

Мотив искушења –
примери житија св.
Антонија, св. Бенедикта
и св. Петра Коришког

Мастер рад

Студент: Јулија Поповић ИС 18/13

Ментор: проф. др Смиља Марјановић-Душанић

Садржај

1. Уводна разматрања – хагиографија и топика	2
1.1. Хагиографија – настанак, одлике жанра, ауторство	2
1.2. Аутор и херој – унутрашње и спољашње околности настанка житија	11
1.3. Топика чуда – искушење као облик светитељског чудотворења	14
2. Облици искушења светитеља пустињака	20
2.1. Искушење тела.....	20
2.2. Искушење из света људи – цивилизација наспрам пустиње	26
2.3. Борбе са демонима – искушење целокупног светитељевог бића	32
2.4. Пустињак и смрт	41
3. Закључак	45
Литература и извори.....	49

1. УВОДНА РАЗМАТРАЊА – ХАГИОГРАФИЈА И ТОПИКА

1.1. ХАГИОГРАФИЈА – НАСТАНАК, ОДЛИКЕ ЖАНРА, АУТОРСТВО

Хагиографија као књижевни жанр има дугу традицију. Сам њен настанак јесте еволутивни процес, који је у свом току објединио и мењао више различитих врста књижевних текстова. Као и сви текстови који теже томе да имају вредност као историјски извор, хагиографије се баве ониме што су њихови аутори сматрали истинитим верзијама прошлих догађаја. Оне такође настају са одређеном сврхом. Њихови аутори, али и они који су наручивали писање житија имали су јасне мотиве за њихов настанак.

Нестанак живих сведока Исусовог деловања изазвао је кризу у поретку хришћанске цркве. Ауторитет апостола и њихових ученика није имао јасне наследнике и зато је било неопходно пронаћи нове изворе хришћанског ауторитета.¹ Прогони хришћана и христолошке распре су такође битно утицале на појаву како монаштва тако и на појаву хагиографије као жанра. Хагиографија је мешавина различитих жанрова који су били актуелни пре (али и после) њене појаве. Иполит Делеј у својој књизи *Легенде светитеља* (*The Legends of the Saints*) хагиографију дефинише као мешавину биографије, панегирика и моралистичког списа, чији је основни циљ установљење и учвршћивање култа одређеног светитеља.² Делејева дефиниција јесте целовита у суштини, али из перспективе историјског контекста настанка житија, сам одабир светитеља чијим би се животом бавила хагиографија указује на још један ниво мотивације настанка житија. Карактер јунака житија даје одговоре на питање који су разлози настајања житија. Аутор житија неминовно својим писањем осликава свој или поглед на свет његовог заштитника или наручиоца састава. Избором теме, односно светитеља којег ће тај спис прослављати аутор јасно ставља читаоцу до знања шта је то што он сматра вредним описивања.³ Култови светитеља имали су различите функције у различитим временима. Тако, иако две хагиографије припадају истом жанру и имају

¹ Џ. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999, 17.

² Н. Delehaye, *The Legends of the Saints*, New York 1962, 54.

³ М. Hinterberger, *The Byzantine Hagiographer and his Text*, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography volume II*, ed. by S. Efthymiadis, Farnham 2011, 212.

исте саставне делове у неким случајевима чак посвећене прослављању истог светитеља, оне могу имати суштински другачије намене.

Хагиографија је неодвојива од свог времена, као и од публике којој је намењена. Због овога су се хагиографска истраживања дуго концентрисала на хагиографије као историјске изворе.⁴ Занемарити њихову природу као књижевног дела једнако је занемаривању њихове функције као религиозног текста у корист њихове историчности. Један од великих проблема хагиографских истраживања у чисто историјском контексту јесу извори које су аутори хагиографија користили. У великој већини случајева, аутори житија су намерно сакривали своје изворе. Због тога је утврђивање историчности житија било толико дуго основна тема хагиографских истраживања. За ауторе хагиографија који су писали годинама после светитељеве смрти извори су представљали незавидан подсетник да аутор сам није био у директном контакту са светитељем током његовог живота. Аутори који су светитеља познавали за живота, његови ученици или пријатељи имали су посебан ауторитет када су житија у питању. Као очевици светитељевих чуда, они су били директна веза између читалаца и светитеља. Чуда која су светитељи правили за живота су са протоком времена и преношењем предања о њима постајала основа светитељских легенди.⁵ Због тога се житија могу посматрати и као залог будућности светитељевог култа. Директни очевици ће једног дана нестати, усмено предање ће претрпети измене, али ће житије остати записано.

Наравно, никако не сме да се изгуби из вида да су и записи житија могли да се измене. Делови би били додавани или брисани. Сам текст хагиографије је неретко производ више различитих извора. Аутори житија нису само били људи који су лично познавали одређеног светитеља. Анонимни монаси, писци великог броја култних списа, међу њима наравно и житија, писали су најпре по угледу на пређашње облике култне литературе као што су мартирими и рани облици хагиографија.⁶ Ипак, писци житија су имали тенденцију да своје изворе прикрију, као и то да се сами представљају као очевици светитељевих чуда. Они који тако нешто не могу тврдити због временске или

⁴ M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* volume II, ed. by S. Efthymiadis, Farnham 2011, 26.

⁵ H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, 36.

⁶ Исто, 49.

просторне удаљености од светитеља, ослањају се на писану традицију без много критичког осврта на то да ли су подаци које она доноси тачни или не.⁷ Већи труд је утрошен на то да се светитељева прича представи пријемчљиво за читаоце. Драматичност догађаја је била важнија за ауторе од тачне историјске истине. Ово је вероватно последица готово слепог веровања које су аутори житија поклањали ауторитетима прошлости, те због тога не би ни помислили да тај ауторитет преиспитују.⁸

Настанак, односно писање житија никад није насумично. Као и сва живописна и драматична дела, житија су код својих читалаца изазивала јаку емотивну реакцију. Енергија овакве реакције била је итекако потребна да би се шире пренеле поруке и ставови аутора житија или онога који је наручио његово писање. Намера постоји иза сваког дела, и хагиографија нису изузетак у овоме. У свету у коме је ауторитет вере био готово неприкосновен, дела црквене књижевности била су начин да се тај ауторитет пренесе на владара, култ или чак подухват. Хришћанска вера непрекидно је учврћивана сећањима на херојску прошлост, односно на приче и поуке које су везивале тадашњи тренутак са том прошлошћу. Светитељ као идеал хришћанског човека морао је не само да буде узор својим исправним животом, већ и да буде присутан у духовном животу верника и после своје биолошке смрти. Можда се може рећи да се у лику светитеља и у његовом житију преплићу ауторитет прошлости и ауторитет вере. Нарочито у раним вековима хришћанства, ауторитет прошлости није сасвим припадао новој религији. Зато је било нужно да се прошлост „преведе“ на страну хришћанства. Исто тако, нова вера морала је да обезбеди себи славну прошлост како би поставила темеље на којима би могла да заснује свој ауторитет. Исто је важило и за државне поретке. Житија и реликвије као материјални доказ изузетности светитеља биле су начин да владар (или потенцијални владар) учврсти свој положај у политичком животу.⁹ Када би се наручило житије неког светитеља, тај текст би имао важне политичке импликације. Ауторитет светитеља, па чак и аутора житија уколико је он био познат и уважен због своје учености били су од непроценљиве вредности за ширење идеја као што је легитимитет власти. Прослављање одређеног култа доносио

⁷ Исто, 56.

⁸ Исто, 52-53.

⁹ P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, 95.

је владару (али и династији) сакрални легитимитет, као и подршку монаха и манастира који је посвећен том светитељу.¹⁰ Због тога је политичка функција хагиографија рано препозната као њихова важна одлика.

Спона између светитеља и владара несумњиво је појава светих владара. Тај феномен светог владара није потпуно иманентан хришћанству. Он је сразмерно редак у византијском свету, али је у свету западног хришћанства имала своју јасну политичку улогу. Свети владар хришћанског средњег века у себи носи традицију не само паганских веровања у божанско порекло владара, већ и јудејску традицију од Бога изабраних владара.¹¹ Распрострањеност и харизма култова мученика такође је утицала на то да се владару-светитељу неретко припишу и одлике мученика. „Престиж“ који су имали мученички култови доприносио је утврђивању ауторитета краљевске власти. Култови краљева светитеља су такође били под великим утицајем монашких идеала.¹² Оваква веза владарског и монашког указује на важност подршке црквене заједнице у политичком животу. Та подршка је свакако била двосмерна. Световни ауторитет владара је био највећи ослонац манастирима у питањима односа са лаицима.

Житије св. Антонија се са правом сматра почетком хагиографске литературе у њеном правом значењу. Култ светитеља неретко је сумиран у потпуности у њој. Мошти, иконе и хагиографије би се могле посматрати као готово затворени систем једног култа. Мошти (али и место култа – *locus sanctus*) представљају „опипљиви“ део култа, док је хагиографија апстрактни. Иконе су незахвалне за овакво сврставање, из простог разлога што је њихов карактер двојак – оне су визуелна представа апстрактне хагиографске приче, али су, као и реликвије, такође биле материјално исходиште светости. Сви ови елементи култног прослављања морају да делују у синергији и једино на такав начин мошти, односно тело светитеља престају да буду подсетник на пропадљивост материјалног света и постају доказ неуништивости светог. Исто тако, кроз заједничко деловање свих елемената култа светитеља, хагиографија добија онај сакрални ауторитет који је неопходан за утемељивање и утврђивање култа.¹³ Предања и приче јесу оно што повезује људе и њихову замишљену слику прошлости и личности

¹⁰С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, Београд 2007, 31.

¹¹Исто, 20.

¹²Исто, 26-27.

¹³ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, Београд 2017, 385.

светитеља са материјалним остацима. Светитељска житија су зато неопходан део било ког култа. Не треба, ипак, губити из вида да су хагиографије поред култних списа биле и књижевна дела. Аутори су се трудили да њихово дело одговара оновременим захтевима и параметрима уметничке књижевне естетике. Ово је, додуше, углавном био случај код хагиографских текстова чији су аутори и сами били образовани људи познати ученој јавности¹⁴, али тешко је замислити да чак и анонимни аутори (по свој прилици монаси често недовољно у току са књижевним тенденцијама свог времена) нису стремили томе да њихов текст буде пријемчљив и пријатан за читање у најмању руку.

Преписи и издања житија св. Антонија изузетно су бројни, што је сасвим природно имајући у виду његову распорстрањеност и његов значај у хришћанском свету. Прво издање грчког текста направио је Давид Хешел 1611. године. Крајем 17. века уследило је бенедиктинско издање Лопена и Монфокона, које је готово у целости са ситним допунама преузео Жак-Пол Мињ. На крају 20. века, 1994. године, Герхард Бартелинк поново издаје житије у *Sources chrétiennes*. За ово издање користи више од педесет грчких рукописа уз богату додатну библиографију.¹⁵ Словенски превод и његови рукописи дуго нису заокупљали пажњу истраживања. Тек у 20. веку настају прве студије, Бориса Ст. Ангелова из 1967. године, за који је користио 21 препис настао од краја 14. до 17. века, као и де Сантос Отерова студија из 1979. која је настала на основу 29 рукописа.¹⁶

Сличан је случај и са житијем св. Бенедикта, односно са целокупним *Дијалозима* папе Григорија I. Као светитељ чије је правило основа западноевропског монаштва. *Дијалози* су као целина били замишљени као прослава светитеља Италије. Папа Григорије је желео да својим земљацима укаже на анахоретску традицију која је постојала у Италији и стави је у контекст анахоретске традиције пустињских отаца.¹⁷ Издања, како друге књиге *Дијалога*, тако и самог Бенедиктовог правила, веома су бројна. Нека од значајнијих укључују издање из 1744. у оквиру зборника *Opera Omnia*,

¹⁴М. Hinterberger, *The Byzantine Hagiographer and his Text*, 216.

¹⁵З. Витић, *Житије Светог Антонија Великог према српским средњовековним рукописима*, Београд 2015, 8.

¹⁶Исто, 9.

¹⁷Saint Gregory the Great, *Dialogues*, translated by O. J. Zimmerman, *The Fathers of the Church* vol. 39, ed. by H. Dressler, R.P. Russell, T.P. Halton, R. Sider, M.J. Brennan, R. Talaska, Washington DC 2002, vi.

