

РАНОСИРИЈСКИ АСКЕТИЗАМ

Себастијан П. Брок
Волфсон колеџ,
Универзитет Оксфорд

Апстракт: Аутор у овом чланку разматра изворе раносиријског монаштва и аскетизма. Нарочита пажња је посвећена занемареној „Историји монаха“ – из пера Теодориха Кирског – као једном од главних сведочанстава о сиријским хришћанским аскетима. Чланак представља прегледницу у проучавању сиријског хришћанства на Западу.

Кључне речи: Сирија, аскетизам, монаштво, Теодорих Кирски.

Почећу са два цитата:

„Нечувено! Он беше син родитеља из угледне породице, добро образован и сјајних изгледа за стабилан и угодан живот, па ипак напусти дом и оде да се придружи гомили прљавих луталица.“

„Продајте све што имате. Тако, дакле, сваки од вас који се не одрече свега што има, не може бити мој ученик. Ако неко дође мени и не мрзи оца својега, и матер, и жену, и децу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик. Нисте од овога света.“

Први, незнатно прилагођен цитат нису речи, као што би неко помислио, ужаснутих родитеља каквог двадесетогодишњег тинејџера који је напустио родитељски дом и начин живота, те их заменио за живот у хипи комуни; цитат заправо представља неку врсту прекора упућиваног од стране родитеља у Антиохији (крајем четвртог века) њиховим синовима који су напуштали куће и бежали у пустињу да би

се тамо придружили монасима.¹ Управо ће поводом оваквих приговора Јован Златоусти – тада још увек ђакон – у годинама између 383. и 386. написати као одговор свој спис *Пројив оних који одвраћају од монашкој живоји*.

Други цитат, или скуп цитата, долази из Новог Завета² и представља главне Исусове изреке на тему следбеништва – изреке које служе као почетна тачка и оправдање за начин живота раних аскета.

У свим историјским периодима они који су уживали удобне и сигурне позиције у животу налазили су како је врло тешко, а скоро и немогуће, разумети зашто неко, у чијој је моћи било да ужива многе погодности живота, изабира да исте одбаци у замену за алтернативу која у најбољем случају изгледа несхватљива, а у најгорем потпуно перверзна. Наравно, постоје веома очигледне разлике – најчешће у мотивацији – између „напуштања“ друштва у четвртном/петом веку и њихових модерних пандана, будући да је „аскетски покрет“ у Сирији – посебно у његовим екстремнијим манифестацијама – веома тежак за разумевање човеку двадесетог века, па чак и једна несавршена паралела – као она коју сам већ истакао – може бити од помоћи у покушају разумевања овог чудноватог феномена.

Историјски покрети се често најбоље могу разумети као реакција против одређених аспеката модерног друштва. Баш као што је идеализам модерних заступника „другачијег друштва“ умногоме био мотивисан гађењем према материјалистичком утицају пост-ратног друштва у којем су живели, тако су и њихови пандани из четвртог века, макар у извесној мери, производ реакције на деградацију квалитета хришћанског живота након престанка великих прогона. Као што ћемо видети, аскета је у много чему наследник мученика. Мученик је у раној Цркви представљао идеал, а пошто је након престанка прогона постао неодржив, замењен је идеалом аскете, чији је целокупан живот често посматран у терминима мучеништва;³ значајна је и чињеница да је обиље терминологије коришћене у вези с аскетиком – као што је „подвижни-

¹ P. G. xlvii, col. 321.

² Лк. 12, 33; 14, 26. 33; Јн. 15, 19; цитирам према старосиријској верзији.

³ T. J. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, IV, cols. 215/6: „Teach your body the martyrdom that consist in mortification“; упореди такође A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian* (Stockholm, 1958), pp. 105–6. У исто време, аскетизам је од стране неколицине раних писаца сматран припремом за мучеништво; посебно Origen, *Exhortation to Martyrdom* (G. C. S., Origenes I), xi, xxi, etc. (о овоме види S. T. Bettencourt, *Doctrina Ascetica Origenis, Studia Anselmiana* xvi, 1954), 120ff; Athanasius, *Life of Antony*, 47. О теми уопште, види: E. E. Malone, „The Monk and the Martyr“, *Studia Anselmiana* xxxviii (1956), 201–28; H. Musurillo, *Traditio* xii (1956), 55–62.

