzesovega razodetja (Gebel Musa), Sinaj





Slika 47: Pogled z akropole v oazi Fejran, Sinaj

---

Slika 48: Zgodnjekrščanska cerkev, v ozadju akropole v oazi Fejran, Sinaj



## Latinski cerkveni očetje in aristokratske ženske v puščavah Egipta

Gina Derhard, Jan Ciglencečki

### 1 Uvod<sup>1</sup>

V zavesti kristjanov Egipt ni povezan le z biblijskimi zgodbami o Mojzesu in Sveti družini, ampak od nekdaj tudi z arhetipsko podobo puščave, ki je iz geografske realnosti že kmalu prerasla v metaforo duhovnega in asketskega življenja. Za literarni topos puščave je v patristični književnosti, zlasti latinski, značilna dinamična igra zrcalnih odsevov vrednot, predstav, želja in strahov, ki so jih cerkveni pisci vanjo projicirali. Literarno najbolj dovršen primer takšnega miselno-čustvenega konglomerata najdemo pri Evheriju Lyonskem (ok. 380–449), ki v svoji *Hvalnici puščavi* (*De laude eremi*)<sup>2</sup> s pomočjo alegoričnih razlag biblijskih odlomkov in zgledov iz sočasnega puščavskega meništvja oblikuje veličastno sintezo dotedanjih predstav puščave. Njegov literarni portret, nastal leta 427 ali 428, dokazuje, da je bila podoba puščave z vsemi njenimi realnimi in metaforičnimi odtenki že v začetku 5. stoletja globoko zasidrana v meniški duhovnosti na Zahodu. Pri Evheriju, ki sodi med najvidnejše zahodne »ideologe puščave«,<sup>3</sup> je gotovo pomenljivo, da sam nikoli ni potoval v puščave, temveč je navdih za svojo *Hvalnico puščavi* črpal tako iz obstoječih literarnih upodobitev puščave kot iz prvoosebni pričevanj svojih sodobnikov, zlasti njegovega prijatelja Janeza Kasijana.<sup>4</sup>

Poleg Kasijana, ki je odigral ključno vlogo pri posredovanju puščavske duhovnosti latinskemu Zahodu,<sup>5</sup> so bili v tem procesu pomembni tudi nekateri drugi latinski cerkveni očetje in z njimi povezane aristokratske ženske, ki so na lastne oči spoznali egiptovsko puščavništvo. Čeprav nihče od njih svoje poti v Egipt ne opisuje v obliki samostojnega potopisa – izjema v tem pogledu je le Egerija –,<sup>6</sup> pa v njihovih delih ven-

1 Prispavek je nastal v okviru raziskave »Nudos amat heremus – puščava ljubi gole: Latinski cerkveni očetje v Egiptu«, ki poteka pod vodstvom obeh avtorjev.

2 Slovenski prevod: N. Bobovnik, »Evherij Lyonski: Hvalnica puščave«, *Keria* 22/1 (2020): 203–217.

3 Bobovnik in Derhard, »Eremita alter philosophus: pojmovanje askeze v poganski in krščanski filozofiji«, *Clotbo* 2/1 (2020), 5–31.

4 Ko je tako Evherij nekoč izrazil željo po potovanju v Egipt in Sveto deželo, mu je Kasijan v zameno ponudil literarno romanje ter mu posvetil svoje *Pogovore* (*Collationes*), v katerih opisuje svoja osebna srečanja s puščavniki.

5 O tem glej Bogataj »Janez Kasijan in prenos egiptovske meniške izkušnje na Zahod«, v tem zborniku.

6 O tem glej Bobovnik et al., »Romarska pričevanja o puščavskih očetih«, v tem zborniku, 101–103.

darle naletimo na posamezne odlomke, ki nam kljub svoji sporadičnosti razkrivajo najzgodnejšo zgodovino stikov med latinskim Zahodom in egiptovskim puščavništvom. V tem prispevku bova iz teh odlomkov poskušala izluščiti prvoosebna pričevanja o potovanjih v Egipt in srečanjih s tamkajšnjimi puščavniki, pri čemer bova v obzir vzela krog med seboj povezanih osebnosti, Melanije Starejše, Rufina, Hieronima in Pavle.<sup>7</sup> Kljub temu da so bili njihovi medosebni odnosi včasih napeti, so si med seboj izmenjavali svoje izkušnje iz Egipta, bodisi prek živega stika bodisi prek korespondence, ter na ta način tvorili mrežo informacij o prvih egiptovskih puščavnikih, ki so prek njihovih spisov in vpliva pronicali v Evropo in soustvarjali podobo asketizma in meništva na latinskem Zahodu.

## 2 Melanija Starejša

Bogata Rimljanica Melanija Starejša (342–409), po poreklu iz Hispanije, sodi med najvplivnejše osebnosti, ki so v drugi polovici 4. stoletja potovale v egiptovske puščave.<sup>8</sup> Kot predstavnica rimske aristokracije je imela dovolj premoženja, da si je lahko privoščila draga in dolga potovanja po Vzhodu. Pomembno vlogo v zgodovini je odigrala zlasti kot goreča podpornica asketskega gibanja, saj je s svojimi sredstvi podpirala gradnjo cerkva in samostanov v Sveti deželi, prek katerih so v stik z vzhodnim meništvom prišli mnogi latinski cerkveni očetje. Melanija je že pri dvaindvajsetih letih ovdovela in kmalu zatem, »ugrabljena od ljubezni do Boga«,<sup>9</sup> začutila klic k asketskemu življenju. Po smrti dveh sinov je leta 372 zapustila Rim in se v spremstvu drugih kristjanov, katerih imen ne poznamo, odpravila na potovanje proti Jeruzalemu,<sup>10</sup> v sklopu katerega je obiskala tudi Egipt.

Glavni vir o njenem romanju po egiptovskih puščavah in srečanjih s tamkajšnjimi starci so Paladijeve *Zgodbe za Lavza*, kjer ji avtor nameni veliko pozornosti in jo laskavo imenuje »Božji človek«. (9.1) Podatke o njenem obisku Egipta je Paladij verjetno dobil neposredno od nje, saj je kot menih nekaj časa preživel v znamenitem samostanu na Oljski gori, ki ga je Melanija ustanovila po prihodu v Jeruzalem. V *Zgodbah za Lavza* so tako kar tri poglavja posvečena Melaniji (46, 54, 55), večkrat pa se omenja tudi v anekdotah o drugih puščavnikih (5, 9, 10). Kar zadeva podrobnosti njenega prvega in najdaljšega potovanja v Egipt, v 46. poglavju izvemo, da je najprej priplula v Aleksandrijo,

7 Iz tega pregleda so izpuščeni nekateri drugi pomembni avtorji, kot sta na primer Janez Kasijan in Egerija, ki jih obravnavajo drugi prispevki v tem zborniku.

8 O Melanijem življenju glej Flusin, »Melania die Ältere«, v: *Lexikon des Mittelalters* 6, col. 490; Murphy, »Melania the Elder. A biographical note«, 59–77.

9 Paladij, *Zgodbe za Lavza* 46.1.

10 Okoliščine njenega odhoda iz Rima in potovanja proti Jeruzalemu opisuje Hieronim v *Ep.* 39.4, ki pri tem ne omenja njenega postanka v Egiptu.

kjer je takoj »razprodala svoje stvari, to naložila v zlatnike ter odšla na goro Nitrijo, da bi srečala skupnosti očetov Pamba, Arsizija, vélikega Sarapiona, Pafnucija iz Sketis, Izidorja, škofa pričevalca iz Hermopole, in Dioskora. Zadrževala se je pri njih pol leta, hodila naokrog po puščavi in obiskovala vse svete [*historoûsa pántas tous hagîous*].«<sup>11</sup>

V zadnjem delu tega navedka, ki opisuje Melanijino romanje po puščavah, je še zlasti pomenljiv deležnik grškega glagola *historeîn*, saj evocira metodo antične historiografije, ki po eni strani podrazumeva prvoosebno izkušnjo, po drugi strani pa vključuje tudi pričevanja iz druge roke, ki jih je popotnik slišal na poti.<sup>12</sup> Oba vidika sta značilna za izkušnje latinskih popotnikov v Egiptu, ki so nekatere puščavske očete srečali osebno, o drugih – živih ali mrtvih – pa so zgolj slišali zgodbe in jih vtkali v svoja poročila.

Paladij znova opisuje Melanijo v 54. poglavju, kjer govori o njenem sedemindvajset let trajajočem bivanju v samostanu na Oljski gori v Jeruzalemu. V zvezi z njenimi potmi po Egiptu je nadalje zanimivo 55. poglavje, ki opisuje njeno vrnitev iz Jeruzalema v Rim leta 400, ko je bila Melanija stara šestdeset let. Iz tega drugega, verjetno zgolj tranzitnega potovanja po Egiptu je edina geografska referenca omemba mesta Peluzij na prehodu med polotokom Sinaj in Nilovo delto. Iz tega poglavja je razvidno, da je takrat potovala v družbi Silvanije in diakona Juvina, askalonskega škofa, z njimi pa je bil tudi Paladij sam. Žal v tem odlomku razen anekdote o njenem pogovoru z Juvinom o njihovi poti po Egiptu ne izvemo ničesar drugega.

*Zgodbe za Lavza* pa ne prinašajo le kronološko relevantnih podatkov o Melanijinih poteh po Egiptu, temveč so vanje vključene tudi njene osebne izpovedi o izkušnjah iz egiptovskih puščav. Najobsežnejše prvoosebno pričevanje je vključeno v 10. poglavje, posvečeno puščavniku Pambu, znanemu tudi iz apoftegmatskih zbirk, ki je ob Melanijinem obisku od nje prejel večjo vsoto denarja. Paladij opisuje Pambovo brezbriznost do zemeljskega bogastva, pri čemer navaja Melanijine besede:

»[...] in ko me je peljal k njemu v puščavo, sem mu prinesla škatlo za denar s tristo funti srebra in ga prosila, naj bo deležen mojega premoženja. On je sedel in pletel veje ter me samo z besedo blagoslovil in rekel: »Bog naj ti poplača.« In rekel je svojemu upravniku Origenu: »Vzemi in razdeli vsej bratski skupnosti po Libiji in otokih. Tista meniška naselja so revnejša.« Opozoril ga je, naj ne da nikomur v Egiptu, ker je ta dežela bogatejša. Jaz pa,« je rekla, »sem stala in pričakovala, da mi bo izkazal čast in slavo zaradi daru, in ko nisem ničesar slišala od njega, sem mu rekla: 'Da veš, gospod, koliko je – tristo funtov je.' On pa mi je odgovoril, ne da bi sploh dvignil pogled: 'Ta, ki si mu jih prinesla, otrok, ne potrebuje tehtnice. On, ki tehta gore, mnogo bolje pozna količino tega srebra. Če bi ga meni prinesla, si dobro govorila. Če pa Bogu, ki ne prezira dveh obolov, molči.' Tako je Gospod uredil, je rekla, 'da sem prišla na goro'.«  
(*Zgodbe za Lavza* 10.4; prev. J. Hrovat)

11 *Zgodbe za Lavza*, 46.2; prev. J. Hrovat.

12 O tem prim. Bobovnik et al., »Romarska pričevanja o puščavskih očetih«, v tem zborniku, 87–88.

Navedeni odlomek je opis značilne romarske izkušnje obiska pri puščavniku, ki s svojo reakcijo zamaje vnaprejšnja pričakovanja obiskovalca, zaradi česar imajo takšna srečanja posebno preobrazbeno moč. Melanija je s tem prejela »duhovno lekcijo«, zaradi katere se je tudi odpravila na dolgo in nevarno romanje v puščavo.<sup>13</sup> Paladij historični dogodek Melanijinega obiska pri Pambu na ta način pretvori v univerzalno moralno in poučno zgodbo, ki v marsičem spominja na anekdote iz apoftegmatске književnosti. Zgodba o puščavniku Pambu se zaključí z Melanijino pripovedjo, da je kmalu zatem

»Božji mož umrl, ne vročičen ne bolan, ampak pri pletenju košare, ko je imel sedemdeset let. In dal me je poklicati, ko je bil že tik pred koncem, in ko je že odhajal, mi je rekel: 'Sprejmi to košaro iz mojih rok, da se me boš spominjala; ničesar drugega nimam, kar bi ti zapustil.'« Ko ga je mazilila in ovila telo s povoji, ga je položila v grob; nato je odšla iz puščave, košaro pa je imela s seboj do smrti. (*Zgodbe za Lavza* 10.5; prev. J. Hrovat)

Tudi ta odlomek razkriva utečeni protokol romarskih srečanj s puščavniki. Skromni darovi, običajno v obliki ročnih izdelkov, ki jih obiskovalec od slovesu dobi od puščavnika, imajo za prejemnika globoko duhovno in čustveno vrednost. Takšni »spominki«, ki so jih romarji odnesli domov, zanje predstavljajo simbolno vez s puščavo in njeno duhovnostjo. V zvezi z Melanijo podoben motiv srečamo tudi v 18. poglavju *Zgodb za Lavza*, v katerem ji znameniti puščavnik Makarij Aleksandrijski podari ovčjo kožo, ki je v tem primeru spomin na čudežne moči puščavskih starcev. Ovčja koža je namreč povezana z zgodbo o Makariju, ki je nekoč ozdravil slepega mladiča hijene, zaradi česar mu je ta v zahvalo prinesla ovčjo kožo.<sup>14</sup>

*Zgodbe za Lavza* razkrivajo tudi zgodovinski kontekst in teološke kontroverze, ki so pretresale meniške skupnosti v drugi polovici 4. stoletja. Leta 373, ravno v času Melanijinega obiska puščave, je arijanski škof Lucij v izgnanstvo pregnal pronicejske menihe. Na begu se jim je pridružila tudi Melanija, ki je takrat zapustila Egipt in svojo pot nadaljevala v Jeruzalem, kjer je nato ustanovila samostan na Oljski gori, ki je bil za mnoge menihe odskočna deska za odhod med puščavnike. Najslavnejši med njimi je gotovo Evagrij Pontski, ki je ostal z Melanijo v stiku vse življenje.<sup>15</sup> S samostanom na Oljski gori pa je tesno povezan tudi zvesti Melanijin duhovni sopotnik Rufin, ki se mu bomo posvetili v naslednjem poglavju.

13 Prav tam, 103.

14 Rufin isto zgodbo pripoveduje v *Cerkveni zgodovini* (11.4), vendar pri tem ne omenja Melanije.

15 Na Melanijo so naslovljena tudi številna Evagrijeva pisma (1, 8, 31, 32, 35, 37 in 64). Prim. Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, 580.



### 3 Rufin

Po preklicu njihovega izгона je [Melanija] ustanovila v Jeruzalemu samostan, tam ostala sedemindvajset let in imela skupnost petdesetih devic. Z njo je živel tudi nadvse plemenit mož, njej podobnega značaja in izredno trden, Rufin iz Italije, iz mesta Akvileje, ki je kasneje postal vreden duhovništva. Med možmi ni najti modrejšega in dobrohotnejšega od njega. (*Zgodbe za Lavra*, 46.5; prev. J. Hrovat)

S temi besedami Paladij predstavi Rufina iz Ogleja (ok. 344/5–411), enega izmed tistih latinskih cerkvenih očetov, čigar življenje in literarni opus je prvoosebna izkušnja egiptovske puščave globoko zaznamovala.<sup>16</sup> V mladosti je bil Rufin dober prijatelj Hieronima, s katerim sta skupaj študirala v Rimu in bila pozneje tovariša v znamenitem asketskem krogu v Ogleju.<sup>17</sup> Ko je ta duhovno živahna skupnost razpadla, so se mnogi njeni člani razpršili na različne predele Sredozemlja, kjer so večinoma nadaljevali z asketskim življenjem. Hieronim je takrat odšel v sirska puščava, Rufin pa se je odpravil proti Egiptu. Natančen datum njegovega prihoda v Egipt je vprašljiv, vendar iz njegovega nadaljevanja Evzebijeve *Cerkvene zgodovine* (11.3) vemo, da je bil v Egiptu že leta 373 v času preganjanj pronicejskih menihov. Po dveh daljših bivanjih v Egiptu, ki sta skupaj trajala osem let,<sup>18</sup> domnevno med leti 373–377 in 378–380, je odšel v Jeruzalem, kjer je skupaj z Melanijo Starejšo ustanovil samostan na Oljski gori in tam ostal do leta 396, ko je odpotoval nazaj v Italijo. Čeprav je po smrti leta 411 njegov vpliv ostal v senci sporov s Hieronimom, pa je kljub temu s svojim bogatim literarnim opusom zaznamoval recepcijo egiptovskega puščavništva na Zahodu.

Svoje bivanje v Egiptu Rufin omenja v *Zagovoru proti Hieronimu*, ki ga je leta 401 v času njunega spora glede Origenove teologije poslal Hieronimu.<sup>19</sup> V svojem zagovoru, s katerim je poskušal opravičiti lastno pravovernost in diskreditirati svojega nekdanjega prijatelja, se Rufin sklicuje tudi na velike puščavske očete, ki jih je srečal med svojim bivanjem v Egiptu. O njih govori kot o »puščavskih učiteljih« (*eremi magistri*) in jih predstavlja kot »Božje prijatelje, ki so nas poučevali o tem, kar so se sami naučili od Boga.«<sup>20</sup> Eksplicitno sklicevanje na to, da se je *osebno* učil pri egiptovskih puščavnikih, je v tem polemičnem kontekstu, kot je razvidno tudi iz naslednjega odlomka, za Rufina pomembna referenca v sporu s Hieronimom:<sup>21</sup>

16 O Rufinovem življenju glej Murphy, *Rufinus of Aquileia (345–411). His Life and Works*.

17 O tem glej Bratož, »Girolamo e i suoi rapporti con Aquileia«.

18 *Zagovor proti Hieronimu* 2.15.

19 Duval in Schmidt, »Turannius Rufinus«, *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, ur. Jean-Denis Berger et al., 555.

20 *Zagovor proti Hieronimu* 2.15.

21 V zvezi s sporom o origenizmu glej tudi Hieronimovo *Ep.* 84.

Bog je hotel, da sem se šest let, ko je preteklo nekaj časa, pa še nadaljnji dve leti, zadrževal na kraju, kjer je bil Didim, s katerim si se ti sam bahal. Tam sta bila tudi Serapion in Amenit, nič manjša od Didima, ki ju ti niti videl nisi. Ta sta si bila po značaju, navadah in učenosti blizu kot brata. Na tistem kraju je živel tudi starec Pavel, učenec Petra Mučenca. Zdaj pa bom prešel na puščavske učitelje, od katerih smo se najpozorneje in najpogosteje učili, med njimi so bili Makarij, Antonov učenec, pa tudi drugi Makarij, Izidor in Pambo, vsi Božji prijatelji. Poučevali so nas o tem, kar so se sami naučili od Boga. (*Zagovor proti Hieronimu* 2.15; prev. N. Bobovnik)

Neposredno učenje od egiptovskih puščavnikov je torej v Rufinovih očeh nekakšno zagotovilo lastne pravovernosti in hkrati močan argument zoper Hieronima, ki vseh teh puščavskih starcev, v nasprotju z njim, ni osebno spoznal. Ironično je Rufinovo potovanje po Egiptu opisal prav Hieronim v svojem 3. pismu iz leta 375, napisanem dolgo pred njunim sporom. V njem omenja, da je Rufin obiskal polanahoretsko naselbino v Nitriji, kjer je srečal blaženega Makarija, ter skoraj zavistno dodaja: »Kajti jaz, ki se mi je želja, da bi si z dopisovanjem čarala pred duha podobo pričujočnosti, zdela zelo drzna, slišim, da greš [Rufin] globlje in globlje v egiptovske samote, obiskuješ zbere menihov in hodiš med božjo družino na zemlji.«<sup>22</sup>

Osebne izkušnje iz egiptovske puščave Rufinu služijo tudi pri pisanju nadaljevanja Evzebijev *Cerkvene zgodovine*, ki jo zaključí leta 402 ali 403.<sup>23</sup> V poglavjih, posvečenih egiptovskim puščavnikom, Rufin tako ne skriva, da piše iz lastnih izkušenj:

V tistem času so po Egiptu [...], še zlasti na odmaknjenih ozemljih nitrijske puščave, živeli starci Makarij, Izidor, drugi Makarij in tudi Antonova učenca Heraklid in Pambo. Po njihovem življenju in dejanjih sodeč namreč niso živeli med smrtniki, temveč so zanje verjeli, da so že med zgornjimi angeli. Pripovedujem in popisujem dejanja teh, ki sem jih osebno videl in bil vreden, da sem bil njihov tovariš v trpljenju. (*Cerkvena zgodovina* 11.4; prev. N. Bobovnik)

Tudi v tem primeru osebna izkušnja z egiptovskim puščavništvom Rufinu v lastnih očeh zvišuje verodostojnost in daje avtoriteto za dokončanje zgodovine Cerkve. Znotraj slednje ima pomembno mesto tudi puščavniško gibanje, zato vanjo vključi tudi anekdote, ki govorijo o preganjanju puščavnikov in čudežnih ozdravitvah. Same puščavnike in njihov način življenja predstavlja kot komplementarni protipol velikim cerkvenim učenjakom: »V tistem času je Egipt cvetel ne le zaradi mož, učenih v krščanski filozofiji, temveč tudi zaradi tistih, ki so vztrajali v širni puščavi in tam s preprostim življenjem in iskrenim srcem delali čudežna apostolska znamenja.«<sup>24</sup>

22 *Ep.* 3.1; prev. F. K. Lukman.

23 Duval in Schmidt, »Turannius Rufinus«, v: *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, ur. Jean-Denis Bergerger et al., 564.

24 *Cerkvena zgodovina* 11.8; prev. N. Bobovnik.

Kot potencialno pomemben vir informacij o Rufinovih izkušnjah v egiptovskih puščavah moramo nazadnje omeniti še njegov latinski prevod anonimnega romarskega potopisa *Zgodbe menihov v Egiptu* leta 404, saj gre za precej svobodno parafrazo grškega izvirnika, ki ga Rufin dopolnjuje z lastnimi vtisi iz časa svojega bivanja v Egiptu, pri čemer je pogosto težko z gotovostjo reči, kaj so njegovi dodatki.<sup>25</sup>

#### 4 Hieronim in Pavla

Predzgodba Hieronimove poti v Egipt sega v čas njegovega drugega rimskega obdobja (382–385), ko pride v stik s skupino aristokratskih žensk z močnimi asketskimi nagnjenji ter postane njihov duhovni spremljevalec in eksegetični učitelj.<sup>26</sup> Med njimi je tudi Pavla (347–404), njegova poznejša sopotnica v Egipt, ki se je temu asketskemu krogu pridružila po smrti svojega moža.<sup>27</sup> V to obdobje sodi tudi Hieronimovo službovanje pri papežu Damazu, ko si z naraščanjem svojega vpliva pridobi mnoge sovražnike med bogatimi Rimljani. S papeževo smrtjo leta 384 izgubi svojega najmočnejšega zaščitnika in je po smrti Pavline hčerke Blesile prisiljen zapustiti Rim.<sup>28</sup> V spremstvu prijatelja Vincencija in svojega brata Pavlinijana tako avgusta leta 385 znova odpotuje proti Vzhodu, na poti pa se jima pridružita še Pavla in njena hčerka Evstohija.<sup>29</sup> Skupaj nadaljujejo pot do Jeruzalema, se udeležijo romanja po biblijskih krajih Svete dežele, nato pa od tam odrinejo proti Egiptu. Po kratkem postanku v Aleksandriji se odpravijo v puščavo, da bi obiskali puščavske naselbine in njihove prebivalce. Iz Egipta se nato s Pavlo vrneta v Betlehem, kjer ustanovita dva samostana, moškega in ženskega.

Hieronima je puščava od nekdanj navdihovala, kar se odraža tudi v njegovem literarnem opusu, s katerim se uvršča med prve zahodne »ideologe puščave«.<sup>30</sup> Seznanjen je bil tudi z egiptovskim puščavništvom (deloma tudi prek korespondence z Rufinom), o katerem je pisal že dolgo prej, preden sta skupaj s Pavlo odpotovala v Egipt. Med deli iz obdobja pred obiskom Egipta velja omeniti njegovo vplivno *Življenje svetega Pavla, prvega puščavnika*

25 O primerjavi Rufinovega latinskega prevoda in grškega izvirnika glej Eva Schulz-Flügel, ur. *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*. Patristische Texte und Studien 34 (Berlin; New York: W. De Gruyter, 1990).

26 O Hieronimovem življenju glej Duval in Schmidt: »Eusebius Sophronius Hieronymus«, v: *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike* 6,2, ur. Jean-Denis Berger et al., 122–292; Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*; Schlange-Schöningh, *Hieronymus. Eine historische Biografie*.

27 O Pavlinem življenju glej: Krumeich, »sv. Pavla«, v: *Reallexikon für Antike und Christentum* 26, 1138–1147; PCBE 2/2, 1617–1626; PLRE 1, 674–675.

28 Hieronimovi nasprotniki za Blesilino smrt okrivijo njega, ker naj bi jo prepričeval v pretirano postenje.

29 Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, 68–107; Brown, *Telo in družba: spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*, 455–481.

30 O Hieronimu kot »ideologu puščave« glej Ciglencečki in Bobovnik, »Blue Deserts: Jerome and the Origins of Monasticism in the Adriatic«.

(*Vita Pauli primi eremitaе*), napisano okrog leta 375, ki se dogaja v egiptovski Vzhodni puščavi.<sup>31</sup> Egiptovske puščavnike eksplicitno omenja tudi leta 384 v svojem 22. pismu, posvečenem Pavlini hčerki Evstohiji. V njem navaja anekdoto, v kateri nastopajo veliki puščavski očetje Makarij, Izidor in Pambo (22.33), ter pojasnjuje, da je takrat v puščavski naselbini Nitriji bivalo pet tisoč menihov, ki jih deli na tri »rodove«: cenobite, anahorete in »tiste, ki jih imenujejo *remnuoth*«. (22.34)<sup>32</sup> Slednji po Hieronimu živijo v skupinah po dva, tri ali več, si med seboj delijo hrano ter pogosto prebivajo v mestih in zapuščenih utrdbah.<sup>33</sup>

Med poznejšimi deli, povezanimi z Egiptom, je treba omeniti zlasti njegov prevod *Pahomijevega pravila*, ki je nastal kmalu po Pavlini prezgodnji smrti leta 404 z namenom, da bodo »naši bratje lažje sledili vzoru egiptovskih menihov po Tebaidi«. <sup>34</sup> Tudi sicer Hieronim v svojem obsežnem opusu pogosto omenja Egipt, vendar večinoma v kontekstu biblijske eksegeze. Prav zato so toliko bolj zanimivi tisti redki odlomki, ki pričajo o njegovih *prvoosebni*h izkušnjah v egiptovskih puščavah. V tem pogledu sta relevantna zlasti njegovo 108. pismo (Pismo Evstohiji), oz. nekrolog v obliki pisma, ki ga je Hieronim poslal Evstohiji ob smrti njene matere Pavle,<sup>35</sup> ter kratka omemba poti v Egiptu v njegovem *Zagovoru proti Rufinu*.

V 108. pismu Hieronim pojasnjuje, da sta Pavlino zanimanje za puščavsko meništvo spodbudila Epifanij iz Salamine in Pavlin iz Antiohije, ki ju je srečala v Rimu.<sup>36</sup> Nanjo sta morala velik vtis narediti tudi Atanazijevo *Življenje svetega Antona* in Hieronimovo *Življenje svetega Pavla*, na kar verjetno namiguje odlomek, ki opisuje Pavlino razpoloženje pred odhodom v puščavo: »Veselila se je, da bo sama – če sploh lahko rečem, da je bila kdaj sama – in brez spremstva hodila po puščavi Antonov in Pavlov.«<sup>37</sup> Njeno trdno odločenost in hrepenenje po puščavi povzema naslednji odlomek: »V njej je bila občudovanja vredna zavzetost in hrabrost, ki bi jo komaj pripisal ženski! Pozabila je na svoj spol in šibkejšo telo ter si želela s svojimi deklicami živeti med toliko tisoči menihov. Vsej tej zbrani množici bi jo nemara uspelo zadržati pri sebi, če v njej ne bi bilo tako velike želje, da obiše še druge kraje svetnikov.«<sup>38</sup>

Odlomki, v katerih Hieronim opisuje potovanje s Pavlo po Bližnjem vzhodu, se pogosto osredotočajo na biblijske kraje in dogodke, ki so s temi lokacijami povezani.

31 »Življenje menih Pavla«. Prevod Julijana Visočnik. V: *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev* 36/7–8 (2007): 27–32.

32 *Ep.* 22.34.1.

33 Prav tam, 22.34.2.

34 Slovenski prevod: glej dodatek v tem zborniku. Prev. N. Bobovnik in J. D. Bogataj.

35 Podrobneje o 108. pismu glej Cain, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*.

36 *Ep.* 108.6.1–2.

37 Prav tam, 108.6.2; prev. N. Bobovnik.

38 Prav tam, 108.14.2; prev. N. Bobovnik.

Tudi njegov opis Egipta se tako začena s svetopisemskimi referencami, vendar pa fokus kmalu preide na Pavlo in njena srečanja s puščavniki. Po opisu topografije Egipta in aluzijah na tamkajšnje biblijske kraje, začne Hieronim opisovati »Božje mesto Nitrijo, kjer krepost vsak dan kot najčistejši natron izmiva grehe mnogih«,<sup>39</sup> nato pa v zanj značilnem retoričnem slogu predstavi še Pavlin obisk te puščavske naselbine:

Ko je to videla in ko so ji prišli naproti sveti in častitljivi mož, spovednik Izidor in preštevilne množice menihov, med katerimi je bilo mnogo duhovnikov in levitov, se je sicer veselila Gospodove slave, vendar pa zatrjevala, da sama ni vredna tolikšne časti. Kaj bi torej našteval Makarije, Arsenije, Serapione in druga imena Kristusovih stebrov? Čigave celice ni obiskala? Komu se ni vrgla pred noge? Verjela je, da v vsakem izmed svetih zre Kristusa, in se veselila, da je vse, kar koli je prinesla njim, prinesla Gospodu. (*Ep.* 108.14.2; prev. N. Bobovnik)

Podobno kot Melanija Starejša ob svojem obisku aba Pamba je tudi Pavla na svojem potovanju puščavnike finančno podpirala. Iz opisa njune poti izvemo še, da bi Pavla v puščavi ostala dlje, če v njej ne bi gorela še večja želja po Sveti deželi, zaradi česar sta, kot pravi Hieronim, sredi največje vročine zapustila Egipt.<sup>40</sup> (108.14.3).

Navedeni odlomki iz 108. pisma so glavni vir za Pavlino in Hieronimovo potovanje k egiptovskim puščavnikom. Svoj obisk puščave Hieronim sicer na kratko omenja še v *Zagovoru proti Rufinu*, napisanem leta 402, kjer v zvezi s tem zapiše: »Od tam [iz Jeruzalema] sem se nameril v Egipt, obhodil samostane v Nitriji in opazil, da se med zbori menihov skrivajo gadje.«<sup>41</sup> V kontekstu spora, ki se je glede origenizma razplamtel med Hieronimom in Rufinom, so z »gadi« misljeni puščavniki, naklonjeni Origenovemu nauku.<sup>42</sup>

V tem sporu je bil kot pristaš origenizma na Rufinovi strani tudi Paladij, avtor *Zgodb za Lavza*, na osnovi katerih vemo, da je bil Hieronim z nekaterimi egiptovskimi puščavniki v stikih tudi po vrnitvi v Betlehem. V zvezi s tem velja navesti odlomek iz 36. poglavja, posvečenega puščavniku Pozejdoniju, kjer se omenjata tako Hieronim kot Pavla:

Izvedel pa sem tudi za tole prerokbo tega moža [Pozejdonija]. V onih krajih je živel neki duhovnik Hieronim, ki ga je krasilo večše obvladovanje latinskega govora in pa naravna nadarjenost. Vendar je bila v njem taka zlohonost, da je zatemnila večino njegovih besed. Pozejdonij mi je torej potem, ko je več dni preživel z njim, rekel na uho: »Vdova Pavla, ki skrbi zanj, bo umrla pred njim in se tako rešila njegove zlohonosti, kot slutim. Zaradi tega moža ne bo v tistih krajih prebival noben svet mož,

39 Prav tam, 108.14.1; prev. N. Bobovnik.

40 Njunemu hitremu odhodu iz puščave je morda botrovalo tudi razočaranje, ker ju menihi niso želeli sprejeti v svojo skupnost, glej Schlange-Schöningh, *Eine historische Biografie*, 201.

41 *Zagovor proti Rufinu* 3.22; prev. N. Gačnik.

42 O origenističnem sporu, ki je ob koncu 4. stoletja razdelil puščavnike na dva tabora, glej Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, 19.

ampak bo njegova zavist dosegla celo njegovega lastnega brata.« Med drugim se je zgodilo tudi tole: pregnal je namreč tudi blaženega Oksiperentija, Italca, in še nekega Egipčana Petra in Simeona, čudovite može, ki sem jih tedaj že spoznal za odobravanja vredne. (*Zgodbe za Lavza* 36.6; prev. J. Hrovat)

Iz teh Paladijevih besed je med drugim razvidno, da je bil Hieronim v Betlehemu v stiku vsaj z dvema egiptovskima puščavnikoma, tako s Pozejdonijem, ki je več kot leto preživel v okolici Škrlatne gore sredi egiptovske Vzhodne puščave,<sup>43</sup> kot tudi z Egipčanom Petrom. Njegovo poznanstvo z obema pa očitno ni bilo posebno prijateljsko, kar Paladij pripisuje Hieronimovi notorični prepirljivosti.

## 5 Zaključek

V očeh Melanije Starejše, Rufina, Hieronima in Pavle so bili egiptovski puščavniki zgled asketskega življenja, ki so se mu želeli tudi sami približati in ga doživeti na lastne oči. Srečanja z egiptovskimi starci so v njih pustila globok vtis in zaznamovala njihovo nadaljnjo pot, zlasti pri Rufinu in Hieronimu pa je bivanje v egiptovski puščavi vplivalo tudi na njuno literarno in prevodno ustvarjalnost, prek katere sta puščavsko duhovnost in način življenja posredovala latinskemu Zahodu. V tem prispevku sva želela predstaviti temeljne vire, ki zadevajo njihova potovanja in izkušnje v Egiptu, kar je zgolj prvi korak na poti k celovitejši rekonstrukciji najzgodnejše zgodovine stikov med latinskimi cerkvenimi očeti in egiptovskim puščavništvom. Pri tem se namreč zastavlja cela vrsta med seboj prepletenih vprašanj, ki jih bo treba v prihodnje podrobneje raziskati: Kakšna je bila podoba egiptovskih puščav v očeh latinskih cerkvenih očetov? Kako se je v stiku z Egiptom izoblikovala zahodna ideologija asketskega načina življenja? Kdo so bile ključne osebnosti egiptovskih puščav v času druge polovice 4. stoletja, ko so v Egipt potovali prvi latinski cerkveni očetje? Kakšno duhovnost so gojili in kakšna pravila (regule) so določala njihova življenja? Kakšno vlogo so imele pri tem teološke kontroverze, zlasti origenistični spor? Kakšen vtis so latinski cerkveni očetje pustili pri puščavnikih v Egiptu in kakšen je bil, če sploh, njihov vpliv nanje? Kako je duhovnost puščave prek posredništva posameznih cerkvenih očetov potovala na Zahod?

Pri latinskih cerkvenih očetih se v odnosu do egiptovske puščave kaže določena dvojnost: po eni strani je fizična realnost puščave dojeta kot blaženi kraj (*locus amoenus*) duhovnega življenja in kot taka cilj njihovih potovanj v Egipt, po drugi strani pa puščava že zgodaj preide v literarni topos in postane metafora za duhovno in asketsko življenje. Kot enega ključnih avtorjev v tem procesu lahko še

43 O puščavski naselbini v okolici Škrlatne gore glej Bobovnik et al. »Romarska pričevanja o puščavskih očetih«, v tem zborniku, 99–103.

enkrat izpostavimo Evherija iz Lyona, ki sam nikoli ni potoval v Egipt, in za konec navedimo nekaj značilnih odlomov iz njegove *Hvalnice puščavi*, v katerih opisuje egiptovske puščavnike:

In kaj naj še povem o Janezu, o Makariju in mnogih drugih, ki so, čeprav sredi puščave, živeli kot v nebesih? Gospodu so bili tako blizu, kolikor je še sploh prav, da je človek blizu Bogu. Prisostvovali so Božjim delom v največji meri kot jim mi, ki smo odeti v meso, sploh lahko. V duhu so strmeli v višave in se dvigali k nebeškim skrivnostim. Svojo svetost so izkazovali bodisi v tihih razkritjih bodisi v odmevnejših znamenjih. Naklonjenost puščavski samoti jih je privedla vse do tega, da so bili v telesu sicer še na zemlji, v duhu pa že v nebesih. Puščavsko celico naj torej po pravici imenujem sedež vere, skrinja kreposti, svetišče dobrote, zakladnica milosti, skladišče pravičnosti. Kakor imajo namreč po velikih hišah dragocenosti kot v kakšni trdnjavi shranjene na odmaknjenih mestih, tako je tudi veličastje svetnikov skrito v puščavi. Narava jih sama varuje za svojimi neprehodnimi mejami. Prebivajo na zapuščeni zemlji kakor v zaprti sobi, da stik s preveč ljudmi puščave ne bi oskrnil. Toda Gospod vsega stvarstva je dobro storil, ko teh dragocenosti ni le skrjal v najbolj odmaknjeni del neke hiše, pač pa jih je, če je bilo potrebno, od tam tudi vzel in pokazal. (27–28) [...] Kdo bi mogel naštetati vse odlike puščave, vse udobje za krepostne može, ki živijo v njej? V svetu prebivajo, a so hkrati, kakor da bi ta svet že zapustili. Kot piše apostol, se »potikajo po puščavah, po gorah, po votlinah in podzemeljskih jamah«. <sup>44</sup> Upravičeno pravi, da jih ta svet ni vreden. Tuj jim je hrup človeških skupnosti, odmaknjeni so, spokojni, molčeči in nič manj brez želje kot tudi same zmožnosti za greh. (31) [...] Nobena še tako rodovitna zemlja se ne more primerjati s puščavskimi tlemi! Je sploh kakšna pokrajina bogatejša? Nikjer ne vzklije več žita, ki bi do vse polnosti nasitilo lačne. Da bi še kje trte bile tako polne? Prav v puščavi se pridela največ tistega vina, ki »razveseljuje srce človeku«. <sup>45</sup> So še kje takšni pašniki? (*Hvalnica puščavi* 27–40; prev. N. Bobovnik)

## Bibliografija

- Bobovnik, Nena in Gina Derhard. »Eremita alter philosophus: pojmovanje askeze v poganski in krščanski filozofiji«. *Clotho* 2/1 (2020): 5–31.
- Bratož, Rajko. »Girolamo e i suoi rapporti con Aquileia«. *Quaderni giuliani di storia* 34/1 (2013): 7–32.
- Brown, Peter. *Telo in družba: spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2007.
- Cain, Andrew. *A Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text, and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

<sup>44</sup> Heb 11,38.

<sup>45</sup> Ps 104,15.

- Ciglencečki, Jan in Nena Bobovnik. »Blue deserts: Jerome and the Origins of Monasticism in the Adriatic«. *Bogoslovni vestnik* 81/1 (2021). (Pred izidom.)
- Hieronim. »Življenje meniha Pavla«. Prevod Julijana Visočnik. V: *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev*, l. 36, št. 7/8 (2007): 27–32.
- Duval, Yves-Marie in Peter Lebrecht Schmidt. »Eusebius Sophronius Hieronymus«. V: *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike 6,2: Die Literatur im Zeitalter des Theodosius (374–430 n. Chr.), Zweiter Teil: Christliche Prosa*, ur. Jean-Denis Berger et al., 122–292. München: Beck, 2020.
- Duval, Yves-Marie in Peter Lebrecht Schmidt. »Turannius Rufinus«. V: *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike 6,2: Die Literatur im Zeitalter des Theodosius (374–430 n. Chr.). Zweiter Teil: Christliche Prosa*, ur. Jean-Denis Berger et al., 536–579. München: Beck, 2020.
- Evagrij Pontski. *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- Evherij Lyonski. »Hvalnica puščavi«. Prevod Nena Bobovnik. V: *Keria* 22/1 (2020): 203–217.
- Flusin, Bernard. »Melania die Ältere«. V: *Lexikon des Mittelalters* 6, sp. 490. München; Zürich: Artemis & Winkler, 1993.
- Fürst, Alfons. *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Freiburg: Herder, 2016.
- Hieronim. »Življenje meniha Pavla«. Prevod Julijana Visočnik. V: *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev*, l. 36, št. 7/8 (2007): 27–32.
- Jones, Hugh Martin et al. *The Prosopography of the Later Roman Empire I. A.D. 260–395* (= PLRE). Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Krumeich, Christa. *Reallexikon für Antike und Christentum* 26, ur. Georg Schöllgen. Stuttgart, Hiersemann, 2015.
- Krumeich, Christa. *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*. Bonn: Habelt, 1993.
- Murphy, Francis Xavier. »Melania the Elder. A biographical note«. *Traditio* 5 (1947): 59–77.
- Murphy, Francis Xavier. *Rufinus of Aquileia (345–411). His Life and Works*. Washington: The Catholic University of America Press, 1945.
- Paladij. *Zgodbe za Lavza*. Prev. Jasna Hrovat. Ljubljana: KUD Logos, 2018.
- Piéttri, Charles in Luce Piéttri. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire II. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604)* (= PCBE). Pariz: École française de Rome, 1999–2000.
- Schlange-Schöningen, Heinrich. Hieronymus. *Eine historische Biografie*. Darmstadt: wbg Philipp von Zabern, 2018.
- Schulz-Flügel, Eva, ur. *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*. Patristische Texte und Studien 34. Berlin; New York: W. De Gruyter, 1990.