Мињево издање изашло средином 19. века у Паризу, као и издање Умберта Морике из 1924. године.¹⁸

Рукописно наслеђе житија св. Петра Коришког, са друге стране, прилично је оскудно. Времена њиховог настанка су распоређена у интервалу од краја 14. до почетка 20. века. Ово указује на то да је култ Петра Коришког периодично обнављан новим рукописима житија. Најзначајнији преписи су свакако онај у хиландарском зборнику Србљаку, настао у трећој четвртини 14. века. Сам зборник има пет делова, где се житије Петра Коришког налази у последњем, док је у претпоследњем служба посвећена њему.¹⁹ Други значајни препис налази се у Коришком поменику, насталом у осмој деценији 16. века.²⁰ Овом препису недостаје почетак житија, те је он у свом издању Стојана Новаковића преузет из рукописа *Служба и житије Петра Коришког са Службом Покрову пресвете Богородице* из збирке Валтазара Богишића из 1668. године. Осамнаестовековни препис службе Петру Коришком јеромонаха Теодосија, као и најкаснији препис, онај из 1913. године, јесу готово дословно преписани из хиландарског зборника.²¹ Прво издање житија направио је Стојан Новаковић 1871. године, и он је означио Теодосија као његовог аутора. Тек 1940. излази прва монографија о Петру Коришком од Милана Бојчевића. Наредних деценија су уследила археолошка истраживања Петрове испоснице у Кориши. Димитрије Богдановић 1970. године преводи службу и житије на савремени српски, док је Томислав Јовановић десетак година касније поново издао житије коришког пустињака.²²

Истраживање хагиографског наслеђа прошло је кроз динамичне фазе током последњих педесет година. Захваљујући различитим приступима овим текстовима – филолошком, литерарном и историјском – искристалисало се неколико водећих токова хагиографских студија. Тако је 70-их година прошлог века истраживање хагиографске књижевности променило фокус од првенствено богослужбене функције житија ка историјској. Односно, хагиографска истраживања била су потчињена

¹⁸ Исто, ix.

¹⁹ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014, 16-17.

²⁰ Исто, 19.

²¹ Исто, 23-24.

²² Исто, 10-11.

историјским.²³ Ипак, схватање хагиографије увек осцилира између „секуларизовања“ хагиографског текста, односно инсистирању на његовом посматрању као тек још једног наративног историјског извора и истраживања хагиографије у спрези са хришћанском вером. Ова ова приступа донела су нешто вредно и ново, али оба имају своје недостатке. Жак Фонтен у оквиру свог дела *Le culte des saints et ses implications sociologiques*²⁴ с тога замера Питеру Брауну на његовом социолошком приступу у истраживању култа светих и хагиографије, односно његовом „извлачењу“ светитеља из контекста хришћанства.²⁵ Затим, приступ у истраживању хагиографије је потпуно одвојен од историјског истраживања – хагиографије су посматране као искључиво књижевни текстови, и сходно томе, нису потчињени историјском истраживању.²⁶ Крајем 20. века, Игор Шевченко у својој расправи *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*²⁷ истиче потребу за враћањем на такозвану „нормалну науку“, односно да се у хагиографским истраживањима врати филолошком принципу.²⁸ Житија би морала да се посматрају у целини са њиховим историјским контекстом и њиховом примарном функцијом. У скоријим хагиографским истраживањима би се могло поставити питање да ли је могуће наћи компромисно решење између ова два приступа, и да ли би оно уопште уродило плодом када су нова открића хагиографских истраживања у питању.

Хагиографије као историјски извор у том смисли свакако представљају јединствен изазов. Изузети их из контекста хришћанске вере јесте ризично, и тиме се губи много од разумевања симболичког значаја житија. Са тиме у виду, ипак треба рећи да као и код свих извора и у житијима неспорно постоје индикације о мотивима њиховог настанка, као и политичким, друштвеним и верским приликама њиховог доба. Иако су многа житија на први поглед формулаична, њихове сличне формуле и елементи могу

²³ B. Flusin, *La Hagiographie byzantine et la recherche: tendances actuelles*, *Byzantine Hagiography*, edited by A. Rigo, Turnhout 2018, 6.

²⁴ J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques*, *Analecta Bolandiana* 100 (1982), 17-41

²⁵ Исто, 4.

²⁶ Исто, 14

²⁷ I. Ševčenko, *Observations on the Study in Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*, Toronto 1995. Уп. Исто, 7.

²⁸ Исто, 7.

имати различита значења. Житија св. Антонија, св. Бенедикта и св. Петра Коришког у овом контексту представљају погодно тле за истраживање. Хагиографије Антонија и Бенедикта јесу на неки начин манифести хришћанског монаштва, док је житије Петра Коришког осмишљено и написано као саставни део светитељског пантеона српског народа. Мотив искушења је у сва три житија веома изражен али је његова функција суштински различита. Тако би се кроз посматрање једног мотива у сва три житија добила широка слика хришћанске мисли у различитим временским и географским контекстима.

Како пише Иполит Делеј, оригинално значење речи легенда јесте управо текст који се чита на дан када се прославља одређени светитељ, у првобитном значењу то се односило само на мученике. Важност прича несумњиво долази до изражаја у овом контексту. Оне су читане као богослужбени списи, и њихова могућа историјска вредност уопште није ни разматрана. Касније се значење речи проширило и на вотивне текстове који се нису односили само на мученике, већ и на остале светитеље. Легенда је престала да се употребљава као термин за ову појаву јер би, очекивано, збуњивала али и зато што јој је током времена приписан један призив паганске антике.²⁹ Описи светитеља су углавном уопштени, без значајних појединости у вези са светитељевим животом. Писац житија је тај који тумачи и објашњава текст за читаоца.³⁰

Оваква улога аутора свакако за собом повлачи велику одговорност. Како је већ речено, писци житија су у највећем броју случајева своје изворе скривали, најрадије представљајући се као директни сведоци светитељевог живота. Иако је ово сасвим могуће у одређеним околностима, посебно имајући у виду да су поједина житија писали ученици и пријатељи светитеља, у другим случајевима је упадљиво очигледно да аутор није ни на један начин могао бити присутан у време одигравања догађаја које описује. Ово је најпре случај када се у обзир узме хронологија, односно јаз који може да постоји између живота светитеља и писца житија. У овим случајевима аутори најчешће преписују изворе, додајући тек понеки детаљ и не помињући своје главне

²⁹ Н. Delehayе, *The Legends of the Saints*, 8.

³⁰ Исто, 20.

изворе.³¹ За разлику од мартирија, за које постоје такви извори какви су службени записи настајали током испитивања, хагиографије у многоме зависе од усмених исказа савременика који су преношени „од руке до руке“.³² У овоме текстови често трпе измене, не само чињеница, већ и метатекстуалног значења житија.

Због свега овога могуће је поставити питање која је онда вредност таквих амалгама житија. Кључни елемент за њихово разумевање и анализу јесте управо историјски контекст њиховог настанка. По ономе на шта аутор највише обраћа пажњу током писања може се закључити не само оно што га лично највише занима,³³ већ и оно што је највише фасцинирало читалачку публику хагиографије. У већини житија акценат није на светитељу као личности – могло би се рећи да постоји један општи склоп врлина који се односи на готово све светитеље – већ на на њиховим чудима. Чуда (*miracula*) су била директни прикази светитељске посебности. Драматични прикази исцељења, избављења или савладавања искушења у свим својим облицима. Публику житија је управо и највише занимао овај аспект живота светитеља.³⁴

³¹ Исто, 66.

³² Исто, 58.

³³ Исто, 78.

³⁴ Исто, 60.

1.2. АУТОР И ХЕРОЈ – УНУТРАШЊЕ И СПОЉАШЊЕ ОКОЛНОСТИ НАСТАНКА ЖИТИЈА

Житије св. Антонија, иако не прво хришћанско житије, јесте било прекретница у хагигорафској литератури. Оно је било прво велико дело које је описивало анахоретски живот. Његов аутор Атанасије епископ Александрије био је савременик свог хероја, и иако га није лично добро познавао, имао је прилику да чује вести релативно скоро од њиховог дешавања.³⁵ Околности његовог настанка овог канонског текста саме по себи јесу изузетно интересантне, у готово филмски драматичном смислу. Године 356. Антоније умире у својој 105. години живота. У тренутку своје смрти, пустињак је надалеко познат и вест о његовом напуштању земаљског света путује брзо. Само месец дана касније, Атанасије је услед политичких и верских превирања у Царству приморан да побегне у пустињу не би ли избегао потеру царске војске.³⁶ Током шестогодишњег изгнанства, трећег од укупно пет у животу, Атанасије пише житије св. Антонија.³⁷ Искуство аутора док пише анахоретско житије сигурно је имало огромни утицај на текст. Могло би се, штавише, поставити питање колико је сопствено анахоретско искуство обликовало Атанасијево виђење светитељевог живота. Наравно, околности њиховог отшелништва су у највећој мери различите – почевши од тога да је Антоније својевољно напустио „насељени свет“, а Атанасије био приморан да побегне не би ли измакао прогону – али су обојица имали непосредно и сасвим упоредиво искуство свакодневног живота у египатској пустињи.

Слично поистовећивање са својим јунаком уочљиво је и у житију св. Бенедикта у другој књизи *Дијалога* папе Григорија. Папа Григорије пише другу књигу *Дијалога* неких педесет година после Бенедиктове смрти, али и са временском удаљеношћу он доживљава искуства светитеља на сасвим луцидан и близак начин. Како је на папски престо дошао у време политичких превирања на простору Италије, најпре услед инвазије Лангобарда, Григорије је осећао потребу и дужност да уреди црквену хијерархију како би очувао неки вид пред-лангобардског поретка. То је и покушао пишући текстове који би установили прецизну расподелу дужности за свештенство и

³⁵ W. Harmless, *Desert Christians*, New York, 2004, 33.

³⁶ Исто, 58.

³⁷ Исто, 36.

монахе.³⁸ Житије св. Бенедикта заузима целокупну другу књигу што указује на огромно поштовање које је Григорије имао спрам овог светитеља. Бенедикт и Григорије могу се поредити на још једној равни а то је да су обојица били одговорни за успостављање по једног вида црквеног поретка који је трајао вековима. Григорије је и сам био посвећени аскета, који је рано оставио за собом живот међу лаицима и повукао се у манастир.³⁹ Григорије је у Бенедиктовом нерадом напуштању осаме и оснивању манастира препознао сопствену резерву спрам преузимања папског звања и жртвовања сопственог мира ради општег добра хришћанске цркве.⁴⁰

Код житија св. Петра Коришког наилазимо на једно сасвим другачије схватање култа. Ово не изненађује, посебно имајући у виду да од смрти св. Антонија и настанка његовог житија до настанка житија Петра Коришког прошло готово хиљаду година. Ипак, утицај Атанасијевог дела остао је нетакнут упркос протоку времена. У двама хагиографијама видимо мноштво паралела, односно јасан је утицај старијег житија на житије Петра Коришког.⁴¹ Настаје за време владавине краља Милутина, више деценија по смрти светитеља. Његов писац, Теодосије Хиландарац, јесте један од најистакнутијих писаца тог времена и краљ Милутин управо од њега очекује да напише житије овог пустињака. У тадашњем српском светитељском пантеону постојало је место за Петра Коришког управо због његовог отшелништва као врхунца монашких идеала. Заједно са светим Симеоном и Савом, Петар Коришки је био узор српског монаха. Његова аскеза и борбе против демона биле су кључни чинилац у успостављању култа једног изворно српског пустињака. Значај овога био је у утемељивању не само анахоретске традиције у српским земљама, већ и у црквено-политичком престижу који је један овакав култ носио.

Житије св. Антонија обликовало је потоњу хагиографску књижевност и у смислу композиције дела. Житија, нарочито анахоретска, имала су универзалне одлике тока радње. Приповедање је пратило светитељев поступни одлазак из света у природу (пустињу) и његов каснији повратак међу људе, а самим тим и у „свет“.⁴² Не би се,

³⁸ *The Dialogues of Gregory the Great, Book Two*, translation and notes by M.L.Uhlfelder, Indianapolis 1967, x.

³⁹ П. Браун, *Успон хришћанства на Западу*, Београд 2010, 265.

⁴⁰ *The Dialogues of Gregory the Great, Book Two*, xvii

⁴¹ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 142.

⁴² Исто, 160.

ипак, смело рећи да су житија била иста чак и што се радње тиче; оквир је био један, али су околности живота светитеља, као и детаљи епизода њихових пустињачких искустава били различити.⁴³ У случају Петра Коришког св. Антоније и његово житије јесу управо најјачи узор. Теодосије је модел коришког пустињака темељио управо на египатској пустињачкој традицији, која је била много више склона посматрању људског тела као препреке ка светости. Аскеза је у својој суштини одбацивање трошног и световног у корист вечног. Градња Петровог лика у књижевном делу темељи се на ранохришћанској анахоретској традицији, иако је у тренутку писања његовог житија постојало чак четири јужнословенска пустињачка култа. Блискост између култа Петра Коришког и култова Јована Рилског, Прохора Пчињског, Гаврила Лесновског и Јоакима Осоговског очитује се готово само у етапности њиховог напуштања света. Ово је објашњено чињеницом да традиција њихових култова, иако географски и временски ближа, није у већој мери доспела до Хиландара у којем је живео Теодосије. Житије св. Антонија је до тог тренутка било изузетно широко распрострањено и „обавезна литература“ сваког монаха. Због тога није чудно да је Теодосије, доспевши у Коришу најпре био асоциран на подвиг најпознатијег монаха пустињака.⁴⁴

Писање је само по себи дубоко личан чин за аутора. Чак и кроз писање хагиографија, односно бављење животом и делима светитеља, аутор нехотице „улива“ себе у своје дело. Он сам је део и производ свога времена и свог окружења, али сва књижевна дела, па тако и хагиографија, осликавају и ауторов унутрашњи живот. Искуства светитеља су неминовно приказана кроз виђење и искуства онога који их описује. На тај начин, хагиографије су нераскидиво везане за свог аутора и за околности у којима су настајале.