штво“, „атлета“ и тако даље – пре тога било приписивано мученицима. У случају аскете прогонитељи мученика су замењени духовним, тј. демонским панданом. Штавише, ако аскете од четвртог века на овамо посматрамо као наследнике мученика, то објашњава зашто су они свој начин живота сагледавали као практично извршење норме хришћанског живота у преконстантиновским временима,⁴ када је хришћанско бивствовање углавном била веома озбиљна ствар.

Важно је разумети овај осећај континуитета (уназад до најраније Цркве) који су аскете четвртог века поседовали; јер једино имајући ово на уму можемо правилно проценити карактер сиријског аскетизма. Ако погледамо у неке од извора који се баве сиријским аскетизмом четвртог века, стиче се утисак да је Египат био сушти извор инспирације за идеал аскетског – веома често синоним монашког – живота. На пример, према великом броју сиријских извора монаштво је донесено у Сирију и Месопотамију од стране Пахомијевих ученика, посебно од извесног Мар Авгена. Ближе истраживање, међутим, показује необичну чињеницу да се Мар Авген нигде не спомиње у изворима, било сиријским или грчким који се могу датирани пре деветог века.⁵ Тиме постаје очито да су каснији сиријски монаси припремани да забораве своје изворно матерње наслеђе под утицајем огромног престижа који је египатско монаштво стекло кроз дела попут Паладијевог *Раж* (добро познатог на сиријском језику).

Заправо, аскете четвртог и петог века у Сирији – тако добро описани од стране Теодорита Кирског у његовој *Historia Religiosa* – јесу наследници изузетног изворног аскетског предања које сеже назад до самих почетака хришћанства. Погледајмо неке од манифестација овог аскетског предања. Први пример долази из Јеванђеља које је предањски повезивано с Антиохијом и приписивано Луки. Од најранијих времена *јеванђељска блаженства* су сматрана извором парадигме хришћанског живљења, те ако упоредимо две форме у којима се прво блаженство јавља код Матеја и Луке,⁶ одједном примећујемо значајну разлику у наглашавању; тако код Матеја стоји: „Блажени сиромашни духом, јер је њихово Царство небеско“, док је код Луке сиромаштво оспољашњено: „Блажени сиромашни, јер је ваше Царство Божије.“

⁴ L. Bouyer, *La vie de saint Antoine* (Paris, 1950), 9–10.

⁵ S. Jargy, „Les origines du monachisme en Syrie et en Mesopotamie“, *Proche Orient Chretien* ii (1952), 110–25; A. Vööbus, „The Origins of Monasticism in Mesopotamia“, *Church History* xx (1951), 27–37, као и његова *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I (C. S. C. O., Subsidia 14; 1958), 145–6, 217 ff; J. M. Fiey, *Analecta Bollandiana* lxxx (1962), 52–81.

⁶ Мт. 5, 3; Лк. 6, 20.

Слична промена у наглашавању се може уочити у другом од Лукиних стихова; овде кореспондентне речи код Матеја гласе: „Блажени гладни и жедни правде, јер ће се наситити!“ . Код Луке, ипак, глад није метафорична: „Блажени који сте гладни сада, јер ћете се наситити.“ Пре него што кренемо даље, ваља додати интересантно запажање да је извор за неколицину имена датих аскетама од стране раносиријских писаца управо овде пронађен.⁷

Већ у Јеванђељима можемо видети две различите реакције на чињеницу да богатство *може* постати препрека у следбеништву Христу. Оно што би данас именовали као „либералан“ одговор на дати проблем јесте да једноставно вербално упозорење бива сасвим довољно; док, с друге стране, „аскетски“ одговор – који је очигледно садржан у Лукиној параболи о богаташу и Лазару – захтева буквално одрицање од богатства како би се избегла свака опасност и јер оно *може* постати препрека.⁸