## Filokalija in egiptovska meniška tradicija

Gorazd Kocijančič

V prispevku bom najprej podal osnovno informacijo o tem, kaj je *Filokalija* in kakšen je bil zgodovinski okvir njenega nastanka in vpliva,<sup>1</sup> nato bom na kratko osvetlil najznačilnejše elemente egipčanske meniške tradicije v *Filokaliji* in končno izpostavil nekatere izbrane vidike njenega pomena za zgodovino filozofije in sodobno mišljenje sploh.

*Filokalija*, grško *philokalía*, etimološko pomeni ljubezen (*philia*) do lepega – estetsko lepega, ki je hkrati etično dobro (skladno s pomenom pridevnika *kalós*, ki že v novozavezni grščini pomeni tako »lep« kot »nravno odličen, pošten, dober«). V tem etimologizirajočem pomenu je izraz uporabljal že Klemen Aleksandrijski.<sup>2</sup> Po starodavnem platonskem uvidu, ki ga je izrazil Plotin v *Eneadab* (1.6), vesolja sploh ne moremo res misliti, če nismo začudeni nad njegovo lepoto – v tem začudenju, osuplosti nad lepoto, namreč vidimo, da je vesolje – se pravi etimološko vse, kar biva – *dar*, in se tako lahko odpravimo na duhovno pot iskanja njegovega skrivnostnega Izvora. *Filokalija* je ljubezen do Lepote – v zadnji instanci je s tem mišljena Lepota absolutnega Izvora in Cilja vseh bitij, Boga, ki žari v čudovitosti in sublimni skrivnosti stvarstva, harmoniji narave in skrivnostih zgodovine, kjer je očiten kljub vsej grdobiji zla, trpljenja, smrti in nič. Po krščanskem prepričanju namreč Bog – po učlovečenju Logosa v Jezusu iz Nazareta in njegovi odrešenjski smrti in vstajenju – premaguje tudi zlo, trpljenje in smrt.

Sam izraz *philokalía* pa ima lahko tudi preprostejši pomen: »cvetober«, »antologija«. Takšen naslov sta v 4. stoletju dva velika kapadokijska teologa – sv. Gregor iz Nazianza in sv. Bazilij Veliki – dala svojemu izboru iz spisov najpomembnejšega grško pišočega teologa krščanske antike, Origena.<sup>3</sup> Vendar to ni *Filokalija*, s katero se ukvarjam v pričujočem prispevku. Danes se namreč ta naslov po antonomaziji uporablja kot ime zbirke – pravzaprav prave knjižnice – mističnih in asketskih spisov, ki so nastajali od 4. do 15. stoletja. Uredila sta jo Nikodem Svetogorec<sup>4</sup> in Makarij (Notaras), škof Korinta,

1 Glede zgodovinskih podatkov se naslanjam na standardne prikaze, navedene v bibliografiji, zlasti na sugestivno in obenem faktografsko zanesljivo geslo Ware »Philocalie«, v: *Dictionnaire de spiritualité* 12, stolp. 1336–1352, ter dva odlična zbornika: Tomás Špidlik et. al. ur., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia: atti del Simposio Internazionale sulla Filocalia* (Rim: Pontificio Collegio Greco, 1989; Magnano, 1991), in Brock Bingaman in Bradley Nassif ur., *The Philokalía. A Classic Text of Orthodox Spirituality* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

2 *Pedagog* 3.7.

3 Gregor sicer pomenljivo uporablja glagol *philokaléo* v pomenu »res navdušen sem nad nečim«, prim. *Pismo* 33.

4 Gr. *Hagiorites* je menih na grškem hribovitem polotoku Atos, »Sveti gori«, meniški republiki, ki je še danes pravno ločena od grške države, čeprav je teritorialno njen del.

ter jo objavila jeseni leta 1782. O vlogi prvega in drugega avtorja pri nastanku antologije se še razpravlja; po izročilu naj bi Makarij naredil izbor, izhajajoč iz rokopisa (»Antologije o zedinjenju uma z Bogom«), ki ga je našel v samostanu Vatopedi, Nikodem pa naj bi predvsem uredil besedila in prispeval pomemben predgovor ter uvode v posamezne avtorje. Nikodem v svojem predgovoru *Filokalijo* označi kot spis, ki je

zakladnica treznumnja, sredstvo za zaščito uma, mistična šola umne molitve, izjemni zasnutek dejavnega (asketskega) življenja (*praktiké*), neblodljivo vodstvo motrenja (*theoría*), raj očetov, zlata veriga kreposti, zgoščeno nagovarjanje Jezusa, trobenta, ki znova priklicuje milost, in na kratko rečeno – samo orodje poboženja (*théosis*), stvar, ki je – če je sploh kaka druga – neizmerno zelena; knjiga, o kateri so ljudje premišljevali pred mnogimi leti in jo iskali, a je niso našli.<sup>5</sup>

Kljub besedam, da so o takšni knjigi »(ljudje) premišljevali pred mnogimi leti in jo iskali, pa je niso našli«, je po ohranjenih podatkih videti, da sta se Makarij in Nikodem naslonila na že obstoječo tradicijo asketsko-mističnih antologij, čeprav rokopisa, ki bi obenem vseboval vse avtorje *Filokalije*, raziskovalci zaenkrat še niso odkrili.<sup>6</sup> *Filokalija* je bila natisnjena na stroške romunskega aristokrata Janeza Mavrokordata,<sup>7</sup> in sicer v Benetkah (v tiskarni Antonia Bortolija, ki je bil grškega rodu; njegovo grško ime se je glasilo Antonios Bortolis),<sup>8</sup> kjer so lahko pravoslavni Grki izdajali knjige, ne da bi se bali nadležnih oblasti otomanskega imperija, ki je tedaj vladal nad njihovim ozemljem (Grčija je namreč še bila v obdobju t. i. »turkovladja«, *tourkokratía*). Izdana je bila v dveh zvezkih velikega formata (*folio*) z neprekinjeno paginacijo (XVI +1207 strani). Naklada ni presegala 500 izvodov, morda pa je bila še manjša.

Poln naslov knjige se glasi »Filokalija svetih treznumnih (besedil ali morda: avtorjev), sestavljena iz (del) naših svetih in bogonosnih očetov:<sup>9</sup> v njej (ali: z njeno pomočjo) se um po udejanjanju (*prâxis*) in motrenju (*theoría*) npravne filozofije očiščuje, razsvetljuje in dovršuje«. <sup>10</sup> S pojmi *neptiká* ali *neptikoí* (od *népsis*, treznumje), *ethiké philosophía* (etična ljubezen do modrosti), *noús* (um v smislu nediskurzivne intuicije, organ motrenja [kontemplacije] in duhovnega spoznanja), *prâxis* in *theoría* ter glagoli *kathairesthai*, *photízeisthai* in *teleiousthai* (za katerimi so samostalniki *kátharsis*, *photismós*,

5 *Filokalija* I (Ljubljana: KUD Logos, 2020), 11.

6 Prim. McGuckin, »The Making of the Philokalia: A Tale of Monks and Manuscripts«, 36–49.

7 Romuni, ki so v tem času ohranjali določeno stopnjo avtonomije, so radi finančno podpirali menihe na Sveti gori.

8 Šlo je za družinsko tiskarno, ki je v Benetkah delovala od srede 17. stoletja. *Filokalija* je bila eden izmed zadnjih izdelkov tiskarne, ki je bila kmalu zaprta zaradi ekonomske krize, ki je prizadela Benetke med letoma 1763 in 1792.

9 »Bogonosnih očetov«, tj. očetov, ki v sebi nosijo Boga; v katerih je navzoč Bog sam.

10 Grško: *Philokalia tón hierón neptikón syrianistheisa pará tón bagíon kai theophóron patéron hemón, en hêi diá tês katá tèn prâxin kai theorian ethikês philosophías ho noús kathairetai, photízetai kai teleioutai.*

*teletosis*) takoj stopimo v območje hezihastične duhovnosti,<sup>11</sup> ki jo na različne načine in z raznimi poudarki izražajo in tematizirajo filokalijski teksti. Obenem hitro vidimo, kako globoko je ta duhovnost prežeta s tradicijo grške filozofske tradicije.

Avtorji, ki so v *Filokaliji* antologizirani, so pisali v grščini; izjema je le latinsko pišoči menih Janez Kasijan, ki je objavljen v prevodu.<sup>12</sup> Razporejeni so kronološko, čeprav sta se sestavljavca včasih ušela pri časovnem umeščanju spisov. Nekaj besedil je objavljenih le z ekstrakti oziroma izvlečki, večinoma pa so objavljena integralno. *Filokalija* nikakor nima ambicije, da bi bila vseobsegajoča zbirka. V njej npr. ni številnih izjemno pomembnih avtorjev (npr. Dionizija Areopagita, Izaka Sirskega, Janeza Klimaka), ki so bili v tistem času že dostopni v knjižnih izdajah, ali pa sta izdajatelja sama nameravala pripraviti od *Filokalije* ločen natis njihovih celotnih opusov.<sup>13</sup>

Nikodem in Makarij sta z objavo *Filokalije* v času razsvetljenstva, ki se je monumentalno izrazilo v francoski *Enciklopediji*, nasproti zahodnemu mišljenju, ki je postajalo vedno bolj odtujeno od krščanske vere, postavila povsem drugačno »enciklopedijo« tradicionalne vednosti o molitvenem, duhovnem življenju in njegovih teoloških, ontoloških, antropoloških in asketskih predpostavkah. To alternativno »zaokroženo vednost« lahko razumemo kot izraz pravoslavne duhovne obnove v zadnjih desetletjih 18. stoletja. Pod vodstvom Paisija Veličkovskega (1722–1794), ki je na Atosu neodvisno od Nikodema in Makarija raziskoval hezihastično izročilo in je morda celo začetnik ideje o *Filokaliji*, je bila knjiga kmalu prevedena (v malce drugačnem izboru) v cerkvenoslovanski jezik (*Dobrotolublie*, leta 1793 – to je bila izdaja *Filokalije*, ki je postala priljubljeno branje tudi v nemeniških krogih slovanskega sveta; s seboj jo je npr. na svojih poteh nosil in bral »ruski romar«, čigar izpovedi so najprej ponesle slavo *Filokalije* na Zahod).<sup>14</sup> V naslednjem stoletju sta jo najprej Ignacij Briančaninov (1857) in nato Teofan Rekluz prevedla v ruščino (*Добролюбие*, 1877, v 5 zvezkih, ki nekatera besedila grškega izvornika spuščajo, druga pa dodajajo). Druga grška izdaja je bila objavljena v Atenah leta 1893, zlasti vplivna pa je bila izdaja v petih zvezkih pri atenski založbi Astir (1957–1963), ki se še vedno ponatiskuje.

11 Samostalnik »hezihazem« (kot oznaka gibanja oziroma posebne oblike duhovnosti) oziroma pridevnik »hezihastičen« izhaja iz grške besede *hesychia*, ki pomeni tišino, kontemplativni notranji molk in mir v zedinjenju z Bogom.

12 Vprašanje Kasijanove identitete in njegovega odnosa z grškim izročilom sta sicer pred kratkim na novo radikalno odprli knjigi grškega patrologa P. Tzamalikosa. Po njegovi tezi je namreč »pravi« Kasijan pisal v grščini; prim. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited in A Newly Discovered Greek Father: Cassian the Sabaites Eclipsed by John Cassian of Marseilles*, vendar je ta domneva naletela na ostre kritike.

13 Nikodem je na Dunaju že pripravil izdajo Gregorja Palamasa in Simeona Novega Teologa, vendar je vse zvezke, ki jih je natisnil, uničil požar, verjetno podtaknjen. Že leta 1700 je bil objavljen grški prevod spisov Izaka Sirskega.

14 Veličkovski sprva ni hotel širiti svojega prevoda med laiki, saj se mu je zdelo, da sta za pravilno rabo filokalijske duhovnosti potrebna urejeno liturgično življenje in živa navzočnost izkušenih menihov, starcev. K objavi ga je skorajda prisilil peterburški metropolit Gabriel.

Vpliv *Filokalije* na razne pravoslavne kulture – grško, srbsko, romunsko, rusko itn. – je bil velikanski, ne le v duhovnosti, temveč tudi v književnosti in likovni umetnosti; v času po oktobrski revoluciji, ko je ruska emigracija začela teološko delovati po prestolnicah zahodnega sveta, pa je ta zaklad krščanskega Izročila začel z velikim zanimanjem odkrivati tudi zahodni krščanski svet. Kallistos Ware je lahko zapisal: »V nedavni zgodovini pravoslavne Cerkve je imela *Filokalija* mnogo večji vpliv kot katere koli knjiga – razen Biblije.«<sup>15</sup> Vsekakor je to povezano z dejstvom, da *Filokalija* – kljub temu da so njeni avtorji menihi – nima ozko določene ciljne publike: njeno intendirano bralstvo niso le asketi v ožjem pomenu, temveč prav vsi kristjani, kakor izrecno zapiše že Nikodem v svojem predgovoru. Znamenje tega, da sta izdajatelja skušala nagovoriti vse krščansko občestvo in ga spodbuditi k zavzetemu krščanskemu življenju in nenehni molitvi, je tudi nekaj besedil v moderni grščini (*dimotiki*), ki so objavljena v petem zvezku. Medkonfesionalna privlačnost besedila je vidna iz dejstva, da so antologizirana le besedila, v katerih ni nobenih sledov polemike med Cerkvami, ki so v tistih časih znale biti precej grobe. Prva izdaja ima celo katoliški *imprimatur*, ki so ji ga dali teologi iz Padove.<sup>16</sup>

Danes je *Filokalija* prevedena v številne jezike, med drugim v angleščino,<sup>17</sup> francoščino<sup>18</sup> in italijansščino;<sup>19</sup> španščino,<sup>20</sup> nemščino,<sup>21</sup> finščino in arabščino. Posebna zgodba je romunski prevod. Pripravil ga je najpomembnejši romunski teolog 20. stoletja Dimiti Stăniloae. Svoj prevod je opremil z izvirnimi interpretativnimi opombami in izboru dodal številna klasična besedila bizantinske duhovnosti, ki jih ni v beneški izdaji (med drugim nove tekste Maksima Izpovedovalca, Simeona Novega Teologa in Gregorja Palamasa). Njegov prevod je tako dolg kar 4650 strani. Še obsežnejša je izdaja, ki jo izdaja založba To Byzantio Elevterija Meretakisa, ki pod naslovom *Philokalía tón nep-tikôn kai asketikôn* od leta 1978 objavlja integralna dela grško pišočių duhovnih avtorjev, v izvirniku in z novogrškim prevodom (več kot 30 zvezkov).

V mnogih jezikih so izdani tudi kratki izbori iz *Filokalije*. Vpliven angleški izbor v dveh zvezkih (*Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart in Early Fathers from the Philokalia*) sta na osnovi ruske *Filokalije* leta 1951 in 1954 pripravila E. Kadlubovsky in

15 »[...] the Philokalia has exercised an influence far greater than that of any book other than the Bible in the recent history of the Orthodox Church«, gre za besedilo zavihka 1. zvezka v op. 16 navedenega angleškega prevoda.

16 Prim. njegovo reprodukcijo na spletnem naslovu:  
[https://www.academia.edu/10412904/Imprimatur\\_of\\_the\\_Greek\\_Philoklia\\_1782\\_](https://www.academia.edu/10412904/Imprimatur_of_the_Greek_Philoklia_1782_).

17 *The Philokalia*, prev. in ured. G. E. H. Palmer, P. Sherrard in K. Ware, 4. zv. (London: Boston: Faber and Faber, 1979, 1981, 1984, 1995, zadnji zvezek je še v pripravi).

18 *Philocalie des Pères neptiques*, prev. J. Touraille, 11 zv. (Bégrolles-en-Mauges: Bellefontaine 1979–91; ponat. v dveh zvezkih pri založbi Desclée de Brouwer 1995).

19 *La Filocalia*, prev. M. B. Artioli in M. F. Lovato, 4. zvezki (Torino: Gribaudi, 1982–1987).

20 *Filocalia* 4. zv (Buenos Aires: Lumen, 2015).

21 *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, 5 zv. (2. izd., Würzburg: Verlag »Der christliche Osten«, 2007).

G. E. H. Palmer; za njegovo izdajo se je kot urednik zavzel véliki pesnik T. S. Eliot. V slovenščini je kratek izbor pod naslovom *Rojstvo besede* (Ljubljana: Družina, 2006) pripravila Ksenja Geister. Celovit prevod beneške oziroma atenske izdaje je pod mojim vodstvom v pripravi pri KUD Logos. Prvi zvezek slovenskega prevoda od predvidenih štirih je izšel leta 2020.<sup>22</sup>

\* \* \*

*Filokalija* vsebuje več kot 60 literarnih enot, ki jih je napisalo več kot 30 avtorjev v obdobju tisočletja. V grobem lahko v njej razločimo tri skupine piscev:

1. klasiki zgodnje krščanske duhovnosti (Evagrij Pontski, Janez Kasijan, Marko Asket, Diadoh iz Fotike, Izaija iz Gaze);

2. skupina avtorjev, ki so pisali v drugi polovici prvega tisočletja in povzemali sadove meniške kulture ter so podali sijajne sinteze patrističnih duhovnih uvidov (Maksim Izpovedovalec, Talasij Libijec, Janez Damaščan – zadnji le pogojno, ker je negotovo avtorstvo spisa, ki mu je v *Filokaliji* pripisan). Maksim je izmed vseh avtorjev *Filokalije* sploh najobsežnejše predstavljen. V njegovi veličastni teološki sintezi<sup>23</sup> najdemo močne sledi Origena in Evagrija, kapadokijske teologije (zlasti Gregorja iz Nise in Gregorja iz Nazianza) in Dionizija Areopagita. K sintetizatorjem in povzemovalcem lahko uvrstimo tudi manj znane avtorje, ki se naslanjajo na izročilo, podajajo njegovo branje in interpretacijo (Hezihij Prezbiter, Teodor iz Edese, aba Filemon). V njihovih spisih najdemo reference na cerkvene očete in prvo filokalijsko generacijo; viden je tudi vedno večji vpliv Dionizija Areopagita in Janeza Klimaka;

3. avtorji, povezani z nastopom Simeona Novega Teologa, izjemno zanimivega misleca, mistika in pesnika, ki je živel na prelomu 10. in 11. stoletja (949–1022).<sup>24</sup> Skupaj s svojim učencem Niketasom Stetathosom namreč predstavljata uvod v generacijo prvih hezihastov (Nikefor Samotar, Gregor Sinajski in Teolept iz Filadelfije). Ti duhovni pisci so začeli na različne načine sistematizirati metodo t. i. »molitve Jezusu«. V njihovih delih najdemo številne reference na avtorje prejšnjih filokalijskih generacij. Ta tok doseže svoj vrh z vélikim teologom Gregorjem Palamasom, ki je v *Filokaliji* tudi relativno obsežno predstavljen. Palamas je bil najprej vrsto let menih na Atosu, potem pa je postal metropolit Soluna (Tesalonike). Velja za temeljnega teoretika atoškega neohezihazma. Mesto v *Filokaliji* so dobili tudi Palamasovi učenci in popularizatorji njegovega nauka (Kalist in Ignacij Ksantopulska, Kalist Telikud, Simeon Solunski).

22 *Filokalija* I. Ur. Gorazd Kocijančič, prev. Benjamin Bevc et al. Ljubljana: KUD Logos, 2020.

23 Prim. o njej moj uvod »Maksim Izpovedovalec, pričevalec krščanskega misterija«.

24 V naslednjih letih bo pri KUD Logos izšel moj prevod njegovega obsežnega pesniškega opusa, ki ima naslov *Hvalnice Božjih hrepenenj*.

V *Filokaliji* se torej zrcali vsa zgodovina bizantinske duhovnosti, čeprav – kot rečeno – v njej niso predstavljeni vsi avtorji niti vsa njihova besedila. Moramo se tudi zavedati, da so bila besedila, ki jo sestavljajo, napisana v različnih duhovnozgodovinskih kontekstih in brez vednosti avtorjev, da bodo nekoč vključena v večjo celoto. Sintaksa »kanona« gotovo lahko v določeni meri modificira pomen, ki ga imajo posamezni teksti sami po sebi. *Filokalija* je tako zbirka raznolikih spisov in laboratorij različnih duhovnih nauk ter antropoloških zasnutkov, obenem pa lahko o njej govorimo tudi kot o knjigi v ednini, saj ima ob vsej svoji pestrosti določeno polifono enotnost. Gre za nekakšen odprt, nesklenjen in nedefiniran duhovni kanon (kar se lepo vidi po variacijah v izboru besedil v različnih prevodnih tradicijah), ki pa sta mu lastna skupni temeljni navdih in duhovni okvir. To dvoje je izjemno dobro izrazil Nikodem sam v splošnem uvodu v *Filokalijo*:

Bog, blažena narava, nadpopolna popolnost, naddobro in nadlepo ustvarjalno Počelo vseh dobrih in lepih stvari, je po svoji bogopočetni zamisli (*idéa*) od vekomaj vnaprej določil poboženje človeka. Ko je glede človeka od (brezčasnega) začetka v sebi postavil predvsem ta namen, ga je ustvaril v času, ko se mu je to zdelo primerno. Iz snovi je vzel telo, iz sebe pa je (v človeka) vstavil dušo in ga kot nekakšen velik svet (*kósmos*) – velik po množtvu svojih moči in odličnosti – postavil v majhen svet »kot motrilca čutnozaznavnega stvarstva in (hkrati) nekoga, ki je vpeljan v skrivnosti umskozaznavne resničnosti«, kakor pravi Gregor, véliki v teologiji.<sup>25</sup>

Po opisu človekovega padca ter skrivnosti odrešenja po smrti in vstajenju učlovečenega Božjega Logosa Nikodem nadaljuje takole:

(Sveti) Duh je dal očetom modrost glede Boga ter jim poleg splošne čuječnosti in pozornosti glede vsega razodel tudi varovanje uma in način, kako znova najti milost: način, ki je resnično čudovit in poln spoznanja. Ta način ni bil v tem, da so nenehno molili našega Gospoda Jezusa Kristusa, Božjega Sina, preprosto v umu in z ustnicami (to je pač očitno [dostopno] sploh vsem, ki so se odločili za pobožnost, in zlahka dosegljivo sleherniku), ampak v tem, da so ves um zaobrnil skladno z notranjim človekom, kar je osupljivo, ter so tako v notranjosti, v sami globočini srca, klicali vsesveto Gospodovo ime in od Njega prosili usmiljenje, pri čemer so bili pozorni samo na gole besede molitve in sploh niso sprejemali ničesar drugega od znotraj ali od zunaj, ampak so ohranjali svoj razum povsem brezobličen in brezbarven.<sup>26</sup> (*Filokalija* 59)

Takšna nenehna notranja apofatična molitev kot svojo predpostavko zahteva zunanjo regulacijo življenja, različne asketske prakse in izgrajevanje *ethosa*. Vendar je v *Filokaliji* veliko večji poudarek na notranjem, kontemplativnem življenju in predvsem na številnih ovirah in pasteh, ki čakajo na vsakogar, ki se mu želi resno posvetiti.

25 *Filokalija* I, 57.

26 Prav tam, 59.

\* \* \*

Če zdaj preidemo k vprašanju o egipčanskem meniškem izročilu v *Filokaliji*, lahko najprej ugotovimo, da sama *Filokalija* simbolno zaznamuje njegov pomen s tem, da kot prvo besedilo antologizira spis, ki sta ga urednika pripisala sv. Antonu Puščavniku. Danes sicer vemo, da ta atribucija ne drži, vendar pomen simbolične geste zaradi tega ni nič manjši. Še več, današnji znanstveni konsenz, po katerem je to besedilo pokristjanjen stoiški spis, nam kaže, da je simbol pravzaprav polivalenten: *Filokalija* se začneja z referenco na puščavski Egipt, a obenem s filozofsko dediščino, ki stopa v nov duhovni okvir. Krščanska transformacija antike ima svoje temeljno duhovnozgodovinsko mesto spet v Egiptu, v Aleksandriji, kjer so bili položeni temelji duhovnosti, kakršna se bo skozi stoletja izoblikovala in izrazila v *Filokaliji*.

Drugič, eden izmed najbolj znanih egiptovskih starcev je bil Makarij (300–391). *Filokalija* na dvajsetem mestu prinaša parafrazo – prevod v lepo klasicistično grščino – makarijevskega korpusa, t. i. »Duhovnih homilij«, ki so jih Makariju pripisali nekaj generacij po njegovi smrti, čeprav danes domnevamo, da niso njegovo delo.<sup>27</sup> Parafrazo je na koncu 10. stoletja pripravil Simeon Metafrast. Značilen za makarijevsko duhovnost je poudarek na biblično razumljenem srcu (*kardía*), ki ni razumljeno le kot sedež čustev, temveč kot apofatično središče človekove osebe, vsega njegovega duhovnega življenja. Namen hezihije v makarijevskem izročilu je vzpostaviti enotnost uma in srca, »spustiti um v srce«.

Najodločilnejša prezenca egiptovskega meništva v *Filokaliji* pa je Evagrij Pontski.<sup>28</sup> Znotraj zbirke je na tretjem mestu, za Antonom Puščavnikom in samotarjem Izaijo – v *Filokaliji* je torej »eden najzgodnejših avtorjev in del izročila, ki je najzgodnejše in arhetipsko: izročila puščavskih očetov«.<sup>29</sup> Iz tega je očitno, da so avtorji filokalijske zbirke to egipčansko izročilo »glede njegovih idealov samotarskega življenja, ki stremi k brezstrastju in kreposti, razumeli kot utemeljujoče in formativno (*foundational and formative*) za nadaljnja krščanska stoletja«.<sup>30</sup> Iz Nikodemovega uvoda je vidno, da je Evagrij posebno težo v očeh sestavljavcev *Filokalije* imel tudi zaradi svojih tesnih povezav z dvema kapadokijskima teologoma, ki sta obveljala za kriterij ortodoksije: Bazilijem Vélikim in Gregorjem iz Nazianza (prvi ga je posvetil v lektorja, drugi v diakona).

27 Prim. Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*.

28 Pri ovrednotenju pomena njegove navzočnosti se naslanjam na dve temeljiti raziskavi: Collins, »The Evagrian Heritage in Late Byzantine Monasticism«, in Konstantinovskij, »Evagrius in the Philokalia of Sts. Macarius and Nicodemus«. Sicer o tem avtorju prim. uvodna besedila v: Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, in Louth, *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija*.

29 Konstantinovskij, »Evagrius in the Philokalia of Sts. Macarius and Nicodemus«, nav. d., str. 176.

30 Prav tam.

V *Filokalijo* so sicer vključeni le štirje Evagrijevi spisi (eden pod psevdonimom sv. Nila iz Ankire): »Osnove samotarskega življenja: kako se je treba posvečati askezi in tišini«, »O razločevanju strasti in misli« (23 poglavij), »Iz besedil o treznomumu« in »O molitvi« (153 poglavij), vendar je »tonalnost vse *Filokalije* – evagrijska«. <sup>31</sup> Razni avtorji, ki so vključeni v zbornik, se namreč na egiptovskega meniha Evagrija navezujejo tako vsebinsko kot slogovno. V *Filokaliji* je npr. zelo priljubljena književna zvrst kratkih »poglavij« (*kephálaia*, latinsko *capita*); najprej jo je uveljavil prav Evagrij. Ta »filozof v puščavi« je določil tako temeljni motiv kot izrazno obliko *Filokalije*; to dvojje se je v nadaljevanju razvijalo v številnih variacijah, v katerih so se evagrijevske teme pogosto združile z makarijevskim poudarjanjem srca in duhovnimi uvidi Diadoha iz Fotike, Janeza Klimaka in grško različico spisov Izaka Sirskega. V 11. in 12. stoletju so se na Evagrija radi navezovali zlasti Peter Damaščan (ki mu je posvečen velik del *Filokalije*), <sup>32</sup> omenjeni Simeon Novi Teolog in Teolept iz Filadelfije.

Evagrij Pontski je sistematiziral meniško izkušnjo v perspektivi origenske metafizike. Središčno mesto ima v njegovem nauku um, *noûs* (po tem se njegova duhovnost razlikuje od makarijevskega poudarjanja srca, *kardía*). Evagrij v svojih spisih opisuje pot k Bogu kot pot umskega očiščenja, pri čemer podrobno opisuje in klasificira strasti (*páthe*) oziroma zle »misli« (*logismoí*) ali »uzrtja« (*noémata*), predstave in imaginacije, s katerimi se mora um soočati. <sup>33</sup> Namen soočanja s strastmi je človekova radikalna *osvoboditev*, ki ga vodi do tega, da lahko percipira transcendentno lepoto vseh bitij in se zedini z njihovim – in svojim – apofatično umevanim Izvirom, ki se je razodel kot Sveta Enada in Triada (Enica in Trojica, Troedini – pri čemer Evagrij poudarja, da gre za paradokсно skrivnost, ki povsem presega območje števnega in števila).

Na kratko se ozrimo na najpomembnejše »evagrijske teme«, ki se v mnogoterih različicah pojavljajo v *Filokaliji*:

1. Iz Evagrija izhajajo analize duhovnega boja, klasifikacije strasti in njihovih medsebojnih odvisnosti, demonskih intervencij v duhovnem življenju ter oris strategije asketskega boja z njimi. Pri tem ima velik pomen seznam osmih *logismoí* (ti se pri posameznih avtorjih včasih spreminjajo, a se praviloma navezujejo na Evagrijevo introspektivno fenomenologijo): požrešnost (*gastrimargía*), spolno nečistovanje (*porneía*),

31 Clément »LA FILOCALIA: I testi - La via - La pratica («praxis») - La contemplazione della natura (pbbysikè theoria) - La deificazione («théosis»)«, <http://monachesimo-monakos.blogspot.com/2010/10/olivier-clement-la-filocalia-i-testi-la.html>.

32 O tem redko preučevanem avtorju primerjaj sijajno knjižico Bielawskega, »Sguardo contemplativo: Saggio su Pietro Damasceno autore filocalico«, <http://www.maciejbielawski.com/sguardo-contemplativo.html>.

33 V njegovih spisih, ki so prišli v filokalijski izbor (z izjemo poglavij *O molitvi*, ki sta jih izdajatelj pripisala sv. Nilu), so sicer – glede na Evagrijev celotni opus zanj neznčilno – poudarjene prav praktične teme askeze: vprašanja spolne zdržnosti, vztrajanja v samoti celice, discipline pri prehrani, medčloveških odnosov, dela in posta.



lakomnost (*philargyria*, db. ljubezen do denarja), žalost (*lype*), jeza (*orgé*), duhovna naveščenost (*akedia*), domišljavost (*kenodoxia*) in napuh (*hyperphania*).

2. Na Evagrija se opirajo filokalijski prikazi večine razločevanja duhov (*diákrisis*), se pravi uvajanje v sposobnost razločevanja med mislimi (duhovnimi vzgibi) oziroma umskimi »uzrtji« (*noémata*) glede na njihov izvor: ali imajo naraven izvor ali pa prihajajo od Boga, angelov ali demonov.

3. Iz Evagrija poznejši avtorji povzemajo tripartitno delitev duhovnega življenja na:

- a) dejavno asketski vidik (*praktiké*);
- b) kontemplacijo oz. motrenje (*theoría*) ustvarjenih bitij (včasih se to imenuje »naravno motrenje«, *theoría physiké*);
- c) bogoslovje (*theología*), ki je mistično motrenje Svete Trojice.

*Theoría physiké* je kontemplativno pronicanje, podarjeni uvid v Božjo »previdnost in sodbo«, v smisle (*lógoi*) ustvarjenih bitij, »teološko motrenje« pa je od te naravne kontemplacije ločeno uzrtje inteligibilne (umsko zaznavne, nesnovne) luči Svete Trojice (*theoría theologiké*), ki po milosti zasije v očiščenem *noúsu* (umu), ki ni odložil le grešnih misli, ampak tudi vse diskurzivno mišljenje in konceptualnost, vsak odnos z ustvarjenimi bitji.

4. Filokalijski avtorji se navezujejo na Evagrijevo razumevanje molitve kot vrhunca mišljenja, umevanja. Pri tem je značilen apofatični poudarek, da je molitev »odstranitev misli«, preseganje umskih uzrtij (*noémata*) in prav s tem uresničitev polnosti umevanja (*nóesis*). Resnični teolog je tisti, ki na ta način nenehno kontemplativno moli. Teologija torej ni diskurzivna znanost, ampak je vrh molitve, sad osebnega očiščenja in kontemplativnega razsvetljenja.

Te Evagrijeve teme so proniknile v vse pore meniškega izročila, čeprav so njihovega avtorja poznejši pisci – zaradi obsodbe origenizma leta 553 – le redko poimensko citirali. Egipčanski meniški govor in miselne strukture so tako postali nekakšna *lingua franca* s prikritim poreklom. Evagrija je s svojo duhovno slovnico in besednjakom navdihoval bizantinsko meništvo in tu je njegov vpliv občuten vse do danes. Ob tem pa je počasi prihajalo tudi do postopne preobrazbe Evagrijeve intelektualistične, platonsko navdihnjene duhovnosti. Na vrhu filokalijskega izročila – v neohezihazmu Gregorja Palamasa in njegovih učencev – se namreč evagrijevske teme združijo s precej drugačnim ovrednotenjem telesa, njegove posvečenosti in zmožnosti za preobrazeno udeleženo v Božji transcendenci. K temu premiku so prispevali tudi drugi tokovi vzhodnokrščanske mistike, ki jih – poleg že omenjene makarijevske »šole« – srečujemo v *Filokaliji*: mislim zlasti na pomembno šolo *sinajske* duhovnosti (povezano s samostanom sv. Katarine) in *siro-palestinsko* tradicijo. Na kratko: čeprav so za *Filokalijo* ključne poznoantične egiptovske korenine, v njej spremljamo kontinuiteto in diahronični preplet idej od zgodnjeresrednjeveških asketskih konstrukcij v Konstantinoplu, Siriji in Palestini vse do sinteze bizantinske duhovnosti v poznem 14. stoletju.

\* \* \*

Na začetku smo ugotovili, da gre pri *Filokaliji* za nekakšno subverzijo razsvetljskega projekta 18. stoletja. Če se vprašamo, zakaj je *Filokalija* danes tako priljubljena in zakaj ji je posvečenih toliko resnih študij, lahko najprej provizorično rečemo, da je bilo za njeno odkritje nedvomno potrebno naše nezadovoljstvo s pozno modernostjo, se pravi razočaranje nad kulturo, ki je obljubljala utopije na temelju razsvetljskega povelečevanja človeškega razuma in vere v stalen napredek, končala pa se je v dveh svetovnih vojnah, totalitarističnih režimih z nepreštevnimi žrtvami in hedonističnem potrošništvu z njegovim onesrečujočim relativističnim individualizmom ter institucionalizirano sebičnostjo. *Filokalija* je že v svojem nastanku – in toliko bolj danes – »postmoderen« in »postsekularen« projekt. To pa ne pomeni, da bi bilo njeno upoštevanje in premišljevanje povezano z »obskurantističnim« zavračanjem umevanja. Ravno nasprotno. *Filokalija* nas s svojim širšim kontekstom – meniškimi *Sitz im Leben* – po eni strani vrača k izvorni podobi filozofije, po drugi strani pa nam daje spodbude za nove načine mišljenja.

To se gotovo sliši presenetljivo. V kakšnem smislu je namreč zbirka krščanskih asketskih in mističnih besedil lahko ključ za razumevanje izvorne podobe predkrščanske filozofije? V pomoč pri odgovoru na to vprašanje nam je lahko delo znanega francoskega zgodovinarja antične filozofije, Pierra Hadota. Ta mislec je v svojih delih, zlasti v knjigah *Duhovne vaje in antična filozofija* in *Kaj je antična filozofija?* (slednja je dostopna tudi v slovenskem prevodu Suzane Koncut),<sup>34</sup> postavil tezo, da je bila antična filozofija – v nasprotju s postsholastično univerzitetno disciplino, ki postavlja v ospredje diskurzivno argumentacijo – predvsem način življenja, celostna »pot« bivanja. Italijanski filozof in teolog Lanfranco Rossi (v skrivnostnih okoliščinah umorjen leta 2015) je ta uvid povezal prav s filokalijskimi besedili in njihovim razumevanjem mišljenja, ki zahteva celovito življenje, etično-asketsko disciplino in notranjo čuječnost. V svoji knjigi *Grški filozofi – očetje hezihazma* je z veliko erudicijo pokazal, kako filokalijska duhovnost nadaljuje pomembne »življenjske« preokupacije antičnih filozofov, na katere smo danes v filozofiji kot akademski praksi le redko pozorni: način prehranjevanja (vegetarijanstvo), regulacija spanja (bedenje), spolna zdržnost in disciplina, pozornost na medosebne odnose, boj proti vsem vidikom domišljavosti, vsakodnevno spraševanje vesti, stalna misel na lastno smrt kot duhovni imperativ, ki vse življenje postavlja v pravo perspektivo ipd. Če to tezo še malo bolj zaostrimo, lahko zatrdimo, da so npr. atoški samostani in druge podobne asketske ustanove, kjer se ohranja duhovnost *Filokalije*, nekakšen živi laboratoriji, kjer lahko še danes – *mutatis mutandis* – vidimo, za kakšno življenje si je pravzaprav prizadevala antična filozofska tradicija, vsaj njen veliki orfijsko-pitagorejsko-(novo)platonski

---

34 Ljubljana: Krtina, 2009.

tok, s katerim se je v Rimu vedno bolj stapljal tudi religiozno navdihnjeni stoicizem cesarskega obdobja (ta združitev stoicizma in novoplatonizma je npr. lepo vidna iz Olimpiodorjevega komentarja Epiktetovega *Priročnika*, ki ga je kritično izdala Hadotova žena Ilsetraut). *Filokalija* nam na besedilni ravni omogoča uvid v to, kar je verjetno najpomembnejši sodobni grški filozof, Hristos Janaras, imenoval »filozofija brez preloma« (*philosophie sans rupture*)<sup>35</sup> – s čimer je mislil nepretrgano duhovno kontinuiteto grške misli od Heraklita do Gregorja Palamasa.

Toda morda se komu zdi takšen pogled zgolj arheološki in tuj sodobnim problemom filozofije. Pri razumevanju aktualnosti *Filokalije* za sodobno misel se je zato dobro ozreti še na drug konec Evrope, v Rusijo. Tu si je pred približno 20 leti pomemben znanstvenik, fizik in avtor temeljnih del o kvantni mehaniki, član ruske akademije znanosti, Sergej Horužij, zastavil temeljno vprašanje: »Za kaj sploh gre v hezihazmu?« Njegov odgovor se glasi: za najskrajnejšega od vseh človeških spoznavnih in eksistencialnih aktov, za srečanje z Neustvarjenim. Če namreč znanost analizira fragmente ali celoto pojavnega, bitij, ki se kažejo (*phainómena*), ker so končna, je naloga in smoter hezihastovih praks miselno in duhovno uzreti sam neskončni in brezpočetni Izvor vse pojavnosti in se z njim zediniti. Asketska besedila, ki so zbrana v *Filokaliji*, so za Horužija »organon« (na svoj način soroden Aristotelovim logičkim spisom) za srečanje z apofatičnim Neustvarjenim, tisočletna izkušnja, ki se sedimentira v asketsko–mističnem kanonu. Horužij pri tem opisuje hezihazem kot »orientacijo v biti« in »dogodek transcendence«. Hezihastična tradicija je za Horužija »praktično–teoretski kanon opredeljenega popolnega izkustva« (popolnega v pomenu celovitega udejanjenja določene *phýsis*)<sup>36</sup> in kot taka ohranja brezčasno aktualnost.