⁴³ Исто, 166.

⁴⁴ Исто, 138.

1.3.ТОПИКА ЧУДА – ИСКУШЕЊЕ КАО ОБЛИК СВЕТИТЕЉСКОГ ЧУДОТВОРЕЊА

Хагиографија као књижевни жанр, можда више него иједан други, почива на преузимању јеванђелског и светоотачког наслеђа обликованог у препознатљиве хришћанске топосе. Константно појављивање сличних елемената у различитим делима потврђује универзалне поруке сваког појединачног дела и уједно његово прибарање у велику традицију хришћанске књижевности. Основни хагиографски топоси су се мало мењали кроз векове. Детаљи су, разуме се, били другачији али је целина остајала мање или више јединствена. То је разумљиво имајући у виду основну сврху топоса. У хагиографској књижевности, већина мотива потиче из Јеванђеља, али постоје и они чије је постојање и употреба старија. Сам мотив искушења, основна тема овог рада, има корене још у хеленској херојској књижевности. Као пример се прво намеће Одисеја. Поједностављено говорећи, цео еп у суштини описује Одисејева искушења и провере личности да би на крају заслужио „награду“ – повратак дому и породици. Постоји, међутим, једна велика и значајна разлика између античког и хришћанског хероја; антички хероји су имали такозване трагичне недостатке, односно понекад би подлегли искушењу што би њихове приче начинило трагедијама. Супротно овоме, јунаци хагиографија нису смели да себи допусте тако нешто. Било каква назнака слабости или посустајања значила је такорећи аутоматски пораз против нечистих сила. Обе врсте јунака имају дидактичку везу, односно обе су, између осталих, имале улогу смерница људима. Док су античке трагедије служиле као упозорења, светитељска житија служила су као узор.

Топика као феномен сама по себи заслужује пажњу истраживања. Томас Прач у својој студији даје целовити приказ и каталогизује различите хагиографске топосе. Своје истраживање везује најпре за византијску хагиографску књижевност, али су његови резултати сасвим применљиви и као универзалне смернице за истраживање различитих хагиографских традиција. Важно је напоменути да византијски аутори (али и њихова читалачка публика) нису разликовали хагиографије од других прославних текстова насталих за потребе култа. Штавише, разлика није прављена ни између

духовне и световне књижевности уопште.⁴⁵ Жанр се, дакле, одређивао у многоме по књижевној традицији на коју се дело ослањало.⁴⁶ Бављење топосима подразумева сагледавање широке књижевне традиције. Топоси су и много пре настанка хагиографије као жанра постојали као нарочита врста књижевне „стенографије“, односно као устаљених места у разним облицима књижевног исказа који су служили једноставном и општепознатом изражавању поука. Управо су због те опште прихваћености топоси били моћно средство у ширењу неке идеје. Читаоци су у топосима могли готово одмах да препознају пишчеву идеју, али би и њихово дубље промишљање донело увид у пишчеву намеру, његов мотив за писање дела. У настанку хагиографија је, разуме се, основи мотив богослужбени, али никако не треба превидети и друге. Установљење једног култа има важне не само политичке, већ и друштвене, верске и културне последице. Поред ових мотива, житија су такође имала и дидактички карактер – била су упутства за правилан монашки живот. Свакако су најбољи пример за житија св. Антонија и св. Бенедикта. Оба ова житија, нарочито житије св. Антонија,⁴⁷ послужила су као узор каснијој хагиографској књижевности.

У овом раду, бавићемо се феноменом чудесног, тачније, књижевним уобличењима теме демонских искушења као највеће препреке на путу досезања светости. Чуда у најширем смислу речи, неопходни су део не само хагиографије већ и самог култа. Она су такође у самим темељима хришћанства као религије – Христова чуда су пример и узор свим наредним.⁴⁸ Чудотворење јесте у сржи светитељских култова. Оно најтрајније остаје у памћењу савременика и највише заокупља пажњу читаоца житија.

Појам чуда подразумева неколико различитих облика и ситуација у којима се појављује. У сваком светитељском житију се појављује неколицина категорија, ако не и све. Исцељивање, протеривање демона, визије и пророчанства и избављење од непогода јесу само неке од инстанци у којима се деловање светих људи назива чудотворењем.⁴⁹ Када су светитељи пустињаци у питању мора се имати у виду да је њихов целокупни начин живота био подређен дословном праћењу најузвишенијих

⁴⁵ M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, 27.

⁴⁶ Исто, 25.

⁴⁷ И. Шпадијер, *Свети Петар Коршки у старој српској књижевности*, Београд 2014, 140.

⁴⁸ T. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, Millennium Studien Band 6, herausgegeben von W. Brandes, A. Demnadt, H. Krasser, H. Leppin, P. von Möllendorff, Berlin 2005, 225.

⁴⁹ Исто, 227.

хришћанских идеала.⁵⁰ Самим тим, њихов опстанак у окружењу „пустиње“ на неки начин јесте један вид чудотворења.

Сва три житија о којима ће бити речи у овом раду представљају јединствену књижевну врсту и њене одлике. Кроз то јединство можемо посматрати њихове разлике, посебно у контексту њиховог настајања. Имајући у виду да су настајала удаљена једна од других и временски и просторно, њихови елементи детаљно осликавају како вредносни систем хришћанског средњег века, тако и само људско поимање света, добра, зла и људске природе.

Употреба топоса јесте свакако веома распрострањена и у хагиографској књижевности. Житије светог Антонија јесте било узор свим потоњим, али су житија генерално гледајући била управо најсликовитији модел светости и хришћанској мисли. Разлози томе јесу, како је речено раније, уврђивање култова појединих светитеља, али и повезивање тих локалних култова са главним токовима хришћанства. Најједноставнији и најделотворнији начин за то јесте управо било поставити свехришћанске светитеље као што је то био св. Антоније као паралелу и узор локалним светитељима. Због тога је топика у хагиографској књижевности толико изражена и толико важна. Топоси су служили и да истакну посебност светитеља у оквиру „свете историје“ и места одређеног народа у њој. У својој расправи Бернар Флизен наводи да је за Иполита Делеја кључно питање хагиографије као истраживачке дисциплине било који је светитељски култ био старији и, сходно томе, важнији да се прославља и на који начин. Флизен замера Делеју то што је такорећи скрајнуо улогу личности светитеља у хагиографској књижевности.⁵¹ На ову критику могло би се додати и то да се занемаривањем личности светитеља занемарује и значај њихових култова у државотворном и политичком контексту.

Мотив искушења је веома чест у хагиографској књижевности. Символика у вези с њим је многострука и може имати разна тумачења, утолико више због тога што су сцене светитеља који надвладава различите облике и изворе искушења често

⁵⁰ Д. Поповић, *Живот у монашкој заједници, Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 525.

⁵¹ В. Flusin, *La Hagiographie byzantine et la recherche. Tendances actuelles, Byzantine Hagiography*, ed. by А. Rigo, Turnhout 2018, 1.

најдраматичније у тексту житија. Према писању Томаса Прача, искушење долази првенствено од ђавола – он светитељу шаље узнемирујуће мисли, нагонећи га да посустане у својој аскези и самим тим покаже сву слабост и недостојност људског рода.⁵² С тога је борба са таквим искушењем у највећој мери апстрактна, односно, не манифестује се у физичком свету. Имајући ово у виду, ипак је важно напоменути да и сва остала искушења потичу у највећој мери од ђаволове намере да омете и унизи светитеља. Прач у овом контексту препознаје и другу врсту искушења – искушење које потиче од демона. Оно се, за разлику од искушења које потиче директно од ђавола, манифестује у физичком свету. У свима трима житијима о којима ће бити речи, једно од искушења које сваки од три светитеља мора да надвлада представља приказа хорде звери које прете светитељу у сасвим директној физичкој форми. Слично овоме, демонско искушење може узети облик природних појава, као што су, на пример, олује и земљотреси.

Искушење у књижевном контексту представља изузетно важан, можда би се могло рећи и неизоставан део хагиографија. Када се посматра књижевни аспект хагиографија, могло би се рећи да постоји постоји две врсте супротстављених сила које имају донекле заједничко порекло. Једна од њих јесте сама људска природа, несавршена и такорећи осуђена на патњу посебно имајући у виду доктрину о првом греху. Друга је наравно ђаво као сам извор зла. Ђавоља намера се приказује као зло из кога свакако произилазе и искушења. Искушење је подстицај људској природи да одступи са исправног пута.⁵³ Посматрајући наративни ток самог књижевног дела, искушење је оно што даје „заплет“ хагиографској причи. Постом, молитвом и савладавањем искушења светитељ заслужује своје место у небеском поретку. Савладавање искушења јесте такорећи циљ не само хагиографије у контексту мета-текстуалне анализе, већ практично и самог светитељевог живота. Кроз своју аскезу и непопустљивост пред телесним и духовним искушењима, светитељи постају узор и носиоци хришћанског вредносног система. Они су веза људи око њих са Богом. Парадокс у оваквој поставци јесте чињеница да светитељи стреме осами у свом пустињаштву. Из тога се може извући закључак да су поред ђавола управо људи

⁵² Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 163.

⁵³ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, Београд 2017, 355.

представљали највећи извор искушења. Несавршеност људске природе, с тога, јесте нека врста „проводника“ зла. Имајући ово у виду, како би се онда помирила слика светитеља као духовних предводника човечанства са њиховим веома стварним пустињачким животом? Са једне стране имамо пустињачки идеал, изузет од остатка света, а са друге узвишену, алтруистичку љубав као највиши идеал хришћанства као вере.⁵⁴

Ова два наизглед супротстављена гледишта могу се довести у везу кроз посматрање пустињачког живота као праксе угледања на Христа (*imitatio Christi*), односно као одавање почasti Христовој жртви кроз процесе угледања и мимезе.⁵⁵ Подражавање Христа један је од идеала хришћанског човека. Оно има јасан почетак у Посланици Коринћанима апостола Павла.⁵⁶ Имајући у виду да су литерарни топоси искушења у пустињи преузети из Јеванђеља, они би се чак могли и дефинисати као поткатеорије топоса *Imitatio Christi*, као топоса који у себи садржи и подразумева и топос искушења и топос пустиње као места где се преплићу земља, небо и пакао. Кроз појединачно проживљавање искушења, светитељи приближавају цело човечанство хришћанском идеалу. Посматрање и анализа људске природе, посебно у контексту хагиографија, за собом повлаче расправу о природи добра и зла. Дуализам више одговара класичној књижевној структури – ликовима протагонисте и антагонисте као представницима двеју супротстављених сила. Међутим, време у којем је настало житије св. Антонија јесте време превласти неоплатонистичке филозофије. Како је време пролазило, пак, овај став се мењао. Зато је било потребно прилагодити старе узоре, односно стари узор, када се говори о хагиографији, и нова житија саставити тако да буду релевантна и блиска публици којој су намењана, али да у исто време садрже све нужне делове једног хагиографског текста по писменој традицији од житија св. Антонија. Посматрајући хагиографске приче на тај начин, борба светитеља са демонима постаје готово борба са самом људском природом и њеним несавршенством.

Топоси су се у различитим житијима појављивали у различитим облицима, детаљи су варирали, али је њихова функција иста. Оно што је било најважније – упутства, поруке

⁵⁴ Исто, 93

⁵⁵ S. Marjanovic-Dusanic, Le changement de la fonction de récits anachoretiques: l'hagiographie balkano-slave dans le cadre de la fin du XIII^e siècle, *Byzantine Hagiography*, ed. by A. Rigo, Turnhout 2018, 452.

⁵⁶ D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, New York 1995, 163.

и идеали примерног хришћанског живота у хагиографијама су управо показани кроз топосе који су све то преносили свакој наредној генерацији монаха и пустињака. У многоме, истраживање топоса захтева удружену историјску и књижевну анализу. Кроз векове развоја хагиографске књижевности, поруке које су ова дела преносила одавала су мотиве, убеђења, али и директне политичке циљеве њихових аутора. Такође, требало би имати у виду да су житија писана са одређеном публиком у виду. Њихови аутори су имали веома јасну идеју коме су њихова дела намењена. Зато, иако на први поглед мотиви и наративни елементи ових житија делују идентично, контекст њиховог настајања јесте суштински различит. Самим тим, другачији је и начин на која су та дела посматрана.

Компаративно проучавати један елемент у више светитељских житија јесте најбољи начин да се ти различити приступи њиховом читању открију и анализирају. Проналажење таквих суптилних разлика захтева разумевање најпре разумевање времена у коме су житија настајала, али и појединачне улоге сваког од ових светитељских култова. Заједничка би свакако била функција подучавања и упутства наредним генерацијама хришћана (*exemplum*). Св. Антоније као лучоноша, а за њим и св. Бенедикт су највише утицали на средњовековно схватање аскезе и њихова житија постају модел идеалног хришћанског пустињака.⁵⁷

⁵⁷ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 324.