Јеванђељске изреке наглашавају четири различита аспекта следбеништва: следбеник Христов не би требало да поседује материјалне ствари и стално место становања; морао би да раскине с породицом и узме свој свакодневни крст. Две важне области где би се могло очекивати понешто од аскетског учења су, ипак, занемарене: наиме, ствари везане за храну и брачни живот. У Јеванђељу не налазимо никакво јасно усмерење поводом две наведене тачке, иако се из Павлових посланица види како су то били ургентни проблеми у формирајућим хришћанским заједницама. По питању хране, Павле се залагао за слободу и она је могла бити модификована само из обзира према духовно слабијим члановима заједнице. Ипак, јасно је да су други мислили сасвим другачије о овој теми. Будући да су религиозна правила по питању хране била уобичајена у грчко-римским и јудејским традицијама, они упознати с тим правилима желели су да у њих учитају или чак им наметну Јеванђеља. Тако Маркион – чији су следбеници, узгред речено, били веома бројни у Сирији и Месопотамији⁹ – није могао поверовати како је у Молитви Господњој Исус учио људе да буду толики материјалисти да би се молили за свакодневну храну, па је заменицу „наш“ променио у „твој“: „Хлеб *твој* насушни

⁷ О популарности јеванђељских блаженстава у енократитско јудео-хришћанским круговима, види: G. Quispel, *Aspect du Judeo-Christianisme* (Paris, 1965), 41.

⁸ H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Early Church* (London, 1968), 90–122.

⁹ Vööbus, *History of Asceticism ...*, I, 45 ff; G. G. Blum, *Rabbula von Edessa* (C. S.C. O., subsidia 34; 1969), 99–100; J. M. Fiey, „Les Marcionites dans les textes historiques de l’église de Perse“, *Le Museon* lxxxiii (1970), 183–8.

дај нам данас“. Са овим је повезан случај исхране Јована Крститеља. Одавно је познато да Татијанова хармонија четири Јеванђеља, тј. *Диатиссарон*, садржи бројне измене које је начинио како би јеванђељска сведочења усагласио са својим енкратитским погледима. Један од одељака који је веома узнемирио аскетски оријентисане умове пронађен је у синоптичким јеванђељима на тему исхране Јована Крститеља у пустињи. Непотребно је истицати да је Јованов живот за рану Цркву представљао идеал који су аскете имали да подражавају; но, тврдња да је он узимао месо – чак и у облику скакаваца – очигледно је изазвала велику саблазан у одређеним круговима и знамо за небројене покушаје који су учињени како би избавили Јована од овог тобожњег пропуста. Већина ових објашњења (која су имала знатан утицај међу сиријским писцима, жељним да увеличају Крститељево аскетско јунаштво¹⁰) чине од Јована вегетаријанца, објашњавајући грчку реч *akrides* као име за биљку или као појам за *akrodrua*, тј. труло „дивље воће“. Татијан, ипак, као један од првих који су се дотакли овог проблема, усваја другачије решење и прилично је извесно да се у *Диатиссарону* Јованова исхрана описује као „мед и млеко“;¹¹ другим речима, Јован је у свом аскетском животу антиципирао исхрану која је уобичајено схватана као она небеска – треба се само подсетити да у хришћанском контексту новокрштавани, тиме постајући дете небба, прима мед и млеко као симболе новог небеског живота у који је управо ступио.¹² Јованова антиципација небеског Царства, како је имплицирано у *Диатиссарону*, постаје посебно интересантна у светлу сиријског разумевања главе Лукиног јеванђеља 20, 35–36 одељка на који ћемо се ускоро вратити.

Друга тема о којој Јеванђеље не даје никакво експлицитно учење јесте брак. С намером је употребљена реч „експлицитно“ пошто је рана Црква сиријског говорног подручја мислила другачије. Један одељак је посебно привукао њихову пажњу и опет је интересантно запазити аскетску оштрину коју Лука једини међу синоптицима доноси.¹³ Ради се о одељку код Луке 20, 35–36, с паралелама код Матеја 22, 30 и Марка 12, 25. Исус одговара на питање садужеја о васкрсењу, те код

¹⁰ Види „The Baptist's diet in Syriac sources“, *Oriens Christianus* liv (1970), 113–24.

¹¹ За детаље погледати: „The Baptist's diet in Syriac sources“, pp. 115–6; друге примере енкратитских корекција од стране Татијана у јеванђељском тексту *Диатиссарона* даје Vööbus, *History of Asceticism ...*, I, 40. f.

¹² Треба забележити да су према Иполиту (*Elenchus*, V. 8.30) такозвани „насени“ учинили мед и млеко симболима хране савршених.

¹³ Важност овог одељка је с правом истакнута од стране P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, T. U. xv (1966), 3ff.