Že Horužij odkriva daljnosežno sorodnost med husserlovskim pojmom intence, intencionalnosti s filokalijemskim pojmom *népsis*. Možnosti, ki se v tem srečanju odpirajo za preobrazbo postmoderne antropologije, pa so še bolj vidne v delu sodobne francoske fenomenologinje Natalie Depraz. Ta je v svoji knjigi *Poveličano telo. Praktična fenomenologija puščavskih očetov in cerkvenih očetov*<sup>37</sup> podala obsežno analizo temeljnih pojmov hezihastične duhovnosti v fenomenološki transkripciji. Pri tem je bila pozorna – skladno s fenomenološko tradicijo, na katero se navezuje, od Edmunda Husserla do Jeana-Luca Mariona in Michela Henryja – zlasti na tesen preplet duha in telesa v hezihastični praksi. Fenomenološka analiza sledi premenam duha, ki se uteleša, in telesa, ki se poduhovlja. Ob tem običajni dualizmi, ki smo jih navajeni v zahodni misli, odpadejo ob soočenju z

35 Takšen je naslov francoskega prevoda njegovega pomembnega dela *Schediasma isoagogis sti philosophía* (»Skica uvoda v filozofijo«), kjer to kontinuiteto in njene osrednje teme (apofatizem, resnica kot *koinonein*, občestvena izkušnja itn.) tudi prepričljivo analizira.

36 »Popolnega« v pomenu celovitega udejanjenja določene *phýsis*, prim. poglavje Horužija »(Asketski) podvig kot organon. organizacija in hermenevtika izkušnje v hezihastičnem izročilu«, 187–350.

37 Depraz, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*.

besedili, ki nam razpirajo povsem drugačno, izvirnejšo, nedualistično antropološko vizijo. V igri ni nič manj kot resnica človeka, ki jo s pomočjo uvodov hezihastičnih očetov lahko danes mislimo onstran novoveške ontologike in abstraktne racionalistične metafizike.

Eno izmed ključnih vprašanj, ki jih srečamo v filozofski antropologiji, je nedvomno pojav jezika. Filokalijška tematizacija transcendentne moči Božjega Imena v mišljenju jezika glede tega nedvomno odpira nova obzorja, skrivnostna, a toliko bolj zanimiva. Sam – če mi za konec dovolite avtoreferenco – sem se nanje naslonil v hipostatični tematizaciji jezika, ki sem jo predstavil v eseju *O ekscesu jezika* v knjigi *O nekaterih drugih*,<sup>38</sup> ki se kljub svojemu čisto filozofskemu okviru tudi drugje navezuje na spodbude hezihastičnih avtorjev. *Filokalija* je tako diskretno prisotna tudi v sodobni slovenski filozofski misli.

Naj te perspektive – ki bi jim lahko dodali še marsikakšno drugo – izzvenijo predvsem kot povabilo k branju in resnemu premišljevanju *Filokalije*. Obljuba tega, kar lahko od tega branja in uresničevanja prebranega odnesemo, verjetno ne bi smela pustiti ravnodušnega nobenega filozofa. Naj končam z nekaj navedki besed ruskega romarja, ki je takole opisal sadove svojega življenja *Filokalije*:

Sveti očetje imajo prav, ko pravijo, da je *Filokalija* ključ do skrivnosti, zakopanih v Svetem pismu [...] Kadar sem molil v globini srca, se mi je vse, kar me je obdajalo, kazalo v očarljivi podobi: drevesa, rastline, ptiči, zemlja, zrak, svetloba, zdelo se mi je, da mi vse govori, da obstaja zaradi človeka, da vse pričuje za Božjo ljubezen do človeka; vse je molilo, vse je prepevalo slavo Bogu. Tako sem razumel tisto, kar *Filokalija* imenuje 'spoznanje govornice stvarstva' [...] In tako zdaj romam in nenehno molim Jezusovo molitev, ki mi je dražja in ljubša ko vse na svetu. Včasih prehodim na dan več kakor sedemdeset vrst in sploh ne čutim, da hodim; čutim samo, da molim. Ko me zateče hud mraz, molim še bolj pozorno in kmalu se ogrejem. Če lakota postane prehuda, pogosteje izrekam ime Jezusa Kristusa in pozabim, da sem bil lačen. Če se čutim bolnega in me boli hrbet ali noge, se še bolj zberem v molitvi in ne čutim več bolečine. Kadar me kdo razžali, mislim le na dobrodejno Jezusovo molitev; jeza ali prizadetost takoj izgine in pozabim vse. Postal sem malo čuden. Nič me ne briga, nič me ne zaposluje, nič zunanjega me ne priteguje, zmerom bi bil rad na samem; samo eno potrebo imam, na katero sem se navadil: neprenehoma moliti, in kadar molim, postanem ves vesel. Bog ve, kaj se dogaja z mano. (*Pripoved ruskega romarja* 59)

## Bibliografija

- Bielawski, Maciej. *Sguardo contemplativo: Saggio su Pietro Damasceno autore filocalico*. Pazzini Editore, 2014. <http://www.maciejbielawski.com/sguardo-contemplativo.html>.
- Bingaman, Brock in Bradley Nassif, ur. *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

38 Ljubljana: Beletrina, 2016.

- Clément, Oliver. *LA FILOCALIA: I testi – La via – La pratica* («pràxis») – *La contemplazione della natura* («phhysikè theorla») – *La deificazione* («théosis»). <http://monachesimo-monakos.blogspot.com/2010/10/olivier-clement-la-filocalia-i-testi-la.html>
- Collins, Gregory. »The Evagrian Heritage in Late Byzantine Monasticism«. V: *Evagrius and his legacy*, ur. J. Kalvesmaki in R. D. Young, 318–319. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.
- Coticello, Carmelo Giuseppe in Vassa Coticello. *La théologie byzantine et sa tradition II*, 999–1021. Turnhout: Brepols, 2002.
- Depraz, Natalie. *Le corps glorieux: phénoménologie pratique des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*. Bruselj: Bibliothèque philosophique de Louvain, 2008.
- Horužij, Sergej. *K fenomenologii askezi*. Moskva: Izdatelstvo Gumanitarnoi Literaturi, 1998.
- Kocijančič, Gorazd. *O nekaterih drugih: štirje eseji o preobilju*. Ljubljana: Beletrina, 2016.
- »Maksim Izpovedovalec, pričevalec krščanskega misterija«. V: *Maksim Izpovedovalec. Kaj je krščanstvo? Izbrani kratki spisi*. Prevedel Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.
- ur. *Filokalija I*, prev. Benjamin Bevc et al. Ljubljana: KUD Logos, 2020.
- Louth, Andrew. *Izvori krščanskega mističnega izročila: od Platona do Dionizija*. Ljubljana: Nova revija, 1993.
- Plested, Marcus. *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pripoved ruskega romarja*. Prev. J. Zupet. Ljubljana: Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, 1992.
- Rossi, Lanfranco. *I filosofi greci padri dell'escismo*. Torino: Il leone verde, 2000.
- Sherrard, Philip. *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Špidlik Tomás et al., ur. *Amore del bello. Studi sulla Filocalia: atti del Simposio Internazionale sulla Filocalia*. Rim: Pontificio Collegio Greco, 1989; ponatis Magnano: Qiqajon, 1991.
- Ware, Kallistos. *Moč imena: Jezusova molitev v pravoslavni duhovnosti*. Prevedla Jasna Hrovat. Ljubljana: KUD Logos, 2011. <http://kud-logos.si/2011/moc-imena/>
- »Philocalie«. V: *Dictionnaire de spiritualité* 12 (Pariz: Beauchesne, 1984), stolp. 1336–1352.



# Janez Kasijan in prenos egiptovske meniške izkušnje na Zahod

Jan Dominik Bogataj, OFM

## 1 Uvod

Janez Kasijan (ok. 360–ok. 435) je bil velika osebnost pozne antike, nekakšen »brodar« egiptovske meniške tradicije, ki jo je pripeljal na Zahod. Njegovo življenje je bilo razpeto med takratnim grškim Vzhodom (predvsem koptskim Egiptom) ter pozneje latinskim Zahodom. Sadovi tega se zaradi Kasijanovega velikega vpliva v obeh tradicijah čutijo še danes. Bil je eden od pionirjev meniške teologije v latinščini, obenem pa tudi edini latinski avtor, ki ga je grška tradicija vključila v antologijo grške patristične in bizantinske duhovne književnosti z naslovom *Filokalija*, saj so bila njegova dela, kljub temu da je sam pisal v latinščini, že zgodaj prevedena tudi v grščino.<sup>1</sup> Strokovna in znanstvena bibliografija o Kasijanu je zaradi njegovega velikega pomena zelo obsežna,<sup>2</sup> vendar pa redko srečamo raziskave, ki bi njegovo delo in pomen proučevali prav z vidika transkulturnega posredovanja egiptovske meniške tradicije na latinski Zahod.<sup>3</sup>

Najprej je podan okvir historično-biografski okvir Kasijanovega življenja, pri čemer bo posebna pozornost posvečena prav obdobju Kasijanovega bivanja v Egiptu (ok. 385–399/400). Nadalje predstavljamo dve njegovi najbolj znani deli, *De institutis* (= *Inst.*) in *Collationes* (= *Coll.*), prav tako skozi prizmo recepcije egiptovske duhovne izkušnje na Zahodu. Nazadnje sledi še kratek poskus razbiranja Kasijanove »meniške filozofije« in oris vpliva Kasijanovih spisov na zahodno (meniško) tradicijo, kot se je oblikovala kmalu za njim in je brez poznavanja njegovega dela ni mogoče razumeti.

---

1 Sanidopoulos, »The Legacy of John Cassian in East and West«, *Mystagogy Resource Center*, povzeto 1. oktobra 2020, <https://www.johnsanidopoulos.com/2010/03/legacy-of-john-cassian-in-east-and-west.html>. Za kratek pregled pravoslavnega odnosa do Kasijana, gl.: Taylor, »'With Beautiful & Sublime Philosophy' – St John Cassian the Roman«, *Logismoi: A Refuge for the Weary and the Oppressed, and a Treasury of Good Counsel and Wise Lore*, povzeto 2. oktobra 2020, <http://logismoitouaaron.blogspot.com/2010/03/with-beautiful-sublime-philosophyst.html>. Nedavno je Panayiotis Tzamalikos predstavil drzno tezo, da je »pravi« Kasijan pisal v grščini, vendar njegov pogled med strokovnjaki ni bil sprejet z odobravanjem; gl. Tzamalikos, *A Newly Discovered Greek Father: Cassian the Sabaites Eclipsed by John Cassian of Marseilles*; id., *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*. Gl. tudi *Filokalija* I, 173–213.

2 Dve temeljni deli: Christiani, *Jean Cassien: La spiritualité du désert*; Guy, *Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle*.

3 Gl. npr. Badilta in Jakab, *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*.

## 2 Kasijanova življenjska pot: od Skitije preko Egipta do Masilije

Zaradi dvomljive zanesljivosti določenih biografskih podatkov lahko o Kasijanovem življenju sklepamo večinoma le iz njegovih del. Rodil se je okrog leta 360, o njegovem poreklu pa obstajata dve domnevi. V skladu z bolj verjetno je bil kraj njegovega rojstva v rimski provinci *Scythia Minor* (današnja pokrajina Dobrudža ob Črnem morju v Romuniji),<sup>4</sup> čeprav nekateri na podlagi selitve v starejši dobi, ko bi se v skladu s to hipotezo vrnil v rodne kraje, zagovarjajo tudi Galijo.<sup>5</sup> Bil je deležen dobre izobrazbe v latinski književnosti in filozofiji, a je obenem popolnoma obvladal tudi grščino.<sup>6</sup> Že v mladih letih se je pridružil menihom v Betlehemu, kjer se je spoznal s palestinsko tradicijo meništva.<sup>7</sup> Hieronima ne omenja, zato je verjetno, da se je tam naselil pred njim, tj. pred letom 386.<sup>8</sup>

Navdihnjen od srečanja z egiptovskim menihom Pinufijem se je Kasijan skupaj s prijateljem Germanom odpravil na potovanje v Egipt, takratno srce krščanskih asketskih skupnosti.<sup>9</sup> Izkušnjo srečanja z aba Pinufijem, duhovnikom velikega samostana v Egiptu, nedaleč od mesta Panephyssis v Nilovi delti, Kasijan opisuje v 4. knjigi *De institutis* (4.30–32). Ganila ga je njegova izjemna ponižnost, saj je Pinufij odložil meniška oblačila, se ponižal in šel v drug samostan kot služabnik, preden se je odpravil na pot proti Palestini, kjer je upal, da ga ne bodo poznali. Tako je dosegel do Kasijanovega samostana, ki se je nahajal v bližini Betlehema, nedaleč od votline Kristusovega rojstva, vendar tam ni ostal dolgo.<sup>10</sup> Ko so tja na romanje prihajali drugi menihi iz Egipta, so ga kmalu prepoznali in tako se je, kot opisuje Kasijan, aba Pinufij vrnil v svoj egiptovski samostan – tam ga je Kasijan pozneje tudi obiskal.<sup>11</sup> Vsekakor je Pinufijev obisk Palestine nanj in na ostale tamkajšnje menihe napravil velik vtis, tudi sicer je Kasijanov opis betlehemskega cenobitskega samostana prežet s poveličevanjem egiptovskega meništva in njihovih asketskih navad.<sup>12</sup>

4 V 5. stoletju ga Genadij iz Marseilla označi kot »Cassianus, natione Scythae« (*De viris illustribus* 61). To teorijo zagovarjajo mnogi preučevalci Kasijana, npr.: Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 190–198; Courcelle, *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, 227, op. 5; Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, 169; Damian, »Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace«, 149–170; Stewart, *Cassian the Monk*, 6.

5 Glej npr. Cappuyn, »Cassien«, 1321; Frank, »John Cassian on John Cassian«, 422.

6 Na nekem mestu posredno celo omeni, da se je naučil koptščine, *eloquentia Aegyptia* (*Coll.* 16.1).

7 Za pregled tega obdobja gl. Stewart, *Cassian the Monk*, 6–7. Temeljna primerjalna študija: Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*.

8 O povezavi Kasijana s Hieronimom gl.: Driver, »From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Cassian's Challenge to Jerome's Monastic Teachings«, 293–315.

9 *Inst.* 4.21–32; *Coll.* 17. O Kasijanovi izkušnji egiptovskega meništva gl.: Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 13–26.

10 *Inst.* 3.4; 4.31. Verjetno gre za samostan na pastirskih poljanah, danes v krščanski vasi Beit-Sahour na palestinskem območju, kilometer vzhodno od Betlehema proti Judejski puščavi in Mrtvemu morju.

11 *Inst.* 4.32.

12 *Inst.* 3.4; 5.24.



Kasijan opisuje, kako je v votlini Kristusovega rojstva slovesno prisegel, da se bo s potovanja k egiptovskim menihom v družbi prijatelja Germana hitro vrnil.<sup>13</sup> Čeprav je iz njegovih spisov težko z gotovostjo razbrati, koliko časa je Kasijan dejansko preživel v Egiptu, se je njegovo obdobje v egiptovskih puščavah verjetno raztegnilo na več kot deset let, in sicer od sredine 80. let 4. stoletja do leta 399 oz. 400.<sup>14</sup>

Puščavska naselbina Sketis, ena izmed zibelk egiptovskega asketskega gibanja, je postala njun dom. Skupaj s Paladijevim delom *Historia Lausiaca* so Kasijanovi opisi tamkajšnjega življenja eni prvih in redkih očitnih poročil o tem meniškem središču. Tamkajšnji puščavniki samotarji, katerih sad so tudi slavne apoftegme, so se Kasijanu za vedno vpisali v srce kot popolnejši od cenobitskih menihov. Meniško življenje v Sketis odtlej v Kasijanovih očeh predstavlja vrhunec meniškega ideala, na kar se bo v svojih poznejših spisih pogosto nanašal. To odslikava tudi zgradba njegovih spisov: Kasijanovo delo *De institutis* je namreč zamišljeno kot vodilo za cenobitske menihe, medtem ko *Collationes*, pogovori s puščavniki v Sketis, poudarjajo bolj dovršeno predanost anahoretov kontemplaciji.<sup>15</sup>

V puščavi sta se z Germanom pridružila skupini menihov pod vodstvom Pafnucija, prezbiterja štirih cerkva v Sketis, ki je bil miselno blizu origenistični teologiji.<sup>16</sup> Ko Kasijan našteva štiri največje anahorete, omenja najprej aba Mojzesa, nato Pafnucija in oba Makarija (ustanovitelj Sketis Makarij Veliki oz. Egiptovski, umrl 391, in Makarij Aleksandrijski, umrl 395) (*Coll.* 19.9.1). Z Makarijem Velikim se Kasijan ni osebno srečal, zapisal pa je pogovore z drugimi tamkajšnjimi menihi, Danielom (*Coll.* 4), Sarapionom (*Coll.* 5), Serenusom (*Coll.* 7–8), Izakom (*Coll.* 9–10) in Theonasom (*Coll.* 21–23). Poleg zgodb in vtisov s svojih srečevanj z menihi iz puščave Sketis Kasijan na kratko opisuje tudi pomenek z aba Teodorjem iz naselbine Kelija (*Coll.* 6.1.3).<sup>17</sup>

Odhodu Kasijana in Germana iz egiptovske puščave je botroval origenistični spor, ko je pozimi leta 399 aleksandrijski patriarh Teofil s pismom obsodil antropomorfito, tj. tiste, ki so Bogu priznavali človeško obliko (predvsem kot podobo v duhovnem življenju; znan je denimo aba Sarapion).<sup>18</sup> Kasijan piše, da je to sprva razveselilo aba Pafnucija in

13 *Coll.* 17.2.2; 17.5.3.

14 Z enkratno kratko vrnitvijo v Palestino po sedmih letih bivanja v Egiptu. Dokaj izčrpen pregled tega egiptovskega obdobja opisuje Stewart, *Cassian the Monk*, 7–12. Kasijan natančnega opisa poti ne podaja, lahko pa razberemo, da sta z Germanom obiskala Nilovo delto, Sketis in Kelije.

15 Gl. *Coll. praef.* 1, 2, 7; *Coll.* 1.1; 3.1.1; 10.2.3; 18.15.1; 18.16.15. Razmerju med obema Kasijanovima spisoma je posvečeno 2. poglavje v knjigi: Stewart, *Cassian the Monk*, 27–39.

16 Pafnucijevo bližino origenizmu je mogoče zaznati iz njegovih kritik antropomorfizma, gl. *Conf.* 3.1.1; 10.2.3; 18.15.1.

17 Odličen strnjen prikaz prozopografije menihov glede na različne lokacije, ki jih je obiskal in opisal Kasijan, podaja Stewart, *Cassian the Monk*, 133–140.

18 Gl. npr. Sheperd, »The Anthropomorphic Controversy in the Time of Theophilus of Alexandria«, 263–273.

njegovo skupnost, saj so bili bolj pod origenističnim vplivom (zgolj duhovno pojmovanje Boga in molitve), vendar se je naslednje leto drugi val te kontroverze obrnil prav proti origenističnim menihom in verjetno prisilil Kasijana in Germana, da sta zapustila Egipt, ki sta ga tako vzljubila. Vpliv origenistične teologije Evagrija Ponskega na Kasijana je tako velik,<sup>19</sup> da se je gotovo tudi sam počutil nezaželenega v Egiptu, zaradi česar se je verjetno pridružil drugim menihom, ki so bežali proti Palestini in v prestolnico Konstantinopol. Tam jih je sprejel nadškof Janez Krizostom in v letih 403/404, ko je tudi Krizostoma doletel izgon, sta Kasijan in German že zagotovo bila med njegovo duhovščino.<sup>20</sup>

Sam Kasijan skorajda ne omenja svojega obdobja v prestolnici bizantinskega imperija, izvemo le, da ga je Krizostom posvetil v diakona. (*Inst.* 11.18) Politična in teološka drama, sredi katere se je znašel ob origenističnih sporih, ga je hitro potisnila v novo avanturo: njegovo znanje grščine in latinščine je bilo ključno, da so ga, skupaj z Germanom, jeseni 404 poslali v Rim k papežu Inocencu, da bi konstantinopelskega nadškofa zagovarjal glede preglednosti ekonomskih zadev. Kaj se je v naslednjih letih s Kasijanom zgodilo, ni povsem jasno, vsekakor pa ga spet srečamo okrog leta 415, tokrat v Masiliji (današnji Marseille v južni Franciji), glavnem mestu rimske province *Galia Narbonensis*.<sup>21</sup> To pristaniško mesto je bilo trgovsko in prometno središče za številne potnike z vzhodnega Sredozemlja ter je kot tako postalo živahno vozlišče različnih idej, tudi glede menišтва.

Kasijan je v Masiliji našel primerno okolje, da je lahko v novo resničnost prenesel svojo egiptovsko izkušnjo,<sup>22</sup> medtem ko je bila zahodna meniška tradicija še v povojih. Kasijanovo delo je poskus nekakšne prenove oz. protiuteži delu Sulpicija Severa *Vita Martinii*,<sup>23</sup> saj je na področju Galije takratni meniški ideal predstavljal Martin Tourski (316–397), ki ga Kasijan sicer eksplicitno ne omenja, implicitno pa kritizira razpuščeno meniško življenje.<sup>24</sup> Večje spoštovanje je imel do Honorata Arleškega<sup>25</sup> in njegovih menihov na slovitem otočku sv. Honorata ter menihov na otokih blizu Toulona.<sup>26</sup>

19 Čeprav Kasijan Evagrija nikoli ne omenja (razen morda kot »brat iz Ponta«, *Inst.* 5.32.1) in se zdi, da mora zaradi nastalih razmer nekako »zatajiti« – izbira pripovedi o antropomorfski kontroverzi v *Coll.* 10 in sprememba »problematične« terminologije (*apátheia* postane *puritas cordis*) –, je jasno, da je bil njegov vpliv na Kasijanovo meniško teologijo izjemen. Stewardova študija *Cassian the Monk* to obširno razlaga.

20 Prim. *Inst.* 12.20; *De inc.* 7.31.1.

21 Za pregled tega galskega obdobja gl. Stewart, *Cassian the Monk*, 15–24.

22 Kontekstualizacija Kasijana znotraj asketizma v takratni Galiji je lepo opisana v Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, 8–32. O meniški teologiji v galskem kontekstu 5. stoletja govori Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*, 16–71.

23 Slovenski prevod: *Martinovo berilo* (Celje: Mohorjeva družba, 2017).

24 Zanimiv primer tega je npr. uporaba obleke iz kamelje dlake, uvožene iz Egipta (*V. Mart.* 106), kar Fontaine oceni kot *snobisme ascétique* (SC 134, str. 681–682).

25 Lerinško otočje ob obali današnjega Cannesa (Îles de Lérins) predstavljata slavna otoka sv. Marjete in otok sv. Honorata, kjer še danes delujoč trapistovski samostan nadaljuje skoraj neprekinjeno tradicijo meniškega življenja vse od ustanovitve ok. leta 410.

26 Današnji Îles d'Hyères, Ratonneau in Pomègue.

### 3 Prenos egiptovske meniške duhovne tradicije v Kasijanovih spisih

Masiljski škof Proklos je bil zelo naklonjen meništvu, kar je spodbudilo tudi Kasijana, da je ustanovil dva samostana (samostan sv. Viktorja za moške<sup>27</sup> in drugega za ženske). Na prošnje škofov, da bi opisal izkušnjo meniškega življenja, sta nastali tudi dve njegovi najpomembnejši deli o teologiji meniškega življenja: *Collationes*<sup>28</sup> in *De institutis coenobiorum*.<sup>29</sup> V obeh delih navdušeno opisuje dogodke, pogovore, nauke in izkušnje, ki jih je doživel ob osebnem srečanju z menihi egiptovskih meniških naselbin in puščav. Večina podatkov o egiptovskem meništvu s konca 4. stoletja v Spodnjem Egiptu, ki jih podaja Kasijan, je dokaj zanesljiv prikaz takratnega tamkajšnjega življenja, saj resnično uči iz svoje lastne doživete izkušnje, ki jo je prežil v besede. Res pa je, da so te izkušnje v dvajsetih letih, odkar je zapustil Egipt, živele in zorele v njem, ter da je marsikaj najverjetneje tudi pozabil.<sup>30</sup>

### 4 *De institutis coenobiorum* (Uredbe)

Kasijanov spis *De institutis* oz. s polnim naslovom *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remedia* (*Uredbe in zdravila za osem osnovnih grešnih nagnjenj*) – je prvo njegovo zapisano delo. Posvečeno je škofu Kastorju iz bližnje škofije Julija Apta v provinci *Narbonensis Secunda*, mesta severozahodno od Marseilla (današnji Apt). Kastor je tam želel ustanoviti cenobitski samostan, saj samostanov na tem območju še ni bilo, zato se je obrnil na Kasijana. Le-ta v predgovoru pojasni, da se bo pri uvajanju uredb za novi samostan zgledoval zlasti po egiptovskih običajih:

Ker želiš uvesti uredbe vzhodnih in zlasti egiptovskih cenobijev v tvoji provinci, ki cenobijev še nima, in čeprav si sam popoln v vseh krepostih ter znanju in čeprav si tako

27 Samostan sv. Viktorja, posvečen tamkajšnjemu rimskemu mučencu iz 3. stoletja (+303/304), je še danes ena izmed osrednjih znamenitosti Marseilla (Abbaye Saint Victor de Marseille). Pod baziliko ob tem znamenitem samostanu so v kriпти še vidni ostanki prvih zgradb iz 5. stoletja. Poleg številnih drugih sarkofagov ima tam posebno mesto tudi čudovit marmornat sarkofag Janeza Kasijana, kjer je bil pokopan.

28 Kritična izdaja: *Cassiani Opera – Collationes XXIII.*, CSEL 13, ur. M. Petschenig in G. Kreuz (Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004). Na voljo sta npr. francoski prevod (SC 42, 54, 64) in angleški prevod B. Ramseya, »*The Conferences*« ACW 57 (New York; Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1997). Na slovenski prevod, razen *Conf.* 9 in 10, ki ju je že prevedel Nikolaj Aracki, še čakamo.

29 Kritična izdaja: *De Institutis Coenobiorum. De Incarnatione contra Nestorium*, CSEL 17, ur. M. Petschenig in G. Kreuz (Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004). Poleg francoskega prevoda v zbirki *Sources chrétiennes* (SC Série des Textes Monastiques d'Occident XVII), obstaja tudi angleški prevod B. Ramseya, *The Institutes* (ACW 58, 2000). Slovenski prevod je v pripravi. O samem tekstno-kritičnem problemu Kasijanovih del in prenosu le-teh gl. Cameron, »*The Transmission of Cassian*«, *Revue d'histoire des textes*«, 361–365.

30 Prim. *Inst. praef.* 4.

poln vsega duhovnega bogastva – tako da tistim, ki iščejo popolnost, obilno zadošča za zgled ne le tvoja govorica, temveč tudi sólo tvoje življenje –, vendarle prosiš tudi mene, da kot nezgovoren človek, omejen v govoru in znanju, s čim prispevam iz pomanjkanja svojih misli za izvršitev tvoje želje. Naročaš mi, da pripovedujem o uredbah samostanov (*instituta monasteriorum*), za katere smo videli, da se jih držijo v Egiptu in Palestini, tako so nam jih izročili očetje. Pisal bom na okoren način in ne bom iskal lepe govorice; v tem si namreč ti sam najbolj izobražen. Bratom v tvojem novem samostanu hočem namreč razložiti preprosto življenje svetih s preprosto govorico. (*Inst. praef. 3*)<sup>31</sup>

To sveto življenje je Kasijan doživel v Egiptu, zato je lahko kritičen do načina meništvá, kot ga je opazil v Galiji in ki je v ospredje postavljalo predvsem čudežne ter nenavadne dogodke. Že na začetku spisa jasno zatrdi, da ne bo govoril o Božjih čudežih, temveč o popravljanju našega vedenja in o doseganju popolnega življenja. Kasijanov namen je torej menihom pokazati pot popolnosti, osebne svetosti, in sicer po pravilih samostanov, ki so bili v Egiptu in Palestini ustanovljeni že pred »davnimi« časi. Kasijan zanika, »da je lahko kakšna nova ureditev v zahodnih pokrajinah, v Galiji, izumila kaj pravilnejšega ali popolnejšega kakor tiste uredbe, s katerimi so sveti in duhovni očetje že od začetka pridiganja apostolov ustanavljali samostane, ki so vzdržali vse do danes«. (*Inst. praef. 8*)

Videzu brezkompromisnega preslikavanja in vsiljevanja egiptovske tradicije navkljub, pa Kasijan svojemu posredovanju dodaja tudi pomembno načelo za svoje posredovanje. Odloči se, da bo določene uredbe oz. običaje prilagodil novemu okolju, da jih bo kontekstualiziral:

V tem delu nameravam uveljaviti določeno zmernost, tako da bom po običajih samostanov, ki so v Palestini<sup>32</sup> ali v Mezopotamiji, ublažil vse, o čemer bom presodil, da je v teh naših pokrajinah po pravilih Egipčanov (*secundum Aegyptiorum regulam*)<sup>33</sup> nemogoče, preveč trdo ali togo, bodisi zaradi trdote podnebja bodisi zaradi napornosti in drugačnosti vedenja. Če se namreč ohrani pametna mera (*mensura* [γνῶμη]), ki odgovarja zmožnosti, je možno doseči enako popolnost tudi v neenakih pogojih. (*Inst. praef. 9*)

Za navidezno enostavnostjo in samoumevnostjo teh besed je moč razbrati razumevanje tradicije, na kateri temelji Kasijanova misel: le-ta je nekaj svetega, a obenem živega, fleksibilnega in praktičnega. Za dosego določenega cilja – *vita perfecta* – so včasih potrebna različna sredstva. Čeprav je za Kasijana Egipt neprimerljiv ideal, na tem mestu

31 Slovenski prevod *Instituta* je avtor članka pripravil s pomočjo neobjavljenega osnutka prevoda Štefana Vojtëcha.

32 Prvi kraj Kasijanove meniške izkušnje.

33 V obeh delih je ta tendenca stalnega primerjanja z egiptovskim meništvom jasno prisotna, gl. *Inst.* 4.1sl., 4.14sl, *Coll.* 3.22.4, 5.12.3, 17.3sl., 18.2.2sl., 19.1.3sl., 21.11.

razumno doda, da bo včasih uredbe prilagodil tudi v skladu s pravili samostanov v Mezopotamiji in Palestini, ki jih je sam tudi poznal. To pa ne zadeva zgolj zunanjih malenkosti (npr. obleka), temveč celo sam način življenja. V nasprotju s svojim prepričanjem o superiornosti eremitskega načina meništvu v Egiptu, Kasijan v Galiji uvaja cenobitstvo. Njegov cilj je bila namreč interpretacija običajev Vzhoda in kontekstualizacija le-teh v zahodnem okolju, ne pa absolutna implementacija brez inkulturacije.<sup>34</sup>

V predgovoru k delu *De institutis* oriše dva osnovna namena, ki ju opredeljuje že sam naslov in ki začitujeta ta prenos od Egipčanov na nov kontekst samostana škofa Kastorja:

Potrudil se bom – kolikor z Božjo pomočjo zmorem – zvesto razložiti njihove običaje in pravila samostanov (*institutata ac monasteriorum regulas*) in predvsem izvore in vzroke glavnih grešnih nagnjenj (*principalium vitiorum origines et causae*), ki jih naštevajo osem, in tudi kako jih zdraviti po njihovih izročilih. (*Inst. praef. 7*)

Delo je torej razdeljeno na dva dela. Prve štiri knjige natančneje opisujejo uredbe za življenje menihov, medtem kot nadaljnjih osem knjig spregovori o osmih grešnih nagnjenjih (*vitia principalia*).

#### 4.1 *Institutata* za menihe (*Inst.* 1–4)

Prva knjiga je posvečena menihovi obleki, ki ni zgolj vprašanje videza, temveč ima predvsem simbolni in duhovni pomen.<sup>35</sup> Druga in tretja knjiga obravnavata dnevni in nočni ritem molitvenega življenja meniha, pri čemer se jasno pokaže, da se zdi Kasijanu egiptovski način najprimernejši.<sup>36</sup> Četrta knjiga prav tako prinaša opise egiptovskih praks,<sup>37</sup> tokrat glede sprejemanja novih menihov in drugih običajev, ki jim dodaja poučne prigode; največ le-teh zadeva pokorščino, druge kreposti in čistost srca (*puritas cordis*), ki je osrednji cilj meniha.

Čeprav Kasijan poimensko ne navaja Martina, Pavlina iz Nole ali Sulpicija Severa, številni avtorji trdijo, da je delo *De institutis* očitna kritika te zahodne meniške tradicije, še zlasti če je vezana na Martina iz Toursa. Spet drugi vidijo Kasijanovo delo zgolj kot

34 Columba Stewart priznava, da je Kasijana v določeni meri razumeti tudi kot nekakšnega »kulturnega imperialista«, ki je helenizirano egiptovsko meništvu predstavljal kot edini in najboljši model za posnemanje na Zahodu, vendar na podlagi študija grškega izrazoslovja v njegovi latinščini denimo pokaže, da je predstavo o meništvu in jezik prilagodil latinskemu svetu južne Galije, kar ne nazadnje dokazuje tudi njegov uspeh; gl. Stewart, »From λόγος to Verbum: John Cassian's Use of the Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary«, 21–22.

35 Eksplicitna navezava na Egipčane, *Inst.* 1.3.

36 Glej npr. *Inst.* 2.3; 2.4; 2.10; 3.1; 3.5.2 idr.

37 Kasijan v tej knjigi združi pravila Egipčanov in Tebancev (*Inst.* 4.1).

logično nadaljevanje in razvoj te tradicije, kot nekakšno oplemenitenje z egiptovskim navdihom.<sup>38</sup> V predgovoru piše, da se mora meništvo posvečati odpravljanju slabosti in stremjenju k popolnosti, ne pa se ukvarjati s čudežnimi zgodbicami (*Inst. praef.* 8), kar lahko razumemo kot kritiko del *Vita Martinii* in *Dialogi* Sulpicija Severa, ki zelo poudarjata čudežna dejanja Martina.<sup>39</sup> Kasijan kritizira tudi nediscipliniranost in neurejenost latinskega meništva (*Inst.* 2.3.4–5; 2.7.1; 2.7.3; 4.16.3); opozarja npr. na mladega meniha, ki si je drznil upreti se svojemu predstojniku (*Inst.* 12.28); zgraža se nad razpuščeno liturgijo brez enotnega sistema psalmov (*Inst.* 2.1–3.1); menihi, namesto da bi bedeli, hodijo spat po nočnem oficiju (*Inst.* 3.5.1); parodira galske menihe (*Inst.* 4.14–15), ki se upirajo ročnemu delu itn. Tudi če pustimo presojo o predmetu Kasijanove kritike ob strani, je brez dvoma jasno, da je egiptovski ideal meništva predstavljen kot poglobljen, usmerjen na notranjo duhovno plat, kreposti in svetost menihovega življenja. To je bila srčika egiptovskega meništva, ki je navdušila in privlačila Kasijana, da ga je vzel za vzor.

#### 4.2 *Octo vitia principalia* in Egipčani (*Inst.* 5–12)

To pozornost na notranje vzgibe duše, ki je tako močna v vzhodni tradiciji – če omenimo zgolj Origena, apoftegm, <sup>40</sup> Evagrija Pontskega <sup>41</sup> ali Makarija Velikega –, še posebej pomenljivo izraža tudi Kasijanov govor o osmih grešnih nagnjenih oz. mislih (*vitia*), ki ga predstavi v drugem delu spisa *De institutis*. Od 5. do 12. knjige Kasijan sintetizira puščavsko izkušnjo duhovnega boja ter na podlagi naukov in izkušenj egiptovskih puščavskih očetov predstavi načine, kako se boriti z zlimi mislimi in kako jih premagovati.<sup>42</sup> Vsaka knjiga je posvečena enemu grešnemu nagnjenju, ki si sledijo od bolj mesenih do bolj duhovnih: požrešnost (*spiritus gastrimargiae*, *Inst.* 5), nečistovanje (*spiritus fornicationis*, *Inst.* 6), lakomnost (*spiritus philargyriae*, *Inst.* 7), jeza (*spiritus irae*, *Inst.* 8), žalost (*spiritus tristitiae*, *Inst.* 9), duhovna naveličanost (*spiritus acediae*, *Inst.* 10), domišljavost (*spiritus cenodoxiae*, *Inst.* 11), napuh (*spiritus superbiae*, *Inst.* 12).

Prav z naukom o osmih *vitia principalia* je Kasijan opravil enega izmed najpomembnejših korakov pri prenosu duhovne tradicije, saj je sintezo Evagrija Pontskega (ok. 345–399), ki je v grščini že leta 375 na podlagi zbranih izkušenj puščavskih očetov

38 Npr. Fontaine, »L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien«, 105–113.

39 Sulpicij celo govori o podobnih čudežnih dejanjih egiptovskih menihov, Kasijan pa v *Coll.* 15 spregovori ravno proti pretiranemu poudarjanju čudežev nasproti krepostnemu življenju.

40 V slovenščini je na voljo prevod: *Izreki svetih starcev – Apophthégmata hagion gerónton: abecedna zbirka*, prev. J. Hrovat (Celje: Mohorjeva družba, 2002).

41 Slovenski prevod celotnega Evagrijevega korpusa: Evagrij Pontski, *Spisi in pisma*, prev. A. Širca in G. Kocijančič (Ljubljana: KUD Logos, 2015).

42 Vsem skupaj je posvečena tudi 5. knjiga dela *Collationes*.

oblikoval seznam osmih *logismoi*,<sup>43</sup> »prevedel« v latinščino in jo prenesel na Zahod. Prav Janez Kasijan je prek svoje transkulturne mediacije omogočil, da je lahko pozneje, leta 590, papež Gregor Veliki znova revidiral ta nabor in izoblikoval nauk o sedmih smrtnih grehih, kot ga na Zahodu poznamo še danes.<sup>44</sup>

Zanimivo je, da Evagrij sam ni podal nobene razlage za samo numerično vrednost osmih zlih misli, medtem ko pri Kasijanu, kot ugotavlja Columba Stewart, najdemo prav to, celo z jasno navezavo na Egipt.<sup>45</sup> To stori na podlagi interpretacije 5 Mz 7,1, kjer je zapisan seznam sedmih narodov (*Hetejci, Girgašéjci, Amoréjci, Kánaanci, Perizéjci, Hivéjci in Jebusejci*), ki so jih Izraelci morali premagati, da bi zasedli obljubljeni deželo.<sup>46</sup> Kasijan položi v usta aba Sarapiona razlago, ki k prej naštetim narodom doda še Egiptčane kot simbol požrešnosti.<sup>47</sup> Dejstvo, da Mojzes pri naštevanju izpusti Egiptčane, Kasijan razloži s tem, da so jih Izraelci že premagali in da so zapisani le tisti narodi, ki jih morajo še premagati, tj. sedem zgoraj navedenih. Egiptčani – tisti iz Mojzesovega časa in ne egiptovski menihi, ki jih je srečal Kasijan – postanejo torej nova metafora, ki omogoča izvirno Kasijanovo interpretacijo, saj so že premagani (tj. *exodus*); možno pa je, da so v Kasijanovi perspektivi egiptovski puščavski očetje *novi Egiptčani*, ki so premagali požrešnost (*gastrimagra*), kot je to dojemal sam ob srečevanju z njihovim asketskim življenjem.<sup>48</sup>

Verjetno najbolj znan odlomek iz Kasijanovih del nasploh je opis duhovne naveščenosti (*akedia*). Njegova psihološka subtilnost tu pride do najvišjega izraza, ko tudi s kančkom humorja opisuje simptome akedije: »Ko ta demon obsede ubogo srce, povzroči, da mu kraj postane zoprni, da zasovraži celico in postane prezirljiv ter zaničljiv do sobratov, ki prebivajo z njim ali v njegovi bližini, kakor da bi bili nemarni in premalo duhovni.« (*Inst.* 10.2.) To je značilen nauk, ki se je porodil v puščavi, Kasijan pa s presunljivo natančnostjo in duhovno pretanjenostjo, na podlagi konkretnih izkušenj puščavskih očetov, razločuje to duhovno stanje ter podaja zdravila zanj.

*De institutis* se tako pokaže kot prvovrstno delo, ki ves navdih črpa iz egiptovske puščavske izkušnje prvih menihov, s poznavanjem in sintezo predhodnih vzhodnih (grških) »puščavskih« avtorjev pa napravi ustvarjalni prenos prvinske izkušnje in nauka v popolnoma drug kontekst južne Galije, novo nastajajočega zahodnega

43 Evagrij Pontski je bil prvi, ki jih je zapisal in razvrstil na seznam, čeprav se je sama ideja rodila v krogu krščanskega stoicizma in neoplatonizma s konca 4. stoletja. Opazen je določen premik na vsebinskem poudarku terminologije od Kasijana, saj Evagrij v *Praktiku* govori o osmih »najsplošnejših mislih« (*genikótatoi logismoi*).

44 Gregor Veliki je združil *vitium* duhovne naveščenosti (*akedia*) in žalosti ter formuliral en greh lenobe.

45 Stewart, »John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius«, 211. Omenja tudi novozavežno interpretacijo s sedmimi hudobnimi duhovi, ki se vrnejo v hišo ob izgonu enega (prim. Mt 12,43-45; Lk 11,24-26).

46 *Coll.* 5.16-19.

47 *Coll.* 5.18.