2. ОБЛИЦИ ИСКУШЕЊА СВЕТИТЕЉА ПУСТИЊАКА

2.1. ИСКУШЕЊЕ ТЕЛА

Како је већ речено, хагиографска књижевност препознаје различите облике искушавања светитеља. Она имају своја места у току хагиографске приче. Занимљиво је приметити да су ситуације искушења у житијима постављена у готово растућем поретку од најбезазленијег, какво је на пример удаљавање од друге деце и одбијање учествовања у њиховој игри (*senex puer*) до живописних описа борбе светитеља са демонима као једног од драматичних врхунаца житија.

Житије светог Антонија се узима, са правом, као прва пустињачка хагиографија. Ипак, важно је напоменути да је хагиографија као књижевни облик потекла из мартирске књижевности, односно да су се мартирiji (приповести о мучеништву, жанр настао у ранохришћанско доба) развили у форму житија. Мартирiji су били приповести о страдању светитеља у доба прогона, са ретким детаљима о породицама светитеља.⁵⁸ Детаљнији увид у еволуцију ове врсте књижевних текстова, намеће закључак да је топос искушења директно наслеђе мартирijума. Разлика лежи у томе што је главни противник светог човека у мартирijима обично паганска власт и што се мартирiji у највећем броју завршавају светитељевим страдањем за хришћанску веру. У житијима, подразумева се да светитељ мора да изађе као апсолутни победник из борбе са ђаволом и демонима; што би значило да мора не само да не клоне духом пред искушењем, већ у великом броју случајева и да преживи. Хагиографије (*Vita*) приповедају о светости која се не достиже искључиво праведном смрћу, већ (можда чак и пре) праведним животом.⁵⁹

Први облик „стварног“ искушења у многим хагиографијама долази у форми искушења женом. У сва три житија, ово искушење долази веома рано у светитељевом пустињачком животу. Млади људи су најподложнији искушењу пути, и зато је ово сасвим логичан развој догађаја. У житију св. Бенедикта из Нурсије описаном у другој књизи Дијалога папе Григорија Великог ова врста искушења описује се већ у другом поглављу. Поглавље почиње појавом црне птице (вране?) за коју се испоставља да је

⁵⁸ M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, 28.

⁵⁹ Исто, 29.

приказа или весник већег искушења које прети светитељу. Птица нестаје када Бенедикт направи знак крста што указује на то да је птица заиста била весник веће незгоде, али и наговештај коначног исхода светитељевог искушења – вера је једина и најбоља заштита против искушења.⁶⁰

Појава искушења у облику жене, односно искушавање светитеља телесним инстинктима свакако има највише логичког и наративног смисла на почетку светитељеве аскезе. Млади људи, сходно томе, и млади монаси јесу „најугроженија“ група људи по том питању. Житија управо због тога приказују светитеље како савладавају ову врсту искушења кроз кажњавање тела и певање псалама – наук за монахе, али чак и за лаике којима је требало указати на сву опасност која прети уколико се таква врста слабости духа (и тела) правилно не заузда. Девствено тело је, по схватању хришћанских мислилаца, какав је био и сам Атансије Александријски, најближе свом изворном облику, односно људском телу пре Адамовог пада.⁶¹ Самим тим, оно је и најближе Богу.⁶² Наравно, светитељи су махом описивани да потичу из побожних породица, од родитеља исправних у хришћанској вери. Светитељи сами, својим девичанским животом практично надилазе своје ваљане родитеље и тиме заслужују свој посебни положај у небеском поретку.

У житију св. Бенедикта, светитељ се пред искушењем пути баца наг у трње и коприве. Са Божијом помоћу, светитељ успева да одагна привиђење жене, уједно и кажњава пропадљиво људско тело.

[...] *Quamdam namque aliquando faeminam viderat, quam malignus spiritus ante eius mentis oculos reduxit: tantoque igne servi Dei animum in specie illius accendit, ut, dum in eius pectore amoris flamma vim caperet, etiam paene deserere eremum, voluptate victus deliberaret. Tunc subito superna gratia respectus, ad semetipsum reversus est, atque urticarum et veprium iuxta densa succrescere fruteta conspiciens, inter vrticas et vepres nudus volutatus, exutus indumento, nudum se in illis spinarum aculeis, et urticarum incendiis*

⁶⁰ Dialogues of Gregory the Great, Book Two, *Saint Benedict*, translated by M.L. Uhlfelder, 6.

⁶¹ S. Elm, *Virgins of God – the Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1996, 333.

⁶² П. Браун, *Тело и друштво*, Београд 2012, 134.

*proiecit: ibique diu volutatus, toto ex eis corpore vulneratus exiit, et per cutis vulnera eduxit a corpore vulnus mentis, quia voluptatem traxit in dolorem.[...]*⁶³

Оваквим кажњавањем, у суштини, приказан не-сасвим-благонаклон однос према телу у хришћанству. Његова слабост, односно несавршеност и трошност, јесте једна од главних тема хришћанске мисли. Заједно са тиме, превазилажење јаза између узвишене природе (хришћанског) духа и несавршене, земаљске природе људског тела било је у такорећи сталном фокусу средњовековних мислиоца. Треба, ипак, поменути једну чудновату појаву у хришћанској мисли о телу, а то је да је аскезом и његовим умртвљавањем оно постајало здравије и дуговечније. Овај „светитељски парадокс“ може се такође видети у чињеници да светитељево тело после његове смрти не пропада и не трули, већ Божијом милошћу постаје и само извор светости. Од њега се шири пријатан мирис, дешавају се чудесна исцељења у његовој близини и постаје део пејзажа светог места, ако не и његов центар.⁶⁴

Житије св. Антонија на почетку приказује Антонија који свој узор пронлази у старом пустињаку. Мотив старог пустињака је чест у пустињачким житијима. Он је тај који светитељу даје коначни подстицај да за собом остави свет и посвети се аскези. Видевши да подсећање на богатство његове породице, мисли о будућности његове сестре, жеље за славом и другим земаљским благом, не може да натера Антонија да скрене са пута који је одабрао, ђаво се појављује у облику жене.⁶⁵ За разлику од житија св. Бенедикта, у Антонијевом се не помиње физичко кажњавање тела пред оваквом врстом искушења и певање псалама. Штавише, Антонијево превазилажење овог искушења је у многоме посредно. Атанасије само помиње да се Антоније уз Божију помоћ само утврдио у својим побожним мислима. Овако неодређен опис надвладавања искушења можда говори о чињеници да је читалачка публика којој је ово дело било намењено била свесна девствености као услова за правилан

⁶³ Dialogues of Gregory the Great, Book Two, *Saint Benedict*, translated by M.L. Uhlfelder, 7. [...] *Јер је зли дух призваоу његов (Бенедиктов) ум извесну жену коју је једном видео: толики пламен је био запаљен у души слуге Божијег да је опхрван задовољством готово почео да размишља о томе да напусти самавање. Тада се одједном Божијом милошћу вратио к себи и видео како близу расту густе коприве и друго растиње. Скинуо је одећу и наг се бацио у бодљикаво трње и коприве које су пекле. Дуго се тамо ваљао и изашао је потпуно изранављеног тела и кроз ране коже извукао је из тела рану ума тако што је претворио задовољство у бол[...]* превод аутора

⁶⁴ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 334.

⁶⁵ *Life of Anthony by Athanasius*, Early Christian Lives, translated and edited by C. White, London 1998, 39.

хришћански монашки живот. Само одсуство дужег бављења овом врстом искушења могло би указивати на то да је у време настанка хагиографије св. Антонија, живот у целибату већ био широко прихваћен и схватан као нужност за људе који би одлучили да свој живот посвете Богу. Искушење пути је сведено на успутну епизоду која, по мишљењу писца житија, не завређује детаљније разматрање.

Занимљиво у вези са овом епизодом јесте то да наглашава како је ђавола победио и понизио не само људски дух, већ и људско тело које је остало неискварено упркос својој несавршеној и слабој природи. Ђаво стога одлучује да успостави директан контакт са Антонијем и кроз разговор светитеља и демона, аутор додатно потврђује неисквареност Антонијеве душе.⁶⁶ Чистота мисли је сасвим очигледно сматрана за први и најважнији принцип правилног живота. Кроз њу човек остварује везу са божанским делом своје природе и завређује помоћ у искушењима на које наиђе. Одржавање чистих мисли такође захтева и физичку аскезу.⁶⁷ Ако би се телу дозволило да се улећи или навикне на благодети материјалне природе, сасвим сигурно би уследило и слабљење духа. Ова међузависност две природе човека јесте једна од централних тема идеје монаштва и аскезе. Пропадање једног би за собом повукло и пропаст другог, ипак људском духу је увек давано преимућство над телом. Тело је вредело само ако је душа која га је настањивала била неискварена. Сасвим је логично, зато, да је идеал цркве било невино стање свести, односно у случају монаха (али чак и лаика који су стремили исправном и побожном животу) било је од суштинске важности очувати ту невиност духа и тела и недозволити земаљским нагонима да покваре ту осетљиву равнотежу.⁶⁸

Житија св. Бенедикта и св. Антонија истој поткатегорији овог топоса прилазе на веома различите начине; у житију св. Бенедикта, светитељева борба са искушењем, па и сам опис привиђења жене је натуралистички приказан, са нагласком на детаљима. Насупрот овоме, житије св. Антонија, како је већ речено, овом типу искушења прилази на посредан, готово теоријски начин. Наравно, извор искушења је свакако поменут,

⁶⁶ Исто, 40.

⁶⁷ П. Браун, *Тело и друштво*, 145.

⁶⁸ Исто, 138.

али је његов опис у многоне апстрактан. У житију св. Петра Коришког, с друге стране, ова врста искушења је потпуно изостављена.

Како је већ речено, могуће је да је житије св. Антонија било намењено публици која је била итекако свесна идеала цркве када је људско тело у питању. За житије св. Бенедикта, са друге стране, можемо претпоставити да је било намењено читаоцима који су били удаљенији од главних токова правилног монашког и анахоретског живота. Због тога је било неопходно јасно приказати опасност која вреба од недостатка контроле над људским телом. Житије св. Бенедикта била је својеврсна посланица папе Григорија западноевропском монаштву које је се тек рађало. Због тога је било важно успоставити исту врсту дисциплине и односа према телесном и земаљском уопште. Требало би такође напоменути да је живот у целибату био препоручив и за лаике који нису имали никакве амбиције према пустињачком животу. Светост, дакле, по Григоријевом мишљењу није била искључиво доступна монасима.⁶⁹ Било је подржавано, чак и очекивано да се у познијим годинама и венчани људи окрену целибату.⁷⁰

Може се закључити да су ова врста искушења и његово савладавање били изузетно важан део, не само хагиографија, већ и саме бити монашког, па и хришћанског живота уопште. Оно је једно од најчешћих (ако не и најчешћи) облика искушења са којим би се људи независно од тога да ли су били лаици, свештеници или монаси сусретали. Имајући у виду времена настанка хагиографија св. Антонија и св. Бенедикта, могло би се рећи да је приказивање светитеља како се хватају у коштац са искушењем пути било од суштинске важности за успостављање хришћанских вредносних идеала. Како је оно настало далеко касније од прва два, житије св. Петра Коришког у себи не садржи овакву епизоду. До времена његовог настанка се идеал девичанства и живота у целибату већ довољно укоренио у свест људи, те је његово наглашавање највероватније било подразумевано, и сходно томе, готово беспредметно у очима његовог аутора и светогорског читалачког круга којем је овај текст био превасходно намењен.

⁶⁹ П. Браун, *Успон хришћанства на западу*, 263.

⁷⁰ П. Браун, *Тело и друштво*, 136.

Светитељи проживљавају различита врсте искушења. Оно свакако у највећем броју случајеве долази од ђавола, међутим то у себи подразумева различите ситуације у којима ђаво покушава да наруши светитељеву аскезу и тиме докаже недостојност и слабост људског рода. Обличја ђавола су многобројна и разноврсна – од визија, чудовишта, људи (и жена) до самих мисли којима запоседа светитељев ум.⁷¹ Искушење је било свеprisутна и свакодневна појава, како за лаикат тако и за клирике. Било је, с тога, од највеће важности упутити људе и показати им начин како да се са таквим искушењем изборе. Треба напоменути и то да перцепција ђавола није сматрана само апстрактном идејом, већ да је његово појављивање и интеракција са светитељем схватана и дословно, материјално.⁷² Занимљиво је и размислити о томе какве импликације то носи када је у питању схватање ђавола као извора зла. Према схватању неоплатониста материјална природа тела и његова везаност за материјални свет јесте проводник зла у људску душу.⁷³ Неоплатонизам као филозофски правац јесте веома добар пример сусрета ранохришћанске и античке мисли. Неоплатонизам и хришћанство имају много додирних тачака – као на пример однос између душе и тела – али, неоплатонизам у својој суштини остаје филозофски правац антике, сходно томе и паганства.