Матеја и Марка налазимо следеће речи: „Јер кад из мртвих васкрсну, нити се жене ни удају, него су као анђели на небесима.“ Код Луке, с друге стране, постоји значајна разлика: „Синови овога вијека жене се и удају; А који се удостојише добити онај вијек и васкрсење из мртвих, нити се жене, нити се удају; Јер више не могу умријети, јер су као анђели и синови су Божији када су синови васкрсења.“ Другим речима, достојни већ антиципирају безбрачни живот анђела у *овом свету*.¹⁴ Импликације су још јасније у старосиријском преводу овог одељка: „Који се удостојише добити онај свет (тј. Царство Божије) и васкрсење из мртвих, нити се жене, нити могу умрети, јер су изједначени са анђелима (и бивајући) синови васкрсења (они су) попут синова Божијих.“¹⁵

С обзиром на овај одељак, лако је увидети зашто се у раносиријској Цркви наглашава чињеница да су жене из веома популарне приче о мудрим и лудим девојкама биле *parthenoi*, тј. девице. Такође је занимљиво да се грчка реч *parthenos* и њен сиријски еквивалент *bethula* веома често примењују на мушкарце.

Добро је познато да су ригористички ставови према браку били веома чести у многим ранохришћанским заједницама;¹⁶ ипак, област где су наведени ставови били најраспрострањенији јесте област Сирије и Месопотамије. У другом веку брак и рађање отворено су осуђени од стране Татијана,¹⁷ а слични ставови се могу уочити у великом броју дела од стране писаца из блиске географске области, као што су псеудо-Климентове посланице *De Virginitate* које су преживеле само у сиријском преводу.

У неким заједницама на Истоку овакви ставови заступани су с таквом озбиљношћу да је целибат сматран суштинским условом за крштење. Чини се да ово постаје нормална пракса у трећем веку, по-

¹⁴ Овде постоји интересантна паралела с веровањима чланова кумранске заједнице: уласком у заједницу човек постаје саслужитељ ангела у служењу Богу. Ова идеја је јасно изражена у: I Q S a II, 8: „Свети ангели су присутни на њиховим сабрањима“, као и: I Q Hodayot III, 19–23 (о овом одељку посебно видети М. Delcor, *Les Hymnes de Qumran*, Paris, 1962, 126–7).

¹⁵ Мој превод се унеколико разликује од Ф. С. Burkitta у *Evangelion da-Mepharreshe*. О „ангелском животу“ аскета, видети: S. Frank, *Angelikos Bios* (Munster, 1964). У сиријским изворима се могу наћи многобројни примери; овде ваља навести само два: у анонимном житију Rabbula (ed. Overbeck, *Ephraemi Sancti, Opera Selecta*), 186, главни јунак је описан као „ангео у телу“, док је код Јакова Серурга, *On virginity*, (ed. Overbeck, *op. cit.*), веза између девствености, раја и живота ангела посебно наглашена. Видети такође фусноту бр. 23.

¹⁶ К. Muller, „Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche“, *Vortrage und Aufsätze* (1930), 63–79.

¹⁷ Vööbus, *History of Asceticism*, I, 35ff.

себно у области где се налазе Цркве сиријског говорног подручја; но, ова пракса је преживела (осим маргинално) најкасније до четвртог века, као што је Буркит тврдио у својој утицајној малој књизи *Раносиријско хришћанство*.¹⁸

У раносиријским Црквама термин за чланове ове крштењске заједнице „девственика“, мушкараца и жена, био је „синови/ћерке *Qeyama*“. За тренутак остављамо овај термин непреведеним, јер је његово прецизно значење и даље веома спорно. Међу осталима најзаступљеније гледиште јесте оно од стране Vööbusa: *qeyama* је еквивалент јудејске речи *berith*, тј. „завет“, „савез“ (пакт), те тако *benai qeyama* – „синови завета“ – јесу „група људи која се придржава завета или савеза“; овде завет/савез треба вероватно разумети у смислу завета крштења.¹⁹ Као узгредно би могло бити поменуто да су Vööbus²⁰ и други касније, условно речено, предложили неку врсту историјске везе између терминологије раносиријског хришћанства и кумранске јудејске заједнице, за чије је чланове концепт *berith* био од посебног значаја. Иако је овај предлог заиста интригантан, шта год мислили о значењу сиријске речи *qeyama*, доказ који је до сада био пружан за какву било *директну* везу с кумранском заједницом је толико слаб да је заиста безвредан. Даље се нећемо овим бавити, али треба поменути један алтернативни и на први поглед веома примамљив предлог о стварном значају сиријске речи *qeyama*. Ово је недавно учинио Р. Nagel у својој књизи *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*.²¹ Према његовим речима, *qeyama* у овом контексту не значи „завет“, „став“ или ма које друго поменуто значење, већ „васкрсење“; тако *benai qeyama* јесу људи који антиципирају васкрсење бивајући још у животу: они, заправо, одговарају појму *isangeloi*²² из Лукиног Јеванђеља 20, 36, тј. одељка на који смо рани-