48 Gl. *Coll.* 5.19.3.

meništva, vse to v latinskem jeziku, s čimer Kasijan postane začetnik latinske meniške duhovne terminologije.

## 5 *Collationes* (Pogovori)

Drugo pomembno Kasijanovo delo, eno izmed daljših spisov zgodnjekrščanske literature, ima naslov *Collationes* (oz. *Conlationes*), kar pomeni *Pogovori*. Sestavljeno je iz 24 različnih pogovorov, ki so razdeljeni v tri dele (*Coll.* 1–10, 1–17, 18–24). Vsi pogovori prinašajo Kasijanovo reflektirano izkušnjo srečevanja z egiptovskimi menihi: v prvem delu s področja Sketis, v drugem iz bližine mesta Tenes in v tretjem iz okolice mesta Diolkos. Vsi trije deli so uvedeni s Kasijanovimi predgovori, kar nam omogoča datiranje samega dela: prva dva dela naj bi bila napisana leta 426, tretji pa ne pozneje kot leta 429. Dejanski pogovori z menihi v egiptovski puščavi so se dogodili v času, ko sta bila tam Kasijan in German, tj. konec 4. stoletja do leta 399, torej skoraj 30 let prej. Odpira se vprašanje, ali in v kakšni obliki so se ti pogovori dejansko odvijali in kakšno oz. kolikšno vlogo imajo pri tem Kasijanova osebna refleksija, ponotranjenje in sintetiziranje.<sup>49</sup> Poleg dejanskih pogovorov z egiptovskimi puščavskimi starci so na delo *Collationes* vplivala še številna druga dela, v prvi vrsti Evagrija Pontskega,<sup>50</sup> nepahomijanska tradicija,<sup>51</sup> stoicizem,<sup>52</sup> Avguštin<sup>53</sup> idr. Na tem mestu nakažemo zgolj okvirne tematike, s katerimi se Kasijan (in German) v teh pogovorih z egiptovskimi menihi ukvarja.

### 5.1 *Coll.* 1–10

Osnovni ton delu daje pojem čistosti srca (*puritas cordis*) kot temeljni cilj meniškega življenja.<sup>54</sup> Le-temu sta namenjena prva dva pogovora. V tretjem govori o treh klicih in treh odpovedih (telesa, srca in ponotranjenje) ter o razmerju med Božjim in človeškim delovanjem. Četrti tematizira konflikt med telesom in duhom v luči duhovnega boja

49 Resnega dvoma o historičnosti osrednjih puščavskih očetov, starcev (npr. Pafnucij, Izak, Pojmen) ni, saj so pričevanja o njih tudi v drugih virih. Gotovo pa je delež Kasijanove kreativnosti pri zapisovanju teh pogovorov nezanimljiv in ravno v njem se kaže Kasijanova genialnost. B. Ramsey, uvod k *The Conferences*, 9.

50 Z vplivi na Kasijanovo delo, posebej Evagrijevimi, se ukvarja monografija Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*.

51 Prim. Weber, »Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition: Eine Quellenuntersuchung«.

52 Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 114–122.

53 Posebno *Coll.* 13 o temi razmerja med milostjo in svobodno voljo. Gl. tudi Ramsey, »John Cassian: Student of Augustine«, 5–15.

54 Tudi ta formulacija je Kasijanov izvorni prispevek, saj se je izogibal pojmu *apátheia*, ki je bil zaradi kontroverznosti Evagrija večkrat kritiziran. Npr. Hieronim je Evagriju očital bližino pelagianizmu, prim. *Ep.* 133.3.



in svobodne volje. Peti pogovor, ki je eden izmed kompleksnejših, ponovi temo osmih grešnih nagnjenj in razpravlja o intrinzični povezavi med njimi. Šesti pogovor opisuje tripartitno razdelitev stvarnosti na svetu (dobro, slabo, indiferentno). Sedmi in osmi se dotakneta antropologije (prim. spremenljivost duše), demonov, hermenevtičnih principov interpretacije Svetega pisma. (*Coll.* 8.3–4) Deveti in deseti sta verjetno najbolj znan odlomek iz tega Kasijanovega dela, ki se mu bomo posvetili v nadaljevanju.

## 5.2 *Coll.* 11–17

Enajsti pogovor, ki odpira kronološko najstarejši del besedila, je z vidika proučevanja Egipta najbolj zanimiv, saj opisuje začetno hrepenenje po Egiptu in nato prihod Kasijana in Germana, v splošnem pa tematizira doseganje popolnosti v ljubezni. Naslednji pogovor je namenjen čistosti, ki jo je mogoče doseči z nadzorom uma nad telesom v šestih stopnjah. Trinajsti pogovor je zagotovo najbolj kontroverzen izmed vseh zaradi domnevnega semi-pelagianizma (oz. semi-avguštinizma), ki zagovarja stališče, da je zaradi dobrote ustvarjene človeške narave, še pred prejemom milosti, moč delati dobro: »Ko (Bog) opazi v nas vznik določene dobre volje, jo on takoj razsvetli, okrepi in spodbudi k odrešenju, tako da podeli rast temu, kar je on sam vsadil oziroma kar je videl, da je *izšlo iz našega truda (nostro conatu emersisse)*.«<sup>55</sup> Štirinajsti pogovor govori o dveh vrstah spoznanja: praktičnem (*praktiké*) in duhovnem oz. kontemplativnem (*theoretiké*). Petnajsti pogovor odpre temo ponižnosti spricho Božjih darov ter večje vrednosti poprave življenja s krepotmi nad spektakularnimi čudeži. Naslednji pogovor govori o različnih vrstah prijateljstva. Sedemnajsti pogovor opisuje obljubo Kasijana in Germana, da se bosta kmalu vrnila iz Egipta, ter v nadaljevanju podaja razloge za to, da sta obljubo prelomila z namenom višjega dobrega – ostati v Egiptu.

## 5.3 *Coll.* 18–24

Tretji del pogovorov je prav izrecno posvečen duhovnemu oblikovanju novo nastajajočega galskega meništva, znova na podlagi Kasijanove izkušnje z egiptovskimi menihi. Osemnajsti pogovor opisuje tri vrste egiptovskih menihov,<sup>56</sup> ponovno je poudarjena superiornost egiptovskega meništva nad sirskim<sup>57</sup> in tematiziranje razlike med

55 *Coll.* 13.8.4. Poudarek op. a. O tem problemu je napisane veliko strokovne literature, gl. bibliografijo v Ramsey, *The Conferences*, 463.

56 1. Cenobiti, ki živijo skupaj (*Coll.* 18.5); 2. anahoreti, ki živijo v samoti puščave (*Coll.* 18.6); 3. sarabaiti, ki so obsojanja vredni, saj ne živijo v uboštvi in pokorščini (*Coll.* 18.7). K tem dodaja še četrto vrsto, ki je ne poimenuje, karakterizira pa menihe, ki sprva živijo v cenobijih, nato pa le-te zapustijo in gredo po svoje (*Coll.* 18.8). Verjetno je, da je imel velik vpliv na to razdelitev Hieronim (*Ep.* 22.34).

57 Gl. *Coll.* 18.1.

cenobitskim in anahoretskim življenjem.<sup>58</sup> Le-tega nadaljuje tudi v naslednjem pogovoru. Dvajseti pogovor deluje kot sinteza cenobitske popolnosti, saj aba Pinufij spregovori o kesanju in popravi življenja. Naslednji pogovor opisuje razloge, zakaj se v binkoštnem času ne pokleka in ne posti, kar je bila izvirno egiptovska tradicija, ki je obiskovalca nista poznala iz Sirije. Dvaindvajseti pogovor govori o nočnih videnjih, predzadnji pa o pavlinski dilemi: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem.«<sup>59</sup> Zadnji pogovor je posvečen zapustitvi sveta, kar pomeni tudi določeno distanco do sorodnikov, v čemer so znova zgled egiptovski menihi, saj uspejo ohranjati samoto kljub bližini svojih domačih.<sup>60</sup>

#### 5.4 Molitev (*Coll.* 9 in 10)

Slavna deveti in deseti pogovor z očetom Izakom, ki naj bi se osebno poznal z Antonom Puščavnikom,<sup>61</sup> spregovorita o molitvi.<sup>62</sup> Sprva ju je nameraval zapisati kot zaključek svojega celotnega dela, ki je bilo najprej mišljeno kot celota desetih pogovorov, saj kaže ta na cilj in namen prejšnjih pogovorov: »Cilj vsakega meniha in popolnost njegovega srca težita k nenehnemu in neprekinjenemu vztrajanju v molitvi in – kolikor je človeški krhkosti mogoče – k napredovanju v stalnem miru duha ter trajni čistosti.«<sup>63</sup>

Na začetku oče Izak poudari osrednje mesto molitve in nujnost urjenja v kreposti, da bi lahko vstopili v notranjo molitev. Od zunanjega vidika okoliščin za molitev pozornost usmeri na notranjost, kjer boj proti grehu in skušnjavam odpira prostor spokojnosti in nenehni molitvi. Kasijan s pomočjo evangeljske prilike o zidanju stolpa na podlagi premisleka in skrbnega načrtovanja (prim. Lk 14,28) uči, da moramo tudi našo molitveno pot skrbno in postopno graditi.<sup>64</sup> Najprej z odpovedjo strastem in urjenjem v kreposti, da lahko nato dospemo do trdnosti in vztrajnosti. Tako postanemo vzdržljivi, in tudi če pridrvijo nevihte skušnjav, ne pademo v greh (prim. Lk 6,48). Za vstop v molitev je treba odložiti hlepenje po telesnih oz. materialnih stvareh, vsako ukvarjanje s poslovanjem,

58 Ni povsem jasno, kateri tip meništva preferira Kasijan. Po eni strani ima anahorete za tiste, ki so dosegli višjo stopnjo popolnosti (prim. *Coll.* 18.16.15), vendar po drugi strani pravi, da so cenobiti *optimo genere monachorum* (*Coll.* 18.11.1) zaradi ponižnosti, prim. tudi *Inst.* 5.36.1. Kasijanov namen je varovati pred ekstremizmi in absolutizirajočim poudarjanjem le enega oz. vztrajanjem pri zunanji formi. Bistvo meništva je, po Kasijanovo, pozornost na notranje življenje, očiščevanje srca, rast v krepostih.

59 *Coll.* 23; Rim 7,19.

60 *Coll.* 24.7.

61 Prim. *Coll.* 9.31; Paladij, *Dial.* 17.

62 Za obširnejšo razlago teh dveh pogovorov glej Bogataj, »*Oratio ignita*: Janez Kasijan, učitelj mistične molitve«, 78–83. Gl. tudi: Feiss, »Cassian and Monasticism«, *Monastery of the Ascension*, povzeto 30. septembra 2020, <https://www.idahomonks.org/sect405.htm> in Levko, *Cassian's Prayer for the 21st Century*.

63 *Coll.* 9.2.1.

64 *Coll.* 9.2.

obrekovanje, klepetanje, norčavost in jezo, saj le prek očiščenja, preprostosti in nedolžnosti lahko dospemo do podlage za globoko ponižnost.<sup>65</sup>

Kasijan naravo človeške duše primerja z občutljivim tankim perescem, ki ga veter zaradi lahkote sam ponese v višave, če seveda ni obtežen s kakšno umazanijo. Dovolj je že rahel vzdih, da naša molitev prodre celo nad nebo.<sup>66</sup> Kot protiutež človeškemu trudu za očiščenje aba Izak razloži, da sta za molitev potrebna tako čistost srca in duše (*puritas cordis atque animae*), ki je deloma sad našega prizadevanja, kot tudi razsvetljenje Svetega Duha (*inluminatio sancti spiritus*).<sup>67</sup> Kasijanova stvarnost se kaže tudi, ko razlaga, da vsak izmed nas moli na določen, sebi lasten način. Kadar smo obteženi z obupom in žalostjo, molimo drugače, kot pa kadar smo dosegli določen duhovni napredek, spet drugače, kadar smo pod napadom skušnjav, in drugače, kadar prosimo za odpustanje grehov.<sup>68</sup> Molitev pa je v resnici neizrekljiva (*oratio ineffabilis*), saj presega človeško zavest prek vlitja nebeške luči.<sup>69</sup>

Deseti pogovor se začne s tematiko egiptovskega meniškega antropomorfizma, ki je intrinzično povezan s tematiko molitve. Kasijan spregovori o menihu Sarapionu, ki je imel preveč naivne in materialne predstave o Bogu. Molitev mora tako postati bolj duhovne narave.<sup>70</sup> Na Germanovo vprašanje, kako se torej naučiti te abecede zvestega, vztrajnega napora vstopanja v molitev, ko pa je naš um pogosto tako zaposlen z raznoraznimi stvarmi (*Coll.* 10.8), aba Izak odgovori z naukom o ponavljanju vrstice psalma »O Bog, na pomoč mi pridi; Gospod, hiti mi pomagat«, v vseh okoliščinah.<sup>71</sup>

S tem je Kasijan formuliral zgodnejše izkušnje in nauke puščavskih očetov, ki jih je prenesel na Zahod ter izrazil z latinsko verzijo vrstice psalma, kar je imelo v poznejši zgodovini meniške duhovnosti izjemen vpliv.<sup>72</sup> Omenimo le dva najbolj očitna. Benedikt iz Nursije je po navdihu Janeza Kasijana na začetek meniškega molitvenega bogoslužja oz. officija postavil prav to vrstico psalma, ki je še danes sestavni del molitvenega bogoslužja latinske Cerkve. Drugi primer vpliva Kasijanove sinteze, bolj posreden, je t. i. Jezusova molitev, molitev k Jezusu oz. molitev srca, ki je v jedru predvsem vzhodnokršćanske duhovnosti. Stalno ponavljanje molitvenega obrazca, ki temelji na Svetem pismu – »Gospod Jezus Kristus, Božji Sin, usmili se mene, grešnika«<sup>73</sup> –, se je razvilo ravno

65 *Coll.* 9.3.

66 *Orationes nostras non solum caelos, sed etiam ea quae super caelos penetrare.* (*Coll.* 9.4.3)

67 *Coll.* 9.8.2.

68 *Coll.* 9.8.3.

69 *Coll.* 9.25.

70 *Coll.* 9.2 in 3.

71 *Coll.* 10.10.2. Gre za Ps 70,1 (*Deus, in adiutorium meum intende: Domine, ad adiuuandum mibi festina*).

72 Prim. Hausherr, *Noms du Chris et voies d'oraison*, 177–215.

73 Prim. Lk 18,10–14.

med egiptovskimi puščavniki nekje do 5. stoletja,<sup>74</sup> Kasijan pa je posredni dedič in posredovalec tega izročila. Jezusova molitev je središčna točka najbolj znane zbirke meniške duhovnosti *Filokalija*, ki je del te eremitske tradicije, imenovane *hezihazem*, vendar kljub temu da so nekateri Kasijanovi odlomki vključeni vanjo, tozadevnega vpliva ne na Vzhodu ne na Zahodu ne smemo precenjevati.

## 6 Meniška »filozofska hermenevtika« za Zahod: *scientia praktiké* in *theoretiké*<sup>75</sup>

Čeprav se Janez Kasijan v prvi vrsti ni posvečal gojenju filozofije v svetnem smislu in tudi ni prvenstveno globoko spekulativen mislec, lahko v njegovi misli najdemo številne tudi bolj filozofske inspiracije.<sup>76</sup> Morda bi ga lahko označili s paradigmo »meniške« filozofije, ki pa je dokaj blizu tisti izvorni filozofiji, kot jo je pojmoval Pierre Hadot in ima notranjo strukturno duhovnih vaj.<sup>77</sup>

Z metaforo anahoreze (*anachóresis*), ki na prvi pogled pomeni zunanji umik v samoto, Kasijan izrazi predvsem umik v notranjost in k resničnemu.<sup>78</sup> Ko podaja nauk o kontemplaciji, uporablja helenistično konceptualno tradicijo, ki razlikuje med *bíos praktikós* in *bíos gnostikós*. Na tej osnovi, ki ji je Evagrij kot Origenov dedič dodal še *bíos theologikós*, je Kasijan izoblikoval svoj sistem za razumevanje razmerja med aktivnim in kontemplativnim življenjem.

V štirinajstem pogovoru z aba Nesterosom (*De spirituali scientia*), ki je verjetno najgloblje analitičen in filozofski izmed vseh, Kasijan spregovori o spominu in o znanju (*scientia*).<sup>79</sup> Besede aba Nesterosa sicer izhajajo iz iskanja pravega hermenevtičnega ključa za interpretacijo Svetega pisma, vendar ob tem omogočajo nekaj splošno filozofskih eksplikacij. Najprej spregovori o številnih zvrsteh znanja, ki imajo vsa neko metodo učenja, vendar niso vsa enako uporabna, nato pa zatrdi, da se najvišje spoznanje skriva v tem, k čemur teži krščanstvo: zrenje skritih nevidnih skrivnosti (*Ad contemplanda invisibilium sacramentorum tendit arcana*).<sup>80</sup>

74 Podoben obrazec omenja tudi Janez Krizostom, ki govori o molitveni puščici, v delu *Epistula ad abbatem*.

75 Kasijan uporablja grška izraza *praktiké (actualis)* in *theoretiké*. (Coll. 14.1.1)

76 Zanimivo, da se je tudi npr. Michel Foucault dokaj intenzivno ukvarjal s Kasijanom, saj mu je v letih 1979–1980 posvetil serijo predavanj na College de France, ki so izdana pod naslovom *Du gouvernement des vivants*.

77 Gl. npr. Hadot, *Kaj je antična filozofija?*

78 Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, 108.

79 Prav tam, str. 65–118. Stewart, *Cassian the Monk*, 90–99; o kontemplaciji, negativnem misticizmu in spoznanju gl. Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 147–153.

80 Coll. 14.1.2.

*Scientia* duhovnega spoznanja ima po Kasijanu dve stopnji: prva je praktična (*praktiké*), ki pomeni popravo nravi in očiščevanje grešnih nagnjenj, druga pa je teoretična (*theoretiké*), ki pomeni zrenje Božjih stvari in razumevanje najsvetejšega smisla.<sup>81</sup> *Scientia praktiké*, ki mora nujno predhajati teoretičnemu spoznanju,<sup>82</sup> je nadalje razdeljena še na dva dela: en del razumeva delovanje grešnih misli in zdravila zoper njih, drug del pa razumevajoč sosledje kreposti oblikuje *um* v skladu s krepostmi.<sup>83</sup> *Scientia theoretiké*, kontemplativno oz. duhovno spoznanje, Kasijan prav tako razdeli na dva dela: zgodovinsko razumevanje (*historica interpretatio*) in duhovno spoznanje (*intelligentia spirituale*).<sup>84</sup> Pri tej distinkciji je očitno navzoč izvor tega premisleka, saj gre v osnovi za iskanje biblične hermenevtike, za katero je v patristični dobi značilna osnovna diada zgodovinskega in duhovnega pomena besedila.

Zgodovinski pomen preprosto obravnava vidne dogodke iz preteklosti,<sup>85</sup> duhovno spoznanje pa se znova deli na tri dele: *tropologia*, *allegoria*, *anagogia*. Janez Kasijan je bil tako prvi, ki je oblikoval to – pozneje klasično – štiridelno hermenevtično načelo,<sup>86</sup> v skladu s katerim gre Sveto pismo razumevati po štirih plasteh (*quatuor figurae*), kar razlaga na primeru Jeruzalema: »Zgodovinsko je mesto Judov; alegorično predstavlja Kristusovo Cerkev; anagoško je nebeško mesto Boga, ki je mati nas vseh; tropološko je kot človeška duša, ki jo Gospod pod tem imenom hvali ali graja.«<sup>87</sup>

Vendar zgoraj opisana razdelitev ni Kasijanov osnovni cilj, saj je njegov poudarek predvsem na skladnosti etike in noetike. Do najvišjega spoznanja (*theoretiké*) je mogoče priti le prek praktičnega spoznanja (*praktiké*), tj. prek koherentnega delovanja.<sup>88</sup> Ta uvid izhaja iz njegove osebne izkušnje egiptovskega meništva, na čemer tudi utemeljuje avtoriteto,<sup>89</sup> saj skozi vse svoje spise močno poudarja razliko med resničnim poznavanjem meniškega življenja »iz izkušnje in prakse« (*experientia ususque*) ter zgolj navideznim teoretiziranjem ali besedičenjem.<sup>90</sup>

81 *Coll.* 14.2. V tej obliki je podobno razdelitev moč najti že pri Aristotelu, prim. *Met.* 2.1. Bolj neposredno jo je Kasijan prevzel od Evagrija (gl. razlago o *praktiké* v SC 170, str. 38–63), vendar na tem mestu ni mogoče podati temeljiteje preiskave problema recepcije. Omejili se bomo le na Kasijanov nauk, ki pa – če mu že manjka nekaj spekulativne izvornosti – ni brez vrednosti, saj je njegov pomen znova prav v procesu prenosa na latinski Zahod.

82 *Coll.* 14.2.

83 *Coll.* 14.3.1.

84 *Coll.* 14.8.1.

85 Prav tam.

86 Prim. eno temeljnih načel biblične hermenevtike, ki sega v 13. stoletje in se ga pripisuje skandinavskemu dominikancu Avguštinu iz Dacije, tj. »Littera gesta docet, / quid credas allegoria, / moralis quid agas, / quo tendas anagogia«. Klasična študija v štirih zvezkih: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture: première partie: tomes I et II*.

87 *Coll.* 14.8.4.

88 Prim. *Coll.* 14.9.3.

89 *Coll. praef.* 1.6; 2.1.

90 *Gl. Inst. praef.* 4–5; *Coll. praef.* 1.7; 3.3.

## 7 Kasijanov vpliv na zahodno meništvo

Janez Kasijan je imel s svojim ustanavljanjem samostanov in predvsem s svojima spisoma izjemen vpliv na poznejše oblikovanje meništva na Zahodu.<sup>91</sup> Poleg vpliva na duhovno kulturo bližnjega samostanskega središča Lérins (npr. Evherij, kateremu so *Collationes* sploh posvečene, je kmalu prevzel štiri pomene razlage Svetega pisma; Vincencij je v svojem delu *Commonitorium* enako poudarjal vrednost tradicije; Fulgencij se v 6. stoletja ob branju Kasijanovih spisov navduši za egiptovsko meništvo) in na druge pomembne avtorje in dela (npr. afriški škof Viktor iz Mattare, Cezarij, *Regula magistri*, Kasiodor ipd.) je bil Kasijanov vpliv verjetno daleč najširši ravno prek Benedikta iz Nursije in njegovega *Pravila*.

Čeprav je Benediktova percepcija meništva značilno evropska oz. latinska in so ga nekateri avtorji želeli prikazati v ostrem kontrastu v primerjavi z »egiptovskim«<sup>92</sup> Kasijanom, je treba upoštevati dva dokaj različna konteksta, obenem pa tudi izreden Kasijanov neposreden vpliv na benediktinsko meništvo. Benedikt sam v zadnjem poglavju namreč izpostavlja prav Kasijanov spis *De institutis* kot enega najbolj primernih branj za menihe:

Kdor hoče hitro priti do popolnosti samostanskega življenja, naj se poglobi v nauke svetih očetov in po njih živi; to ga bo poneslo do vrhunca popolnosti. Mar ni vsaka stran in vsaka od Boga navdihnjena beseda Stare in Nove zaveze najboljšo vodilo za človeško življenje? Ali katera knjig svetih katoliških očetov glasno ne govori o tem, kako lahko naravnost pridemo k svojemu Stvarniku? Pa tudi *Razprave očetov*, *Ustanove cenobijev* in *Življenjepisi očetov*, kakor tudi *Pravilo* našega svetega očeta Bazilija – kaj drugega so kot pripomočki dobrim in poslušnim menihom za krepostno življenje? (*Reg.* 73)<sup>92</sup>

Kasijanove sledi v Benediktovem *Pravilu* so najbolj vidne prav pri govoru o molitvi, tj. bistvu meniškega življenja. Evagrijevsko puščavsko duhovnost, ki sestoji iz pretanjene pozornosti na notranjost, na duhovno plat meniha in ne toliko na zunanjo (pravno) urejenost,<sup>93</sup> je Kasijan znal prevesti v zahodni latinski kontekst, da je lahko dobila nov izraz znotraj zahodne kulture in civilizacije ter ga ohranjala skozi vsa stoletja do danes.

Poleg vpliva na zahodno izročilo je treba omeniti tudi, da so bili Kasijanovi spisi že zgodaj prevedeni tudi v grščino, kar je pomenilo, da je kot edini latinski avtor v zbirki *Filokalija* – nekaj njegovih besedil pa je prišlo tudi v zbirko apoftegem (izrekov puščavskih očetov) – imel nezanemarljiv vpliv na poznejše grške avtorje, npr. Janeza Klimaka,<sup>94</sup> Janeza Damaščana<sup>95</sup> idr.

91 Strokovne literature o tej temi ne manjka, gl. pregleda z bogatim seznamom literature: Stewart, *Cassian the Monk*, 24–25; Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 168–178.

92 Prev. Jože Gregorič.

93 Npr. koncept *stabilitas loci*.

94 *Scala parad.* 4. (navaja *Coll.* 2.10).

95 *Sacra parallela* 1.23; 9.5.

## 8 Sklep

Ko je kdo v 4. in 5. stoletju po Kr. hotel kaj izvedeti o meniškem načinu življenja, ki se je hitro širilo po vsem Sredozemlju, se je po navadi napotil v njegov epicenter, v rimsko provinco *Aegyptus*, v puščave in meniške naselbine v okolici Nilove delte in v samostane v zgornji egiptovski Tebaidi.<sup>96</sup> Poleg Janeza Kasijana se je na to vznemirljivo pot marsikdo odpravil že pred njim, vendar eruditski genij Kasijana je prav v tem, da je prek svojih spisov prenesel in posredoval to izkušnjo na Zahod. Cistercijan Nikolaj Aracki lucidno sintetizira ta preplet kultur, ki je torišče Kasijanovega življenja:

Zahodno meništvo organsko nastaja iz vzhodnega, saj gre v prvih stoletjih za povezan sredozemski svet. [...] Od prvih generacij menihov na Zahodu, o katerih že imamo mnogo zgodovinskih virov, lahko opazujemo prepletenost Vzhoda z Zahodom. Skoraj vse velike osebnosti so prebile dolga obdobja na Vzhodu.<sup>97</sup>

Kasijan je sintezo egiptovskega meniškega izročila, ki jo je ob Origenovem navdihu ustvaril Evagrij Pontski (ok. 345–399), prenesel na Zahod. Pojmi, kot so npr. *apáttheia*, *gnósis*, *theoría* idr., so na Zahod tako prišli v veliki meri prav prek teh prvih subtilnih in psihološko pretanjenih živetihi meniških izkušenj, ki jih je Kasijan doživel med peskom in sipinami egiptovskih meniških naselbin in jih nato na galski obali zapisal.

## Bibliografija

### Primarni viri

- Benedikt iz Nursije. *Pravilo svetega Benedikta*. Prevedel Jože Gregorič. Stična: Cistercijanski samostan, 1981.
- Evagrij Pontski. *Spisi in pisma*. Prevedla Gorazd Kocijančič in Alen Širca. Ljubljana: KUD Logos, 2015.
- — — *Traité pratique ou le moine*. Sources Chrétiennes (SC) 170. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1971.
- Filokalija* I. Ur. Gorazd Kocijančič, prev. Benjamin Bevc et al. Ljubljana: KUD Logos, 2020.
- Guy J.-C. ur. *Cassien - Institutions cénobitiques*. Sources Chrétiennes (SC) 17. Pariz: Les Éditions du Cerf, 1971.
- Izreki svetih starcev: abecedna zbirka*. Prevedla Jasna Hrovat. Celje: Mohorjeva družba, 2002.

96 Cashmore, *The Value of Spirituality of John Cassian for Contemporary Christian Communities*, 48–52.

97 Aracki, »Meniška teologija Janeza Kasijana«, 16. To delo v obliki diplomske naloge do sedaj ostaja edina študija o Kasijanu v slovenščini.

- Martinovo berilo (Martinellus). Sulpicij Sever, Življenje svetega Martina, Pisma o Martinu in Dialogi.* Prevedla Sibil Gruntar Vilfan in David Movrin. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, 2017.
- Petschenig, M. in Kreuz, G. ur. *Cassiani Opera - Collationes XXIII.* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 13. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- *De Institutis Coenobiorum. De Incarnatione contra Nestorium.* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 17 (CSEL). Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- Pichery E., ur. *Jean Cassien - Conférences. I-VII.* Sources Chrétiennes (SC) 42. Pariz: Éditions du Cerf, 1955.
- *Jean Cassien - Conférences. VIII-XVII.* Sources chrétiennes (SC) 54. Pariz: Éditions du Cerf, 1958.
- *Jean Cassien - Conférences. XVIII-XXIV.* Sources chrétiennes (SC) 64. Pariz: Éditions du Cerf, 1959.
- Ramsey, B. ur. *John Cassian - The Conferences.* Ancient Christian Writers 57. New York; Mahwah (N. J.) Paulist Press, 1997.
- *John Cassian - The Institutes.* Ancient Christian Writers 58. New York; Mahwah (N. J.): Paulist Press, 2000.

### Sekundarna literatura

- Aracki, N. »Meniška teologija Janeza Kasijana«. Diplomaska naloga, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, 2008.
- Bogataj, J. D. »*Oratio ignita*: Janez Kasijan, učitelj mistične molitve«. *Tretji dan* XXXXVI/7-8 (2017): 78–83.
- Cameron, A. »The Transmission of Cassian«. *Revue d'histoire des textes* (RHT) VI (2011): 361–365.
- Cashmore, S. J. M. »The Value of Spirituality of John Cassian for Contemporary Christian Communities«. Magistrska naloga, Pretoria: University of South Africa, 2014.
- Casiday, A. M. C. *Tradition and Theology in St John Cassian.* Oxford: University Press, 2007.
- Chadwick, O. *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism.* Cambridge: University Press, 1950.
- Chitty, D. J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire.* London: Basil Blackwell, 1966.
- Christiani, L. *Jean Cassien: La spiritualité du désert,* S. Wandrille: Fontenelle, 1969.
- Courcelle, P. *Late Latin Writers and Their Greek Sources.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Damian, T. »Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace«. *Patristic and Byzantine Review* 9 (1990): 149–170.



- Driver, S. »From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Cassian's Challenge to Jerome's Monastic Teachings«. *American Benedictine Review* 48 (1997): 293–315.
- — — *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*. New York: Routledge, 2002.
- Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wadi 'N Natrun. Part 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1932.
- Feiss, H. (2012): »Cassian and Monasticism«. *Monastery of the Ascension*. Povzeto 30. septembra 2020. <https://www.idahomonks.org/sect405.htm>
- Goodrich, R. J. *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*. Oxford: University Press, 2007.
- Guy, J.-C. *Jean Cassien: Vie et doctrine spirituelle*. Pariz: Lethielleux, 1961.
- Hadot, P. *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina, 2009.
- Hausherr, I. *Noms du Chris et voies d'oraison*. Rim: Pont. Institutum Orientalium, 1960.
- Levko, J. J. *Cassian's Prayer for the 21st Century*. Scranton: University Press, 2000.
- Rousseau, P. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford: University Press, 1978.
- Sanidopoulos, J. »The Legacy of John Cassian in East and West«. *Mystagogy Resource Center*. Povzeto 1. oktobra 2020. <https://www.johnsanidopoulos.com/2010/03/legacy-of-john-cassian-in-east-and-west.html>
- Shepherd, M. H. »The Anthropomorphic Controversy in the Time of Theophilus of Alexandria«. *Church History* 7/3 (1938): 263–273.
- Sheridan, M. *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*. Rim: Pontifical Institute St Anselm, 2012.
- Steenberg, M. C. »Ex Oriente Lux: John Cassian on eastern monasticism in the west«. *Monachos.net: Orthodoxy through Patristic, Monastic & Liturgical Study*. Povzeto 2. oktobra 2020. <http://www.monachos.net/library/index.php/monasticism/studies/93-ex-oriente-lux-john-cassian-on-eastern-monasticism-in-the-west>
- Stewart, C. »From λόγος to Verbum: John Cassian's Use of the Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary«. V: *The Joy of Learning and the Love of God*, ur. E. R. Elder, 5–31. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995.
- — — *Cassian the Monk*. Oxford: University Press, 1998.
- — — »John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius«. V: *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ur. C. Badilta in A. Jakob, 205–219. Pariz: Beauchesne, 2003.
- — — Taylor, Aaron. »'With Beautiful & Sublime Philosophy'—St John Cassian the Roman«. *Logismoi: A Refuge for the Weary and the Oppressed, and a Treasury of Good Counsel and Wise Lore*. Povzeto 2. oktobra 2018. <http://logismoitouaaron.blogspot.com/2010/03/with-beautiful-sublime-philosophyst.html>



## Sopotja zgodnjega puščavništva v Egiptu in Indiji

Nina Petek

Članek predstavi nekatere temeljne elemente zgodnjega egiptovskega in indijskega puščavništva, večplastnih oblik duhovnosti, ki sta se manifestirali na periferiji zunanjega, kulture in družbe, hkrati pa tudi na robovih telesa in duha. Egiptovsko puščavniško in *upanišadska*<sup>1</sup> asketska tradicija v Indiji sta vzniknili v povsem drugačnih kulturnih kontekstih, zgodovinskih okoliščinah in duhovnih miljejih, razhajata se v številnih filozofskih in teoloških doktrinah, zavoljo česar prispevek ne bo oblikovan kot primerjalna analiza njunih idejnih osnov, ampak kot obravnava zgodnjega puščavništva v širši perspektivi, ki vzpostavlja komunikacijo med tradicijama, pri čemer ju ohranja kot unikatni partikularnosti. S tem se želi prispevek izogniti prenašanjem posplošitvam in univerzalizaciji; puščavništvo namreč ni homogeno in v sebi sklenjeno gibanje, najraznovrstnejše prvine individualnih izrazov se plečejo celo znotraj ene in druge tradicije, kar že vnaprej onemogoča popolno uniformiranost. Slednje izhaja tudi iz same narave puščavništva kot neinstitucionalne tradicije, onkraj družbenopolitičnih in meniških hierarhij, kar onemogoča njegovo popolno prilaščanje.

V kontekstu institucionaliziranega meništva stroga disciplina in pravila uravnavaajo vse vidike življenj menihov in nun ter si jih do določene mere podrejujejo. Njihove prakse tako postanejo omejene, rutinske in s tem manj kreativne,<sup>2</sup> kar med drugim predstavlja tudi institucionalizacijo primarne karizme neodvisnega duha puščavništva.<sup>3</sup> Puščavništvo se kleno upira zapisanim zakonom in konformizmu; puščavniki namreč svoje duhovne cilje uresničujejo na svoboden, najneposrednejši in samosvoj način, ohranjajo svojo fizično in duhovno avtonomijo, ki se upira institucijam in sami zgodovini. Foucault v *Uvodu* k Flaubertovemu romanu *Skušnjave svetega Antona* (*La Tentation de Saint Antoine*) Antonovo puščavništvo opiše kot »obrat zgodovine k izvoru časa in začetku stvari, pulzirajočemu prostoru, ki se razširja do zunanjih meja univerzuma in se nenadoma usmeri k povratku k najpreprostejšim elementom življenja.«<sup>4</sup> Meništvo pa, nasprotno, teče v smeri zgodovine in jo soustvarja, njegova naracija se izogiba ekscesom, s čimer brzda puščavniško 'divjaškost', ki je neulovljiva in je ni moč posplošiti. V tem

1 Za izraze v sanskrtu ali paliju sem uporabila transliterirano obliko terminov v latinici z rabo diakritičnih znamenj, originalno so sicer zapisani v pisavi *devanāgarī* (देवनागरी).

2 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 28.

3 Prav tam, 21.

4 Foucault, »Introduction«, v: Gustave Flaubert, *The Temptation of Saint Anthony*, 77.

smislu je puščavništvo Durkheimov negativni kult,<sup>5</sup> ki je nasprotje kolektivnim, predpisanim ritualom, in hkrati Deleuzova in Guattarijeva nomadska znanost, ki je ni moč kategorizirati; zaznamujeta jo namreč heterogenost in nenehno postajanje, institucijam se upira z identiteto, ki se neprestano razvija, oblikuje iz svoje sleherne singularnosti, ki se ne ozira na nobena merila in norme. Poleg tega pa 'nomad' naseljuje nepredvidljivi, nezamejeni, odprti prostor<sup>6</sup> – puščavo. Puščavo bi lahko opredeliti kot kraj »nomadske porazdelitve«, namreč 'nomadi' se 'porazdelijo' v odprto krajino namesto v razdeljen, strukturiran, zaprt prostor,<sup>7</sup> tj. samostan.

Tovrstna narava puščavništva, s svojimi večglasji že znotraj ene same tradicije, pa zahteva previdnejšo obravnavo, še posebej v primeru primerjalnih študij tradicij, ki so se oblikovale v povsem drugačnih kulturnih okoljih. Članek je tako poskus osnovanja nekaterih stičišč med zgodnjim puščavništvom v Egiptu in Indiji, preiskava notranjih in zunanjih impulzov, ki so privedli do nastanka obeh tradicij, ter elementov askeze, ki odslikavajo odnos do družbe, zgodovine, telesa, duha, nenehen boj med minljivim in večnim. Puščavništvo kot način bivanja, ki presega kulturne, religijske in ideološke omejitve, pa je hkrati tudi tradicija, ki je odraz in proizvod družbe same – oblikuje se namreč kot odziv na njeno nezadostnost oz. nezmožnost njenih pogojev za avtentično, svobodno bivanje. Hkrati pa je tesno zvezano tudi z religijo, ki je vpeta v sekularen, širši družbeni in ideološki kontekst, ki med drugim posredno ali neposredno ureja in usmerja njene norme. Puščavništvo je način prizadevanja razumeti religijo v njeni najčistejši formi in tako predstavlja ponotranjenje religije same, askeza kot skupek verovanj in praks je »čisti internalizirani performans«. <sup>8</sup> Čeprav je »nesvetni način bivanja«, <sup>9</sup> radikalna prekinitev s profanim, družbenimi navadami, normami, pravili, pa puščavništvo ni marginalna oblika bivanja, ampak srž tradicij, ki ustvarja kontinuiteto znotraj kultur in religij, pri čemer pa vselej ohranja svojo avtonomijo.

Asketizem in puščavništvo večinoma izvirata iz t. i. kozmoloških religij<sup>10</sup> in religij metafizike ali transcendence, v katerih je poudarek na razmerju med sebstvom in kozmičnim, vrhovnim, bodisi Bogom bodisi abstraktnim absolutom. Božanska resničnost je

5 Durkheim negativni kult opredeli kot skupek praks, ki temeljijo na odrekanju in vzdržnosti, kar vodi do odpovedi egu, željam, nagonom – skratka identiteti, ki posameznika veže s svetnim – in s tem do zaščite svetega pred elementi profanega. V tem kontekstu je relevantno tudi njegovo razlikovanje med 'religijo' in 'magijo'; 'magijo' opredeli kot neodvisno duhovno pot posameznika, ki ni vpet v neko skupino oz. institucijo, ki zapoveduje enoten način življenja pod določenimi pravili. Slednje strne tudi v svoji znameniti misli: »There is no Church of magic.« (Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 42.)

6 Deleuze in Guattari, *Nomadology: The War Machine*, 44.

7 Deleuze, *Logika smisla*, 87.

8 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 2.

9 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 21.

10 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 11.

opredeljena kot resničnost onstran, pri čemer askeza kot skupek praks in verovanj prispeva k urejevanju življenja na način, da vodi onstran oz. nazaj, k izvoru, prvinski obliki bivanja, ki omogoča vez z večnim, ki jo je v prenapoljenosti posvetnega in materialnega malodane nemogoče vzpostaviti. Flood poudari, da je asketska praksa v kontekstu predmodernih kozmoloških religij, kot je denimo vedska religija v Indiji, bistveno povezana s spominom.<sup>11</sup> Asketizem je obrat običajnega življenja telesa in duha ter teka časa nazaj, k začetku, je obrat kronologije in prostorskih konfiguracij univerzuma.<sup>12</sup> Asket se namreč spogleduje z izvorom, pred- in nadčasnim, ki hkrati postane prihodnji cilj. V tem smislu je asketizem spominjanje izvora tradicije in s tem premoščanje pozabe. Tudi Foucault askezo kot »način življenja s samim seboj« opíše kot »napraviti nek spomin iz fragmentarnega *logosa*«. <sup>13</sup>

Puščavništvo v različnih tradicijah temelji na odpovedi družbi, eliminaciji želja, čutnosti, mesenosti ter napeljuje k iskanju sreče onkraj posvetne. S tem, ko se v svoji težnji k duhovnemu napredku obrača nazaj, pa se hkrati ves čas spogleduje tudi s prihodnostjo, namreč s stanjem bivanja, ki bo usvojeno prek opustitve običajnega načina življenja. Asketskimi praksami je inherentna moč spremembe telesa in duha; v hierarhičnem pogledu na univerzum so vse stopnje univerzuma, od božanskih do peklenskih, opredeljene tudi kot refleksija notranjih stanj v človeku, gre za vzporejanje makro- in mikrokozmosa. Kozmična kartografija se preseli v telo, polje spremembe, ki vodi v preobrazbo duha in doseganje božanskega, nesmrtnosti.