⁷¹ A. Goldstein, *The Temptation of Saints in Latin Narrative*, New York 2008, 4.

⁷² Исто, 19.

⁷³ H. Chadwick, *Philosophical Tradition and the Self, Interpreting Late Antiquity*, ed. by G.W. Bowersock, P. Brown & O. Grabar, Cambridge MA 2001, 63.

2.2. ИСКУШЕЊЕ ИЗ СВЕТА ЉУДИ – ЦИВИЛИЗАЦИЈА НАСПРАМ ПУСТИЊЕ

За светитеље пустињаке искушење долази пре свега од спољашњег света. Свет људи окренут ка споља, ка материјалном, представља супротност монашкој контемплацији и одлуци да се живот проведе у молитви и осами. Следећи Христове савете будући светитељ по правилу напушта пропадљиви свет, сва материјална блага, али и породицу као најважнију емотивну спону са животом који ије искључиво посвећен Христу. Материјални иметак јесте далеко најблажи облик искушења који светитељ мора да савлада. Од њега се очекује да се на њега ни не обазре, како је то описано у житију св. Антонија. Светитељ се од раног детињства истиче у вери, одбацује сваку врсту детињег понашања и тиме се најављује његова изузетна будућност. Тај топос *senex puer*, односно младог старца јесте неизоставан у свакој хагиографији. Ипак, светитељева породица је једна врста препреке ка пустињаштву. Због тога, Антоније као глава породице после смрти његовог оца, а затим и мајке, породично богатство раздељује сиромашнима, а своју млађу сестру предаје на старање побожним девицама, док сам напушта свет људи одлази у пустињу. Све ово најављено је када Антоније у цркви чује Божији глас који му говори шта да уради.⁷⁴ Удаљавање од породице јесте можда најтеже искушење које светитељ може да доживи, најпре у емотивном смислу.

Породица је један од темеља хришћанства, тако да је њено напуштање свакако било неопходно објаснити на начин који би био прихватљив у контексту хришћанских идеала. Божије провиђење било је нека врста *carte blanche* за поступке који би у другачијим околностима били неоправдани. Напустити породицу и отићи у манастир у већини случајева значило је да се више неће срести. Зато је тај несумњиво драматичан догађај у животу младог човека морао бити објашњен неким вишим циљем. Поред тога, у житијима је светитељев однос са породицом представљен као пун љубави, али уз то је светитељ био свестан да је породица препрека његовој вишој животној сврси. Пустињак је, на крају крајева, увек морао бити сам у тренуцима најтежег подвизавања, када истински достиже спасење, а породица је најчвршћа веза која га је везивала за материјални свет.

⁷⁴ *Life of Anthony by Athanasius*, 38.

У хагиографијама св. Антонија и св. Петра Коришког односи светитеља са породицом су описани детаљно. Како је житије св. Антонија било предложак за готово сва познија светитељска житија, у њему пронализимо многе мотиве који су преузети у житију св. Петра Коришког. Оба светитеља су после смрти оца остали главе својих породица, односно брига о породица је постала њихова одговорност. То је најпре значило (и то у случају обојице) брига за млађу сестру, нарочито и после смрти мајке. Остављање млађе сестре јесте свакако било врста искушења за светитеља. Занимљиво је то што оно није долазило од демонских сила, већ од саме људске природе – било је последица везаности светитељеве људске природе за друге људе. Читалачка публика овог житија (макар у доба када је оно написано) и даље је живела у истом свету као паганство. Импликације да су демони заправо пагански богови су веома очигледне. Сходно томе, остављање породице може бити симболика за промену вере – од традиционалне паганске ка „исправној“ хришћанској.⁷⁵

Оба светитеља своје млађе сестре остављају на чување „побожним девицама“. Између мушких и женских аскета се углавном није правила разлика. Подразумевало се да су сви способни за исту врсту подвига, независно од пола.⁷⁶ За св. Антонија, то је била и последња веза са светом коју је разрешио. Слободан од ње, посветио је свој живот аскези.⁷⁷ За Петра Коришког, са друге стране, ово искушење је за собом повукло и друга. Када је отишао у пештер напустивши сестру, бесови (демони) су искористили прилику да критикујући светитеља због напуштања породице покушају да осујете светитеља у његовом подвизавању. Иду чак дотле да узимају облик Петрове сестре и подражавајући њен глас зову Петра да изађе из своје испоснице. Светитељу ово искушење представља можда најтежи изазов, упркос томе што је свестан да је глас који чује само опсена.⁷⁸ Опис искушења драматичан је и сликовит, и веома луцидно представља важан аспект подвизавања и аскезе: непоколебљивост пред безличним непријатељем, односно демонима у облицијима звери и бесова, много је лакша него пред представом вољене сестре. Ипак, св. Петар није посустао у својој аскези што је био крунски доказ његове преданости вери. Ово је нарочито битно имајући у виду

⁷⁵ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, Cambridge MA 2006, 23.

⁷⁶ S. Elm, *Virgins of God*, 314.

⁷⁷ *Life of Anthony by Athanasius*, 38.

⁷⁸ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, 320.

догађаје који су претходили овој епизоди. Иако је више пута покушао да напусти свет и оде у пештер, Петра је увек заустављала мајка, молећи га да не оставља породицу.⁷⁹ Такође, сестру оставља на чување због њене жеље да остане неударна и живи у целибату.⁸⁰ Петрово попуштање пред мајчиним молбама се може тумачити и као светитељево попуштање пред искушењем. Тиме је можда аутор наговештавао да су светитељи, и поред своје неоспорне улоге у хришћанском поретку, ипак људи, и сходно томе да су чак и најисправнији људи подложни искушењу. Можда је баш због тога савладавање искушења у облику његове сестре било најважнији тест светитељеве преданости аскези.

У житију св. Бенедикта је светитељев однос са сестром описан на другачији начин. За почетак, Бенедиктова породица се помиње у траговима. Његова сестра Схоластика је и поменута тек пред крај самог житија. Парадоксално, њен лик је чак и присутнији него ликови сестара у житијима св. Антонија и св. Петра Коришког. У прилог томе говори и сама чињеница да је папа Григорије пишући Бенедиктово житије читаоцу пренео и њено име, за разлику од Атанасија Александријског и Теодосија Хиландарца који у својим делима сестре светитеља помињу у најширим цртама. Такође, поглавље у којем се помиње (и појављује) Схоластика као лик у наративу, управо и јесте највише фокусирано на однос светитеља и његове сестре. Бенедикт и Схоластика заједно проводе време у молитви и разговору о вери. Акцент је стављен на побожност обоје, што осликава идеал људске љубави према хришћанском схватању. Помиње се и чињеница да је сваке године Схоластика посећивала Бенедикта. Ово поглавље се и одвија и током њене посете. У житију св. Бенедикта је супротна ситуација него у житијима св. Антонија и св. Петра Коришког – док је у њима однос са сестром било неминовно и нужно прекинути, у житију св. Бенедикта је сестрина љубав према свом брату представљена и утврђена као највиши хришћански идеал. Иако га је Схоластика молила да остане са њом причајући о вери, Бенедикт је био непопустљив у својој жељи да се врати у манастир. Схоластика зато и сама успева на направи чудо: моли се

⁷⁹ Исто, 308.

⁸⁰ Исто, 309.

и плаче и због тога Бог шаље олују и кишу како би Бенедикт увидео да је његова сестра била у праву.⁸¹

Ова сцена је занимљива из више разлога. Најпре, појава Бенедиктове сестре Схоластике као важног лика у хагиографској причи јесте занимљива сама по себи. Житија су, у већини случајева, била концентрисана само на живот самог светитеља о коме су приповедала. Лик Схоластике је одступање од ове традиције још више када се има у виду да је описано и њено чудо призивања олује. Оно што је најупечатљивије јесте то да је у описаној расправи Бенедикта и Схоластике, Схоластика та која је била у праву. Бенедиктово инсистирање да се врати у манастир читалац доживљава као неку врсту гордости сопственом вером и способношћу за аскезу. На овом месту је топос искушења такорећи преокренут – враћање у манастир се испоставља да је погрешна одлука, и Бенедикт остаје са својом сестром у разговору о вери до јутра. Још један важан детаљ јесте да је у Бенедиктовом житију описана и Схоластикина смрт. Њено чудо је с тога посматрано као најавна њене скоре смрти и одласка њене душе на небо.

Симболика ових сцена је на први поглед у несагласју са пустињачком традицијом. Већ је речено да је пустињаштво подразумевало одвајање од свега шта је светитеља везивало за свет, чак и од породице. Монах је по својој етимолошкој дефиницији појединац. У неку руку, савлађивање искушења и борба са демонима јесте борба са самим собом.⁸² То за собом повлачи питање да ли је онда пустињаштво заправо једини истински облик монаштва. Чак и да је крајњи одговор на ово питање потврдан, мора се имати у виду и добробит заједнице наспрам добробити појединца. У том случају постојало би места да се тврди да је пустињаштво, непроменљиво индивидуално по својој природи, у ствари стављање добробити појединца изнад добробити заједнице. Ако би се, на супрот томе, на питање истинског облика монаштва узео одричан одговор, улога пустињака би била да од места првобитно испуњених нечистим силама направи свето место.

Одлазак из света такође је поред менталног раскида подразумевао и физичко удаљавање. Места подвига су зато била најчешће места удаљена од људи, самим тим и од искушења која са људима неизоставно долазе. Удаљавање од друштва је такође

⁸¹ Dialogues of Gregory the Great, *Saint Benedict*, 43.

⁸² D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 4.

имало и функцију својеврсног проширења хришћанске екумене – одлазак из цивилизоване средине у пустињу (физичку и метафоричку) значио је установљење новог хришћанског светог места, ван дотадашњих граница. Када би се узело у обзир метатекстуално значење хагиографија, одлазак од породице и одлазак из „уређеног света“ могли би се посматрати као прелазак света из паганства у хришћанство. Наравно, аналогија се не поклапа сасвим јер су у сва три житија којима се овај рад бави, родитељи светитеља описани као узорни хришћани. Иако тешко доказиво, може се пронаћи извештај одблесак везе између напуштања паганства и напуштања породице. Породица (и традиционална религија) јесте оно што је човеку познато, и зато није ни чудо да их је најтеже напустити. Прелазак у хришћански живот је подразумевао жртвовање претходног живота, што је по Јеванђељима била изричита Христова заповест следбеницима.

Овај прелазак је морао бити обележен и одвојен од прошлости. Пустињаци су постајали само најистрајнији и најпосвећенији монаси. Њихово излагање искушењима (и њихово савладавање) било је привилегија; они су посматрани као од Бога избрани и намењени за неку узвишенију судбину. Та судбина је најчешће подразумевала победу над трошношћу, злом, несавршеношћу која квари свет и спречава настанак раја на земљи. Пустињаци су били нека врста проводника Божије моћи у овој борби.⁸³

Поприште борбе, пустиња, свакако има значај у анализи како хагиографија, тако и саме историје хришћанске мисли и идеја. У контексту историје идеја, пустиња је била изузетно важна компонента не само монаштва и пустињаштва, већ и средњовековне људске свести. Пустиња је била у многоме аморфан простор, односно нису постојали прецизни физички и географски параметри који би диктирали шта чини пустињу. Пустиња је зато могла бити у сваком делу света, без обзира на климатске услове или одлике биљног и животињског света. Ипак, било је нужно да одређени облици рељефа као што су пећине или литице или други природни феномени који су пустињацима (и касније ходочасницима) указивали на присуство демона или других нечистих сила које је требало протерати.⁸⁴ Ово је зато могло да значи да су и на мапи „нечистих“ места

⁸³ Д. Поповић, Монах пустињак, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 554.

⁸⁴ Исто, 577.

била и првобитна паганска светилишта која је требало очистити од присуства демонских сила за које су пагански богови сматрани. Та појава није искључива само за хришћанство. Десакрализација паганских светилишта била је карактеристична и у исламу.⁸⁵ Главна карактеристика била је одсуство људи. Одсуство људи значило је више ствари: са једне стране то је било одсуство цркве, сходно томе и одсуство цивилизације, али са друге могло би се рећи да је значило и одсуство једне врсте искушења. Суштина пустињаштва је била у додатном подвигу у односу на уобичајена монашка правила, али се у том издвајању може видети и бег од свега што би пустињака светитеља могло подсетити на материјални свет и ставити га у искушење на тај начин.

⁸⁵ B. Caseau, *Sacred Landscapes, Interpreting Late Antiquity*, ed. by G. W. Bowersock, P. Brown & O. Grabar, Cambridge MA 2001, 23.