¹⁸ Видети: А. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Stockholm, 1951).

¹⁹ Vööbus, *History of Asceticism*, I, 97 ff; такође, *Church History* xxx (1961), 19–27. Преглед различитих теорија даје и S. Jargy, „Les fils et filles du pacte dans la littérature monastique syriaque“, *Orientalia Christiana Periodica* xvii (1951), 304–20.

²⁰ Vööbus, *op. cit.*, pp. 100 ff. Најчешћа фраза, у кумранским текстовима, јесте *ba ha-berith* – „они који улазе у савез“ – док се реч *bene ha-berith* – „синови завета“ – заправо уопште не јавља; њен најближи еквивалент јесте реч *bene beritho*, „синови његовог завета“. У осталој јелинско-јудејској литератури фраза „синови завета“ се може наћи у *Псалмима Соломоновим* xvii, 15, као и *Јубилејима* xv, 26. У потоњем делу, а понекад и рабинској литератури, термин је коришћен у блиској вези с идејом обрезана – обреду који у хришћанству бива замењен крштењем; у светлу свега реченог, вероватно је најбоље реч „савез“ прихватити као значење речи *qeyama*.

²¹ 41 ff.

²² Тако Теодорит, *Historia Religiosa* (P. G. lxxxii), 4, аскетски начин живота назива η

је скренули пажњу. Ово објашњење – макар у оном облику у ком га Nagel доноси²³ – нажалост води у језичке потешкоће, јер се чини да *qeyama* (наглашен мушки род) никада не значи „васкрсење“, а објаснити ову реч у апсолутном облику женске именице *qeyamta*, што значи „васкрсење“, усиљено је и таква би употреба тешко нашла задовољавајућу паралелу на сиријском језику.

Један од најкориснијих извора у ком можемо открити аскетске идеале раних хришћанских заједница јесу апокрифна дела апостола. Вероватно најфасцинантнији од свих докумената, *Дела Томина*, умногоме је производ раносиријског хришћанства. Ова *Дела* припадају најранијој групи апокрифних списа апостола и потичу из другог века. Чињеница да је ово дело такође било популарно међу маркионитима и манихејцима²⁴ гарантује његов аскетски карактер: на пример, заузет је веома строг став по питању брака.²⁵ Основа његовог учења састоји се у контрасту између пропадљивости тела (које, по себи, ипак није зло) и душе, која је једина способна за непропадљивост. Све што се односи на тело мора бити одбачено пошто такве ствари, бивајући пропадљиве, могу ометати душу у постизању њеног циља непропадљивости. Тако аскетски живот постаје суштински корак на путу ка спасењу. Упадљива карактеристика *Дела Томиних* јесте учесталост с којом се појмови „странац“ и „туђинац“ користе за хришћанина у овом свету, па ће ово постати сасвим уобичајена тема кроз читаво хришћанство сиријског говорног подручја. Наведени концепт биће заснован на одељцима Старог Завета, као што је Псалам 137, који говори о егзодусу Израиља у „страну земљу“ (отуда и његова примена на живот хришћана у свету), као и на новозаветним пасажима попут Посланице Јеврејима (11, 13), где се велики старозаветни ликови, узимани као образац вере, описују као људи који „исповедаше да су странци и пролазници на земљи“. Ово је тема на коју ћемо се вратити касније.