V Indiji se je puščavništvo oblikovalo tudi v t. i. nemetafizičnih tradicijah, denimo budizmu, ki je religija, filozofija imanence, s čimer pa se je prevrednotil tudi sam koncept materije, telesa in posledično s tem tudi askeze. Puščavništvo je bilo integralni del zgodnjega budizma, oblikovalo pa se je na osnovi ideala *samnyāsina* ('tisti, ki je opustil, se odpovedal'), gozdnega puščavnika iz časov filozofskih spisov *upaniṣad*, najmlajšega dela Ved, ki so začeli nastajati okoli 9. st. pr. n. št. Slednji ideal je budizem sicer precej modificiral, a način življenja *samnyāsina* in njegove prakse so bistveno vplivali tudi na religijske tokove in šole, ki ne izhajajo iz vedske tradicije. Te so se odvrnile od njenih temeljnih predpostavk, idealov *brāhmaṇskega* miljeja, namreč *śramaṇa*, tj. tradicije potujočih asketov<sup>14</sup> (poleg budizma še

11 Prav tam, 11.

12 Foucault, *Introduction*, v: Flaubert, Gustave. *The Temptation of Saint Anthony*, 77.

13 Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, 289.

14 Za budistične potujoče askete je bil v rabi tudi palijski izraz *paribbājaka* ('potujoči človek'). Laiki, ki so se odločili zapustiti dom in zaživeti življenje v budistični skupnosti, so bili označeni z izrazom *pabbajjā* (pal.), kar pomeni 'iti ven', torej od doma, poimenovanje pa se je nanašalo tudi na menihe novice. Slednjima izrazoma je soroden grški *xeniteta*, ki pomeni 'biti tujec', 'tujstvo'. Biti tujec v svetu, biti v konstantnem gibanju, opustiti navezanosti na dom je v nasprotju z Benediktovo zapovedjo o ustaljenosti, ki povsem izključuje kakršnokoli samotno popotovanje. Praksa 'samotnega popotovanja' pa je bila prakticirana tudi znotraj institucije – čeprav so menihi ostajali v enem samostanu, so v svoji notranjosti kultivirali čut odmaknjenosti, občutek biti tujec svetu in mu ne pripadati (Boisvert, *A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions*, 129.)

džainizem, *cārṃāka* oz. *lokāyata*, tj. šola materializma, in *ājīvika*, šola determinizma).<sup>15</sup> Iz zgodnjega budističnega puščavništva pa se je, poleg drugih pomembnih vplivov, v poznejšem razvoju oblikovalo tudi puščavništvo v tibetanskem budizmu.

Vpogled v temeljne izraze egiptovskega puščavništva je osnovan na posameznih delih hagiografije *Vita Antonii*,<sup>16</sup> mestoma tudi na izbranih apoftegmah, izrekih svetih starcev, iz abecedne in sistematske zbirke, vzporedno pa so osvetljene tudi različne dimenzije zgodnje asketske tradicije v Indiji na osnovi izbranih filozofskih besedil *upaniṣad*. Hagiografija *Vita Antonii*, ki jo je zapisal aleksandrijski patriarh Atanzij,<sup>17</sup> ubeseduje pa življenje svetega Antona (ok. 251–356), prvega »heroičnega puščavniškega asketa«,<sup>18</sup> ima v zgodovini egiptovskega puščavništva izjemno pomembno vlogo, saj je postala nekakšen hagiografski model za nadaljnje dokumentiranje življenj in praks puščavnikov. *Vita Antonii* ima namreč status prvega krščanskega življenjepisa in modela, »ki se je naglo širil po vsej ekumeni in odločilno vplival na razvoj mladega žanra«.<sup>19</sup>

V zgodovini raziskovanja puščavništva so se oblikovala številna vprašanja glede avtentičnosti gradiva hagiografije. Hagiografija je, tako kot tudi vsaka biografija, zapis s površine, je pričevanje druge osebe, velja za nekakšen objektivni zapis, poročilo. V vsaki hagiografiji je manko prvoosebnega, torej manko avtobiografskega, Derridajevga *circonfession*, tistega, kar bi 'pod črto' zapisal Anton, in hkrati tudi tistega, kar bi 'obrezal'.

- 
- 15 Predvsem džainistično askezo bi lahko opredelili kot neke vrste dedinjo *upaniṣadskega* puščavništva, ideala *saṃnyāse* (skrt. *saṃnyāsa*, 'odpoved'). Tudi Siddhārtha Gautama Buddha je, potem ko je zapustil udobje razkošnega doma in zavetje družine, čemur je sledilo soočenje z minljivo naravo vsega ustvarjenega, kot izhod iz travmatične osebne izkušnje o nestalnosti prepoznal pot askeze kot tisto, ki vodi k premoščanju svetnih tegob, izhajajočih iz navezanosti na minljivo. Tako se je najprej pridružil džainističnim asketom, vendar je kmalu dognal, da prakticiranje rigoroznega odpovedovanja ne vodi v harmonijo med telesnim in duhovnim, npr.: »Zaradi tako omejenega uživanja hrane so moji udi postali kot veje trte ali bambusovi trsi. Zaradi tako omejenega uživanja hrane je moj hrbet postal podoben kamelji grbi« (*Majjhima nikāya*, *Mahāsihanāda sutta*, *sutta* 12/52), in pa: »Niti golota, dolgi lasje, umazanija, / niti post in spanje na golih tleh, / niti prah, pepel in vztrajno čepenje / ne morejo očistiti dvomljivca.« (*Dhammapada* X.13) Zavoljo uvida v nesmiselnost nepopustljive askeze je osnoval svojo t. i. srednjo pot med nebrzdanim predajanjem užitek in skrajnim odrekanjem, pri čemer se v budizmu oblikuje nov lik asketa, ki bi ga lahko opredelili kot 'asketa zmernosti' oz. 'asketa srednje poti'.
- 16 Vsi navedki so iz slovenskega prevoda *Vita Antonii Graeca prima (Izvirni meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pabomija)*. Prevod in spremna razprava David Movrin. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011).
- 17 Atanzij naj bi hagiografijo napisal v obdobju med letoma 356 in 363/2 n. št. (Brennan, *Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation*, 209.)
- 18 Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 2. Hieronim je med letoma 374 in 375 napisal *Vita Pauli eremita*, hagiografijo svetega Pavla iz Teb, s čimer mu dodeli status prvega puščavnika. Ta status v tradiciji sicer ohranja Anton, čemur pa delno sicer pritrjuje tudi Hieronim: »Samo delno namreč zato, ker ni bil sam pred vsemi, temveč so od njega prišle vzpodbude za vse.« (*Vita Pauli eremita* 1) Anton po Hieronimu ni bil prvi puščavnik, ampak puščavnik, čigar zgled je druge vzpodbudil k posnemanju. O Antonovi pionirski vlogi je zgovorna tudi *Vita Antonii*, ki navaja, da »(v) tistem času v Egiptu še ni bilo samotišč in noben menih ni vedel ničesar o veliki puščavi.« (*Vita Antonii* 3) Pomemben vir o zgodnjem egiptovskem puščavništvu je tudi sedem Antonovih pism, v katerih pa ni referenc na njegovo življenje v puščavi, ampak izpostavljajo teoretično in teološko osnovo asketskega življenja.
- 19 Movrin, »Izviri onkraj izvirov: odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«, v: *Izviri meništva*, 244.

Ne glede na avtentičnost posameznih delov ali primanjkljaj neizrečenega je Atanaziju brez dvoma uspelo, da je *Vita Antonii* preseгла status zgolj objektivnega pričevanja; Anton v hagiografiji oživi, delo pa postane stičišče objektivnega in partikularnega, subjektivnega izraza, drugoosebnega in prvoosebnega. Žanr hagiografij posreduje individualne elemente znotraj historičnih okvirov različnih tradicij, hkrati pa ustvarja njihovo doktrinalno osnovo in kontinuiteto.

V besedilih se kaže tudi ambivalenca med konstantnim trudom negovanja osame in slavo, ki je postala integralni del življenj puščavnikov zavoljo njihovih herojskih fizičnih in duhovnih podvigov v puščavi. Pri slednjem gre za puščavniško dilemo oz. celo paradoks: namreč bolj rigorozne, predane, težavne so bile prakse puščavnika, bolj slaven je postajal in s tem začel uživati prestiž v družbi, kar je v nekaterih primerih vodilo do tega, da je vse težje vzdrževal svoje puščavniško življenje.<sup>20</sup> Ta paradoks je izpričan denimo v apoftegmi aba Janeza Pritlikavca; pripovedoval je o nekem starcu, ki se je zaprl v celico, a je kljub temu v mestu žel veliko slavo. Ko se je nekoč po sili razmer le moral odpraviti v mesto, je tja krenil ponoči, da ga nihče ne bi videl, saj »(č)e grem podnevi, bodo name naleteli ljudje in me slavili«. Načrt, da bi ostal neopažen, mu je spodletel, saj je Bog poslal dva angela s svetilkama, ki sta ga osvetlila, nakar ob ugledanju sijaja do nič hudega slutečega puščavnika pridrvi celo mesto. »Kolikor bolj je poskušal bežati pred slavo, toliko bolj so ga slavili. Tako se izpolni to, kar je pisano: 'Vsak, ki se ponižuje, bo povišan.'« (Janez Pritlikavec (38) 353)<sup>21</sup> Slava je bila torej neizogiben del življenja puščavnikov, četudi so se je oteпали na vse možne načine. Tudi Atanazij v *Vita Antonii* izpostavi, da je bil Anton znan povsod.<sup>22</sup> S svojim načinom življenja, zaznamovanim z napetimi in dramatičnimi dogodki, je postal eksemplarični asket, čigar svojstveni asketski način bivanja je Atanazij preobrazil v naracijo, jezikovni diskurz, ki je samega Antona naredil reprezentativnega. Tako je Antonova individualna pot postala nekakšen model puščavništva, hagiografija pa vozlišče univerzalnega in osebnega. Kljub svoji neprilastljivosti, brez opomb pod črto, je ostal zapisan v zgodovino.

*Upaniṣadam* žanra hagiografije sicer ne moremo pripisati, saj biografski podatki o *upaniṣadskih* asketih ne obstajajo, a v tradiciji veljajo za nekakšne prototipe vrhovnih modrecev, ki utelešajo ideale takratne indijske asketske tradicije. Dvanajst najzgodnejših filozofskih spisov, ki so del obsežnega vedskega korpusa, se bolj kot na predočitev življenjskih poti asketov in analizo elementov asketskega življenja osredotoča na razpravljanje o metafizičnih vprašanjih, predvsem glede narave vrhovnega abstraktnega počela vsega bivajočega (skrt. *brahman*), ki je enako človekovemu nesmrtnemu bistvu (skrt. *ātman*). Te *upaniṣade* so večinoma oblikovane kot dialog, kar odlikava naravo

20 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 168.

21 *Izreki svetih starcev, Apophthégmata hagion gerónton: abecedna zbirka*, 112.

22 »Povsod so ga poznali in vsi so ga občudovali, pogrešajo ga celo tisti, ki ga nikoli niso videli.« (*Vita Antonii* 93)

samega asketskega diskurza, namreč intimnost, dialog kot *par excellence* slehernega izraza, skozi katerega se konstituira posebna naracija o svetem, onkraj interesa za profano. Po klasičnih vedskih *upanišadah* pa so nastale tudi *Samnyāsa upanišade*, zbirka dvajsetih besedil, ki niso del klasičnih *upanišad*, a so za sam kontekst članka precej bolj ključne. Običajno jih raziskovalci umeščajo v čas med 1. in 3. stoletjem n. št., nekateri deli pa so najverjetneje precej starejši. Že samo poimenovanje *upanišad*, torej *samnyāsa* ('odpoved', 'opušcanje'), kaže na to, da se ukvarjajo predvsem z razpravami o asketskem načinu življenja. Žanr hagiografij pa ima ključno vlogo pozneje, v tradiciji tibetanskega budizma, saj ponuja odličen vpogled v življenja znamenitih budističnih puščavnikov, t. i. *yogijev*,<sup>23</sup> npr. Tilope, Nārope, Marpe in Milarepe, ki utelešajo ideale tibetanskega puščavništva in so tako kot egiptovski puščavniki postali duhovni stebri same tradicije.

## 1 Smrt družbenega jaza – rojstvo asketa

»Starca je vprašal:  
'Zakaj me je strah, ko potujem po puščavi?'  
'Ker si še vedno živ.'«  
(N 90)<sup>24</sup>

### 1.1 Rojstvo egiptovskega asketa: iz vasi v grobnico

'Klic puščave' je v življenju svetega Antona začel odmevati sila zgodaj oz. je bil nekakšen inherenten, notranji glas njegove eksistence. Atanazij v *Vita Antonii* namreč opiše Antonova otroška in mladostniška nagnjenja k samoti (*Vita Antonii* 1), ki so jasni kazalniki njegove nadaljnje življenjske poti.<sup>25</sup> Za Antonovo puščavništvo, ki je temeljilo na umiku iz območja družbenega, idealih osame, neposesti, askeze, je puščava predstavljala prizorišče resnične religije, saj se je zavoljo odmaknjenosti od posvetnih človeških zadev lahko poslužil načina življenja, v toku katerega je pozornost telesa in duše usmerjal proč od minljivih svetnih želja in strasti k višjim duhovnim ciljem, tj. združitvi z Bogom. Cilj njegovega načina življenja je tako bil »postati popoln tujec družbi«. <sup>26</sup> T. i. »družbeno abstinenco«, <sup>27</sup> prekinitev z vsemi vidiki udeležnosti v družbi in odpoved

23 Strokovni izraz za puščavnika v tradiciji tibetanskega budizma je *yogi*.

24 *The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection*, 377.

25 Npr. ni si želel »pridobiti izobrazbe, saj se je hotel izogniti družbi drugih otrok. Želel si je samo tega, da bi, kot je pisano, živel preprosto na svojem domu. [...] In čeprav je kot otrok živel v dokajšnjem izobilju, staršev ni nadlegoval v zvezi z raznovrstno in drago hrano ter ni iskal z njo povezanih slasti. Zadovoljen je bil s tem, kar je dobil, ter ni iskal ničesar drugega.« (*Vita Antonii* 1)

26 Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, 91–92.

27 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 158.



svojim posvetnim vlogam, bi lahko opredelili kot smrt njegovega družbenega jaza. Aba Amonas, denimo, je puščavniško celico (gr. *kellion*) poimenoval grob (gr. *mnéma*), kraj, kjer asket postane mrtev za svet: »Pojmen, kaj še živiš? Pojdi, sedi v svojo celico in zapiši v svoje srce, da si že eno leto v grobu« (Pojmen (2) 576),<sup>28</sup> sorodno misel pa navede tudi aba Janez Pritlikavec: »[...] zapiraj se v grob, kot da bi že umrl«. (Janez Pritlikavec (34) 349)<sup>29</sup> Pri tem bi lahko tudi Antonov prihod v grobnico razumeli kot nekakšno simbolno dejanje smrti svetnega jaza. Z umikom v puščavo je zapustil zemljo, svoja hotenja in strasti ter se napotil proti nebesom; a puščavniki, »kljub temu da so mrtvi za svet, prebivajo v nebesih, premišljujejo o višjih zadevah«.<sup>30</sup> Tako krščanstvo v puščavi ne pomeni smrti, ampak novo življenje;<sup>31</sup> svetna, minljiva eksistenca v osami namreč postane osmišljena na povsem drugačen način.

Poleg smrti družbenega jaza v kontekstu puščavništva pa bi lahko govorili tudi o smrti zgodovine. Zgodnji kristjani so namreč odhajali v puščavo, da bi dosegli antidot, »negacijo zgodovine«,<sup>32</sup> kar bi z Nietzschejevim besednjakom lahko opredeli kot nadzgodovinsko držo, ki temelji na močeh, »ki pogled od postajanja preusmerijo k tistemu, kar bivanju daje značaj tega, kar je večno in trajno enako pomembno, k umetnosti in religiji«.<sup>33</sup> S svojim načinom bivanja puščavniki postanejo »odporni na zgodovino«.<sup>34</sup> Puščava je namreč kraj konca zgodovine in kraj *áskesis*, ki je moč pozabe družbenozgodovinske pogojenosti in s tem možnosti novega 'klesanja' telesa in duha, »odkrivanja sebe, ustvarjanja bivanja, ki nič ne dolguje družini, družbi, genealogiji«.<sup>35</sup> Pravzaprav bi lahko govorili o puščavnikovem preokretu zgodovine, zaustavitvijo njenega nenehnega formiranja in povratku nazaj, k brezčasju, mistični polnosti in uniji, ki je bistveno ahistorična.

## 1.2 Rojstvo indijskega asketa: od zunanjšega k notranjemu ognju

S fizičnim umikom iz območja svetnega, iztrganjem omejitvam družbenih silnic, psihofizičnim urjenjem v osami z namenom doseganja višjih duhovnih ciljev pa so bile zaznamovane tudi zgodnje asketske tradicije v Indiji. Najzgodnejša pričevanja o obstoju

28 *Izreki svetih starcev*, 178. Glej tudi Pojmen 2, v: *The Book of the Elders*, 292.

29 Prav tam, 112.

30 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 160. Slednje pa ni veljalo za privilegiran način življenja zgolj peščice duhovne elite, ampak je Antonova hagiografija apel vsem kristjanom, naj se poslužijo tovrstnega načina življenja, npr. *Vita Antonii* 94.

31 Ward, *Introduction*, v: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, xi.

32 Cioran, *The Temptation to Exist*, 216.

33 Nietzsche, *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, 159.

34 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 24.

35 Prav tam, 24.

asketskih praks izhajajo iz obdobja zbirk svetih besedil Ved (ok. 1500 pr. n. št.).<sup>36</sup> Takratno družbeno in duhovno ozračje je bilo prežeto z idejo o nujnosti ohranjanja reda (skrt. *ṛta*) ter ravnovesja na ravni družbe in celotnega kozmosa, kar je temeljilo na imperativu po neogibni, aktivni udeleženi v svetnih zadevah, pri čemer je ključno vlogo igralo podpiranje izvajanja ritualov, ki so bili razumljeni kot vzajemna izmenjava med ljudmi in bogovi, prek katere sta se ohranjala harmonija in red na družbeni in kozmični ravni. Šlo je torej za skrb za posvetno, »teologijo žrtvovanja in poroke, obvezi žrtvovati in razmnoževati se, kar je bilo komplementarno in je podpiralo drug drugega«.<sup>37</sup>

V tem kolektivno naravnanim ozračju pa se je na obrobju vedske skupnosti oblikovala družba posameznikov, ki niso izvajali obredij in so delovali zunaj *brāhmaṅske* vedske skupnosti. Ene prvih referenc na skupine asketov so v pesniškem delu *Rgvede* (opisani so denimo kot tihi (skrt. *muni*) asketi z dolgimi lasmi (skrt. *keśin*), ki so dosegali različne ekstatične izkušnje zavoljo stika z bogovi, poleg tega pa so jim bile pripisane številne nadnaravne moči).<sup>38</sup> Omemba *keśinov* v času največjega razcveta vedske religije priča o obstoju askeze znotraj prevladujočega kolektivno-obrednega ozračja, kar je najverjetneje vplivalo na poznejšo utrditev novega asketskega religijskega ideala v t. i. gozdnih besedilih (skrt. *āranyaka*), ki so se nanašala na prakse v gozdovih živečih manjših, na pol formalnih skupin asketov. Ideologijo kolektivne obredne religije pa so dokončno modificirali filozofski spisi *upaṅśade*.

V času *upaṅśad* se pojavi lik asketa (skrt. *saṃnyāsin*),<sup>39</sup> ki je svoje tuzemsko življenje poskušal osmisлити na povsem drugačen način, prek umika izven meja skupnosti. *Upaṅśadski saṃnyāsin* je opustil kompleksni ritualni sistem, zunanji ogenj, ki ga poseduje duhovščina (skrt. *brāhmaṅa*), ki izvaja obredja, in se umaknil v divjino, gozdove

36 Nekateri elementi asketske tradicije so najverjetneje obstajali že v najzgodnejšem obdobju indijske civilizacije okoli 3000 pr. n. št. Iz tega obdobja ni ohranjenih nobenih pisnih pričevanj, ampak zgolj bogat zbir arheoloških najdb, med katerimi o morebitnem obstoju asketskih praks pričajo številni pečatniki, na katerih je upodobljen človek v jogijski drži. Na osnovi slednjega nekateri raziskovalci sklepajo, da so najverjetneje že v tem času obstajali nagnjenje k askezi in različne psihofizične prakse. Nekateri raziskovalci zgodnjega indijskega puščavništva sicer zanikajo predvedski oziroma nearijski izvor asketskih gibanj, denimo Olivelle, *Saṃnyāsa Upaṅśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 21.

37 Olivelle, *Saṃnyāsa Upaṅśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 27.

38 Npr. sposobnost jahanja vetra, tj. zmožnost letenja, a brez telesa; slednje se najverjetneje nanaša na to, da so imeli sposobnost odmisлити svoje telo in vse telesne izkušnje. Glej npr. *Rgveda* 10 CXXXVI.

39 *Saṃnyāsin* je bil označen tudi s terminom *bhikṣu* ('nekdo, ki prosjači'). Sanskrtski termin *bhikṣu* je v zgodnji budistični tradiciji ekvivalent palijskemu terminu *bhikkhu*, ki se v zgodnjih budističnih besedilih nanaša na meniha, puščavnika, nekoga, ki je brez doma, posesti in se v gojenju višjih duhovnih ciljev ne meni za posvetno. Terminu *saṃnyāsin* sta v kontekstu krščanske tradicije sorodna grška termina *apotaktikós* ('nekdo, ki je odmaknjen od') in *anachoretés* ('nekdo, ki se je umaknil'), ki sta označevala posameznike, ki so se umaknili od konvencionalnega načina bivanja v družbi. Označujeta dejanski fizični umik posameznika iz družbe, ki je živel kot puščavnik zavoljo doseganja notranje modrosti (Boisvert, *A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions*, 126). V nasprotju z odmaknjenim načinom življenja, na katerega nakazujeta omenjena termina, pa je izraz cenobit (iz gr. *koinós bios*, 'skupno življenje') označeval meniha, ki je z drugimi menihi živel v samostanih; gre torej za organizirano obliko meništva, začetnik katere je Pahomij.

k notranjemu ognju, askezi (skrt. *tapas*, tj. 'notranji žar', moč askeze). V *Samnyāsa upaniṣadab* je kot *saṃnyāsin* oz. gozdni puščavnik (skrt. *vānaprastha*, npr. *Āruṇi upaniṣad* II [6]) opredeljen nekdo, ki je »brez ognja« (zunanjega, op. a., skrt. *anagni*), oz. ga je »odložil na ogenj v svojem trebuhu«<sup>40</sup> (*Āruṇi upaniṣad* II [6]). Opustitvev zunanjega ognja je bila zapečaten s posebnim obrednim dejanjem: asketi so prerezali žrtveno vrv, si postrigli lase in se odpovedali vsej posesti, kar so potrdili s trikrat izrečeno formulo 'Jaz se odpovem' ter sprejemom asketskih pripomočkov – asketske obleke in skodele za vodo.<sup>41</sup> Samotni način življenja je asketom omogočal, da so lahko nemoteno izvajali različne psihofizične prakse, ki so njihov um odvrčale od fenomenalnega sveta, mesenosti, strasti in minljivosti ter ga usmerjale k transcendentnemu, neminljivemu: »Tisti v divjini, mirni in modri, ki živijo življenje pokore in vere in prosijo za hrano, gredo skozi vrata sonca, neomadeževani, do tja, kjer je nesmrtno Bistvo, to neminljivo Sebstvo.« (*Muṇḍaka upaniṣad* II.11)<sup>42</sup>

Ideja o smrti družbenega jaza pa je v kontekstu zgodnje indijske asketske tradicije mišljena manj simbolno in precej bolj dobesedno kot v okviru egiptovskega puščavništva. Namreč odločitev za življenje asketa v Indiji je bila nepovratna, hkrati pa je pomenila popolno, dokončno izločitev iz kastnega družbenega sistema. Le-ta je jasno definiral identiteto posameznikov in določal njihove vloge ter si s tem podjarmil njihove duše in telesa, *saṃnyāsin* pa je svoje telo iztrgal iz rigidnih družbenopolitičnih institucij in religijskih nadstavb, transcendiral moč in oblast ter svojo identiteto vzpostavil na novo, izven območja konvencionalnega in ideološkega. Asketi so sicer večinoma prihajali iz vrst *brāhmaṇov*, najvišjega razreda duhovščine, a za njihov puščavniški način življenja je bila tovrstna identifikacija povsem nerelevantna. Z obratom od posvetnih družbenih dolžnosti (skrt. *dharma*) in skupnosti, ki je bila usmerjena k doseganju minljivih ciljev, dobremu življenju tukaj in zdaj, je indijski *saṃnyāsin* v svojem zanimanju za metafizično v osami gozdov osnoval polje za soteriološka prizadevanja, ki so ostala srž zanimanja malodane vseh filozofskih šol in religijskih tokov v Indiji vse do danes. S tem je presegel tudi samo zgodovino – človekova eksistenca je na osnovi doktrine o posledicah preteklih dejanj (skrt. *karma*) in krogotoku ponovnih rojstev in smrti (skrt. *saṃsāra*) pojmovana kot kontinuirana zgodovina, ki se formira z vsakim ponovnim rojstvom. S samotnim načinom življenja in asketskimi praksami, ki vodijo k uvidu v *brahmana*, vrhovno, neminljivo bistvo, pa se prerajanje svetne eksistence in hkrati njena zgodovina za vselej prekineta.

40 *Tapas*, t. i. notranji ogenj, se je prek različnih praks proizvajal v predelu trebuha.

41 Odločitev za asketsko življenje pa ni bila razumljena kot uporniško dejanje, ampak je bilo življenje *saṃnyāsina* na neki način komplementarno ritualni sferi, čeprav se je odvrnilo od vseh njenih segmentov. Življenje *saṃnyāsina* ni popolni antagonizem *brāhmanski* tradiciji tudi zaradi dejstva, ker je bil asketski element prisoten tudi znotraj *brāhmaṇske* tradicije same, saj je bilo obdobje askeze bistveni del življenja *brāhmaṇa* (namreč del štiristopenjskega življenjskega stana, skrt. *āśrama: brahmacarya* (stan študenta), *grhastha* (družinsko življenje), *vānaprastha* (umik iz posvetnega življenja, askeza, kot pripravljalo obdobje na stopnjo *saṃnyāsa*) in *saṃnyāsa* (odpoved, življenje asketa)).

42 *Muṇḍaka upaniṣade* spadajo med klasičnih dvanajst *upaniṣad*.

## 2 Puščave in gozdovi: samotna tuzemska nebeška domovanja

»Vseeno je bolj kot vse drugo ljubil prebivanje v gori.«  
(*Vita Antonii* 84)

### 2.1 Pribežališča pred mesenostjo in smrtjo

Neobljudena bivališča puščavnikov so predstavljala izrazit kontrast obljudenemu poseljenemu svetu, so nekakšen »kraj smrti, antisvet«,<sup>43</sup> prizorišče zanikanja posvetnega, s tem pa njihovega duhovnega načrta. Puščavo bi lahko opredelili kot naravni habitat puščavnika, kar je slikovito ubesedeno tudi v *Vita Antonii*, namreč tako kot riba spada v vodo in pogine na suhem, tako asket spada v puščavo. Kot riba vselej išče pot nazaj v vodo, tako puščavnik ves čas čuti nujno, da se vrne v osamo, sicer izgubi nit s svojo notranjostjo (*Vita Antonii* 10), ki lahko zares zaživi zgoj v samotni; v nasprotnem primeru bi postal mrtev v sebi. Puščava sama ali notranjost puščavniških bivališč je kontrast vrvežu zunanjega sveta, v katerem je spokojno bivanje malodane nemogoče in kjer, kot riba na suhem, puščavnik ne more preživeti. Podobno prisposodbo kot odgovor na vprašanje, zakaj se umika v samoto svoje celice, navede tudi Izidor: »Divje živali, ki se zatečejo v svoje brloge, so varne.« (Izaija 26.3 18)<sup>44</sup> Brez dvoma ne gre za naključje, da je v izreku uporabljen grški glagol *sózein* ('odrešiti'), iz katerega je izpeljan términ soteoriologija.<sup>45</sup> Živali bežijo, da bi se obvarovale pred svojimi plenilci, naravnimi sovražniki, medtem ko je asket, ki biva v samotnih bivališčih, zavarovan pred pastmi svetnega in tako odrešen v duhovnem smislu. Puščava je zatočišče, ki med drugim nudi varnost in zaščito pred podleganjem skušnjavam minljive mesenosti grešnega sveta. »Kaj je svet?' In starec je odgovoril: 'Svet je motnja, ki jo povzročijo stvari; svet je delati tisto, kar je v nasprotju z naravo, in zadovoljevati želje mesa; [...] svet je skrbeti za telo raje kot za dušo [...] apostol Janez je tisti, ki je dejal: Ne ljubi sveta niti stvari, ki so v svetu!' [1 Jan 2,15]« (Izaija 21.3 15)<sup>46</sup>

Močan element nasprotja med grešno, neverno človeško skupnostjo in samotnim človekom, ki neguje vrline, je izpričan tudi v *Vita Antonii*. Hagiografijo lahko beremo kot nekakšen manifest in 'protest' asketa, naperjen proti hedonistični družbi, ki primarni cilj človeške eksistence vidi v užitkih in prijetnem življenju na tem svetu. Podoben kontrast je izpostavljen tudi v številnih *upanišadab*, namreč resnični asket je tisti, ki se odvrne od »celotne *samsāricne* eksistence, polne jeze, zlobe, ljubosumja, egoizma in napuha« (*Nāradaparivṛājaka upanišad V* [171]), ki izhaja iz iskanja zadovoljitve

43 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 165.

44 *The Book of the Elders*, 18.

45 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 169.

46 *The Book of the Elders*, 18–19.

v hipnih užitkih. Hkrati pa puščavništvo, kot je nakazano v prvem poglavju članka, predstavlja obrat od strahu pred smrtjo in smrti same: »Čas, ko življenje odhaja, ima ime 'nevarnost smrtnega'. A ni časa nevarnosti smrtnega za tistega, ki odpre vrata osvoboditvi.« (*Nāradaparivrajaka upaniṣad* III [137]) S svojimi praksami in načinom življenja puščavniki ne postanejo imuni le na družbo, zgodovino, ampak tudi na svojo lastno smrt, saj v samoti dospejo do resničnega znanja o umrljivosti lastnega telesa in uvida v vrhovno, ki je neminljivo.

Antonovo puščavništvo in asketsko življenje *saṃnyāsina* sta torej zaznamovana z nujno po umiku iz okvirov družbenega, ki je fizični in prostorski, pri čemer pa je sorodna tudi sama izbira prostora za umik – čeravno je sveti Anton za napredovanje k tistemu, česar v okvirih širše skupnosti ni mogoče doseči, izbral puščavo, *saṃnyāsin* pa gozd, sta obe asketski krajinii karakterizirani z duhom osame. *Saṃnyāsin* je v *upaniṣadah* opredeljen kot gozdni puščavnik, pri čemer ne gre za kontradikcijo v samem poimenovanju, saj je puščava med drugim tudi zbirna oznaka za kraje, ki jih določa popolna odsotnost nebrzdanega vrveža posvetnega.<sup>47</sup> Olivelle puščavo, bodisi konkretno bodisi gozdno, opredeli kot divjino, ki v različnih tradicijah uživa status svetosti.<sup>48</sup>

## 2.2 Med puščavo in svetom

Čeravno se puščavništvo odvrne od vseh segmentov posvetnega, je pravzaprav utemeljeno na prisotnosti zunanjega sveta. Vznikne namreč v okvirih določene tradicije in tako ima smisel le v njenem kontekstu.<sup>49</sup> Je odziv na svetno in četudi se dogaja onkraj njega, je vselej, tako ali drugače in v različnih deležih, zvezano z njim. Asketski način življenja je na neki način javen in je kot tak subjektivni odraz, forma bivanja znotraj širše skupnosti.<sup>50</sup> Hkrati pa je bilo vzdrževanje popolne samote v puščavi v praksi izjemno težko dosegljiv ideal. Tako v tradiciji egiptovskega puščavništva kot tudi znotraj *upaniṣadske* asketske tradicije je prisotna ambivalenca med popolno osamo in določenim deležem negovanja stikov s posvetnim. V puščavi, kraju, popolnoma drugačnem od sveta, iz katerega so se umaknili, so se morali puščavniki na najrazličnejše načine soočiti z njim.

47 Samotni gozd med drugim predstavlja motivacijo za izvajanje tehnik gojenja notranje odpovedi, ki temelji na raznih praksah in vodi k doseganju višjih duhovnih ciljev. Zunanje okolje s puščavniškim značajem je ključno za napredek v psihofizičnih praksah, saj vzpodbuja spokojnost, čistost, enakodušnost. Mikrokozmična harmonija v puščavniku je pogojena z makrokozmično harmonijo v zunanjih pokrajinah; idilična samotna zunanja krajina, pa naj bodo to dejanske peščene puščave, gozdovi ali visoka gorovja, se tako preobraža v sveti, notranji duhovni teritorij puščavnika. A kot je izpričano v *Viti Antonii* in številnih drugih hagiografijah iz egiptovske in tibetanske budistične tradicije, pa puščava primarno ni paradiz – da slednje postane, se mora puščavnik soočiti s številnimi zlimi silami, ki naseljujejo tovrstne kraje.

48 Olivelle, *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*, 91.

49 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 7.

50 Prav tam, 7.

Slednje se kaže tudi v Antonovih neprestanih naporih vzdrževanja samote in otepanju zunanjih vplivov, spopadal se je z nadlegovanjem množic in obiskovalcev (*Vita Antonii* 49), ki so kalili spokojnost njegove osame. Tako je njegova pot ostala razpeta med dvema poloma – med vertikalnim, tj. med Zemljo in Nebesi, in horizontalnim, med družbo in puščavo. Kljub goreči predanosti praksam v osami je interakcije z zunanjim svetom ohranjal na različne načine.<sup>51</sup> Na začetku svoje poti postopnega umika iz skupnosti si je izbral kraj, »nedaleč stran od svoje vasi« (*Vita Antonii* 3), kjer ga je v bližini živeči starec navdihnil s svojim samotarskim načinom življenja. Tako je, kot priča četrto poglavje hagiografije, iskal družbo izkušenih asketov, kar kaže na to, da je bil začetek njegovega samotnega bivanja zaznamovan z umikom iz širše družbe v manjši krog somišljenikov, ki so so gojili sorodna prizadevanja. Minimalne stike z družbo je ohranjal tudi zavoljo zadovoljevanja primarnih življenjskih potreb – ljudje so mu denimo prinašali hrano, vse dokler ni začel sam vzgajati žitaric za kruh, kar mu je omogočilo večjo mero neodvisnosti. Stike s posvetnim je med drugim ohranjal tudi prek vloge učitelja tistim, ki so želeli posnemati njegov način življenja. Kljub temu da je Anton svojo pot osame stopnjevito poglobljal – ob nastanitvi v prazni utrdbi je »ostal sam, ne da bi šel ven ali videl koga od obiskovalcev« (*Vita Antonii* 12) –, nikoli ni ostal zares sam. Temu idealu se je približal v zadnjem obdobju svojega puščavniškega romanja vse globlje v puščavo, ob prihodu »do silno visoke gore« (*Vita Antonii* 49), t. i. »notranje gore«, ki simbolizira vrh njegove poti.

Subtilna ambivalenca in hkrati ravnovesje med popolno osamo in negovanjem vezi z zunanjim svetom<sup>52</sup> je v različnih tradicijah puščavništva prisotna še danes, inherentna pa je tudi *upanišadskemu* puščavništvu, ki se je v iskanju primernih bivališč vselej trudil, da bi se ognil množicam ljudi. Izurjeni *saṃnyāsīn* pa v svojih duhovnih prizadevanjih ni bil vselej povsem osamljen, saj so se okoli njega, veččega v nauku *upanišad* in različnih asketskih praksah, začeli zbirati učenci, katerim je posredoval skrivnostni nauk svetih spisov in jih pripravljaj na pot doseganja vrhovne modrosti. Srečevanja s predanimi učenci v osami so tako čez čas vodila do postopnega formiranja skupin asketov s podobnimi prizadevanji ter s tem nadaljevanja puščavniške tradicije. Delež osame in

51 Podobno kot za Antona lahko zatrdimo tudi za Simeona Stilita (4. st. n. št.). Čeprav se je iz družbe umaknil na precej kontroverzen način, je v svoji 'vertikalni' osami na vrhu visokega stebra privabljal številne radovedneže, ki so ga hoteli videti in se ga dotakniti, s čimer pa bi lahko steber opredelili kot nekakšno fizično os, okoli katere se je postopno začela formirati meniška skupnost (Davis, *Monasticism. A Very Short Introduction*, 21.)

52 Napetost med enim in drugim segmentom predstavlja temeljno karakteristiko zgodnjega egiptovskega puščavništva, ki je vplivalo na vznik sorodnega razvoja puščavništva v Siriji. Podobno nujno po drugačni naravi bivanja zasledimo denimo tudi pri Simeonu Stilitu, ki se je, potem ko je sklenil, da prekine z življenjem v skupini menihov, odločil za osamo, pri čemer pa je njegovo asketsko pot zaznamovala vrsta ekstremnih praks in rigoroznih oblik odpovedi, ki predstavljajo očiten odmik od družbeno pričakovanih vzorcev bivanja. Simeon je med drugim tri leta bival v eremitaži, se za pet let priklenil na skalo na vrhu hriba, živel na dnu zbiralnika za vodo, nakar je nadaljnjih šestintrideset let svojega življenja preživel na dvainpolmestrski kvadratni platformi na vrhu enaindvajset metrov visokega stebra v severnem predelu Sirije.

stikov z zunanjim svetom pa je bil, kot je prikazano v različnih *Samnyāsa upaniṣadab*, pogojen tudi s samim načinom puščavniškega življenja. Znotraj gozdnih pustinj se je namreč poleg spektra najrazličnejših praks oblikoval tudi raznovrsten asketski habitat, pogojen z različnimi načini puščavniškega bivanja. V *Samnyāsa upaniṣadab* je velikokrat izpostavljena ideja, da se asket ne sme zadrževati na enem samem kraju in naj kontinuirano potuje okoli.<sup>53</sup> Omejitev na en sam kraj je bila sprejemljiva denimo v času deževnega obdobja: »Narada je vprašal: 'Kakšna je disciplina asketa?' Ded ga je pozdravil in mu odgovoril: 'Kdor je nenavezan, ko je vse opustil, lahko biva na enem samem kraju v deževnem obdobju, a med preostalimi osmimi meseci mora potovati sam in pri tem ne bivati na enem samem kraju. Asket naj kot antilopa, ki jo žene plahost, ne ostane na enem kraju. Ne sme pristati na nič, kar bi ga oviralo pri njegovem potovanju.'« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* VII [198]) V slednjem odlomku je idealen način bivanja v samoti primerjan s tavanjem živali, ki ne ostajajo na enem kraju in ves čas potujejo okoli. Svoj čas naj posvečajo izvajanju praks, v opuščeni hišah, templjih, ob vnožju dreves, votlinah ali kjerkoli v divjini pod nebom, na odprtih poljih (npr. *Jubālā upaniṣad* VI [70], tudi *Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]). Asket naj potuje povsod kot veter in si išče hrano kot čebela (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* VII [199]). Pri tem ni omejitev na specifično lokacijo ali cilj; puščavnikov svet je namreč velika odprtost, brez meja.

Glas *upaniṣad* pa pri tem ni povsem enoten; nekateri deli besedil ločujejo med primernimi in neprimernimi kraji za asketsko življenje (npr. *Nāradaparivṛājaka upaniṣad* V [176]). Kot neprimerni kraji so označeni predvsem tisti, kjer se tre ljudi ali so asketu dobro poznani (večja mesta, religijski dogodki, kraji, ki so v bližini doma), predvsem zavoljo tega, da jih ne bi premamila bližina svetnega, kar bi lahko izničilo njihov trud in oskrnilo čistost praks. Kot najprimernejši kraj je opredeljena gozdna ali gorska divjina, kjer vlada največja samota: »[...] stremeč za osvoboditvijo bi moral opustiti svoje telo v gorski votlini in v svoj um priklicati zlog *om*.« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]) V nekaterih delih *upaniṣad* pa se pojavi tudi ideja o prednosti bivanja asketa na enem kraju, saj lahko na ta način kar največ časa posveti meditaciji, potuje naj zgolj zavoljo najnujnejših potreb. Pri tem mora imeti vsak njegov premik namen in cilj; potovanje tako ni opredeljeno kot cilj sam na sebi, ampak nuja. V *Samnyāsa upaniṣadab* sta torej izpričani dve možnosti: potovati ali bivati na enem kraju, pri čemer pa je več poudarkov na superiornosti kontinuiranega potovanja, ki ima cilj v samem sebi, brez omejitev in zapovedi, kar je tudi izraz svobode asketa. Ne nazadnje pa je mestoma izpričana tudi ideja, da sam kraj in način nista tako pomembna; za kakršnokoli obliko bivanja se asket odloči, je pri tem najpomembneje to, da doseže umirjenost duha.