2.3. БОРБЕ СА ДЕМОНИМА – ИСКУШЕЊЕ ЦЕЛОКУПНОГ СВЕТИТЕЉЕВОГ БИЋА

Највећи део и један од централних мотива све три хагиографије којима се овај рад бави јесте борба светитеља са демонима. Драматични описи борбе са демонима били су најупечатљивији и због тога су били најупечатљивији читаоцима, односно слушаоцима. Суков добра и зла отелотворен у сукобу светитеља и демона је вишезначан и многослојан. Текст је свакако требало читати имајући у виду широк обим алегоријских значење овог мотива. Ипак, не може се остати само при схватању да су демони имали искључиво алегоријску улогу у пустињачким житијима. Ђаво је био присутан, и то не само у апстрактном смислу. Борбе са демонима су зато посматране прилично дословно. Уз ризик залажења у анахронизам, сукоби са демонима могу бити објашњени самим изнуривањем тела. Константни физички напор, пост и лишавање сна могли су сасвим лако да доведу и до менталних обољења и сходно томе би се присуство демона могло посматрати као привиђења.⁸⁶ Међутим, мора се имати у виду да је људска природа субјективна, нарочито у перцепцији света око себе. Демони су, зато, били итекако стварни за пустињаке и због тога и за писце њихових хагиографија.

У контексту историје идеја, са друге стране, може се видети да је овај топос остао скоро непромењен у вековима његовог постојања. Дакле, идеја савлађивање натприродних (или неприродних?) претњи вером и чистотом духа била је дубоко усађена у хришћанску филозофску мисао. Наравно, постоје чврсти аргументи да је савлађивање спољних претњи универзалан топос, било да је реч о античким херојима или хришћанским светитељима, или пак литерарним јунацима који ће се појавити много касније, али се за борбу светитеља са демонима може рећи да је то много више унутрашња борба него што је то случај у другим облицима овог топоса. Хришћански светитељ кроз молитву, у недостатку прикладније речи, позајмљује Божију моћ у борби са нечистим силама. Према Плотину, ово је било само донекле тачно – молитвом се проналази она честица божанског која увек постоји у људима.⁸⁷ Суптилна разлика ова два схватања исходишта победе над демонима оставља широк простор за полемику.

⁸⁶ Д. Поповић, Монах пустињак, 572.

⁸⁷ Н. Chadwick, *Philosophical Tradition and the Self*, 64.

Чини се да аутори хагиографија имају тенденцију ка другом објашњењу, односно ка објашњавању премоћи светитеља над демонима као доказом да је део човека сачувао своје божанско порекло. Светитељи су успели да молитвом и Божијом милошћу допру до божанског елемента људске природе, и тиме победе, не само демоне, већ и несавршени део људске природе. Са друге стране, сами светитељи у житијима наглашавају чињеницу да они сами нису посебни ни на који начин, већ да су демони немоћни пред снагом њихове вере, а да је она тек одраз Божије моћи.

Симболичко значење демоноборачких сцена у хагиографијама јесте једна од кључних тема хагиографских истраживања. Главно искушење светитеља није ни у телесним поривима, нити у жељи за славом или богатством. Циљ демона је омести светитеља и нагнати га да посустане у вери. То искушење (али и остала) долази када светитељ постигне више ниво аскезе.⁸⁸ Искушења су, може се рећи, последњи испит који светитељ треба да прође да би заслужио виши облик вере. У сва три житија, борбе са демонима заузимају важно место у животима светитеља. Како је већ речено, постоји градација у облицима искушења које светитељи доживљавају. У житију св. Антонија, светитељев иницијални одлазак у пустињу (у овом случају планину) пропраћен је приказом сребрне посуде покрај пута. Светитељ се наравно на ово искушење само не обазире, као што је било и очекивано.⁸⁹ Сребрна посуда означава најпре материјална богатства, чијем одбијању треба да стреме не само сви монаси, већ и сви хришћани. Да је ово прва у реду од многих приказа и искушења која оне доносе, доказује и то да је посуда нестала онда када је светитељ прошао игноришући је. Не треба занемарити ни симболику овог догађаја – материјална богатства су пролазна и нестају готово чим ветар дуне. Искушење ове врсте је толико ништавно да светитељ њиме не сме ни да се бави.

Главно искушење светитеља јесте борба са демонима. Непосустајање у вери је истински циљ како аскезе, тако и пустињаштва. Кроз њега светитељи достижу не само сопствени статус у хришћанском поретку, већ и шире границе хришћанског света и постају узор за све остале који се нађу у сличним искушењима. Ово је посебно изражено у случајевима св. Антонија и св. Бенедикта. У житију св. Антонија се

⁸⁸ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 27.

⁸⁹ *Life of Anthony by Athanasius*, 43.

монаштво дефинише као породична заједница у којој је игуман отац монасима. Циљ живота у монашкој заједници јесте био да једни друге утврђују у вери и помажу један другом да се супротставе и надвладају искушења.⁹⁰ Мора се нагласити разлика између ова два светитеља. Антоније је био утемељитељ еремитског монаштва, док је киновијски облик монашког живота на хришћанском истоку утемељио Пахомије. Неки облик аскетског живота јесте постојао у Египту и пре њих, али су Антоније и Пахомије били ти који су обе врсте монаштва устројили на начин који ће трајати вековима.⁹¹ Св. Бенедикт јесте такође најпре везан за установљење киновијског живота на Западу, али у његовом житију налазимо топосе који јасно говоре о утицају пустињаштва на светитеља. Разлика лежи у чињеници да је Антоније, иако је имао одређен број ученика, био пре свега пустињак. Бенедикт је и поред тога што је лично био наклоњенији еремитском начину живота постао устројитељ монашке заједнице на Западу.⁹²

Код св. Бенедикта постоји сасвим експлицитан пример овога – описано је како Бенедикт подучава врлинама оним монасима који посрћу у борби са искушењем.⁹³ Штавише, готово је цела хагиографија смештена у контекст манастира и Бенедикта као његовог старешине. Бенедикт је у својој хагиографији више пута приказан како побеђује ђавола не у директном сукобу са њим, већ спасавајући људе око себе. Тиме је показана управо она црта бриге за већину за коју би било могуће рећи да недостаје у контексту пустињакове борбе са демонима. Манастир зато у овом случају има двојаку улогу: он је и део екумене али и пустиња где се одвија подвиг.

Демони се најчешће појављују у облицима звери или чудовишта, али су веома чести и случајеви када демони запоседну људе око светитеља. Ово је још један показатељ да је улога светитеља била далеко шира од индивидуалног подвизавања и аскезе. Светитељи, чак и светитељи пустињаци, превасходно су били учитељи и водичи хришћанском свету. Због тога је било важно да се уклоне пређашње фигуре – пагански богови – које су имале исту улогу. Посебно у случају св. Антонија, било је од највеће

⁹⁰ Исто, 45.

⁹¹ A. Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt, The Roots of Egyptian Christianity*, edited by B. A. Pearson and J. E. Goehring, Philadelphia 1986, 303.

⁹² *The Dialogues of Gregory the Great, Book two Saint Benedict*, translated by M. L. Uhlfelder, xvi.

⁹³ Исто, 12.

важности да се пагански богови прикажу као демони и њихова светилишта сакрализују из хришћанске перспективе. Са ширењем хришћанства, светитељи су преузимали улоге исцелитеља, учитеља и пророка.⁹⁴

У житију св. Петра Коришког, светитељ долази у пештер и тамо затиче змију. Изгоњењу змије из пештери посвећена је велика пажња.⁹⁵ Симболика змије у хришћанском библијском контексту је сасвим очигледна и готово да се подразумева, али оно што би могло бити интересантно јесте посматрати змију као симбол паганских богова.⁹⁶ То може бити Атинина змија, симболишући улогу мудраца коју Петар Коришки преузима од античке богиње, али такође може бити Асклепијева змија, која би представила светитељеву улогу исцелитеља и чудотворца. Петар Коришки на почетку покушава да убеди змију да оде – један од случајева када се светитељ заправо обазире на постојање искушења, које је у овој сцени оличено у змији – али када то не успева, светитељ почиње четрдесетодневно бдење и пост, попут Христа⁹⁷, међутим чак ни то није било довољно у овој борби. Светитељев разговор са змијом веома је занимљив и он је један од најживописнијих догађаја у житију.

[...] *От Господ)а моего I(со)в(са) Х(рист)а, доль съи стѣны сїе пештерами, мнѣ оубо въ причестїе прѣдаше се. и пештера въ нѣже ты възнѣздив се под мною н(ы) нїа стрѣптивїи лоукавно прѣбываеши, моа ѡс(ть). аште ли же и сѣселитѣвника те хотѣх и ближнїаго имѣти. нѣ понѣже на ме іариши се. и твоим мнозгымъ сопленїемъ пакости ми дѣши. [...]* непрїетно бѡ ми искрнїаго те имѣти.⁹⁸ [...]

Светитељ се зато моли, и његова молитва је услышена доласком арханђела Михаила.⁹⁹ Текст описује Петрово чуђење и његов страх пред појавом арханђела. Ово је пример светитеља као проводника Божје моћи, односно директне везе људског света са небом. Светитељ и арханђео заједно протерују змију, да би св. Петар Коришки поново наставио своју аскезу.

⁹⁴ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 6.

⁹⁵ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 321.

⁹⁶ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 32.

⁹⁷ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 322.

⁹⁸ Исто, 321. [...] *Од Господа мојега Исуса Христа, долина и стене ове и са пештерами мени су у део предати. И пештера у којој си се ти угнездила да живиш и пода мног покварена лукаво пребиваш, моја је. И мада сам те и хтео за суседа и ближњега имати, зато што на ме љутиш и твојим многим шиштањем пакост ми правиш, није ми могућно да те као блиског имам [...]* превод аутора.

⁹⁹ Исто, 323.

У хагиографији св. Антонија донекле слична епизода описује Антонијев долазак на планину и када засади усеве, животиње их често кваре. Исто као Петар Коришки, Антоније смирено говори зверима да не долазе и кваре му усеве. Разлика у ове две хагиографије јесте у томе што животиње одмах послушају Антонија.¹⁰⁰ Символика ове сцене веома је другачија од оне у житију св. Петра. Животиње на планини нису нужно демони и, сходно томе, њихов изгон не изискује божанску интервенцију. Само присуство светитеља и његова реч довољни су да се животиње повинују – светитељ сам је извор моћи над онима што би представљало деструктивну силу према новонастајућој хришћанској религији. Однос паганства и хришћанства је представљен кроз светитеља и звери. Иако није експлицитно речено да су те животиње производ дејства злих сила на земљи, оне су се морале удаљити. Ово је можда симболично за потребу раздвајања хришћана, чији би симбол био светитељеви усеви као нешто корисно и благословено, од пагана који су представљени у виду дивљих животиња.

Складан живот заједно са природом био је један од најважнијих постулата пустињаштва. Аскеза пустињака представљала је начин да се човечанство поново приближи свом првобитном неисквареном стању. Како је већ речено, место подвига морало је имати посебне карактеристике. Такође сам подвиг је морао да прати одређену форму. Пустињаци су били искључиво они монаси који су били највреднији и најпреданији монашком аскетском животу. Одлазак у пустињу био је посебна врста почести која је указивана само најбољима.¹⁰¹

Сврха пустињачког подвига и главни задатак пустињака била је да сачува „природно стање“ и да не дозволи да га похлепа и страсти покваре.¹⁰² Боравак у пустињи представљало је додатну отежавајућу околност. Физички умор, појачан изгладњивањем и одрицањем од сна служио је да заузда и контролише све те страсти и похлепне импулсе. Мануелни рад је такође био нужан јер би беспосленост омогућила мислима да лутају и занемаре дисциплину коју је требало одржавати.¹⁰³ Дисциплина је у тој борби прва линија одбране, не само монаха пустињака већ и људи уопште. Очување чистоте мисли захтева одржавање чистоте тела и обрнуто.

¹⁰⁰ *Life of Anthony by Athanasius*, 59.

¹⁰¹ Д. Поповић, Монах и пустињак, 553.

¹⁰² D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 37.

¹⁰³ Д. Поповић, Монах и пустињак, 566.

Међусобна контрола тела и ума се на првом месту сводила на контролу сексуалног нагона и порива за храном. Кључна средства за постизање те контроле били су физички рад и специјална исхрана. Физички рад је требало да изнури тело до те мере да онемогући блудне мисли, али и као вид константе молитве. Када је исхрана у питању, постојале су варијације у ономе што је сматрано правилном монашком исхраном, али заједничка тачка свима њима (за коју је могуће рећи да је основни постулат монашке исхране) јесте било одрицање од меса. Храна је требало да „исуши“ тело како се не би стварале прекомерне количине телесних течности.¹⁰⁴

Све ово ипак није донело потпуно ослобођење од искушења за светитеље. Чини се као да је управо њихова аскеза била изазов демонима да је наруше. Појава привиђења, како је речено, иде у растућем поретку од слабих ка јачима. Сва искушења која су светитељи преживљали била су поуке и параболе, као и прича о Јову, које су служиле као путоказ потоњим генерацијама монаха и пустињака. Хероји хагиографских прича су, по схватању Атанасија Александријског, били у својеврсном такмичењу како са демонима настањеним у пустињама, тако и са самима собом. Називање светитеља именом божијег атлете, занимљиво је утолико што на сликовит начин описује интелектуалну и филозофску климу раног хришћанства. Античко атлетско надметање пренесено у контекст хришћанске религије и борбе против лажних богова и демона, али и против јереси у њој самој, одлична је представа позноантичког медитеранског света. Главни циљ светитеља у овако постављеном односу старих и нове религије био је да очува своју аскетску дисциплину пред искушењем, али и када га савлада.¹⁰⁵ Њено попуштање значило би слабост не само светитеља као појединца, већ и хришћанства као целине, што се, разуме се, није смело догодити.