До сада смо се бавили тенденцијама међу раним хришћанским заједницама у области Сирије и Месопотамије, и веома ретко знамо имена појединих аскета из овог периода. Много боље инфор-

αγγελική πολιτεία, док Јефрем говори да су аскете „попут ангела на небу, иако сами живе на земљи“; упореди и фусноту бр. 16.

²³ Исти приговор не важи за Адамово тумачење термина („Grundbegriffe des Mönchtum in sprachlicher Sicht“, Z. K.G. lxxv, 1953/4, 224–8), од чега је Nagel и кренуо.

²⁴ Уп. А. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Leiden, 1962), 20–1.

²⁵ Исто тако, значајно је да вода, а не вино, бива коришћена у евхаристији (параграф 121); према Епифанију (*Panarion* xlii, 3,3.), ово је такође била и маркионитска пракса.

мације имамо о њиховим наследницима из четвртог века или касније: на сиријском језику је сачуван знатан број аскетских дела великих писаца из четвртог века, попут Афрата и Јефрема. Афрат – чијих је похрањених 23 *Излагања* написано између 337. и 345. године – представља сиријско хришћанство у његовој најчистијој форми, практично неконтаминирано грчким утицајем. Његов нешто млађи савременик, Јефрем, јесте један од најпрофилисанијих сиријских писаца, међутим, његов метафоричан и очигледно веома китњаст стил није му донео исту репутацију међу савременим истраживачима – макар у нашем времену – коју је уживао у древности, иако је он писац, а изнад свега песник, који – под условом да се преузме подвиг пажљивог и симпатетичког читања – богато награђује уложени труд читаоца. Јефрему дугујемо не само знатан број поетских дела о аскетским темама, већ и извесне циклусе химни посвећене двојицама аскета: Јулијану Саби (чија је смрт посебно забележена у локалној Едеској хроници 678. године селуцидске ере = Лета Господњег 336/7) и његовом савременику Авраму Кидинају.²⁶ Међутим, ономе ко жели да разоткрије детаље живота ове двојице аскета, увид у Јефремове химне ће се учинити тешким и фрустрирајућим задатком, па ће исти – у случају Јулијана Сабе – примити савет да се окрене каснијем, грчком извору, наиме Теодоритовој *Историји монаха*, написаној средином петог века. Ово је документ од великог значаја, но необично занемариван од стране савремених проучавалаца: не постоје поуздана издања грчког текста, нити доступан енглески превод.²⁷ Дело²⁸ се састоји од низа кратких биографија локалних сиријских аскета, а првих двадесет поглавља посвећени су већ преминулим пустињацима (437/449. године) у време Теодоритовог писања; међу њих спада и Јулијан Сабба. Преостала се поглавља (21–30), с друге стране, тичу пустињака који су још увек били међу живима у време писања. Они пустињаци и затворници који образују тему поглавља 14–25 скупа живе у пустињи око Теодоритове епархије у Киру, неких 60 миља северо-источно од Антиохије.

²⁶ Ed. Lamy, *op. cit.* III, cols 749–836 (о Аврааму), 837–936 (о Јулијану); такође Vööbus, *History of Asceticism*, II, pp. 42–60.

²⁷ У међувремену (будући да предложени Бровков текст датира с почетка седамдесетих година прошлог века) изашло је критичко издање грчког оригинала (*Histoire des moines de Syrie: Histoire Philothee Sources chretiennes*; no 234, 257), као и превод на савремени енглески језик (*History of the Monks of Syria*, Cistercian Publications, 2006) – *нап. прев.*

²⁸ P. G. lxxxii, cols. 1283–1496.

Поједини подвижници су изузетно добро документовани, а овде посебно мислим на најпознатијег сиријског аскету, светог Симеона Столпника, којем ћемо се вратити касније.

Дело од великог значаја за историју аскетизма у раносиријској Цркви јесте Афраатово шесто *Излагање*,²⁹ написано 337. године. Афраатове ставове о аскетском животу могуће је сумирати у два кратка цитата:

„Будимо странци у свету, јер ни Христос није припадао свету овом“ (col. 241, 16f).

„Свако ко жели да буде сличан анђелима, мора отуђити себе од људи“ (col. 248, 25).