53 Npr. »[...] v svoji odpovedi naj roma gol, vsepovsod, svoje srce naj napolnjuje le z osebno izkušnjo blaženosti« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]), in pa: »Asket naj ne živi na enem kraju« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* V [177]).

Sorodna večglasja glede načina bivanja v puščavi obstajajo tudi v tradiciji egiptovskega puščavništva. Nekateri so zagovarjali ideal spontanega romanja po puščavi, *peregrinus monachus* (lat.), ki asketov ni vezal na eno samo bivališče. Denimo aba Makarij Egipčevski je starcem pripovedoval, da se je pet let bojeval z mislijo, ali naj odide v puščavo, kjer ždijo demoni, naposled pa se je za odhod vendarle odločil. Ko je prispel tja, je ob jezercu opazil živali, ki so pile iz njega, med njima pa tudi dva gola asketa. Tako sta v puščavi živela že štirideset let, pri čemer sta z božjo pomočjo postala povsem imuna na vročino in mraz. Ko ju je povprašal, kako naj postane resnični menih, sta mu odvrnila: »Kdor se ne odpove vsemu, kar je od sveta, ne more postati menih.« Makarij je potarnal, da je prešibak; svetovala sta mu, naj se potemtakem vrne v celico in objokuje svoje grehe. Takrat je Makarij spoznal, da še ni postal resnični menih. (Makarij Egipčevski (2) 455)<sup>54</sup> V primerih golih asketov gre za način radikalnega opuščanja *materia mundi* (lat.), vsega svetnega, tudi oblačil.<sup>55</sup> Puščava je nekakšen divji paradiz, kjer goli asketi svobodno romajo okoli, pri čemer je bila poudarjena večvrednost tovrstnega načina življenja, bivanje v puščavniški celici je bilo drugotnega pomena.

Nekateri so zagovarjali kombinacijo obeh načinov bivanja, češ da med puščavniškimi bivališči in puščavo kot divjino ni ostre distinkcije, namreč »Bog je v celici, a tudi zunaj je Bog.« (Daniel (5) 187)<sup>56</sup> Puščavniške celice so bile med sabo ločene, toliko, da »niso bili sosedje in je med njimi vladala tišina.«<sup>57</sup> Svoj čas so preživeli tudi zunaj celic oz. eremitaž, v njih so bivali različna obdobja; nekateri so jih zapustili enkrat na teden, med drugim tudi zato, da so se srečevali s svojimi somišljeniki, nekateri pa so v njih ostali vse leto ali celo trideset let, ne da bi jo zapustili.<sup>58</sup> Denimo aba Mojzes nekega brata, ki ga prosi za besedo, podučiti tako rekoč vse, kar mora vedeti: »Pojdi, sedi v celici in celica te bo naučila vsega!« (Mojzes (6) 500)<sup>59</sup>

Pojavila so se tudi različna mnenja glede primerne stopnje osame. Nekateri so zagovarjali ideal negovanja popolne osame, ne glede na vse, kar je bilo opredeljeno kot predpogoj za uspešnost duhovnih praks in napredovanje. Ama Sinkletika je nasprotno izpostavila, da kraj sam nima nobenega pomena – lahko si namreč puščavnik med množico ljudi v družbi ali grešnik v samoti v puščavi: »Veliko jih je v gorah, ki se vedejo kot prebivalci mest, in tako propadajo, in veliko jih je v mestih, ki delujejo, kot da bi živeli v puščavi, in tako so odrešeni. Zavoljo tega je mogoče biti sam s

54 *Izreki svetih starcev*, 143. Glej tudi Makarij Egipčevski 2, v: *The Book of the Elders*, 361–362.

55 Tovrstni način življenja se je uveljavil tudi v tradiciji potujočih džainističnih asketov v Indiji, ki so se s popolno neposestjo odvrnili od vseh zapovedih kulture in družbe ter se usmerili k naravnemu, prvinskemu bivanju. Tradicija golih asketov sicer obstaja tudi v šivaistični tradiciji.

56 *Izreki svetih starcev*, 73. Glej tudi Daniel 5, v: *The Book of the Elders*, 191.

57 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 20.

58 Freiburger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 168.

59 *Izreki svetih starcev*, 156. Glej tudi Mojzes 6 19, v: *The Book of the Elders*, 19.



svojim duhom tudi v družbi mnogih, ali imeti iste misli kot množica v osami.« (Ama Sinkletika 27)<sup>60</sup> Nekateri očetje so delež stikov z zunanjim svetom in delovanja v njem prepuščal individualni presoji vsakega posameznika (npr. Janez Pritlikavec 19).<sup>61</sup> Za puščavnika sta torej primerni obe možnosti, lahko izbere katerokoli obliko bivanja, le da doseže spokojnost duha. Anton je na svoji poti uresničeval oboje; v svojem spontanem romanju po puščavi se je ustavljal tudi v začasnih bivališčih, pri čemer so ga vodile njegove notranje potrebe in vzgibi.

### 3 Asketski režim: na robovih telesa, v osredjih duha

»Kot nebo ni zvezano z oblaki, tako tudi jaz nisem zvezan s telesom.«  
(*Kuṇḍikā upaniṣade* G 25)

Puščava, ne glede na način bivanja znotraj njenih obzorij, predstavlja kraj puščavnikovega duhovnega načrta, namreč možnost vzpostavitve »asketskega režima«.<sup>62</sup> Slednjega Brakke primerja s Foucaultovim konceptom »tehnologije sebstva«, ki po njegovem odlično upodobi Antonovo in Atanazijevo vizijo puščavništva. Samotni »asketski režim« posamezniku namreč omogoča, da vlada sebi, poleg tega pa ta režim ni reduktibilen na obstoj neke zunanje vednosti, institucije in oblasti, ampak na lastno telo in duha, samotni ritual, ki vodi do preobrazbe, dosege čistosti, vrhovne modrosti, popolnosti in nesmrtnosti. Srž askeze – hkrati pa tudi naloga naših dni – ni preiskati, kaj smo, ampak odkloniti to, kar smo, torej tisti del naše eksistence, ki je opredeljen s strani zunanjega. Slednje vodi do obrata k resnični esenci, ki jo Flood poimenuje subjekt<sup>63</sup> (gre namreč za obrat od brezimnih identitet kot členov v strukturi družbenih hierarhij) in jo opredeli kot človekovo najnotranjšo strukturo, ki presega minljivi ego, strukturo, ki je neindividualna, hkrati pa najbolj lastna in jo je moč uresničiti v samotni, z askezo. S tem tudi askezo definira kot dejanje subjektivizma oz. intenzifikacijo subjektivnega.

Z Antonom in Atanazijem se pojavi ključen premik k *práxis*, namreč od umske kontemplacije Boga, zastopane v aleksandrijski tradiciji, k duhovnosti, ki krščansko življenje razume skozi prizmo asketskih praks, »načinu življenja, nestrukturiranem s strani teoloških refleksij«.<sup>64</sup> Antonov soteriološki premik v smeri askeze bistveno modificira bolj intelektualni pristop k duhovnosti; resnični zgled krščanskega življenja je

60 *The Book of the Elders*, 21.

61 Prav tam, 196.

62 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 143.

63 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 15.

64 Ward, *Introduction*, v: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, x.

asketsko življenje, ki temelji na ideji, da moralne, dušne in telesne nesnage ne izhajajo iz pomanjkanja diskurzivnega znanja, ampak pomanjkanja gorečnosti pri kultivaciji duha in tudi telesa. Odrešenja, izgubljenega paradiza ni moč doseči le duhovno, ampak tudi prek telesa. Srž puščavništva in asketskih praks je v opustitvi družbe, hkrati pa tudi telesa, pri čemer ne gre za njegovo zanikanje, ampak obvladovanje in preobrazbo, eliminacijo njegovih svetnih potreb, strasti, stremljenja za hipnimi mesenimi užitki. Asket najprej opusti dom, nato mora opustiti še telo, saj je le-to torišče poželenj in drugih stvari, ki povzročajo navezanost.<sup>65</sup> Telo je namreč vselej na strani sveta – kot družbeno telo, vpeto v sistem hierarhij odnosov in dolžnosti, hkrati pa kot čutno, meseno telo, ki stremi za zadovoljevanjem svojih potreb. Askeza se dogaja skozi nov telesni režim in disciplino, ki vodi do transcendiranja lastnega telesa kot orodja družbenih silnic in ideologij ter hkrati lastnih poželenj. Je praksa osvobajanja telesa od bioloških nujnosti, s čimer postaja immuno na želje in strasti. Telo je v *upaniṣadah* in tudi drugih tradicijah v Indiji, denimo budizmu, opisano kot hiša, polna nesnag, boleznin in bolezni.<sup>66</sup> Metaforo zrušenja zidov te hiše skozi prakso askeze, ki se nanaša na preobražanje in preseganje omejitev lastnega fizičnega telesa, bi tako lahko povezali tudi z zapustitvijo hiše kot konkretnega doma, družbe, ki ji sledi pot v gozdove, kjer ni zidov in omejitev.

*Āskesis* kot trening »duhovnih atletov« je torej v prvi vrsti trening telesa, ki je naperjen k ustavitvi običajnega telesnega režima in preobratu v smer tistega, kar presega samo telo. Askeza, ki se primarno vrši prek telesa, pa je naperjena onkraj telesa samega – asketovo telo je tisto, ki negira in transcendirata samega sebe s tem, da se žene do in prek svojih lastnih meja. V tradiciji indijske joge, ki je med drugim tudi asketska praksa *par excellence*, je prisotna ideja, da je praksa joge 'samovprega', na kar nakazuje že sama etimologija. Samostalnik *yoga* je namreč izpeljan iz sanskrskega glagolskega korena *yuj-*, ki pomeni 'vpreči' (živino, da jo pripravimo za težaško delo, ali pa samega sebe za napor pri fizičnih praksah, ki vodijo do preobrazbe telesa in s tem do višjih duhovnih uvidov). Telo skozi težaško 'samovprego' postaja inteligibilno, prek česar se preobraža tudi duh sam, ki postaja oplemeniten z znanjem in samozavedanjem.

Nov telesni režim, ki ga narekuje askeza tako v egiptovski kot indijski tradiciji, je v omejevanju prehranjevanja in spolnosti, skratka v minimalizaciji vseh potreb. Slednje je povezano z eliminacijo greha v krščanstvu ter *karme* v hinduizmu in budizmu ter s tem obrat od minljive svetnosti k usvojitvi večnosti. Tudi Antonova askeza je bila zaznamovana z opustitvijo užitka, diskvalifikacijo mesenosti,<sup>67</sup> kar je dosegal s postenjem; le malo je namreč jedel in pil, pri čemer pa »je bilo njegovo telo v enakem stanju kot prej, ni se zdebelilo zaradi premalo gibanja ne posušilo zaradi postov in boja z demoni« (*Vita Antonii* 14).

65 Olivelle, *Samṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 76.

66 Npr. *Dhammapada* IX.5.

67 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 233.

Slednje ga je vodilo tudi do čistosti duha,<sup>68</sup> v čemer se odslikava ideja o blagodejnih učinkih askeze na celoten psihofizični kontinuum ter o harmoniji med duhom in telesom.

Pri askezi gre torej za prakse, ki se izvajajo na telesu in vodijo k praksam duha, vadbi v mišljenju, ki omogoča, da se človek osvobodi sebe, zamejenega s časnimi eksistencialnimi in družbenozgodovinskimi okviri. V asketskih praksah se razvijata »vprašanje resnice in načelo spoznavanja samega sebe«. <sup>69</sup> »Definicija dela na samem sebi, ki ga je treba opraviti, pa prav tako doživlja skozi kulturo samega sebe določeno modifikacijo: z vajami v vzdržnosti in obvladovanju, ki tvorita nujno *āskeśis*, dobiva spoznanje samega sebe vse pomembnejše mesto: naloga preizkušati se, preiskovati se, nadzirati se v celi vrsti natančno določenih vaj, postavlja vprašanje resnice – resnice o tem, kaj smo«. <sup>70</sup> Proces izdelovanja sebe prek askeze, oblasti nad samim seboj, se razširi v izkušnjo, »v kateri razmerje do sebe dobi obliko ne samo nadvlade, ampak tudi uživanja brez želje in brez motenj«. <sup>71</sup> Asket s tem uresniči resničnega *sebe* skozi notranje izkustvo, ki je, kot je poudarjeno tudi v *Vita Antonii*, usmerjeno k nesmrtnemu, Bogu, ki je vir vrhovnega zadovoljstva. Osvobajanje lastne notranjosti pa vodi tudi do premoščanja omejitev telesa in smrti. Telo namreč ni le na strani sveta, ampak tudi na strani smrti. Ideja, da je vse, kar je telesno, podvrženo smrti, pa je povezana tudi z odporom do spolne aktivnosti, ki je bila v *upaniśadski* asketski pa tudi zgodnji budistični tradiciji razumljena kot pogonsko gorivo *samsāričnega* prerajanja. Obrat od običajnega delovanja telesa je predstavljalo tudi zanikanje reproduktivne funkcije, bistveni del *upaniśadskega* asketskega režima, namreč obrat od omenjene *brāhmanśke* ideologije »žrtvovati in razmnoževati se«. <sup>72</sup> »Gospod, to telo je nastalo prek spolnega občevanja in je brez zavesti; je resnični pekel.« (*Muṇḍaka upaniśad* 108)<sup>73</sup> V *Samnyāsa upaniśadah* se pojavi ideja o smrti telesa, ki je dosežena skozi eliminacijo njegovih primarnih potreb. Pojavi se celo ideja o telesu asketa, ki postane truplo: »Opusti (asket, op. a.) kleveto, napuh, ljubosumje, goljufijo, aroganco, željo, sovraštvo, užitek, bolečino, slo, jezo, pohlep, iluzije, vznemirjenje, ogorčenje, samoljubje in svoje telo razume kot truplo.« (*Paramahaṃsa upaniśad* II [48]) Podobna misel je izražena v apoftegmi aba Mojzesa; ta je na tegobo nekega brata, ki je pred seboj videl nekaj, kar bi moral doseči, pa tega ni zmožel, odgovoril takole: »Če ne postaneš kakor pokopana trupla, tega res ne moreš doseči.« (Mojzes (11) 505)<sup>74</sup>

68 »Tudi njegova duša je bila v stanju čistosti.« (*Vita Antonii* 14)

69 Foucault, *Zgodovina seksualnosti*, 499.

70 Prav tam, 498.

71 Prav tam, 498.

72 Glej str. 6 in Olivelle, *Samnyāsa Upaniśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 27.

73 Spolne prakse so bile del asketskega življenja v tradiciji neortodoksnih tantričnih asketov in v nekaterih šolah tibetanskega puščavništva, kjer gre tudi za drugačen odnos do materije, telesa (za tantrične tradicije je značilna t. i. divinizacija telesa).

74 *Izreki svetih starcev*, 157.

Askeza pa ni zgolj 'opuščanje' telesa, ampak tudi hoja po njegovih robovih, nenehno preizkušanje njegovih zmognosti in preseganje njegovih meja. Foucault, denimo, v Antonu prepozna alegorijo radikalnega telesa, ki je ireduktibilna na pravila kakršnegakoli zunanega diskurza – telo Antona zatira vsakršen tovrstni diskurz. Eden od načinov transcendiranja lastnega telesa v asketskih tradicijah pa je tudi bolečina. Bolečine telesa ni mogoče deliti, je zgolj naša lastna bolečina, ki konkretizira telo; je izrazno sredstvo asketa, pri čemer pa gre tudi za projiciranje, prikazovanje bolečine navzven, s čimer se asket svetu pokaže kot zmagovalec nad lastno mesenostjo. Telesno bolečino asketa lahko pravzaprav beremo kot upor ugodju. Telo namreč v svojem običajnem, naravnem stanju teži k ugodju oz. zadovoljevanju potreb, ki vodijo do ugodja. V tem smislu je telo na strani sveta, bolečina pa je način preseganja sveta in njegovih omejitev.

V asketskih tradicijah tako Egipta kot Indije je bilo asketovo telo pojmovano tudi kot estetski ideal, nekakšen eksemplarični artefakt, ki »postane sveti objekt«. <sup>75</sup> Uteleša namreč dimenzije lepega zavoljo mojstrstva pri obvladovanju lastne materije, ki vodi do doseganja harmonije z duhom. Takšno je tudi telo bolečine, mučeništva, saj vodi k preseganju svetnega, v brezčasje. Askeza je tako tudi *téchne* v smislu umetnosti, zmage nad neukrotljivo, grobo materijo, svetnimi zadevami. Tudi Foucault v *Zgodovini seksualnosti* asketizem opiše kot samooblikujočo aktivnost, obvladaje, *téchne* sebe, estetiko lastne eksistence. Eksistenca je namreč »prva, najkrhkejša snov človeške umetnosti, a hkrati tudi njena najneposrednejša danost.« <sup>76</sup> In umetnosti življenja, »*téchne tou biotou*«, se ne moremo naučiti »pred samo *áskesis*, ki jo je treba obravnavati kot vajeništvo sebstva pri samem sebi.« <sup>77</sup> Pri tem Foucault navede tudi razliko med poganskimi, puščavniškimi in na drugi strani institucionaliziranimi oblikami religioznega življenja: gre namreč za opozicijo med predpisanimi formami strogosti s strani institucij in strogostjo asketskih praks, ki so v svoji svobodi in odprtosti same po sebi estetika življenja.

#### 4 Osvajanje puščave: bitka za paradiz

»Kajti naš boj se ne bje proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih.«  
(Ef 6,12)

V zgodovini egipčevskega puščavništva je Anton postal zgled mučeništva in trpljenja kot preizkusa; hagiografija namreč opisuje njegove bolečine, in ne glede na to, ali so

<sup>75</sup> Olivelle, *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 68.

<sup>76</sup> Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, 293.

<sup>77</sup> Prav tam, 288.

fantomske, iluzorne ali resnične, veljajo za vrhovni preizkus njegovega duhovnega napredka.<sup>78</sup> Namreč moč askeze kot discipline, ki omogoča preobražanje telesa in s tem postopno izničenje slehernih skušnjav, greha in dvoma, je še posebej slikovito utelešena v Antonovem boju z demoni, pri čemer je izpostavljen tudi vidik Antonovega trpečega telesa. Pri svojem 'horizontalnem' umiku iz urbanih poseljenih krajev v puščavo ni preprosto naletel na paradiž, lagodje prostrane pustinje, kjer bi se lahko spokojno predal svojim praksam, ampak je v samotni pokrajini trčil ob znatno težavnejše in usodnejše ovire. Medtem ko je odmik od socialnih stikov predstavljal premostitev zunanjih preprek, družbenih spon, ki so Antonu onemogočale celovito posvečanju duhovnemu življenju, je dejanskemu, fizičnemu premiku v neobljudeno krajino sledila znatno težja naloga odstranitve notranjih preprek, skušnjav in strahov, ki izhajajo iz navezanosti na materialno posvetno in ki jih poosebljajo demoni.

V hagiografiji je več sugestij, da so demoni le projekcija stanja puščavnikovega uma, v katerem se od časa do časa porajajo skušnjave in strahovi, ki so gorivo njihovih eksistenc. Tako bi lahko govorili o notranjih in zunanjih napadih demonov, ki pa so med sabo tesno povezani. Namreč torišče nastanka dejanskih prikazni demonov so miselne strukture puščavnika, ki izhajajo iz notranjih negotovosti, predvsem strahu pred smrtjo, ki med drugim vodi v »moralno paralizo«.<sup>79</sup> Antonov resnični boj se v puščavi pravzaprav šele zares začne. Puščava ni zgolj samotni kraj umika od vrveža posvetnega, ampak prizorišče Antonovih intimnih eksistencialnih preizkusov, nekakšno bojno polje, srž izziva njegove asketske poti. Čeravno je puščava nelagodno bivališče demonov, pa kot taka omogoča duhovno napredovanje. Številni puščavniški očetje so izpostavljali, da se je le v puščavi mogoče soočiti z demoni, jih premagati, se osvoboditi strasti in se s tem približati Bogu, zavoljo česar so puščavništvo opredelili za superiornejšo obliko bivanja, vrednejšo od življenja v samostanih. Zoperstavljanje demonom, zlohrotnim silam, skušnjavam, je neobhodni del poti duhovnega napredovanja, pri premagovanju zlega pa so bili poleg predane prakse ključni tudi dejanski fizični umiki vse globlje v osamo. Antonovo stop-njevito dramatično puščavniško romanje, tako fizično kot duhovno, zaznamovano z vse usodnejšo potrebo po samoti, pa je bilo oteženo z vse težjimi preizkusi. Namreč dlje od skupnosti kot so bivali puščavniki, manj so bili oblegani s skrbmi sveta, a tem bolj s strani zlih misli in demonov.

Demoni so popolno nasprotje puščavnika, so motilci njegovih duhovnih prizadevanj, njihova strategija je izničiti napredek, ki ga je že dosegel, hkrati pa še dodatno okrepiti šibkosti v njegovi notranjosti (z zvijačami so ga skušali pripraviti do obupavanja in odvrniti od asketskega življenja, npr. *Vita Antonii* 25). Podobni napadi demonov z istim namenom se pojavljajo tudi v tradiciji budizma. Najslavnejši budistični demon je brez

78 Glucklich, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, 21.

79 Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, 20.

dvoma Māra, ki je Siddhārtho Gautamo obkolil ravno v trenutku, ko se je posvečal globoki meditaciji, prek katere je pozneje dosegel vrhovno razsvetljenje. Māra ga je skušal odvrniti od njegovih prizadevanj in izničiti ves doseženi trud, in sicer tako, da ga je poskušal speljati v skušnjava prek razkazovanja svojih lepih hčera in ponujanja drugih svetnih užitkov. A Siddhārtha je, tako kot Anton, ostal neomajen in zlim silam ni podlegel; demoni namreč lahko nadvladajo le duhovno šibkim in nekrepostnim.

T. i. kompleksna demonologija ima še posebej pomembno vlogo v tradiciji tibetanskega budističnega puščavništva. Boj z najrazličnejšimi demoni, s katerimi se budistični puščavniki, *yogiji*, srečujejo v svojih samotnih bivališčih, je neobhoden del puščavniškega načina življenja in ključen del duhovnega napredka. Denimo v hagiografiji legendarnega puščavnika Milarepe je opisana cela vojska demonov, s katero se, kot Anton, bije povsem sam. Bitke z demoni so opisane tudi v številnih drugih hagiografijah budističnih *yogijev*, medtem ko v *upanišadah* demoni niso tako usodne prepreke na duhovni poti. Omembne demonov se pojavijo v nekaterih od klasičnih dvanajstih *upanišad*, v katerih so opisani kot otroci Prajāpatija,<sup>80</sup> ki tako kot bogovi in ljudje iščejo resnico o sebi (npr. *Brhadāranyaka upanišad* V.2). V nekaterih *upanišadah* so sicer opisi izničenja demonov,<sup>81</sup> ki pa jim dramatičnosti in akcije, ki prevevata bitke z demonskimi silami v *Vita Antonii* in hagiografijah tibetanskih puščavnikov, ne moremo pripisati.

Tudi v tibetanskem budističnem puščavništvu demoni poskušajo *yogije* zapeljati v skušnjava različnih vrst, ki se razlikujejo v stopnjah težavnosti. Sorodna hierarhija v težavnosti skušnjav se pojavi tudi pri Antonovem boju. Ta, ki jo je premagal najprej in tako rekoč z lahkoto, je bila potreba po materialnem blagostanju, ki je sicer ni imel že kot otrok, prav tako so se le bežno pojavile tudi skušnjava glede spolnosti. Močnejša pa je bila primarnejša potreba po hrani, znatno težje ukrotljiva kot nižja mesena poželjenja. Zgolj ta potreba je Antonu predstavljala nevarnost, da popusti v svojih praksah, zato je številne preizkuse premostil prek rigorozne regulacije hranjenja. Postenje je postalo temeljni element njegove askeze, ki mu je omogočilo usmerjanje k duhovni hrani, krepitvi kontemplativnega življenja in vrlin, ki so ga odvrčale od telesa ter usmerjale k negovanju duše (*Vita Antonii* 45) in Bogu. Ena od najsilnejših skušnjav je bil denimo strah pred smrtjo, ki izhaja iz navezanosti na meseno, pri čemer so demoni še posebej računali na Antonovo šibkost. Zato je pomemben del asketske prakse tudi premišljevanje o smrti, pri čemer ta ne vzbuja več strahu, saj vodi v večna bivališča, hkrati pa v stanje spokojne osrediščenosti na trenutek, v »živeti, kot da umiraš dan za dnem« (*Vita Antonii* 91).

Cilj demonov je bil preusmeriti Antonovo pozornost od notranjosti k zunanosti, in sicer prek pojavljanja v različnih podobah. V *Vita Antonii* je izpostavljena ideja o nujnosti

80 'Gospodar stvarjenja', eden od stvarnikov v Vedah.

81 Npr.: »[...] kot gruda zemlje, zalučana v skalo, so bili zdrobljeni v kosce, ki so poleteli v vse smeri in izginili. Bogovi so tako uspevali, medtem ko so bili demoni izničeni. Kdor to ve, bo dosegel uspeh, njegov sovražnik bo uničen.« (*Brhadāranyaka upanišad* I.3.7)

prepoznanja fantomske, iluzorne narave demonov, in čeravno je njihova pojavitve vznemirjujoča, gromka in hrupna, antitetična spokojnosti in tišini,<sup>82</sup> so demoni v resnici povsem brez moči: »Ko bi imeli moč, bi ne prihajali v množicah, ne bi ustvarjali prikazni in ne lokavo spreminjali oblike.« (*Vita Antonii* 28) Demoni namreč le »igrajo kot na odru« (*Vita Antonii* 28), so kot fatamorgane v puščavi, ki se ob streznjenem pogledu izkažejo za ničeve in prazne; so zgolj proizvod procesa »negativne ekternalizacije«.<sup>83</sup> Zunanost demonov pa, kljub temu da je iluzorna, napeljuje k ločitvi, individualnosti, občutju telesa in njegovih potreb ter s tem k skušnjavi po povratku v svetno, ki načenja ideal samotarja (gr. *monachós*). Tudi zunanost puščavniškega bivališča bi lahko opredelili kot kraj, kjer prežijo demoni in čakajo, da napadejo asketa, ko bo ta stopil iz celice.

Demoni privzemajo različne varljive podobe, ki delujejo tudi povsem dobrohotno; pojavijo se denimo v podobi sla, ki poskuša asketa zvabiti iz puščave v družbo, s čimer bi prekinil njegovo postopno napredovanje. Zavoljo tega se je v tradiciji egiptovskega puščavništva pojavila ideja, da kdorkoli poskuša tako ali drugače zvabiti puščavnika iz njegovega bivališča, mora imeti zle namene. V zbirkah apoftegem pa ni toliko poudarka na eliminaciji moči demonov kot v *Vita Antonii*, saj je izpostavljeno, da ne morejo zares poškodovati puščavnika. Opisani so celo kot tarča posmeha puščavnikov, ko le-ti uvidijo njihovo iluzorno naravo, ta ideja pa je sicer izpričana tudi v *Vita Antonii*: »Bati se je treba torej le Boga, njih pa lahko zasmehujemo in se še zmenimo ne zanje.« (*Vita Antonii* 30)<sup>84</sup> Tudi v hagiografijah tibetanskih puščavnikov so demoni opisani kot fantomske pojavitve, ki jih *yogi* premaguje z duhovno prakso, meditacijo. Milarepa, denimo, se jim ob uvidu v njihovo resnično naravo posmehuje in jim jasno nakaže, da ve, da so prazni, da so zgolj plod neizmerne moči uma, namreč proizvajanja iluzornih predstav: »Prisluhnite mi, vojska demonov! Z milostjo svojega Guruja sem postal *yogi*, ki je uvidel vrhovno Resnico. Zame so vse stiske in ovire, katerih vzrok so demoni, zgolj veličastje *yogijevega* uma.«<sup>85</sup>

Strategije izničevanja demonov imajo tudi v *Vita Antonii* izrazit asketski značaj, odvrtača dušo od negotovosti in jo usmerjajo k vrhovnemu, za uspeh v borbi proti njihovi nadvladi pa sta bili ključni tudi gorečnosti in vera v Boga. *Vita Antonii* tako ni le prikaz, kakšno naj bi bilo življenje puščavnika, ampak tudi kakšna je resnična vera (*Vita Antonii* 94). Atanazij Antona upodobi kot bojevnika in mučenika, ki ne popusti v svoji veri in vrlinah. Dramatični spopadi z demoni, ki ga brutalno napadajo, in sicer vizualno, vokalno in fizično, skoraj do smrti, pričajo o njegovem napredku prek vse večje discipline, osvobajanja od strasti. Moč pri boju mu dajeta znanje in vera v Boga, zavoljo česar Antona številni opredeljujejo kot resničnega, preudarnega in nepopustljivega puščavniškega

82 Npr. *Vita Antonii* 9 in *Vita Antonii* 24.

83 Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 20.

84 Glej tudi *Vita Antonii* 9.

85 *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (Poglavje: *The Journey to Lashi*).

pionirja, njegovi boji pa tako predstavljajo zgodnjo artikulacijo identitete puščavnika.<sup>86</sup> *Vita Antonii* ni le hagiografija, ampak tudi apologija krščanstva nasproti poganstvu. Tako bi tudi Antona lahko opredelili kot nasprotnika poganstva, s čimer poleg identitete mučenika uživa tudi status svetega moža.

Pri boju z demoni pa je poleg naštetega ključna tudi milost, v primeru Milarepe milost učitelja, guruja, v primeru Antona pa milost Boga.<sup>87</sup> Kljub temu pa mora boj z demoni puščavnik zmagati sam; četudi je deležen božje milosti, je to, ali se je bo poslužil in kako, odvisno izključno od njega samega. Ideja o zgolj lastni odgovornosti pri doseganju popolnosti je tudi srž Buddhovega nauka in s tem tudi tibetanskega puščavništva. Puščavništvo je tako v krščanstvu kot tudi *upanišadski* tradiciji in budizmu avtonomna oblika duhovnosti, kjer je najbolj ključen lasten trud. Osvojitvev puščave, zemškega teritorija pod demonsko nadvlado, je vselej individualna – duhovna, psihološka, moralna –, dosežena prek predane prakse.

Tudi sam Antonov konflikt z demoni bi lahko opredelili kot dvojen, s horizontalno in vertikalno dimenzijo. Ko se Anton upre demonom in jih premaga, je njegova zmaga dvojna, namreč vertikalna, od padca v meseno k vzponu k duhovnemu, in horizontalna, od družbene dejanskosti prek peklenskih bojev z zlom v osami do paradiža v puščavi. Puščava se tako po Antonovih duhovnih zmagah iz gnezdišča demonov preobraža v predverje nebes, iz nje ustvari majhno kopijo paradiža, posadi zelenjavo in udomači divje zveri (*Vita Antonii* 50). Njegovemu zgledu v iskanju izgubljenega paradiža so sledili tudi drugi puščavniki, ki so okupiran teritorij puščave s strani demonov preobražali nazaj v nebesa (*Vita Antonii* 14). Anton je namreč postal zgled številnim drugim, na vsaki od svojih puščavniških postojank je vzbujal zanimanje vse več ljudi, ki so se namestili v njegovi bližini ter ga začeli posnemati. Tako je »mnoge prepričal, da so se prijeli življenja v samoti. Odtlej so v gorah zrasla samotišča in puščava je postala mesto menihov, ki so *pusbili vse svoje ter se zapisali domovini v nebesih.*« (*Vita Antonii* 14)

## 5 Sklep

»Zato se moramo zdaj vrniti v goro kakor riba v morje, da ne bi zaradi pomujanja pozabili na to, kar je v notranjosti.« (*Vita Antonii* 85)

Naslovna misel sklepa, Antonov utrinek iz *Vita Antonii*, ilustrira srž vseh puščavniških tradicij, zaokroži celotno vsebino članka in jo hkrati pušča odprto. Puščavništvo sestoji iz številnih poti, kaže se v svojstvenih načinih bivanja, različnih soterioloških

86 Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 20.

87 Npr.: »[...] po Gospodovi milosti so vsi njihovi naporii prazni.« (*Vita Antonii* 24)



prizadevanjih karizmatičnih asketov, nekakšnih 'samorastnikov', hkrati pa se v tem množtvu najrazličnejših izrazov zrcalijo mnoge ne le sorodnosti, ampak celo univezalnosti. Te se kažejo v motivih in vzgibih, ki vodijo do puščavniškega načina bivanja, nuji po opuščanju vseh svetnih, minljivih ambicij in stremljenj, idealu prostorske odmaknjenosti, praksah askeze, ki vodijo k doseganju nadsvetnih duhovnih stanj, k premoščanju minljivosti in osvajanju večnosti. Pravzaprav je puščavništvo v najširšem smislu inherentni del človekovega bivanja, ki je zaznamovano z neodpravljlivo napetostjo med družbeno in duhovno eksistenco. Slednja se vselej spogleduje s tišino in samoto, ki napeljujeta k umiku od svetnega; tisto najgloblje, Resnico, Bistvo, Boga, je namreč mogoče osvojiti le v zavetju puščave. Zavaljo tega, ker obstaja univerzalnost v naših eksistencialnih osnovah, namreč obstaja tudi univerzalnost v *praxis*, *askesis*. Četudi sem v uvodu izpostavila nujno po previdnosti pri snovanju primerjalnih študij – pri tem sicer še vedno vztrajam –, še posebej pri duhovnih tokovih tovrstne narave, lahko vendarle sklenem, da je na osnovi kopice najrazličnejših glasov ene in druge tradicije mogoče vzpostaviti nekakšen teoretični strukturni model univerzalnih dimenzij različnih tradicij puščavništva, brez prisiljenih sintez, z zbirom vzporednic, ki dopuščajo ohranjanje njihovih unikatnih partikularnih izrazov. Slednje zveni kot naloga prihodnjih raziskav, nadaljnjih osvajanj puščav, teh in onih.

## Bibliografija

- Boisvert, Mathieu. »A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions«. *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992): 123–141.
- Brakke, David. *Athanasius and Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- . *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006.
- Brennan, Brian. »Athanasius' 'Vita Antonii'. A Sociological Interpretation«. *Vigiliae Christianae* 39, št. 3 (1985): 209–227.
- Brown, Peter. »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«. *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101.
- Cioran, E. M. *The Temptation to Exist*. Prev. Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
- Davis, Stephen J. *Monasticism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari. *Nomadology: The War Machine*. Seattle, WA: Wormwood Distribution, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Logika smisla*. Ljubljana, Krtina, 2013.

- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod in spremna beseda Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1987.
- Diġha Nikāya. The Long Discourses of the Buddha*. Prevod iz palija Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Prevedla Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Flood, Gavin. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Freiberger, Oliver. »Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourses«. V: *History of Religions* 50 (2) (2010): 162–192.
- Foucault, Michel. »Introduction«. V: Flaubert, Gustave. *The Temptation of Saint Anthony*, 40–89. New York: Modern Library Paperback Edition; Cornell University Press, 2001.
- — — *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina, 2008.
- — — *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba Škuc, 2010.
- Glucklich, Ariel. *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Harpham, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. London: The University of Chicago Press, 1987.
- Izreki svetih starcev. Apophthégmata hagíon gerónton: abecedna zbirka*. Prevod Jasna Hrovat, spremna beseda Miran Špelič. Celje: Mohorjeva družba, 2002.
- Izviri meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pahomija*. Prevod in spremna razprava David Movrin. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011.
- Majjhima Nikāya. The Middle Length Discourses of the Buddha*. Prevod iz palija Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Movrin, David. »Izviri onkraj izvirov: odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«. V *Izviri meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pahomija*, 241–414. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. »O koristi in škodi zgodovine za življenje«. V: *Času neprimerna premišljevanja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2007: 53–164.
- Olivelle, Patrick. *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Prevod iz sanskrta, uvod in opombe Patrick Olivelle. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze z devterokanoničnimi/apokrifnimi knjigami: slovenski standardni prevod (SSP)*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2008.
- The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection*. Prevod John Worthey. Minnesota: Cistercian Publications, Liturgical Press Cillegeville, 2012.

- The Early Upaniṣads*. Prevod iz sanskrta in spremna beseda Patrick Olivelle. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Prevod iz tibetanščine Garma C. C. Chang. Colorado: Shambala Publications, 1977.
- The Hymns of the Rigveda*. Prevod iz sanskrta Ralph T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.
- Ward, Benedicta. »Introduction«. V: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, vii–xxv. London: Penguin Books, 2003.
- »Življenje meniha Pavla«. Prevod Julijana Visočnik. V: *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev*, letn. 36, št. 7/8 (september/oktober 2007): 27–32.



## Dodatek: Pahomijevo pravilo

Pahomijevo pravilo (*regula*) je postavilo temelje cenobitskemu, tj. skupnostnemu načinu meniškega življenja. Pahomij (ok. 292–346) je spreobrnjenje doživel med opravljanjem vojaške službe, ki je s potrebo po redu in disciplini vplivala tudi na obliko predpisov, po katerih so bile urejene prve meniške skupnosti v egiptovski Tebaidi, prevzeli pa so jih tudi poznejši rodovi menihov. Njihov vpliv sega vse do *Benediktovega pravila*, zadnjega velikega patrističnega besedila, ki je zaznamovalo celotno zahodno meništvo.

Besedilo ni bilo zapisano v enem zamahu, temveč so določbe nastajale postopno, kot odgovor na konkretna vprašanja ali težave. Današnja različica *Pahomijevega pravila*, ohranjena v Hieronimovem latinskem prevodu iz grščine,<sup>1</sup> sestoji iz štirih delov, ki med seboj niso povsem skladno povezani: 1) Predpisi (*Praecepta*), 2) Predpisi in ustanove (*Praecepta et instituta*), 3) Predpisi in naredbe (*Praecepta atque iudicia*) in 4) Predpisi in zakoni (*Praecepta ac leges*). Avtorstvo posameznih delov, ki so bili izvirno napisani v koptskem jeziku, ostaja predmet proučevanj in različnih hipotez, saj verjetno odražajo posege različnih urednikov, predvsem Pahomijevih naslednikov (Horsiezij in Teodor).

Zgolj približno četrtnina besedila je ohranjena v koptščini (iz prvega in drugega dela), prav tako se je ohranilo nekaj grških fragmentov, saj je bilo besedilo v grščino prevedeno zelo hitro. Na temelju Hieronimovega latinskega prevoda sta na Zahodu zaokrožili dve različici besedila, pri čemer izvirnemu koptskemu besedilu ustreza daljša redakcija. Slovenski prevod, ob konzultaciji koptskih in grških fragmentov, sledi Lefortovi izdaji Hieronimovega latinskega prevoda, pri čemer želi nasloviti tudi slovenjenje meniškega izrazoslovja.

Čeprav se *Pahomijevo pravilo* prvenstveno ne posveča notranjemu, duhovnemu življenju menihov – le-to se navdihuje pri Svetem pismu in sočasnih patrističnih delih –, temveč ureja skupno življenje predvsem s pravnega vidika, so vanj, poleg številnih zanimivih podrobnosti iz vsakodnevnega življenja, vtikani tudi nekateri vidiki meniške teologije in duhovne krajine menihov.

Temeljne prvine meniškega življenja so skupna molitev, delo, askeza, pri čemer imajo zelo pomembno mesto pokorščina predstojnikom, varovanje čistosti in strogo uboštvo. Posebna skrb je posvečena bolnim, menihi in še zlasti predstojniki pa morajo imeti razvit čut za pravičnost. Pahomij članov skupnosti sicer nikdar ne imenuje menihi,

1 Na prošnjo prezbiterja Silvana je Hieronim leta 404 besedilo prevedel iz grščine. Kritično izdajo, ki vsebuje Hieronimov predgovor, štiri sestavne dele *Pravila* in enajst Pahomijevih pism v Hieronimovem latinskem prevodu, *Pismo s. Teodorja, Knjigo s. Horsiezija*, latinski prevod odlomka iz Pahomijevih *Spodbud (Monita)* ter koptske in grške fragmente *Pravila*, je pripravil L. Th. Lefort: *Pahomiana latina. Règle et Épitres de S. Pachome, Épitre de S. Théodore et « Liber » de S. Orsiesius. Texte latine de s. Jérôme*. Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Fascicule 7 (Bruselj: Éditions Nauwelaerts, 1932). Za koptska besedila gl. Lefort, L. Th., ur. *Œuvres de S. Pachôme et ses disciples* 2 zv. CSCO (159 in 160) / *Scriptores Coptici* 23 in 24 (Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1956).

marveč bratje, s čimer izraža določeno razlikovanje med samotarji, t. i. anahoreti, in tistimi, ki za svoj način pri svojem načinu posvečenega življenja izberejo okvir skupnosti.