У житију св. Бенедикта описано је како светитељ ослобађа правоверног сељака ког је аријанац Зола заробио и мучио. Персонификација правоверја у лику Бенедикта дословно и метафорички ослобађа сељака од јеретика. Јеретик се на крају покајао, што је коначни доказ премоћи правоверја над јереси.¹⁰⁶ Питање правоверја и јереси било је од огромне важности у доба настајања житија св. Бенедикта. Монаштво на Западу

¹⁰⁴ M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, Malden MA 2003, 16.

¹⁰⁵ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 31.

¹⁰⁶ Dialogues of Gregory the Great, *Saint Benedict*, 40.

дошло је у контакт са египатским управо преко житија св. Антонија док је његов аутор Атанасије био у прогонству у два маха – у Триру 335-336. и у Риму 339-346. Житије св. Антонија пресудно је утицало на даљи развој монаштва у западној Европи.¹⁰⁷ Рани векови хришћанства били су посебно динамични због појаве разних облика јереси. С тога, било је од суштинске важности установити каноне и култове светитеља који би их чували.

Харизма светитеља пустињака потицала је како од „опипљивих“ доказа – његове аскезе и узорног живота, тако и од саме божанске силе која је протицала кроз њих и омогућавала да се људска душа поново приближи Богу. Ово мистичко схватање било је посебно распрострањено на истоку, али се, утицајем египатских пустињачких житија проширило на цео хришћански свет.¹⁰⁸ Ипак, мистицизам се није одмах установио као главни правац хришћанске теолошке мисли. Аскете су осуђени на два начина – као оригенисти, због схватања природе зла која је у Антонијевом житију описана и те како блиска Оригеновом схватању, и као пелагијанци који својом аскезом желе да достигну безгрешност, иако она за људе није могућа. Јован Касијан је решио ову дилему објаснивши да су спасење и трансформација човека могуће само заједничким деловањем Божије милости и људске воље и напора ка чистоти душе.¹⁰⁹

Борба са демонима се зато може посматрати као неизоставни део овог процеса. Без обзира на природу зла, његово савлађивање и превага чистоте над грехом јесте фундаментални принцип не само монаштва, већ и саме хришћанске вере. Када се јереси и правоверје погледају у контексту односа добра и зла, немогуће је не приметити паралелу са Оригеновим схватањем добра и зла. Хришћанска црква била је јединствена у почетку, али са појавом јереси долази до отпадања поједних група од главних токова хришћанства.

Оригеново схватање како демона, тако и ђавола као извора зла јесте да су у почетку сви људи, анђели и демони били део духовног јединства преданог Богу. Са падом демона, односно њиховим одрицањем од оваквог поретка, јединство се нарушило. Демони су били ти који су пали најдаље и у њиховом бесу и зависти се родило зло.

¹⁰⁷ M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 60.

¹⁰⁸ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 337.

¹⁰⁹ M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 73.

Будући да су, по Оригеновом схватању, људи постављени негде између анђела и демона, људски свет представља попрште њихове борбе.¹¹⁰ Св. Антоније прихвата схватање о првобитном јединству, и додаје да је пад демона из њега учинио да постоји разноликост злих духова. Монаси и пустињаци, наспрам њих представљају идеју првобитног јединства, без обзира на пол и године.¹¹¹

Демони у житијима нису представљали искључиво књижевну фигуру, нити су имали само метафоричко и симболичко значење. Борба против демона била је део чудотворења светитеља, односно још један од подвига којим је светитељ заслуживао свој статус. Појање псалама пред демонским хордама јесте најубиченији начин одбране.¹¹² У житију св. Петра Коришког, описана је светитељева борба са вранама. Када га птице нападају, Петар Коришки се моли за помоћ и пева псалме. У овој борби не оклева, штавише радује се окршају са демонима.¹¹³

[...] *несытною любовію къ вештьшимъ оусрѣдѣмъ бѣвааше бранемъ. іако паче сицево въ страдашихъ трѣпѣніе. и непрѣборимое въ бранехъ оусрѣдіе его бѣсѡм видештимъ, самѣм срамліати се [...]*¹¹⁴

Ова спремност за суочавање са искушењима представља суштину чина замонашења. Свесно одрицање света зарад службе Богу и спремност да се у том одрицању истраје су били темељ монаштва. Иако су основни постулати били углавном исти, било је немогуће очекивати да би свакодневни живот монаха могао да изгледа исто у Египту, Италији или Галији. Сулпиције Север јасно указује на овај проблем. Није било могуће физички опстати у далеко хладнијим пределима Галије, на истим количинама хране као и у Египту. Овај исти јаз јавља се и у начину одевања монаха и пустињака у египатској пустињи и у пределима западне Европе.¹¹⁵

Житије св. Антонија свеједно је остало је утицајно за потоње генерације монаха и пустињака у Европи преко писања Јована Касијана и његове апологије монашке аскезе. Правило св. Бенедикта јасно указује колики је харизматски утицај аскезе имало на

¹¹⁰ D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 12.

¹¹¹ Исто, 16-18.

¹¹² Д. Поповић, *Монах и пустињак*, 563.

¹¹³ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 327.

¹¹⁴ Исто, 328. [...] *Ненаситом љубављу усрдно је ишао у све веће борбе, тако да се бесови, гледајући његово трпљење у страдању и непобедиво усрђе у борби, и сами срамљаху [...]* превод аутора.

¹¹⁵ M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, 79.

развој монаштва у Европи.¹¹⁶ За фигуру мудраца отшелника би се могло рећи да је старија од појаве хришћанства. Антички свет је познаје у облицима филозофа или пророка, да би се онда са појавом хришћанства и култа мучеништва, антички мудрац преобразио у светитеља пустињака. Хришћанство је дотадашњој фигури мудраца придодало мистичку димензију. Култ светитеља пустињака свакако је подстакнут мистичким ауторитетом Божијих изасланика каквим су представљани.

Хришћански мученици, затим и пустињаци заузимају место насупрот паганских нижих богова. Њихове испоснице на местима некадашњих паганских светилишта јасно приказују тежњу да се ауторитет и моћи паганских богова преточе у део хришћанског света. Хришћански светитељи су били узор, исцелитељи и посредници између људи и Бога. Њихова аскеза представљала је тежњу људи да се врате првобитном јединству са Богом тако што ће се супротставити злу у себи.¹¹⁷

¹¹⁶ Исто, 75.

¹¹⁷D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 47.

2.4 ПУСТИЊАК И СМРТ

Перцепција смрти у средњем веку није била једнолична. Са протоком времена, мењала се и развијала. Рано хришћанство, нарочито имајући у виду, утицај скорашњих прогона, смрт је посматрало као вид „изравнања“ са прогонитељима. У више наврата је описано како хришћани на мукама упозоравају тлачитеље на муке, много горе него оне које они примењују, а које ће их сачекати после смрти.¹¹⁸

Хришћанско схватање смрти било је у многоме исловљено односом према телу. Биолошка, физичка смрт имала је различите конотације у различитим контекстима и временима. По схватању Атанасија Александријског, природна смрт била је потпуно одвајање душе од тела. Смрћу тела, душа је била растављена од слабости и жеља материјалног бића и слободна да се поново сједини са Богом.¹¹⁹ Овакво „позитивно“ схватање смрти ипак се углавном односило на светитеље и оне људе који су се трудили да живе најнепорочније што су могли. Монаштво као покрет искристалисало је и уобличио ову тежњу, те због тога смрт монаха је описивана као готово радостан догађај. Други начин схватања смрти био је прилично другачији. Смрт је по схватању неких раних хришћанских теолога, међу њима и Атанасија Александријског, неретко била поистовећивана са ђаволом. С тога, Христова жртва и победа над смрћу биле су посматране као нешто што је омогућило и светитељима да буду у стању да победе ђавола и демоне који би их нападали.¹²⁰

Двојако схватање природе смрти можда би се најсликовитије могло приказати кроз чињеницу да су сиријски и египатски монаси веровали да и једном када напусти тело, душу на путу до неба нападају демони покушавајући да је „повуку“ на доле за неокајане грехе.¹²¹ Ово веровање нарочито је занимљиво када се узму у обзир животи светитеља пустињака. Описи њихових смрти пропраћени су предсказањима самих светитеља. Светитељ у самртним данима јесте потпуно спреман за оно што следи. Страх од смрти код светитеља превазиђен је са савладавањем искушења за живота. Спремност на искушење и прихватање страдања је у самим темељима хришћанства, те

¹¹⁸ C. Straw, *Settling Scores: Eschatology in the Church of Martyrs*, *Last Things*, ed. by C. Walker Bynum and P. Freedman, Philadelphia 2000, 21.

¹¹⁹ D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, New York 1995, 158.

¹²⁰ Исто, 153.

¹²¹ P. Brown, *The Decline of the Empire of God – Amnesty, Penance and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages*, *Last Things*, ed. by C. Walker Bynum and Paul Freedman, Philadelphia 2000, 43.

су зато светитељи узимани као модели идеалног хришћанског живота.¹²² Смрт није сматрана прекидом постојања, већ на неки начин *почетак* правог постојања. Ипак, страх од нестанка није могао бити тек тако отклоњен. Променити схватање смрти подразумевало је променити целокупну људску перцепцију света. Хагиографије имале су пресудан утицај на овај процес. Приказујући смрт светитеља као поновно састављање човека са Богом, отклоњен је, или макар ублажен, биолошки страх од престанка постојања. Ако се има у виду убеђење да је човеково природно стање контемплације и аскезе, како је то видео Атанасије, те да је првобитни грех био грех слабости пред искушењем, пре него грех непослушности, онда би се из тога могло закључити да је страх од смрти заправо био страх од моралног пада, који би за собом донео и престанак постојања.¹²³

Аскеза светитеља пустињака заузима важно место у њиховим житијима. Провођење живота у тиховању, молитви и одрицању указивало је не само на посебност светитеља који је описиван, већ и на могућност побољшања људске врсте у целини. Ако је слабост било то што је човека удаљило од Бога, онда би воља била оно што би га поново довело у окриље небеског поретка. Пустињаци су најбоље осликавали ову тежњу. Њихов живот и њихова смрт, били су заштита од земаљских и оносветовних непријатеља, али и залог Божије милости ако не за цело човечанство онда макар за њихов народ или државу.¹²⁴ Мучеништво у раном хришћанству, а за њим и савладавање искушења и аскеза у каснијим периодима посматрани су као нешто што прочишћава људску душу и чини је достојном уласка у рај. Идеја духовног света као антитезе телесном усталила се управо у доба прогона.¹²⁵ Схватање телесног се током времена изменило на различите начине на Истоку и Западу. У источном хришћанству, несавршеност тела сматрана је нечиме што се може превазићи уз вољу и аскезу. На Западу, са друге стране, несавршеност људског тела била је сматрана необоривом чињеницом. Човек, или пре људска душа, могао је само да се нада Божијој милости

¹²² C. Straw, *Settling Scores: Eschatology in the Church of Martyrs*, 27.

¹²³ D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 146-148.

¹²⁴ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 384.

¹²⁵ C. Straw, *Settling Scores: Eschatology in the Church of Martyrs*, 34.

упркос свом несавршенству.¹²⁶ Промена људског осећања током средњег века морала је за собом да повуче и промену перцепције смрти.

Временом схватање смрти је еволуирало на различите начине у католичком и православном свету. Смрт је, пре свега, постала јавна ствар, односно умирање је било нека врста представе, кулминације завршног чина људског живота.¹²⁷ Смрт је била пропраћена, посебно код значајних особа, церемонијалом и стварањем узвишене, свечане атмосфере. На Западу смрт и њена перцепција код људи била је осликана кроз мотиве Страшног суда, Христа мученика и макабра. Са друге стране, у православном свету је схватање смрти од ранохришћанске представе Христа као победника дошло до, донекле измењене, али тематски сличне представе „уacroћене смрти“ и њеног дочека као престанка овоземаљских мука за човека.¹²⁸ Смрт светитеља је зато представљала посебну врсту свечаног чина. Светитељ, као посредник између човечанства и Бога има готово неземаљски карактер и током свог живота. Зато у смрти, која је и сама дефинисана најпре као прелазак, промена једног стања људског духа у други, светитељ налази своје место у хришћанском пантеону. Према схватању Атанасија Александријског, једино људска душа може да уђе у рај, тако да би се могло рећи да је смрт тела била *conditio sine qua non* поновног спајања човека и Бога.¹²⁹ Превазилажење искушења и надвладавање над трошношћу људског дела била су предуслов за ослобађање од страха од смрти, а самим тим и „исправног“ умирања.¹³⁰

Занимљиво је посматрати феномен тела светитеља, управо због дихотомије која продире у саму суштину хришћанског поимања света. Са једне стране, то јесте остатак, доказ физичког постојања светог човека, и као такав доказ његове људске природе. Са друге, то је тело светог човека – онога који је успео да превазиђе природу свог тела и као такво оно је доказ превласти ума и воље над телом. После његове смрти, тело светитеља остаје као физички центар култа – оно освештава само место свог почивања.¹³¹ Мошти светитеља су остајале међу људима као посебни вид присуства

¹²⁶ Исто, 39.