Čeprav se Pahomijevi menihi primarno ne posvečajo intelektualnemu in kulturnemu delovanju, saj so v tem videli posvetnost, kateri so se odrekli, je iz *Pravila* vseeno moč razbrati močan poudarek na izobrazbi; vsak menih se mora nauči brati, saj ima *lectio* Božje besede temeljno vlogo v duhovnem življenju.

## 1 Hieronimov uvod (*Praefatio Hieronymi*)

1. Še tako oster in gladek meč, če je dolgo časa spravljen v nožnici, zarjavi in izgubi svoj prvotni sijaj. Tako sem tudi jaz točil solze nad večnim počitkom svetniške in častitljive Pavle,<sup>2</sup> a ne v nasprotju s tem, kar naroča apostol,<sup>3</sup> temveč ob zavedanju, koliko duš je bilo ob njeni smrti prikrajšanih za duhovno poživitev. Takrat sem prejel knjige, ki mi jih je poslal Božji mož, prezbiter Silvan. Dobil jih je iz Aleksandrije in mi jih zbral, da bi jih jaz prevedel. Pravil je namreč, da po tebaidskih samostanih in v samostanu Metanoja – kakor zdaj s posrečenim imenom Spreobrnjenja pravijo Kanopu<sup>4</sup> – živi mnogo Latincev, ki ne znajo brati egiptovskega niti grškega jezika, v katerem so bili napisani Pahomijevi, Teodorjevi in Horsiezijevi predpisi (*praecepta*). Ti trije so po Tebaidi in Egiptu postavili prve temelje samostanov (*ceonobiorum*) po Božjem naročilu ter naročilu angela, ki jim je bil poslan.<sup>5</sup> Zato so me po dolgem molku, ko sem v sebi tiho hranil svojo bolečino, k temu, da te spise prevedem v naš jezik, kot sem jih sam prejel iz egiptovskega prevedene v grščino, naposled spodbudili tudi Leontij in z njim nekateri bratje, ki so jih poslali k meni. Tako sem tem slovitim možem na njihovo priprošnjo – da ne rečem celo naročilo –, da prelomim svoj dolgi molk v dober namen, ugodil in se vrnil k svojim nekdanjim prizadevanjem. S tem sem pomiril<sup>6</sup> dušo svetniške ženske, tudi njeno srce je namreč gorelo v ljubezni do samostanov. Že tekom življenja je bila zazrta v to,

2 Pavla, bogata rimska vdova, je bila goreča vernica in Hieronimova sopotnica v duhu. Skupaj sta ustanovila samostan v Betlehemu, kjer je zgodaj, leta 404, umrla. V njej posvečenem epitafu najdemo edine Hieronimove poskuse v kovanju verzov.

3 1 Tes 4,13.

4 Teofil, aleksandrinski škof (385–412), je v letu 390 porušil pogansko svetišče v Kanopu, na njegovo mesto pa dal postaviti samostan, ki so ga pozneje poimenovali z grškim pojmom *metánoia*, ki pri očetih in v krščanski teologiji pomeni »(s)pokora/spreobrnjenje«.

5 Najbolj znano poročilo o tej legendi izhaja iz Paladijevih *Zgodb za Lavza* (32.1–7), ki pa je Hieronim še ni mogel poznati, saj je bilo delo bilo napisano pozneje. Najverjetneje se naslanja ne eno izmed številnih anekdot, iz katerih je nastala *Pachomii vita prima* (12).

6 *Sanctae feminae refrigerans animam*. Prim. Apd 3,20.

kar zdaj gleda v nebesih. Tudi Kristusova devica, njena hči, častitljiva Evstohija je tako dobila prevod, ki se ga bo lahko poslužila v dajanju zgleda vsem sestram,<sup>7</sup> pa tudi naši bratje bodo tako lažje sledili vzoru egiptovskih menihov po Tebaidi.

2. Tam imajo v vsakem samostanu očete (*patres*), oskrbnike (*dispensator*), tedničarje (*ebdomadarii*),<sup>8</sup> strežnike (*ministri*) in predstojnike posamičnih hiš (*praepositii singularum domuum*). Vsaka hiša pod predstojnikovim vodstvom šteje okrog štirideset bratov, v vsakem samostanu pa je okrog trideset ali štirideset hiš. Povezane po tri ali štiri, hiše tvorijo eno pleme (*tribus*). Bratje iz istega plemena hodijo skupaj k opraviom ali se vrstijo k tedenskim strežbam (*ebdomadarum ministerium*) glede na svojo vlogo.
3. Kdor pride v samostan prvi, se tudi prvi usede in hodi, prvi zapoje psalm, prvi iztegne roke nad mizo in se v cerkvi prvi obhaja (*in ecclesia communicat*). Ne gre jim za starost, temveč za zgledno opravljanje.
4. V celicah (*cellulae*) nimajo ničesar razen rogoznice (*psithium*) in, kar sledi: dva sveža *lebitonarija*, to je egiptovsko oblačilo brez rokavov, in enega že ponošenega za spanje ali delo, laneno vrhnje oblačilo, dva kukula (*cucullum*), kozje usnje, ki mu pravijo *meloten*, lanen pas in še čevlje s palico, tovarišico popotovanj.
5. Bolnike vzdržujejo z neverjetno ustrežljivostjo, hrane pripravljajo v izobilju. Tisti, ki so zdravi, so močni v svoji vzdržljivosti: vsi se dvakrat tedensko, ob sredah in sobotah, postijo, razen na veliko noč in binkošti. Na druge dni lahko po popoldnevu jé, kdorkoli želi. Za večerjo pa spet pogrnejo mizo za tiste, ki so utrujeni, starce ali mlade, vse izmučene od vročine. Eni tudi v tem drugem obroku kaj zaužijejo, drugi so zadovoljni le z enim obrokom na dan, pa naj bo to kosilo ali večerja, spet tretji pa le oglodajo malo kruha in se že odpravijo iz hiše. Jedo vsi naenkrat. Kdor ne želi k skupni mizi, mu v sobo prineso le kruh in vodo, bodisi vsak dan ali pa na vsak drug dan, kakor sam želi.
6. Bratje, ki se ukvarjajo z isto stvarjo, so zbrani v eni in isti hiši, pod enim in istim predstojnikom. Tako so, recimo, ti, ki tkejo lan, in ti, ki tkejo raševino, pod eno in isto streho, prav tako pa so suknarji, vozarji, kovači in čevljarji vsak pod nadzorstvom svojega nadrejenega. Dela svojih rok enkrat tedensko prinašajo očetu samostana (*pater monasterii*).
7. Voditelji vseh samostanov imajo nad sabo poglavarja (*caput*), ki prebiva v samostanu Bau.<sup>9</sup> Na veliko noč se vsi, razen teh, katerih prisotnost v samostanu

7 Prim. Hieronimovo *Pismo 22* na isti naslovnici.

8 *Ebdomadarius* je bila funkcija, ki so jo menihi iz tedna v teden (gr. *hebdómada*) izmenično prevzemali in je, kot bo navedeno v nadaljevanju besedila, vključevala različne dolžnosti.

9 Samostan Pbov, danes Faw-el-Kibli, v Pahomijevem času nedaleč od matičnega samostana v Tabanesiju.

je nujno potrebna, zberejo pri njem, tako skoraj petsto tisoč mož skupaj praznuje slavje Gospodovega trpljenja.

8. V mesecu, ki mu pravijo mesórej,<sup>10</sup> kar je avgust, obeležujejo pravni dan, podobno kot na jubilej, ko se vsem odpustijo grehi. Če je kdo gojil do drugega sovraštvo, se takrat pobota, na ta dan pa, kakor je kje potrebno, tudi izberejo poglavarje, oskrbnike, predstojnike in strežnike.
9. Po Tebaidi se govori, da je Pahomija, Kornelja in Sirija – ki bi naj živel še dandanes, star več kot 110 let<sup>11</sup> – angel naučil skrivnostnega jezika, tako da si pišejo in med seboj govorijo v duhovnem alfabetu, v znamenja in črke pa vdihujejo skrivne pomene. Mi smo pisma v svoj jezik prevajali tako, kot jih berejo med Egipčani in Grki: kar smo videli pred seboj, smo skušali ohraniti. Preprost izraz je treba pripisati zvestemu posnemanju egipčevskega jezika, saj bi retorične prvine predrugačile jezik apostolskih mož, polnih duhovne milosti. Na ostale reči v njihovih besedilih pa nočemo namigovati. Naj avtorji govorijo s svojimi besedami in tisti, ki jih veseli poučevati se o sveti skupnosti, raje kot iz potočkov pijejo iz izvira.

## 2 Predpisi našega očeta Pahomija, Božjega moža, ki je po Božji volji od začetka postavil skupnosten način življenja (*Praecepta*)

1. Če se zboru svetih mož pridruži novinec, mu vratar ob vstopu v samostan dodeli položaj in sedež v zboru bratov, ki ju ne more zamenjati, dokler ga na mesto, ki mu pritiče, ne premesti *oikiakós*, to je hišni predstojnik.
2. Sedi naj z vso spodobnostjo in krotkostjo. Usede se naj na spodviti spodnji del usnjenega plašča (*pellicula*), ki mu visi z ramen. Oblačilo – laneno tuniko brez rokavov, ki ji pravijo lebotinarij – pa spretno priviha tako, da mu bo pokrivala kolena.
3. Ko zasliši zvok tube (*tuba*),<sup>12</sup> ki kliče k skupnemu zboru, naj se nemudoma odpravi iz svoje celice in do vhoda v skupne prostore pri sebi še zmeraj premišlja kaj iz Svetega pisma.

10 Egipčevski mesec mesórej ustreza obdobju med 27. julijem in 24. avgustom.

11 Pravzaprav gre za meniha Surusa, enega izmed prvih treh Pahomijevih učencev (*Pachomii vita prima* 25), ki naj bi umrl za kugo v letu 346. Hieronimovo navajanje je tako zmotno, razen če ima v mislih kakšnega drugega meniha s tem imenom.

12 Hieronim tukaj najverjetneje pretirava: po navadi so zvok proizvedli s tolčenjem kladiva ali česa podobnega ob kamen (*Pachomian koinonia vol. 2: Pachomian Chronicles and Rules of Pachomius* (Kalamazoo; Michigan: Cistercian Publication, 1981), 185).



4. Ko se napoti proti skupnim prostorom, da se tam usede ali stoji, naj med potjo ne pohodi bičevja za pletenje vrvi, ki je namočeno v vodo. Naj samostan ne utrpi škode na račun nemarnosti katerega izmed bratov.
5. Tudi če se zvok zasliši ponoči, ne stoj pri ognju, ki ga po navadi zanetijo, da se ogrejejo telesa in prežene mraz, niti ne sedi brez dela v skupnih prostorih, temveč se urno loti priprave vrvi za tkanje raševine. Tistim, ki so bolj šibkega telesa, se takšno delo opraviči.
6. Ko ta, ki stoji prvi v vrsti in po spominu govori iz Svetega pisma, zaploska z rokami za zaključek molitve, naj se nihče ne obira, temveč iz svojih sedežev vstanejo vsi hkrati.
7. Nihče naj se ne ozira k drugemu, kako se ukvarja s pletenjem vrvi ali moli. Vsakdo naj oči poveša k tlorisu in se posveča svojemu delu.
8. To so predpisi življenja, ki smo jih dobili od prednikov. Če se zgodi, da se med petjem psalmov, v času molitve ali branja Svetega pisma kdo pogovarja ali smeje, naj si nemudoma odveže pas ter s sklonjeno glavo in rokami pri tleh stoji pred oltarjem. Voditelj samostana naj ga ošteje. To isto sledi, če se bi to pripetilo v času skupnega obeda.
9. Ko se razleže glas tube, ki kliče k skupni molitvi, naj se tega, ki zamudi prvo molitev, kaznuje v skladu s tem, kot je opisano zgoraj, in naj stoji, medtem ko ostali sedijo.
10. Če zamudi ponoči, ko je telo bolj šibko, pa se naj z isto kaznijo kaznuje tega, ki pride šele po tretji molitvi. Kaznuje se ga tako pri skupni molitvi kot obedu.
11. Med skupno molitvijo naj nihče ne zapušča prostora, če ni na izrecno navodilo nadrejenega, ali si ni izprosil dovoljenja spričo nujne okoliščine.
12. Bičevje za pletenje vrvi razdeljuje le strežnik tedničar. Če je ta upravičeno odsoten, naj se počaka na nadrejenega.
13. Tega, ki stoji na stopnici in pred vsemi navaja iz Svetega pisma po spominu, naj se ne izbira izmed tedničarjev posamezne hiše, vsak tedničar pa si mora glede na svoj položaj v skupnosti zapomniti svoja opravila in jih znati na pamet.
14. Če kdo kaj pozabi ali pri odgovoru omahuje, dobi kazen za malomarnost in pozabljivost.
15. Ob nedeljah ali v času obhajila naj bodo navzoči vsi tedničarji. Vsi, ki so iz hiše višjih tedničarjev, naj sedijo na blazini (*embrimum*) in odgovarjajo na psalme. Obstajajo namreč tudi nižji tedničarji: teh je manj in jih ima vsaka posamezna hiša. Če je potreba po višjih tedničarjih večja od njihovega števila, predstojnik pokliče iz istega plemena nižje tedničarje. Brez njegovega naročila ni nikomur dovoljeno pristopiti k petju psalmov v drugo hišo istega plemena. Prav tako ni dovoljeno biti tedničar v drugi hiši kot svoji, razen če ni hiša del istega plemena.

»Pleme« (*tribus*) se namreč imenujejo po tri ali štiri hiše skupaj (odvisno od velikosti samostana), ki bi jim lahko rekli kar družine ali ljudstva.

16. Na nedelje in skupne molitve z obhajilom imajo pooblastila za petje psalmov le hišni predstojniki ali starejši bratje, katerih imena že imajo svojo veljavo.
17. Kogarkoli izmed starejših, ki pojejo psalme, to je tistih, ki berejo iz psalterja, ni k molitvi, je pri priči deležen kazni in graje pred oltarjem.
18. Kdor brez pooblastila predstojnika odide iz skupne molitve z obhajilom (*collecta in qua offerenda est oblatio*), je pri priči kaznovan.
19. Po končani jutranji molitvi naj se bratje po posameznih hišah še ne vrnejo v svoje celice, temveč naj med seboj razpravljajo o tem, kar so slišali od predstojnikov. Šele po tem se vrnejo v svoje prostore.
20. Predstojniki namreč trikrat tedensko podajajo nagovore (*disputatio*).<sup>13</sup> Bratje, ki sedijo ali stojijo, med poslušanjem ne smejo menjati svojega mesta, ki jim je bilo dodeljeno glede na njihov položaj in glede na vsakogar izmed njih posebej.
21. Če kdo zaspri na stolu, ga nadrejeni, bodisi hišni predstojnik ali voditelj samostana, primora, da vstane in stoji, dokler mu ni ukazano, da lahko spet sede.
22. Ko tuba pokliče in se bratje zberejo, da slišijo naročila, naj nihče ne manjka, ogenj pa se naj zakuri šele po koncu odredb. Kdor ne izpolni enega izmed slišanih naročil, naj bo kaznovan, kot je opisano zgoraj.
23. Tedničar brez izrecnega naročila nadrejenega nima pooblastila komurkoli razdeljevati vrvi ali posodja. Prav tako ne sme klicati k opoldanski skupni ali kateri izmed šestih večernih molitev, če ni prejel izrecnega naročila.
24. Po jutranji molitvi nižji tedničar, ki mu je dodeljena ta naloga, voditelja samostana povpraša, kdaj naj se izvedejo posamezne reči, ki se mu zdijo potrebne. Po njegovem naročilu potem obhodi posamezne hiše in se poduči o njihovih morebitnih potrebah.
25. Če bratje prosijo za knjigo, naj jim bo dana.<sup>14</sup> V enem tednu naj jo dokončajo in jo vrnejo na isto mesto, da jo bodo lahko vzeli tisti, ki bodo na dolžnosti tedničarja prihodnji teden.
26. Če delajo z raševino, naj strežnik na večer vpraša predstojnika posamezne hiše, koliko bičevja potrebujejo. V skladu s tem naj bičevje namoči in ga zjutraj razdeli med brate glede na njihov položaj. Če pa bo zjutraj videl, da je bičevja premalo, naj ga še namoči in raznaša po hišah, dokler se ne začne večeriti.
27. Hišni predstojnik, ki je izpolnil tedensko dolžnost, njegov naslednik, ki jo bo prevzel, in voditelj samostana, naj bodo pozorni na opravljanje dela. Naj

13 Poleg enajstih Pahomijevih pisem, ki so se ohranila v Hieronimovem latinskem prevodu, je v koptščini ohranjenih tudi nekaj fragmentov njegovih spodbud menihom oz. njegovih katehez.

14 Prim. Lk 11,9.

- poskrbijo, da se raševina, ki je navadno razprostrta po tleh skupnih prostorov, sprašena. Prav tako naj si zapisujejo število zvitih vrvi na teden in si ga beležijo na lesene tablice (*buxa*), ki jih bodo hranili vse do časa letnega zbora,<sup>15</sup> ko bo narejeno poročilo in bodo odpuščeni grehi.
28. Ko se bratje po skupni molitvi razidejo, naj vsak pri sebi vso pot do celice ali obednice še zmeraj premišljuje prebrane odlomke. V času molitve naj bodo vsi razoglavi.
  29. V času obeda naj se posedejo glede na dodeljene jim sedeže. Vsi si naj pokrijejo glavo.
  30. Ko zaslišiš glas nadrejenega, naj se od ene mize presedeš k drugi, ga pri priči ubogaš, saj nimaš nobene pravice ugovarjanja. Niti si ne drzneš iztegniti rok nad mizo pred hišnim predstojnikom, ali med hranjenjem oprezati za ostalimi brati.
  31. Vsak hišni predstojnik svoje podrejene uči urejenega in uglajenega postopanja pri obedih. Če bi torej kdo med obrokom govoril ali se smejal, naj se spokori. Na istem mestu bo namreč pri priči kaznovan in bo stal, vse dokler ostali ne zaključijo z obedom.
  32. Če kdo zamudi na obed, naj se, razen če ni bilo po naročilu nadrejenega, prav tako spokori in se vrne v celico lačen.
  33. Če na mizi česa zmanjka, naj si tega nihče ne drzne povedati, temveč naj strežnikom le namigne.
  34. Ko odideš iz obednice, odidi molče in ne odpiraj ust, dokler ne prideš do svojih prostorov.
  35. Strežniki naj jedo zgolj to, kar so pripravili bratje, in si ne pripravljajo druge hrane zase.
  36. Brat, ki kliče k obedu, naj med klicanjem moli.
  37. Brat, ki deli sladki poobedek (*tragematia*), naj med deljenjem recitira iz Svetega pisma.
  38. Brat, ki prejme, kar delijo, naj ne nastavi kukula, temveč svoj usnjen predpasnik, prejetega pa naj ne poskusi, dokler ne pride do hiše. Tisti, ki razdeljuje hrano med brate, svoj delež dobi od predstojnika. Prav tako tudi ostali strežniki svoj delež dobijo od drugih, sami po lastni sodbi naj si ne dodeljujejo ničesar. Kar prejmejo, naj zadošča za tri dni. Če komu kaj ostane, naj to prinese nazaj k hišnemu predstojniku, ki bo hrano spravil nazaj v skladišče. Tam se bo pomešala med ostale prihranke in bo spet na voljo celotni skupnosti.
  39. Nikoli se ne da enemu bratu več od tega, kar je prejel drugi.

---

15 Vsi menihi so se zbrali le dvakrat na leto, v času velike noči in v mesecu mesórju – ob koncu leta po koptskem koledarju.

40. Če se v skupnosti pojavi bolezen, naj hišni predstojnik stopi do oskrbovalcev bolnih in od njih prejme, kar je potrebno.
41. Če zbolí kdo od strežnikov, ne sme vstopati v kuhinjo in skladišče, da bi si od tam kaj vzel, temveč mu vsega, česar se zdi, da mu manjka, prinesejo ostali strežniki. Ni dovoljeno, da si skuha, kar bi sam želel, temveč po naročilu predstojnikov po strežnikih prejme, kar sklenejo, da mu primanjkuje.
42. Nihče, ki je zdrav, naj ne vstopa v prostore bolnih. Brata, ki zbolí, naj predstojnik povede v prostore za bolnike. Če bi potreboval nov plašč, tuniko ali druge reči, ki so potrebne pri delu ali obedih, naj jih predstojnik naroči od strežnikov in mu jih sam prinese.
43. Bolnik nima vstopa v obednico in tam ne sme jesti, česar si želi, niti ga strežnik teh reči ne sme voditi k obedom. Ni dovoljeno, da bi si hrano, ki jo dobi, odnašal v svojo celico, tudi sadežev ne.
44. Tudi bratje, ki pripravljajo obroke, naj izmenično strežejo bolnikom.
45. Razen bolnih bratov v bolniških prostorih naj se vina in juhe nihče ne dotakne.
46. Če na poti ali na ladji zbolí kdo od bratov, ki so bili kam poslani, naj ribje juhe ali drugih reči, ki jih navadno pripravljajo v samostanu, ne jé skupaj z drugimi brati, temveč naj mu jih strežniki prinašajo v izobilju, da se bolnik v nobenem primeru ne razžalosti.
47. Bolnika ne sme, razen na izrecno dovoljenje predstojnika, nihče obiskovati. Brez pooblastila predstojnika mu ne morejo streči niti sorodnik, lastna sestra ali brat.
48. Če kdo teh navodil ne bi upošteval ali se zanje ne bi zmenil, naj bo deležen ustaljene kazni.
49. Če kdo v želji po zavrnitvi posvetnosti in pridružitvi zboru bratov pristopi k vratom samostana, ne sme vstopiti, preden ni najavljen voditelju samostana. Nekaj dni naj čaka pred vrati, se uči nedeljskih molitev in psalmov, kolikor se jih le lahko, in se vestno posveti preizkušnji: ali je kdaj storil kaj slabega, ali je kdaj vznemirjen od strahu zbežal, ali ima še kdo drug moč nad njim, in končno, ali zmore pustiti za seboj tudi družino in obrniti hrbet svojemu premoženju. Če bratje vidijo, da je pripravljen, naj ga naučijo tudi ostalega samostanskega reda: kaj mu je početi, komu mora streči, komu se pokoravati pri skupnih zborih, v hiši ali obednici. Ko bo dodobra poučen o vseh opravilih, naj vstopi med brate. Takrat naj sleče posvetna oblačila in si nadene meniški habit. Ostane naj pri vratarju, ki ga bo v času molitve privedel pred zbor vseh bratov, on pa bo sedel na sedežu, ki ga je odredil predstojnik. Oblačila, ki jih je imel prej na sebi, naj vzamejo tisti, ki so za to pristojni, in jih odnesejo v skladišče. Od takrat so v lasti vodje samostana.
50. Nikomur izmed samostanskih bratov ni dovoljeno gostiti obiskov. Napoti naj se jih k vratom gostišča, kjer jih bodo sprejeli za to pristojni bratje.

51. Če na vrata samostana potrkajo kleriki ali bratje, naj se jih sprejme z večjo častjo. V skladu z evangelijem naj se jim umije noge<sup>16</sup> in se jih povede do gostišča, kjer naj bodo deležni vsega, kar je primerno meniškemu življenju. Če si bi želeli moliti ali se pridružiti skupni molitvi in so iste vere,<sup>17</sup> naj vratar ali strežnik to sporočita očetu samostana in jim bo to omogočeno.
52. Če pa k vratom samostana pridejo posvetni možje, možje šibkega telesa ali šibkejše posode (*vasa infirmiora*),<sup>18</sup> to je ženske, naj se sprejme vsakogar posebej po različnih delih samostana glede na predstojnikovo naročilo in njihov spol. Zlasti za ženske naj poskrbijo z večjo častjo, marljivostjo in v Božjem strahu. Dodelijo naj jim prostore, ločene in daleč stran od svojih, da se izognejo skušnjavi. Če kdaj ženska k samostanu pride šele ponoči, ni prav, da se jo odslovi, toda sprejme naj se jo v skladu s tem, kot je opisano zgoraj: nameščena naj bo v ločene in zaprte prostore, bratje pa naj zanjo skrbijo z vso previdnostjo, da ji bodo lahko prosto stregli, ne da bi si kdo s prestopkom prislužil kazen.
53. Če pred vrati samostana stoji kdo v želji, da bi videl svojega rodnega brata ali sorodnika, naj vratar to vest prenese očetu samostana. Ta naj pošlje po hišnega predstojnika in ga vpraša, ali je dotični brat pri njem. Če predstojnik da dovoljenje, brat dobi zaupanja vrednega spremljevalca, skupaj s katerim lahko odide na srečanje s svojim rodnim bratom ali sorodnikom. Če ta bratu prinese hrane, ki je v samostanu dovoljena, naj je ne prejme sam, temveč naj pokliče vratarja. Šele ta bo hrano lahko prevzel. Če pa je hrana, ki jo je sorodnik prinesel, takšna, da se je s kruhom, naj se je ne posluži ta, ki mu je bila namenjena, temveč naj se jo vso odnese v bolniške prostore. Če so to sladke reči ali sadeži, mu jih bo vratar nekaj pustil, ostalo pa odnesel k bolnikom. Sam ne sme poskusiti ničesar, lahko pa obiskovalcu povrne z gorčico, to je nekim rastlinjem, kruhom ali skromnejšo zelenjavo. Hrano, ki so jo bratu prinesli starši ali sorodniki in se, kot smo rekli, je s kruhom, naj ta po predstojnikovem naročilu odnese k bolnikom, kjer iz nje sam dobi jesti le enkrat, ostalo pa pusti v rokah bolniškega strežnika, ki prav tako ne sme jesti od te hrane.
54. Če brat prejme sporočilo, da je doma zbolel kdo izmed njegovih bližnjih ali sorodnikov, vratar to najprej naznani očetu samostana, ta pa povpraša pri hišnem predstojniku po zanesljivem možu, vrednem naloge, da bo brata spremljal. Skupaj ju tako pošljejo na obisk s toliko zalogami, kot jih je namenil predstojnik. Če je brat primoran ostati izven samostana dlje, naj nikakor ne

16 Prim. Jn 13,14.

17 Aluzija na arianizem.

18 *Vas* je lahko tudi izraz za osebo, prim. litanije Matere Božje, kjer se jo imenuje z npr. *vas spirituale* (»posoda duhovna«).

spi na svojem domu ali pri sorodnikih, temveč se napoti v bližnjo cerkev ali samostan iste vere. Če mu bližnji ali sorodniki pripravijo in postrežejo hrano, naj jé samo, če je takšna, kot jo imajo navado jesti v samostanu. Naj ne pokuša juhe, pije vina, niti uživa kakršnekoli hrane, ki je v samostanu ne jedo. Če od sorodnikov kaj dobi, naj poje samo toliko, kot bo potreboval na poti, ostalo pa izroči predstojniku svoje hiše, ki bo hrano odnesel k bolnikom.

55. Če bratu umre kdo od sorodnikov, se lahko pogreba udeleži samo z dovoljenjem očeta samostana.
56. K opravi lu izven samostana se nikogar ne pošlje samega brez spremstva drugega brata.
57. Če ob povratku v samostan pred vrati zagledajo čigavega sorodnika, naj bratje ne hodijo po brata ali ga kličejo k njemu. Prav tako naj molčijo o vsem, kar so delali in slišali, ko jih ni bilo v samostanu.
58. Ob klicu k delu naj vsi sledijo hišnemu predstojniku. V samostanu naj ne ostane nihče, razen tistega, ki mu je oče samostana izrecno naročil. Vsi, ki pa gredo, naj nikar ne poizvedujejo, kam so namenjeni.
59. Ko pa je čas zбора vseh hiš, naj bratje sledijo predstojniku prve hiše, za njim pa naj hodijo razporejeni glede na svojo hišo in položaj. Nikar naj se ne pogovarjajo, temveč naj vsak pri sebi premišljuje kaj iz Svetega pisma. Če bi kdo želel načeti pogovor, mu bo na voljo vratar samostana, ki je bil izbran za to nalogo. Odgovor bo prejel prek njega kot posrednika. Če vratar ne bo navzoč, bo to nalogo prevzel hišni predstojnik.
60. Med delom naj se bratje ne pogovarjajo o posvetnih, temveč pri sebi razmišljajo o svetih rečeh, ali pa kar molčijo.
61. Nihče naj ne jemlje lanenega ogrinjala (*lineum alliolum*) s sabo na delo, razen če mu ni tako naročeno, po skupni molitvi pa naj med sprehajanjem po samostanu ne nosi plašča (*palliolum*).
62. Med delom naj se ne sedi, razen če tako naroča nadrejeni.
63. Če voditelji bratov (*ductores fratrum*) presodijo, da je treba koga poslati na pot, tega ne morejo storiti brez odredbe predstojnika. Če je ravno voditelj tisti, ki mora na pot, to pooblastilo preide na brata, ki je za njim po položaju.
64. Bratje, ki so na poti, hrano dobijo od tedničarja, ki jih spremlja. Hrana ni kuhana pa tudi vodo dobijo le od njega, kakor je to v navadi v samostanu. Nihče naj ne dviguje, črpa ali pije vode po svoji volji.
65. Ko se vrnejo v samostan, naj gredo vsi do svoje hiše. Ko prispejo, naj orodje, ki so ga potrebovali na delu, in čevlje predajo namestniku predstojnika. Ta jih na večer odnese v za to namenjene prostore in jih zaklene.
66. Vse orodje naj bo ob koncu tedna zbrano v eno hišo, da bodo naslednji tedničarji vedeli, kaj razdeliti med posamezne hiše.

67. Lebitonarije in ostala meniška oblačila vsi razen čolnarjev in pekov perejo le ob nedeljah.
68. K pranju naj ne pristopajo, preden so poklicani. Sledijo naj svojemu predstojniku in molče perejo z vso natančnostjo.
69. Med pranjem naj nihče nima bolj privzdignjenega oblačila, kot je določeno. Ko je delo opravljeno, se vsi hkrati odpravijo. Če kdo manjka ali ga v času pranja ni v samostanu, naj o tem opomni svojega predstojnika. Ta ga bo na pranje poslal s kom drugim. Ko bodo oblačila oprana, naj se vrne v svoje prostore.
70. Zvečer naj suhe lebitonarije poberejo in jih dajo namestniku predstojnika, da jih pospravi v celico. Če kakšen lebitonarij ni suh, naj se ga prihodnji dan razprostre na soncu, da se posuši. Na soncu pa naj se ga ne pusti dlje kot do tretje ure. Ko jih zberejo, naj jih zrahljajo. Bratje lebitonarijev ne hranijo pri sebi, temveč jih pustijo v celici vse do sobote.
71. Nihče naj ne nabira zelišč z vrta, razen če mu ni tako naročil brat vrtnar.
72. Razen brata, ki skrbi za palme, naj nihče ne trga palmovih listov, s katerimi so pokrite košare.
73. Zavoljo reda ne sme nihče jesti še nezrelega grozdja ali klasja. Nihče ne sme jesti nobenega poljskega ali vrtnega pridelka, preden ta ni postrežen vsem bratom naenkrat.
74. Kuhar naj ne pokusi ničesar, preden ne jedo vsi bratje skupaj.
75. Brat, ki skrbi za palme, naj ne jé njenih sadežev, preden jih ne jedo vsi bratje skupaj.
76. Bratje, zadolženi za nabiranje palmovih sadežev, od predstojnika lahko dobijo dovoljenje, da jih pokusijo tudi že med delom, a ko se vrnejo v samostan, vendar dobijo svoj delež tudi skupaj z ostalimi brati.
77. Če naletijo na sadeže, ki so padli z drevesa, naj jih ne jedo, temveč poberejo in nesejo k vznožju drevesa. Brat, ki je zadolžen za razdeljevanje, naj sadežev ne pokusi, temveč odnese k oskrbniku, ki bo hkrati z ostalimi brati tudi njemu namenil njegov delež.
78. Nihče naj v svoji celici ne hrani prigrizkov, razen tistih, ki jim je to odobril oskrbnik.
79. Majhnih hlebcev kruha, ki jih hišni predstojniki razdeljujejo bratom, ki so se odločili za strožji post, naj nihče ne daje komu v znak zahvale, niti naj jih ne dobijo bratje, ki se odpravljajo na pot. Ti niso skupna hrana, temveč se jih redno razdeljuje bratom po celicah, ki naj z njimi ne jedo ničesar drugega kot sol.
80. Nihče nima pravice do priprave jedi izven samostanske kuhinje. Kadar pa gre do ven, se pravi delat na polje, prejmejo zelenjavo, začinjeno s soljo in kisom, poleti pa pripravljeno tako, da se ohrani dlje časa.

81. Nihče ne sme imeti v hiši ali v celici ničesar, razen tega, kar za vse predpisuje pravilo samostana: ne volnene tunike, ne plašča, ne premeškega in nepristriženega ovčjega krzna, nič denarja, ne vzglavnika ali kateregakoli drugega predmeta, razen kar dopusti oče samostana po hišnih predstojnikih, to je osebna obleka: dva lebitonarija, obrabljen daljši naprsnik, ki prekriva vrat, ramena in pleča, usnje, ki visi ob strani,<sup>19</sup> dvoje sandal in dva kukula, pas in palico. Kar (kot predstojnik) najdeš več od tega, brez možnosti ugovaranja vzameš.
82. Razen hišnega predstojnika in namestnika ne sme nihče imeti majhne pincete za izdiranje trnja; ta mora viseti na oknu, kjer se nahajajo knjige.
83. Če je kdo premeščen iz ene v drugo hišo, ne sme s seboj nesti ničesar, razen zgoraj navedenega.
84. Nihče ne sme iti na polje, hoditi po samostanu ali iti izven njegovih zidov, če prej ni prosil in dobil dovoljenja hišnega predstojnika.
85. Treba je paziti, da nihče ne prenaša govoric iz hiše v hišo, iz samostana v samostan, iz samostana na polje ali iz polja v samostan.
86. Če je kdo potoval, plul ali zunaj opravljal kako drugo delo, v samostanu ne sme govoriti o tem, kar je videl, da se tam godi.
87. Ne v svoji celici, ne v kolibah v poletni vročini, niti na poljih naj nihče ne spi drugje, kot na ležišču, ki mu je odrejeno.
88. Ko se gre k počitku, se z drugimi ne pogovarja. Če se kdo ponoči zbudi žejen na postni dan, naj si ne drzne piti. Na ležišču ne sme biti poslano nič drugega razen psiata, se pravi rogoznice.
89. Nikomur ni dovoljeno vstopiti v celico drugega brata, če prej ne potrka na vrata.
90. Pred skupnim znakom ni dovoljeno iti k obedu niti se sprehajati po samostanu.
91. Nihče ne sme hoditi po samostanu, priti na skupen zbor ali iti v obednico brez kukula in usnja.
92. Zvečer si brez spremljevalca nihče ne sme iti naoljiti ali omeščati rok po delu. Celotno telo naj se ne naolji, razen v primeru bolezni, prav tako naj se golega telesa ne umiva, ne postavlja pod vodo, razen v primeru težke bolezni.
93. Nihče ne sme drugega umivati ali naoljiti, razen če je tako ukazano.
94. Nihče ne sme z drugim govoriti v temi.
95. Nihče ne sme z drugim spati na rogoznici. Nihče ne sme držati drugega za roko, ampak naj bo od njega oddaljen za laket, bodisi ko stoji, hodi bodisi sedi.
96. Razen hišnega predstojnika, namestnika ali tistega, ki mu je to zapovedano, ne sme nihče drugemu izvleči trna iz noge.

---

19 Gre za usnjen del meniške obleke, ki nositelju služi, da na njem sedi, ponoči pa se z njim pokrije. Pas ima poleg praktičnega tudi simbolični pomen, saj meniha spominja, da je vedno na poti in ima »ledja prepasana« (2 Mz 11,11).



97. Nihče ne sme ostriči glave brez dovoljenja nadrejenih.
98. Naj si nihče ne drzne z drugim menjati stvari, ki jih je sprejel od predstojnika, niti sprejeti boljše in dati slabše niti dati boljše in sprejeti slabše. Tako glede obleke kot glede obnašanja naj nihče ne uvaja ničesar novega zavoljo okrasa.
99. Vsa usnja morajo biti prevezana in morajo viseti prek ramen. Kukul posameznika mora nositi znak samostana in hiše.
100. Ko gre na skupni zbor ali k večerji, naj knjig nihče ne pusti razvezanih.
101. Knjige iz okenca, to je luknja na steni, naj se zvečer vrne na svoje mesto, da jih namestnik lahko prešteje in kot po navadi zaklene.
102. Nihče naj ne gre na skupni zbor ali k večerji, tako v samostanu kot na polju, s sandali na nogah ali ogrnjen z volnenim plaščem.
103. Kdor bo svoje oblačilo pustil na soncu dlje kot do poldneva, ko gredo bratje obedovat, naj bo oštet zaradi malomarnosti. Prav tako naj bo oštet, če iz prezira prekrši kakšno izmed zgoraj naštetih navodil.
104. Nihče, razen tega, kateremu je hišni predstojnik dodelil to opravilo, naj si ne drzne izdelovati sandal, česarkoli mazati ali popravljati.
105. Če se kakšen brat poškoduje ali udari – ne toliko, da bi moral biti v postelji, a dovolj, da težko hodi – in potrebuje kakšno stvar, morda obleko, ogrinjalo ali kaj podobnega, naj hišni predstojnik od brata, ki je za to zadolžen, dobi obleko in jo da bolniku. Ko ozdravi, mora vse brez oklevanja vrniti.
106. Nihče ne sme brez dovoljenja predstojnika od nikogar ničesar sprejeti.
107. Nihče ne sme spati v zaklenjeni celici niti imeti spalnice, ki se zaklepa, razen če to dovoli oče samostana glede na posameznikovo starost ali bolezen.
108. Nihče ne sme iti na polje, če tja ni poslan, razen pastirji, orači in poljedelci.
109. Na golem hrbtu osla ali na osi voza naj ne sedita dva hkrati.
110. Če kdo pride sedeč na oslu – to ne velja za bolnike –, mora pred samostanom razjahati in osla voditi noter z vrvjo.
111. V delavnice različnih obrti lahko gredo zgolj tisti, ki so zanje zadolženi, da vzamejo, kar je potrebno. Niti oni ne smejo priti pred poldnevom, ko se bratje zberejo za obed, razen če nastopi velika nuja. V tem primeru bo oče samostana poslal tedničarja, da prinese potrebno.
112. Nihče naj si ne drzne vstopiti v tujo celico brez dovoljenja nadrejenih.
113. Nihče si od drugega, niti od rodnega brata, ne sme česa izposoditi.
114. Brez dovoljenja predstojnika naj v svoji celici nihče ne jé, niti bornega sadja ali česa podobnega.
115. Če mora hišni predstojnik kam iti, ga zamenja drug predstojnik iz istega rodu in plemena (*gentis et tribus*), ki ima enako oblast in dolžnosti, da vse poteka prav. Pouk, ki ga opravlja na dva postna dneva, bo razdelil tako, da ga bo imel enkrat v svoji hiši, drugič pa v hiši predstojnika, ki je odpotoval.

116. O pekih je treba reči naslednje: ko kvasijo moko in mesijo testo, ne sme nihče govoriti z drugim. Ko zjutraj na ramenih nosijo korita s kruhom, da bi ga dali peči, naj prav tako molčijo in premišljujejo o psalmih ali o Svetem pismu, vse dokler ne končajo dela. Če je kaj nujnega, naj ne govorijo, marveč naj tistim, ki jim morajo kaj prinesiti, pokažejo z znaki.
117. Ko bodo poklicani, naj zamesijo testo, tedaj v pekarno ne sme vstopiti nihče, razen tisti, ki imajo dolžnosti peke, in tisti, katerim je dovoljeno.
118. Glede čolnov velja podobna ureditev. Brez dovoljenja očeta samostana ne sme nihče z obale odvezati vrvi, niti od majhnih bark. Kadar bratje spijo na palubi, ne sme nihče spati na dnu ladje ali pod palubo, nikakor pa z njimi ne smejo spati na ladji svetni ljudje.
119. Brez dovoljenja očeta samostana ni dovoljeno natovoriti krhkih posod za plovbo.
120. V svoji hiši naj si nihče ne drzne prižgati ognja, dokler ga vsi skupno ne prižgejo.
121. Kdor zamudi na eno izmed šestih večernih molitev oziroma kdor šepeče, govori drugemu ali se smeje med preostalimi molitvami, naj po ustaljenem redu opravlja pokoro.
122. Ko v hiši sedejo skupaj, ni dovoljen pogovor o svetnih zadevah, marveč – če je predstojnik učil kaj o Svetem pismu – naj skupaj premišljujejo in si povedo, kaj je kdo slišal ali kaj mu je ostalo v spominu.
123. Brez predstojnikovega dovoljenja ne sme nihče ničesar delati, niti prenašati vrča polnega vode niti plesti vrvi.
124. Nihče si ne sme sam vzeti v vodi namočenega bičevja za delo, če mu ga ne dodeli tedenski strežnik.
125. Kdor razbije glineno posodo in trikrat razlije bičevje, mora opravljati pokoro med večernimi šestimi molitvami.
126. Po večernih šestih molitvah, ko gredo vsi bratje k počitku, ne sme nihče zapuščati svoje sobe, razen v nujnih primerih.
127. Če brat umre, ga vse bratstvo pospremi. Brez dovoljenja ne sme nihče manjkati, peti psalmov ali dodajati še kakega psalma.
128. Ob trenutku pokopa naj ne pojeta dva hkrati, niti se ne smeta ogrniti z volnenim plaščem. Tistemu, ki pôje, naj vsi enoglasno odgovarjajo.
129. Na pogrebu naj imajo bolniki strežnika, ki jih podpira. Kamorkoli že bodo bratje poslani, naj se vedno določi koga izmed tedničarjev za strežbo bolnim, če bi slučajno na poti ali na polju nenadoma oslabeledi.
130. Nihče naj ne hodi pred svojim predstojnikom ali nadrejenim.
131. Nihče naj ne ostane izven svojega mesta. Če kdo kaj izgubi, naj se ga javno ošteje pred oltarjem; če izgubi kaj od svoje obleke, tega ne bo dobil tri tedne, ampak šele v četrtem po opravljeni pokori.

132. Če kdo kaj najde, naj to obesi za tri dni pred kraj zborovanja bratov, da lahko ta, ki je izgubil, izgubljeno prepozna in vzame.
133. Za vse graje in predpise, za katere je zapisana in postavljena kazen, zadostujejo predstojniki; če pa kdo stori kaj novega, naj se naznani voditelju samostana.
134. Brez njegovega dovoljenja ne sme nihče pripravljati blata (za gradnjo). Glede vsega novega je pristojna njegova odločitev.
135. Vsako kaznovanje naj se vrši tako, da morajo na velikem zboru in v obednici kaznjenci stati.
136. Kdor zapusti občestvo z brati, a se pozneje po opravljeni pokori vrne, brez dovoljenja nadrejenih ne sme biti na svojem prejšnjem mestu.
137. Če hišni predstojnik ali oskrbnik eno noč prespi zunaj, stran od bratov, pa se po opravljeni pokori vrne v bratsko skupnosti, mu vrnitev in stanje na prejšnjem mestu brez dovoljenja nadrejenih ni dovoljeno.
138. O vsem, kar bratje v skupnosti slišijo pri nagovoru, morajo skupaj premišljevat, predvsem v postnem času, ko govorijo njihovi predstojniki.
139. Kdor v samostan vstopi neuk, se mora najprej poučiti o tem, kaj mora vršiti, ko pa je poučen in o vsem soglašá, mu je treba dati dvajset psalmov, dve pismi Apostola ali drug del Svetega pisma. Če ne zna brati, bo šel ob prvi, tretji in ob šesti uri k tistemu, ki ga lahko uči in je bil za to dodeljen. Pri njem bo stal ter se nadvse skrbno učil z vso hvaležnostjo. Potem mu bo ta napisal črke, besede in imena, prisiljen bo brati, tudi če ne bo želel.
140. V samostanu ne sme biti nikogar, ki bi ne znal brati in ne znal na pamet kaj iz Svetega pisma, vsaj Novo zavezo in psalterij.
141. Nihče si ne sme izmišljati izgovorov, da bi ne šel k skupnemu zboru, k petju psalmov ali k molitvi.
142. Četudi je na ladji, v samostanu, na polju, na poti ali pri kateremkoli opravilu, nihče ne sme zapravljati časa, ne da bi molil in pel psalme.
143. Povejmo še o samostanu devic. Nihče naj jih ne obiskuje, če tam nima matere, sestre, hčerke, sorodnice, sestrične ali matere svojih otrok. Če je potrebno, da jih vidi, ker jim je, preden je zavrnil svet in vstopil v samostan, zapustil dediščino, ali iz drugega očitnega vzroka, naj z njim pošljejo starejšega in izkušenega moža, da jih obiščeta in se vrneta skupaj. Nihče razen zgoraj omenjenih naj ne hodi k devicam. Če jih želi videti, naj najprej obvesti očeta samostana, on pa ga bo poslal k starcem, ki so dodeljeni za službo devicam. Oni naj jih obiščejo in z njimi opravijo, kar je potrebno, v vsem redu in strahu Božjem. Ko jih vidijo, naj ne govorijo z njimi o posvetnih rečeh.
144. Kdor bo prekršil katerega od teh predpisov, mora brez kakršnegakoli odlašanja opraviti javno pokoro za prestopek in prezir, da bo lahko prejel nebeško kraljestvo.

### 3 Predpisi in ustanove našega očeta Pahomija (*Praecepta et instituta*)

Kako naj se vrši skupni zbor (*collecta*) in kako naj se bratje sestajajo za poslušanje Božje besede v skladu s predpisi starih in naukom Svetega pisma; da bi se osvobodili dušnih zmot in bi slavili Boga v svetlobi živih, da bi spoznali primeren način življenja v Božji hiši brez padcev in pohujšanja; da bi jih kaka strast ne upijanila, marveč bi stali znotraj mere resnice, izročila apostolov in prerokov; da bi se držali reda praznikov s posnemanjem zborov njih, ki so v Božji hiši in ustaljeno vršijo poste ter molitve. Kdor namreč to dobro spolnjuje, sledi pravilu (*regula*) Svetega pisma.

Sledeče je torej služba (*ministerium*), ki jo morajo vršiti služabniki Cerkve:

1. Bratje naj se zberejo ob času molitve in opravijo vse predpisane obrede, ne da bi dopustili možnost odstopanja, niti tega, da se kaj izvrši v nasprotju s predpisi.
2. Če prosijo za knjigo, naj se jim prinese.
3. Če pride proti večeru kdo od zunaj in ne prejme dela za naslednji dan, naj se mu ga naloži naslednje jutro.
4. Če kdo opravi naloženo delo, naj o tem obvesti predstojnika in stori, kar mu on zapove.
5. Strežnik naj bo pozoren, da medtem ko bratje opravljajo svoje zadolžitve, iz samostana ne izgine nobena stvar. Če kaj izgine ali se iz malomarnosti izgubi, naj oče samostana ošteje strežnika posameznih del, ta pa bo potem oštel njega, ki je stvar uničil, a le v skladu z voljo in mnenjem predstojnika – brez njega nihče nima pravice oštetiti brata.
6. Če kdo pusti obleko na soncu tri dni, naj se lastnika (*dominus*) obleke zaradi tega ošteje, na skupnem zboru bo javno opravljal pokoro, v obednici pa bo stal.
7. Kdor izgubi usnje, sandale, pas ali kaj drugega, naj bo oštet.
8. Če kdo vzame tujo stvar, naj se mu jo položi na ramena; na skupnem zboru bo javno opravljal pokoro, v obednici pa bo stal.
9. Če koga bratje vidijo, da se rad prepira ali upira naredbam predstojnika, naj bo oštet glede na velikost prestopka.
10. Kdor laže, za kogar se odkrije, da goji kakšno mržnjo, kdor je neposlušen, kdor se predaja igram več, kot je primerno in dopustno, kdor je len, kdor ugovarja, kdor ima navado ogovarjati brate ali tujce in kdor dela karkoli proti pravilom Svetega pisma in samostanskim predpisom, tega naj se prijavi očetu samostana, ki ga bo kaznoval v skladu z velikostjo dejanja in prestopka.
11. Hišnemu predstojniku bo naprtena krivda in bo oštet, če v treh dneh ne bo javil očetu samostana, kar se je nepravilnega dogodilo na poti, na polju ali v samostanu; javno bo opravljal pokoro v skladu z veljavnim redom.

12. Če kdo pobegne in se tega v treh urah ne najavi očetu samostana, bo hišni predstojnik kriv za njegovo izgubo; če pa ga v tem času najde, nima krivde. Kazen za njega, ki je izgubil brata iz hiše, je sledeča: tri dni naj opravlja javno pokoro. Če pa ob času pobega javi očetu samostana, nima krivde.
13. Če predstojnik v svoji hiši opazi kak prestoppek, če prestopnika ne ošteje nemudoma ali ne naznani očetu samostana, naj bo sam oštet po predpisih.
14. V vsaki hiši naj se zvečer opravi šest molitev in psalmov v skladu z obredom velikega zbora, kot ga obhajajo vsi bratje skupno.
15. Predstojniki naj imajo vsak teden dva nagovora, se pravi katezezi.
16. Nihče v hiši naj ne opravlja ničesar brez predstojnikovega ukaza.
17. Če vsi bratje ene hiše opazijo, da je predstojnik preveč nemaren, da osorno ošteva brate ali da prekoračuje predpise samostana, naj ga naznanijo očetu samostana in ga bo on oštel. Sam hišni predstojnik naj ne počne drugega brez ukaza očeta samostana; predvsem glede novih zadev, glede ustaljenih zadev pa naj spoštuje samostanska pravila.
18. Predstojnik naj se ne opijanja.<sup>20</sup> Naj ne sedi v kleti pri samostanskih sodih. Naj ne prekrši zapovedi, ki jih je Bog odredil na nebu, da bi se izpolnjevala na zemlji. Naj ne bo žalosten na praznik Gospoda Odrešenika. Naj gospoduje nad svojim telesom po zgledu svetnikov. Naj ne spi na razkošnih ležiščih, posnemajoč poganske navade.<sup>21</sup> Naj ne bo dvoičen. Naj ne sledi svojemu srcu ali mislim, marveč Božjemu zakonu. Naj se ne domišljavo upira nadrejenim.<sup>22</sup> Naj se ne jezi na podrejene in naj z njimi ne bo grob. Naj ne spreminja končnih odločitev.<sup>23</sup> Ne sme biti goljufiv in naklepiti prevar. Ne sme biti brezbrizen za grehe svoje duše. Ne sme podleči telesni pohoti. Ne sme brezbrizno pohajati. Naj ne podlega nepotrebnim pogovorom.<sup>24</sup> Naj slepemu ne nastavlja spotike pod noge.<sup>25</sup> Ne sme zadovoljevati lastne volje. Ne sme se prepuščati smehu in šalam neumnih.<sup>26</sup> Naj ne prepusti svojega srca njim, ki govorijo bedarije in neumnosti. Ne sme se dati prevarati darilom. Naj ga ne vodijo nizkotni pogovori. Ne sme se pustiti pobiti žalosti. Ne sme se bati smrti, marveč Boga. Ne sme kršiti dolžnosti zaradi prisotnega strahu. Naj ne zapušča prave luči zavoljo malo jedače. V svojih delih ne sme oklevati ali biti neodločen. Ne sme menjati

---

20 Prim. Ef 5,18.

21 Prim. Lk 14,8.

22 Prim. Rim 13,1.

23 Prim. 5 Mz 27,17; Prg 22,28; 23,10.

24 Prim. Mt 12,36.

25 Prim. 3 Mz 19,14.

26 Prim. Prd 7,6.

odločitev, marveč mora biti značajske trden, odločen in pravičen; naj vsako zadevo premisli in sodi po resnici, brez iskanja slave, marveč naj bo iskren pred Bogom in ljudmi, daleč od prevar. Ne sme zametovati življenja svetih, niti biti slep za njihov pouk. Nikomur ne sme škoditi iz oholosti. Ne sme slediti poželenju svojih oči.<sup>27</sup> Naj ga ne premami zapeljivost pregreh. Nikoli ne sme zaobiti resnice. Sovraži naj nepravico. Drugega naj ne presoja glede na prejeta darila.<sup>28</sup> Ne sme obsoditi nedolžnega zaradi domišljavosti. Naj se ne smeje med dečki. Ne sme zapostavljati resnice zaradi strahu. Naj ne je kruha, ki ga je dobil s prevaro. Ne sme hlepiti po tuji deželi. Naj se ne zmede zaradi dobrin drugih. Ne sme prezirati tistih, ki prosijo usmiljenja.<sup>29</sup> Ne sme pričati po krivem zaradi dobička.<sup>30</sup> Ne sme lagati iz prevzetnosti. Ne sme zapustiti resnice zaradi nabuhle duše. Naj ne odstopa od pravice zaradi mikavnosti. Ne sme izgubiti svoje duše zaradi sramu. Naj ne išče izbornih jedi in ne želi lepih oblačil. Naj ne prezira starcev in naj vedno presoja svoje misli. Naj se ne upijanja z vinom, marveč naj spoji ponižnost z resnico. Ko sodi, naj sledi predpisom starih in Božjemu zakonu, ki se oznanja po vsem svetu. Če prekrši katerega izmed teh predpisov, naj se mu sodi po meri, s kateri je sam sodil,<sup>31</sup> in naj dobi povrnjeno za svoja dela,<sup>32</sup> saj je prešuštoval z lesom in kamnom<sup>33</sup> ter zaradi sijaja zlata in srebra zapustil pravico, iz želje po časnem dobičku se je ujel v zanko krivice. Doletela ga je usoda Helija in njegovih sinov;<sup>34</sup> prekletstvo Davida, s katerim je preklel Docha;<sup>35</sup> znamenje, vtisnjeno Kajnu;<sup>36</sup> pokop osla, o katerem govori Jeremija;<sup>37</sup> pogubljenje grešnikov, ki so se vdrli v zemljo;<sup>38</sup> propad Kanaancev;<sup>39</sup> razbitje vrča pri studencu;<sup>40</sup> umanjkanje peska

---

27 Prim. 1 Jn 2,16.

28 Prim. Iz 5,23.

29 Prim. Prg 11,12.

30 Prim. 2 Mz 20,16.

31 Prim. Mt 7,2; Mr 4,24; Lk 6,38.

32 Prim. Mt 16,27; Rim 11,6.

33 Prim. Jer 3,9.

34 Prim. 1 Kr 14,18.

35 Prim. Ps 51.

36 Prim. 1 Mz 4,15.

37 Prim. Jer 22,19.

38 Prim. 4 Mz 16,32.

39 Prim. 2 Mz 34,11.15; 5 Mz 7,1-2.

40 Prim. Prd 12,6.

na obalah, ki jih udarjajo valovi; zlom slovite Izaijeve palice;<sup>41</sup> kakor slep tipa po steni z roko.<sup>42</sup> Vse to naj se dogodi tistemu, ki v sodbi ni sledil resnici<sup>43</sup> in je v vsem, kar mu je bilo zaupano, ravnal nepravilno.

#### 4 Predpisi in naredbe istega našega očeta Pahomija (*Praecepta atque iudicia*)

*Polnost postave je ljubezen*<sup>44</sup> za tistega, ki razpozna čas; čas je, da od spanja vstanemo, saj nam je odrešenje bližje kot takrat, ko smo začeli verovati. Noč se je odmaknila, dan se je približal, odložimo dela teme,<sup>45</sup> kot so spori, razprtije, sovraštva in napuh prevzetnega duha.<sup>46</sup>

1. Če kdo zlahka obrekuje in govori neresnico ter se ga ujame v tem prestopku, naj se ga dvakrat opomni. Če se ne spokori, naj se ga za sedem dni loči od zbora bratov in naj prejema zgolj kruh in vodo, dokler ne obljubi in zatrdi, da se bo znebil te pregrehe; tako naj se mu oprost.
2. Jezljivca in srboriteža, ki se brez razloga ujezi zaradi praznih reči, naj se opomni šestkrat, sedmič pa naj se ga premesti iz njegovega mesta in postavi med zadnje, obenem pa naj se ga nauči znebiti se te dušne strasti. Le po pričevanju treh vrednih prič, ki jamčijo za njega, da ne bo več počel česa podobnega, naj ponovno prejme svoj položaj. V nasprotnem primeru, če ostane v tej pregrehi, bo ostal med zadnjimi in izgubil svoje prejšnje mesto.
3. Kdor želi dokazati lažno stvar zoper drugega, v škodo nedolžnega, tega naj se trikrat opomni. Če ne posluša, bo kriv za nepravilnost tako glede nadrejenih kot glede podrejenih.
4. Kdor ima grdo navado vznemirjati brate z besedo in kvariti duše preprostejših, tega naj se trikrat opomni. Če to prezira in trmasto vztraja v trdoglavosti, naj ga postavijo izven samostana in prebičajo pred vrati, za večerjo naj se mu da zgolj kruh in voda, vse dokler se ne očisti te nesnage.
5. Kdor ima navado godrnjati in tožiti, da se ga muči z napornimi opravili, tega naj se petkrat poduči o njegovem brezsmiselnem godrnjanju in naj se mu pokaže očitno resnico. Če je tudi po tem nepokoren – in je v odrasli dobi –, naj ga

41 Prim. Jer 48,17; Iz 14,5.

42 Prim. Iz 59,10.

43 Prim. Ef 4,15.

44 Rim 13,10.

45 Rim 13,11-12.

46 Prim. Gal 5,20.

imajo za bolnega in ga pošljejo v bolniško sobo, kjer naj ga hranijo in pustijo v brezdelju, dokler ne spozna resnice. Če pa je njegova pritožba upravičena in ga predstojnik stiska po krivem, naj isto kazen prejme ta, ki ga je pohujšal.

6. Če je kdo nepokoren, prepirljiv, protisloven ali lažniv – in je v odrasli dobi –, naj se ga opomni desetkrat, da bi se otresele te pregrehe. Če ne želi poslušati, naj se ga ošteje po predpisih samostana. Če pa so drugi krivi za njegove pregrehe in se to dokaže, naj bo kaznovan, kdor je to povzročil.
7. Če bratje koga vidijo, da se prostodušno smeji z dečki, se z njimi igra in prijateljuje z mladoletnimi, naj se ga trikrat opomni, da se umakne iz njihove bližine in se spomni čednosti ter strahu Božjega. Če ne preneha, naj ga, kot zasluži, najstrožje kaznujejo.
8. Kdor zavrača naredbe starih in pravila samostana, ki so dani po Božji naredbi, in zametuje nasvete starejših, tega naj se kaznuje v skladu z uveljavljenim redom, vse dokler se ne poboljša.
9. Kdor se ima za sodnika vseh prestopkov in zaradi izkrivljenosti uma ali nemarnosti zapusti resnico, zaradi njega naj sede dvajset, deset ali celo pet svetih in bogaboječih mož, za katere lahko vsi jamčijo, in ga sodijo, ga postavijo na najnižjo stopnjo, vse dokler se ne poboljša.
10. Kdor vznemirja duše bratov, preveč govori in seje razdor ter prepir, tega naj se desetkrat opomni, če pa se ne poboljša, naj se ga ošteje po predpisih samostana, vse dokler se ne poboljša.
11. Če kdo izmed starih in predstojnikov vidi brata v stiski, a ga ne želi povprašati za vzrok stiske in ga prezira, naj zgoraj opisani sodniki raziščejo vzrok (razhajanja) med bratom in predstojnikom. Če ugotovijo, da je brat zatrt zaradi nemarnosti ali oholosti predstojnika in ga ta ne presoja po resnici, marveč samovoljno, naj se predstojnika umakne z njegovega položaja, vse dokler se ne poboljša in očisti te nesnage, da ni upošteval resnice, marveč posamezno osebo, in je služil zlobnosti duha in ne Božji sodbi.
12. Če kdo obljubi izpolnjevati pravila samostana in to začne početi, a jih nato odbija, nakar pa si premisli in se spokori ter se izgovarja na telesno slabost, zaradi katere ne more izvrševati obljubljenega, naj se ga pošlje med bolnike in naj je z brezdelneži, vse dokler v pokori ne izpolni, kar je obljubil.
13. Če so v hiši dečki, ki se predajajo igri in brezdelju ter se kljub opominu ne morejo poboljšati, jih mora hišni predstojnik trideset dni opominjati in oštevati. Če vidi, da vztrajajo v zablodi, ali pri njih opazi kakšno drugo pregreho, in tega ne naznani očetu samostana, bo namesto njih kriv on sam glede na velikost prestopka, ki ga je našel pri njih.
14. Kdor nepravilno sodi, tega naj drugi obsodijo zaradi nepravilnosti.
15. Če kdo pohujša enega, dva ali tri, da zapustijo hišo, a se nato vrnejo, naj se med



- njim in pohujšanimi opravi sodba; če bo spoznan za krivega, naj se ga kaznuje po pravilih samostana.
16. Kdor se strinja z grešniki in brani drugega, ki ravna napačno, naj bo preklet pri Bogu in pri ljudeh in naj se ga najstrožje kaznuje. Če je zaveden iz nevednosti ali če tega ni imel za zlo, naj se mu oprosti. Vsakomur, ki greši iz nevednosti, naj se zlahka oprosti. Kdor pa greši s polno zavestjo, tega naj se kaznuje v skladu s težo prestopka.

## 5 Predpisi in zakoni našega očeta Pahomija o večerni molitvi in o opravi šestih molitev v posamezni hiši (*Praecepta ac leges*)

1. Hišni predstojnik in njegov namestnik morata naplesti petindvajset laktov palmovih listov, da bi tudi drugi delali po njunem zgledu. Če ta dva nista prisotna, morajo tisti, ki začasno opravljajo njihovo vlogo, opraviti delo v enaki meri.
2. Ko so poklicani, naj pridejo na skupen zbor, pred pozivom pa naj nihče ne zapušča celice. Če kdo prekrši ta predpis, naj se ga kaznuje po ustaljenem redu.
3. Bratov naj se ne sili k prekomernemu delu, marveč naj se spodbuja zmerno zaposlenost. Med njimi naj veljata mir in sloga, kadar sedijo, hodijo ali stojijo na svojem mestu, naj se vselej radovoljno pokoravajo nadrejenim in tekmujejo med seboj v ponižnosti.
4. Če pride do kakšnega greha, lahko samostanski očetje zapovedo poboljšanje in odredijo, kaj mora slediti.
5. Hišni predstojnik in njegov namestnik imata zgolj pravico, da kaznujeta brate v posameznih prestopkih in jim naložita pokoro bodisi na hišnem (*collecta domus*) bodisi na velikem zboru (*collecta maiore*), se pravi na zboru vseh bratov.
6. Če je hišni predstojnik odsoten, njegovo službo – bodisi v kaznovanju bratov bodisi v katerikoli drugi stvari, ki je nujna v hiši – vrši namestnik.
7. Če gre kdo v drugo hišo ali k bratu druge hiše in ga prosi za knjigo ali za katerokoli drugo stvar, brez da obvesti vsaj dva, in se mu to dokaže, naj se kaznuje po predpisih samostana.
8. Kdor želi živeti brez madeža in prezira v hiši, kateri je dodeljen, mora pred Bogom izpolnjevati vse predpise.
9. Če je hišni predstojnik zaposlen, mora za vse nujne zadeve samostana in polj skrbeti namestnik.
10. Opravljanje šestih večernih molitev po vzoru velikega zbora, na katerem se zberejo vsi bratje, jim prinaša najvišje zadovoljstvo, vse poteka zlahka, tako da nihče molitve ne občuti kot bremena, ki bi porodilo dolgčas.

11. Če se kdo v samostan vrne izmučen od vročine, naj ga medtem, ko bratje opravljajo molitve, in se jih sam ne more udeležiti, k temu tudi ne silijo.
12. Ko hišni predstojniki brate poučujejo o svetem življenju, ne sme manjkati nihče, razen iz res nujnega razloga.
13. Ko so starejši skupaj z brati poslani ven, dobijo, dokler so zunaj, oblast predstojnika; vse se mora vršiti po njihovi presoji. Na določene dni morajo počevati brate in če med njimi pride do prerekanja, morajo starejši po pravu poslušati, razsoditi primer in naložiti primerno kazen, da se po njihovem posredovanju v srca zopet naseli mir.
14. Če kdo izmed bratov goji zamero do svojega hišnega predstojnika ali če ima ta nad kakšnim bratom pritožbo, jim morajo prisluhniti in med njimi razsoditi bratje, ki so izkušeni v življenju in veri. Če je oče samostana odsoten ali je nekam odšel, naj najprej počakajo nanj. Če pa se bo predolgo zadržal zunaj, naj prisluhnejo zadevi med predstojnikom in bratom, da ne bi zaradi odlašanja nastala večja zamera. Tako predstojnik in podrejeni kot ti, ki razsojajo, naj vse opravijo v strahu Božjem, da ne bi dali mesta neslogi.
15. O obleki. Če ima kdo brez dovoljenja nadrejenih več, kot je predpisano, naj se to odnese k varuhu celice; vanjo ne bo imel pravice vstopiti ali obleke zahtevati, marveč bosta zanjo pristojna predstojnik ali namestnik.

*Prevedla Jan Dominik Bogataj, OFM, in Nena Bobovnik*

## Povzetek

V študijskem letu 2017/2018 se je na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v okviru predmeta »Srednjeveška in renesančna filozofija« odvil cikel predavanj na temo egiptovskega puščavništva in meništva. V tej knjigi, ki je nastala v sodelovanju z Inštitutom za študije meništva in kontemplativne znanosti, so zbrani pisni prispevki sodelujočih predavateljev. Njihova tematika je raznovrstna in prinaša vpogled v različne vidike duhovnosti, filozofije in književnosti egiptovskega puščavništva in meništva ter njenega vpliva na poznejša obdobja v zgodovini filozofije in krščanstva.

Uvodni prispevek Marka Sheridana, OSB, podaja splošni pregled zgodnjega razvoja egiptovskega meništva. David Movrin se v svojih prispevkih osredotoča na dve temeljni figuri egiptovskega puščavništva in meništva, Antona Velikega, ki po tradiciji velja za prvega puščavnika, ter svetega Pahomija, očeta cenobitskega meništva. Oba prispevka vključujeta tudi prevode odlomkov primarnih virov o obeh znamenitih osebnostih, tj. *Življenja svetega Antona (Vita Antonii)* Atanazija Velikega in *Življenja svetega Pahomija (Pachomii vita Graeca prima)*.

V naslednjem prispevku se Alen Širca posveti Evagriju Pontskemu, »puščavskemu filozofu« in velikemu izrekovalcu zgodnje puščavske duhovnosti. Skozi pregled njegove mistike avtor prispevka predstavi Evagrijev nauk o tričlenem duhovnem napredovanju, ki ga sestavljajo praktika, gnostika in teologija. Širši pregled kontemplativne molitve v puščavskem in hezihastičnem izročilu ter občih psiholoških procesov, ki se pri tem odvijajo, v svojem prispevku podajata Borut Škodlar in Jan Ciglencečki.

V naslednjem sklopu se romarskim pričevanjem v *Zgodbah menihov v Egiptu (Historia monachorum in Aegypto)*, Paladijevih *Zgodbah za Lavza (Historia Lausiaca)*, *Duhovni livadi (Pratum spirituale)* Janeza Mosha in potopisu Egerije, ki sodijo med najpoglavitnejše vire egiptovskega meništva, posvetijo Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj, OFM, in Jan Ciglencečki. Poleg omenjenih romarskih pričevanj so o egiptovskih puščavnikih v svojih delih poročali tudi nekateri latinski cerkveni očetje in z njimi povezane aristokratske ženske (Melanija Starejša, Rufin, Pavla, Hieronim), ki jih je navdušenje nad puščavskim načinom življenja vodilo v Egipt in spodbujalo k pisanju. Njihova prvoosebna pričevanja obravnava članek, ki sta ga pripravila Gina Derhard in Jan Ciglencečki.

Ideal puščavništva se je že zgodaj razširil tudi po Evropi, pri čemer je ključno vlogo odigral Janez Kasijan, ki mu je posvečen članek Jana Dominika Bogataja, OFM. Na grškem Vzhodu je vpliv egiptovskega puščavništva in meništva močno opazen v zbirki *Filokalija*, v kateri pomembno mesto zasedajo asketska besedila, nastala v puščavniškem kontekstu. O tem govori prispevek Gorazda Kocijančiča, ki prinaša splošen pregled te zbirke in njenega pomena.

Nina Petek v zadnjem članku te knjige obravnava skupno idejno podlago samotarskega življenja, iz katere je vzklilo tako egiptovsko puščavništvo kot njemu sorodne oblike v indijski duhovni tradiciji.

Kot poseben dodatek je v knjigo vključen še prevod znamenitega *Pahomijevega pravila* (*Regula Pachomii*), ki je posredno, zlasti prek *Benediktovega pravila*, imelo velik vpliv na nadaljnji razvoj srednjeveškega menišтва.

## Summary

In the academic year 2017/2018, a series of lectures on the topic of Egyptian eremitism and monasticism was organised at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University in Ljubljana, as part of the course “Medieval and Renaissance Philosophy”. This collected volume, published in cooperation with the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences, includes written contributions from these lectures. The articles address various aspects of the spirituality, philosophy, and literature of early Egyptian desert monasticism, as well as their impact on subsequent history of philosophy and Christianity.

The topic is introduced by Mark Sheridan’s, OSB, article which provides a general overview of the early development of Egyptian monasticism. In the following articles, David Movrin discusses two main figures that played a constitutive role in the emergence of Egyptian eremitism and monasticism: Anthony the Great, traditionally held to be the first hermit, and Pachomius, the father of coenobitic monasticism. Translated excerpts of primary sources on these two personalities, i.e., Athanasius the Great’s *The Life of St. Anthony (Vita Antonii)* and *The Life of St. Pachomius (Pachomii vita Graeca prima)*, are included in both articles.

The volume continues with the article by Alen Širca in which he focuses on Evagrius of Pontus, a “philosopher of the desert” and one of the greatest voices of the early desert spirituality. Analysing his mysticism, the author presents Evagrius’ teaching on the threefold spiritual progress, which consist of *praktiké*, *gnostiké*, and theology. Borut Škodlar and Jan Ciglenečki contributed their research on contemplative prayer within the eremitic and hesychast tradition and on the psychological processes associated with it.

The following articles take us on a journey to Egypt alongside ancient pilgrims. The first, written by Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj, OFM, and Jan Ciglenečki, offers an overview of the *History of Monks in Egypt (Historia monachorum in Aegypto)*, Palladius’ *Lausiac History (Historia Lausiaca)*, *Spiritual Meadow (Pratum spirituale)* of John Moschos, and the travelogue of Egeria, which present some of the most important sources of Egyptian monasticism. In the second, Gina Derhard and Jan Ciglenečki discuss the scattered first-hand reports of the Latin Church Fathers as well as aristocratic women (Melania the Elder, Rufinus, Paula, Jerome), who travelled with them to Egypt. With their help, the spiritual ideal of the desert spread throughout Europe.

The examination of John Cassian, who played a key role in the transfer of monastic *traditio lampadis* from Egypt to the Latin West, forms the main objective of Jan Dominik Bogataj, OFM’s article. In the Greek East, however, the influence of Egyptian eremitism and monasticism is strongly present in the collection of

*Philokalia*, in which ascetic texts from eremitical context occupy an important place. This is the topic of Gorazd Kocijančič's article, which provides a general overview of this collection and its significance.

In the last article in this collected volume, Nina Petek compares the common patterns of the desert life shared by both Egyptian eremitism and related phenomena within Indian spiritual tradition.

The book concludes with an appendix containing a translation of the famous *Rule of Saint Pachomius (Regula Pachomii)*, which via *Saint Benedict's Rule* greatly influenced the further development of the medieval monasticism.

## Stvarno, krajevno in imensko kazalo

### A

- Aleksandrija 8, 9, 14, 17, 20, 23–24, 88, 90–91, 93–95, 98–99, 102, 134, 139, 151, 206  
 anahoret 7, 8, 10, 93, 96, 100, 101, 138, 140, 161, 169, 170, 206  
 Anton Veliki 8–12, 14, 16–19, 23–36, 39–42, 46, 71, 92, 151, 170, 179, 182–185, 189–190, 193–194, 196–200, 227  
 apofatika 57, 63, 82, 84, 150–153, 155  
 apoftegme (*Izreki svetih starcev*) 10–11, 14, 68–70, 72, 87, 90–91, 98, 135–136, 161, 166, 174, 182–183, 185, 192, 195, 199  
 askeza, asketizem (*áskesis*) 7, 10–13, 17–18, 23, 25, 28–36, 39, 41, 43–44, 47, 51, 57, 67–68, 70–71, 73, 76–77, 79, 83, 89–92, 94, 96, 97, 98–99, 102, 104, 133–134, 137, 139, 142–143, 145–148, 150, 152–155, 160–162, 167, 179–199, 201, 205  
 Atanazij Veliki 8–10, 12, 13, 16–18, 20, 23–26, 30, 32, 35–36, 68, 83, 98, 140, 182–184, 193, 199, 227  
 Avguštin 7, 10, 23, 27, 59, 90, 168, 169, 173

### B

- Bazilij Veliki 7, 20, 58, 145, 151, 174  
*Benediktovo pravilo* 8, 12, 88, 174, 205, 228  
 brezstrastje (*apátheia*) 56–58, 60–61, 67, 73–75, 81, 151, 162, 168, 175

### C

- cenobitsko meništvo 8, 14–16, 18–19, 101, 140, 160–161, 163, 165, 169–170, 174, 186, 205, 227

### D

- demoni 8, 23, 25–26, 30–35, 44–46, 51–52, 58, 68, 91, 97, 152–153, 167, 169, 192, 194, 197–200  
 Dionizij Areopagit 64, 74, 79, 84, 147, 149  
*Dubovna livada* 12, 69, 89, 98–100, 104, 227

### E

- Egerija 12, 89, 90, 101–104, 133–134, 227  
*Egerijin potopis (Itinerarium Egeriae)* 89, 101–104  
 Evagrij Pontski 12, 55–64, 67, 71, 73–74, 81–82, 84, 90, 93–94, 96–97, 136, 151–153, 162, 166–168, 172–175, 227  
 Evherij Lyonski 133, 143, 174

### F

- Fajum 15, 26, 36, 91–92  
*Filokalija* 12, 70–72, 76–77, 79, 80, 83, 145–156, 159, 172, 174, 227  
 filozofija 7, 9, 11–12, 17, 31, 67, 70, 73, 133, 138, 145–146, 154–155, 159–160, 172, 181, 227

### G

- German 160–162, 168–169, 171  
*Gnostik* (Evagrij Pontski) 58, 61  
 Gregor iz Nazianza 7, 17, 20, 28, 145, 149, 151  
 Gregor Palamas 71, 77, 147–149, 153, 155  
 Gregor Sinajski 71, 77–78, 80, 149

greh 25, 31, 73, 75, 91, 141, 143, 167,  
170–171, 192, 194, 197, 208, 211, 221,  
222–225

## H

hagiografija 10, 17, 87, 90, 98, 101, 103,  
182–185, 188–190, 196–200  
hezihazem 67–68, 70–72, 77–80, 83, 91,  
147, 149, 153, 155–156, 172, 227  
Hezihij Prezbiter 71, 76–77, 80, 82–84,  
149  
Hieronim 7, 11, 40, 43, 48–49, 51, 56, 88,  
96, 134, 137–142, 160, 168–169, 182,  
205–208, 227  
*Hvalnica Puščavi (De laude eremi)* 133, 143

## I

introspektivnost 72, 82–84, 152  
Izaija Puščavnik 71–72, 95  
izpraznjenje (*kénosis*) 69, 79–80

## J

Janez iz Likopole 59, 70, 90, 94, 96, 99  
jasnovidnost 90  
Jezus 8, 17, 45, 68, 71, 76–78, 80, 83,  
145–146, 149–150, 156, 171–172

## K

Kasijan (Janez) 12, 15–16, 71, 133–134,  
147, 149, 159–175, 227  
Klimak (Janez) 71, 74–77, 79, 82–83,  
147, 149, 152, 174  
Kelije 14, 59, 89–90, 93–95, 97, 161  
kenotični procesi 69, 78–81, 84  
Klemen Aleksandrijski 9, 32, 145

## L

lavra 16, 100  
ljubezen (*agápe*) 36, 43, 51, 56, 75, 82, 104

## M

Makarij Aleksandrijski 19, 93, 95, 136,  
138, 161  
Makarij Egiptovski 8, 15, 19, 93, 95–96,  
138, 140, 151, 161, 166, 192  
Makarij (Notaras) 19, 70, 145–147  
Melanija Starejša 14, 62, 94, 97–98, 134–  
137, 141–142, 227  
mistika 55–60, 62–64, 153, 227  
molitev 10, 29, 41, 44, 52, 56–58, 61,  
67–68, 70, 72–77, 79–83, 97, 150, 153,  
156, 170–172, 205, 209–210, 212, 218,  
221, 225  
Mosh (Janez) 12, 69, 89, 98–101, 104,  
227  
*Motrenja* (Evagrij Pontski) 58, 60, 62

## N

neraztresenost 56, 70, 72, 74  
Nikodem Svetogorec (Hagiorit) 70–72,  
145–148, 150–151  
Nitrija 14, 18, 89, 93, 94–95, 97, 135, 138,  
140–141  
notranja tišina (hezihija) 67, 72, 75–77,  
81, 83, 91, 93, 147

## O

*O molitvi* (Evagrij Pontski) 56–58, 61, 74,  
80–82, 84, 152  
Oksirinh 15, 91–92  
Origen 9, 61, 135, 137, 141–142, 145,  
149, 166, 172, 175  
origenizem 55, 137, 141–142, 153,  
161–162

## P

Pahomij 8, 11–12, 14, 16–20, 26, 36,  
39–53, 94, 96, 186, 205–208, 220, 223,  
225, 227



*Pahomijevo pravilo* 12, 96, 140, 205–206, 227–228

Paladij 12, 14, 59, 87–89, 93–98, 104, 134–137, 141–142, 16, 227

Pavla 139, 141, 206, 227

Platon 9, 17, 29, 32

pleromatični procesi 78–81, 84

Plotin 9, 145

poboženje (*théosis*) 63, 71, 146, 150

Pogovori (*Collationes*) 15–16, 90, 133, 159–164, 166–174

Pojmen 168, 185

pozornost 25, 70, 72–73, 76, 8, 83, 150, 166, 170, 174, 184, 198

## R

*Rajska lestev* (Janez Klimak) 75, 82–83, 75

razločevanje (*diákrisis*) 81, 96–97, 153

Rufin iz Ogleja 14, 36, 59, 88, 134, 136–142, 227

## S

samostan 7, 11, 13–16, 18–21, 39–44, 47–53, 74, 77, 88–92, 94, 96, 98–102, 134–137, 139, 141, 146, 153–154, 160

samota, 162–165, 174–175, 180–181, 186, 197, 206–210, 212–221, 223–226

Sinaj 60, 71, 74, 76–77, 84, 89, 98–99, 102, 135

Sketis 8, 14–15, 64, 72, 90, 93, 95, 135, 161, 168

Sofronij 89, 98–99

spreobrnjenje (*metánoia*) 79, 206

srce 10, 30–33, 39, 43–46, 49–50, 52, 57, 64, 69, 71–73, 76–78, 80–83, 90, 138, 143, 150–152, 165, 167–168, 170–171, 185, 191, 206, 221, 226

strasti 56–58, 68, 72–73, 76, 79–80, 84, 95, 152, 170, 184–185, 187, 194, 197, 199, 220, 223

Sveto pismo 17–18, 20, 29, 44, 46–47, 60, 67–68, 72, 96, 103, 156, 169, 171–174, 205, 208–209, 211, 214, 218–220

## Š

Škrlatna gora (*Mons Porphyrites*) 99–100, 142

## T

Tebaida 8, 90–92, 94, 99, 101–102, 140, 175, 205–208

Tabenesi 16, 18, 40, 43, 49

treznoumje (*népsis*) 72, 76, 81–83, 146

## U

*Uredbe* (*Institutiones*) 16, 28, 59, 90, 100, 159, 160–167, 170, 173–174

## V

varovanje srca (ali uma) 72–73, 81, 150

Vzhodna puščava 8, 92, 99, 140, 142

## Z

*Zgodbe za Lavza* (*Historia Lausiaca*) 12, 14, 49, 59, 69, 87–89, 91, 93–98, 100, 104, 134–137, 141–142, 161, 206, 227

*Zgodbe menihov v Egiptu* (*Historia monachorum in Aegypto*) 8, 12, 14–15, 45, 59, 69–70, 87–90, 92–98, 104, 139, 227

Zgornji Egipt 8–9, 13, 16, 21, 41, 90–92, 94, 96, 98–99

## Ž

*Življenje svetega Antona (Vita Antonii)* 8,  
10, 12–13, 17, 23–26, 29, 32–33, 35,  
39, 45, 68, 83, 140, 182–185, 188, 190,  
194–195, 197–200, 227

*Življenje svetega Pahomija (Vita Pachomii)*  
12, 26–27, 30, 32–34, 36, 39–46, 51,  
182, 206, 208, 227

*Življenje svetega Pavla, prvega puščavnika  
(Vita Pauli, primi eremita)* 139–140

## **Avtorji prispevkov (od A do Ž)**

Nena Bobovnik, magistrski študij, Katoliška univerza Leuven, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Jan Dominik Bogataj, OFM, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Jan Ciglencečki, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Gina Derhard, Centrum für Religionswissenschaftliche Studien, Ruhr-Universität Bochum

Gorazd Kocijančič, KUD Logos

David Movrin, Oddelek za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Nina Petek, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Mark Sheridan, OSB, samostan *Dormitio* v Jeruzalemu

Alen Širca, Oddelek za primerjalno književnost Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Borut Škodlar, Medicinska fakulteta Univerze v Ljubljani

Franci Zore, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