¹²⁷ С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, Приватни живот у српским земљама средњег века, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић*, Београд 2004, 590.

¹²⁸ Исто, 594.

¹²⁹ D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 155.

¹³⁰ Исто, 150.

¹³¹ H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, 28.

светитеља. Њима је била обезбеђена заштита неког места или заједнице.¹³² Оне су биле извор моћи светитељског култа, али често и извор политичке моћи. Временом је долазила потреба да се поједини светитељски култови обнављају и мошти светитеља имале су кључну улогу, као и настајање нових и преписивање старих култних списа.¹³³

¹³² С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, 609.

¹³³ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 368.

3. ЗАКЉУЧАК

Светитељски култови имали су огромну важност у хришћанском поретку. Они су у неком смислу били основа црквеног поретка, али такође и основа лаичке побожности. Култови светитеља приближавали су и одржавали присутном слику хришћанске врлине људима. Ово је било нарочито битно у раним годинама хришћанске цркве, али није изгубило на важности и у потоњим вековима. Због тога је обнављање култова било нужно и представљало важан аспект како хришћанске теолошке мисли, тако и хришћанске књижевности и уметности. Светитељи су, као посебна врста хероја који су повезивали свет људи и Божије царство имали посебно место у хришћанској митологији. Избор топоса у хагиографијама јасно је указивао на врсту светитељског култа који се њом прославља. Било да је у питању мученички култ, или на пример, култ светитеља чудотворца, типологија светости јасно је приказана кроз хагиографску причу.¹³⁴

Светитељи пустињаци свој живот проводе покушавајући да превазиђу несавршеност људске природе и врате човекову душу у небески поредак. У пустињачким житијима светост се исказује најпре кроз топос аскезе који је у великом броју случајева неодвојив од топоса искушења. Демоноборачке сцене јесу најсликовитији пример, али су оне такође завршни ступањ пустињачког подвига. Искушења светитеља пустињака постављена су у растућем поретку и са сваким ступњем пустињак бива ближи идеалу хришћанског човека. Однос пустињака према телу, али и према материјалном свету уопште није онолико једноставан колико би се могао учинити. Они јесу представљали препреку људској души на путу до врлине, али исто тако би се могли посматрати као „нужно зло“, односно управо оно што омогућава светитељу да достигне и очува савршенство духа. Овакво виђење би се могло довести у везу и са топосом *imitatio Christi* и чињеницом да је управо Христово људско обличје омогућило човеку да надвлада пропадљиву и несавршену природу свог тела.¹³⁵

Функција анахоретских житија била је многострука и различита, посебно у контексту околности у којима су та житија настајала. Иако су наизглед веома блиске, како по самој тематици, тако и по топосима који се неизбежно преплићу и понављају, све три

¹³⁴ С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, 587.

¹³⁵ D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 165.

хагиографије о којима је било речи представљају све у свему другачији облик једног светитељског модела. Мотиви писања хагиографија зато и зависе од појединачних околности времена и места њиховог настанка. Заједнички мотив би најпре био установљење култа светитеља коме је хагиографија посвећена, а потом дидактичка функција овог типа штива: житија служе као стуб моралних врлина, узор који ваља опонашати, али и начин да се приче о животима светитеља „отргну од заборава“. Подражавајући светитеље пустињаке монаси, чак и у киновијским заједницама, чувају сећање на своје узоре.¹³⁶ Перцепција садашњости у средњем веку била је нераскидиво везана од схватања прошлости. У средњовековном друштву, прошлост је била неприкосновени ауторитет и извор легитимитета, како духовног тако и политичког. Ово је било изражено до те мере да је виђење прошлости често било конструисано око догађаја који се нису ни збили, али су били толико уткани у људску свест да је било немогуће помирити конструисану и стварну слику прошлости.¹³⁷

Животи светитеља су зато у свести људи попримили огроман утицај. Могло би се рећи да су они у неком смислу били чак и ближи великом броју људи од саме приче Јеванђеља. Светитељи, нарочито у времену настајања њихових хагиографија, јесу изражен легендарни карактер, али су такође поимани и као скорашњи доказ Божије милости која долази кроз чисту веру. Ипак, хагиографије нису увек нужно осликавале реално стање монашког живота. *Житије св. Бенедикта*, као и његово правило лако је гледати као прекретницу у монаштву хришћанског запада, али оно што се често губи из вида јесте чињеница да Бенедиктово правило није одмах заживело. Штавише, писана правила до Бенедиктовог времена (али и после) била су секундарна у манастирским споровима у односу на реч игумана.¹³⁸ Средином 20. века Фридрих Принц је поставио тезу да је Бенедиктово правило постало широко распрострањено тек пошто је установљено да је *Regula Columbani*, иначе настало у 7. веку, дакле касније од Бенедиктовог, исувише ригидно у својим одредбама. Принцова теза јесте од тада трпела критике, али није сасвим оповргнута.¹³⁹ Имајући ово у виду, очигледно питање

¹³⁶С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 366.

¹³⁷ Исто, 374.

¹³⁸ A. Diem, *Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West*, *Western Monasticism Ante Litteram*, ed. by H. Dey and E. Fentress, Turnhout 2011, 55.

¹³⁹ Исто, 64.

јесте да ли је то један од разлога њиховог настанка – потреба за кодификованим законима који би успоставили универзалне аршине по којима би функционисала свака монашка заједница.

Живот св. Антонија је у његовом житију представљен, иако не сасвим, у облику народног предања. Оваква форма хагиографске приче лакше би читаоцима приближила светитеља у духу тада популарних апофтегмата (изрека отаца). Атанасије Александријски је први у своју приповест унео описе аскезе, борбе са демонима и чуда. Ауторова намера иза овога била је да инспирише читаоце да се поведу Антонијевим примером. Григорије Назијански је за дело александријског епископа рекао да је оно у ствари монашко правило у наративној форми.¹⁴⁰ Само порекло монашког покрета у Египту, како еремитског тако и киновијског, донекле је нејасно али извесно је да су аскетске традиције Сирије и Месопотамије имале утицаја на његов настанак.¹⁴¹ Аскетски начин живота који је тежио чистоти душе прожимао је сваки аспект људског бића.

Могло би се рећи да је физички рад, односно напор тела био основа за усавршавање ума, а онда и духа, међутим то не би било сасвим тачно. Правилније би било рећи да су сва три – тело, ум и дух – морали да делују симултано доприносећи савршенству човека као целине.¹⁴² Харзима, првенствено пустињака, али и аскета уопште довела је до стварања једног свехришћанског покрета. Она је такође исходиште ауторитета монашког покрета. Аскеза је дала једну потпуно нову димензију моделу хришћанског светог човека. Аскете су посматрани као докази могућности човека да превазиђе себе. У њиховом одбацавању традиционалних вредности као што су брак и материјално благостање али и самог друштвеног уређења живота у градовима огледала се потреба за достизањем небеске врлине на земљи.¹⁴³ Ово је допринело томе да су манастири постали жаришта цивилизације, посебно у контексту времена и дешавања позне антике и раног средњег века.

¹⁴⁰ Исто, 69.

¹⁴¹ A. Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, 300.

¹⁴² P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, Notre Dame Indiana 2010, 26.

¹⁴³ Исто, 10.

Ауторитет институција донекле је зависио од ауторитета појединца, односно светитеља. Јаз који је могао постојати између ова два, институција и појединца, премошћен је настанком хагиографија које су учвршћивале култове светитеља. Оне су настајале у манастирима „по отачкој запосвести“ односно по налогу утицајних црквених, али и световних људи.¹⁴⁴ Хагиографије и култови које су оне прослављале, дакле, служили су и уздизању светитеља као изузетних појединаца, али и као извор ауторитета и утицаја оних који су наложили њихово писање. У житију св. Петра Коришког најбоље се виде и други мотиви његовог настајања поред првенствене функције хагиографије као једног од темеља светитељевог култа. Коришки пустињак заузимао је јасно место у српском светитељском пантеону. Он је носилац ауторитета „старих светих“, односно веза између српског народа и свехришћанске светитељске традиције. његово житије јесте најбољи показатељ ове тежње, што се јасно види из великог утицаја житија св. Антонија као пустињачког идеала.¹⁴⁵ Светост династије била је један од главних модела политичког легитимитета 13. и 14. века.¹⁴⁶ С тога, није нимало необично да је аутор житија Петра Коришког уједно и аутор једног од житија св. Саве, који је био важан део утемељења династичке светости Немањића.

Хагиографије, али и други облици култних списа, могу се проучавати из више углова. Сам жанр обухвата различите аспекте како хришћанске побожности, тако и вредносног система времена у којима су настајале. Проучавати их само на један начин, било да је то као првенствено историјске изворе или религиозне текстове, значајно ограничава распон закључака до којих је могуће доћи. Хагиографије свакако јесу у многоне производ свога времена, али не у већој мери него остали историјски, поготово наративни извори. Штавише, схватање прошлости у средњем веку било је нераскидиво везано за појам библијске прошлости и пророчанског посматрања прошлих догађаја.¹⁴⁷ Хагиографске приче, и њихови елементи, међу њима свакако и мотив искушења били су изнова проживљани са сваким прослављањем култа светитеља. Приче о њиховим животима биле су веза са прошлошћу, узор и подршка и монасима и лаицима у савладавању сопствених искушења.

¹⁴⁴ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 379.

¹⁴⁵ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 159.

¹⁴⁶ Исто, 161.

¹⁴⁷ С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, 377.

ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ

Извори

И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014.

C. White, *Early Christian Lives*, London 1998.

Saint Gregory the Great, *Dialogues*, translated by O. J. Zimmerman, *The Fathers of the Church vol. 39*, ed. by H. Dressler, R. P. Russell, T. P. Halton, R. Sider, M. J. Brennan, R. Talaska, Washington DC 2002.

The Dialogues of Gregory the Great Book Two, translation and notes by M. L. Uhlfelder, Indianapolis 1967.

Литература

П. Браун, *Тело и друштво*, Београд 2012.

П. Браун, *Успон хришћанства на Западу*, Београд 2010.

З. Витић, *Житије светог Антонија Великог према српским средњовековним рукописима*, Београд 2015.

Џ. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999.

С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, Београд 2007.

С. Марјановић-Душанић, *Свето и пропадљиво*, Београд 2017.

С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004.

Д. Поповић, *Живот у монашкој заједници, Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004.

Д. Поповић, Монах пустињац, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредили С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004.

D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, New York 1995.

D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, Cambridge MA 2006.

P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981.

P. Brown, The Decline of the Empire of God – Amnesty, Penance and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages, *Last Things*, ed. by C. Walker Bynum and P. Freedman, Philadelphia 2000.

B. Caseau, Sacred Landscapes, *Interpreting Late Antiquity*, ed. by G. W. Bowersock, P. Brown and O. Grabar, Cambridge MA 2001.

H. Chadwick, Philosophical Tradition and the Self, *Interpreting Late Antiquity*, ed. by G. W. Bowersock, P. Brown and O. Grabar, Cambridge MA 2001.

H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, New York 1962.

A. Diem, Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West, *Western Monasticism Ante Litteram*, ed. by H. Dey and E. Fentress, Turnhout 2011.

M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*, Malden MA 2003.

S. Elm, *Virgins of God – The Making of Asceticism in Late Antiquity*, New York 1996.

B. Flusin, La Hagiographie byzantine et la recherche: tendances actuelles, *Byzantine Hagiography*, ed. by A. Rigo, Turnhout 2018.

A. Goldstein, *The Temptation of Saints in Latin Narrative*, New York 2008.

W. Harmless, *Desert Christians*, New York 2004.

M. Hinterberger, Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* volume II, ed. by S. Efthymiadis, Farnham 2011.

M. Hinterberger, The Byzantine Hagiographer and his Text, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* volume II, ed. by S. Efthymiadis, Farnham 2011.

S. Marjanovic-Dusanic, Le changement de la fonction de récits anachoretiques: l'hagiographie balkano-slave dans le cadre de la fin du XIII^e siècle, *Byzantine Hagiography*, ed. by A. Rigo, Turnhout 2018.

T. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, Millennium Studien Band 6, herausgegeben von W. Brandes, A. Demnadt, H. Krasser, H. Leppin, P. von Möllendorff, Berlin 2005.

P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, Notre Dame Indiana 2010.

C. Straw, Settling Scores: Eschatology in the Church of Martyrs, *Last Things*, ed. by C. Walker Bynum and P. Freedman, Philadelphia 2000.

A. Veilleux, Monasticism and Gnosis in Egypt, *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. by B. A. Pearson and J. E. Goehring, Philadelphia 1986.