Ово наглашавање странствовања³⁰ – одвајања од света – пружа кључ за разумевање преокупираности раносиријске Цркве идеалом девствености. У Афраатовој терминологији „девственост“ је готово синоним „светости“, иако се ова два појма, која у основи имају исту идеју чедности, користе за две различите категорије људи: „девственици“ указују на аскете који се никада нису венчавали, док „свети“ (*qaddishe*) реферирају на парове који су венчани, али по договору усвајају аскетски живот потпуног полног уздржања. На први поглед изгледа помало изненађујуће да реч „свети“ има тако посебан смисао, но треба се сетити да на сиријском језику корен речи *qds* има основну конотацију „одвојености“; тако свети човек, *qaddisha*, јесте неко ко је одвојен од своје околине, неко ко је себе отуђио од света у којем живи и постаје недодирљив. У светлу реченог, није тешко видети да је термин „девственик“ био усвојен, не само као идеал у буквалном смислу, већ и као појам који се може употребљавати на симболички начин, а у вези с неким ко је себе сачувао неукаљаним од целине спољашњег света. Непотребно је помињати да овде не постоји велики прелаз од оваквог става према свету ка неком сасвим дуалистичком, а подсетићемо да су отворено дуалистички системи – попут маркионита и манихејаца – били популарни у сиријско-месопотамијској области.

²⁹ Приређено (са латинским преводом) у *Patrologia Syriaca* I, cols. 239–312 (енглески превод у *Selected Library of Nicene and Post Nicene Fathers*, ser. II, vol. 13) [Афраатово шесто *Излагање* – односно шести *Приказ* – у преводу на српски Н. Тумаре објављен је у овој свесци *Теолошких њоїлега*, на стр. 203–238 – *џрим. рег.*].

³⁰ Упоредити популарни идеал хришћанина као $\xi\nu\nu\omicron\varsigma$, тј. „странца“ (видети, на пример, Kljijin, *Acts of Thomas*, 166). Исак Сиријски (ур. Bedjan, I, p. 42) сматра апостоле узорима странствовања.

Као што је већ речено, Афраат репрезентује сиријско хришћанство сасвим слободним од западних утицаја. Он свакако зна за „монахе“, али термин који он користи не значи „монах“ у каснијем смислу речи с којим смо данас упознати: његови „монаси“ су аскете који живе усамљено или у малим групама. Јефрем, исто тако, вероватно представља чисту форму сиријског хришћанства, макар када је његов нисибијски период у питању.³¹ Ипак, током последњих десетак година његовог живота (363–373) које проводи у Едеси он је вероватно ступио у контакт с представницима египатског монаштва, иако ни једно од дела која указују на киновијско монаштво, а приписују се Јефрему, не изгледа аутентично.³² Слика коју добијамо из живота аскете у Јефремових изворним делима³³ је изузетна: аскета живи у пустињи или на планинама попут дивље животиње, потпуно недодирнут достигнућима цивилизације која се сматра делом сатане. Он живи у отвореном, сасвим изложен стихијама и крајностима топлоте и хладноће; храни се корењем и дивљим воћем,³⁴ а његова одећа – ако је икакву имао, а многи и нису³⁵ – састоји се од повезане сламе и лишћа; коса ових аскета је била сасвим чупава,³⁶ а нокти тако дугачки да су више личили на птице грабљивице него на људске бића. Овакав начин живота – који, узгред, није био ограничен на хришћанске аскете у наведеној области³⁷ – био је заправо повратак у статус праисторијског човека,³⁸ или хришћанским терминима речено: повратак Адамовом животу у рају пре пада. Тако је аскета био сасвим слободан да бивствује у непрекидном разговору с Богом, будући у савршеном миру и хармонији са својим јединим друговима, тј. дивљим животињама.

³¹ Уп. Е. Beck, „Ascetisme et monachisme chez Saint Ephrem“, *L'Orient Syrien* iii (1958), 273–98; „Zur Terminologie des altesten syrischen Mönchtums“, *Studia Anselmiana* xxxviii (1956), 254–67.

³² Уп. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, 96 ff.

³³ Уп. Vööbus, *History of Asceticism*, II, 26 f; *Literary Critical and Historical Studies*, 94; „Monachisme primitive dans les ecrits d'Ephrem le Syrien“, *L'Orient Syrien* iv (1959), 299–306.

³⁴ Уп. необјављени текст који цитира Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies*, 82, фуснота 9: „Они пасу биљке попут дивљих животиња у планини.“

³⁵ Види посебно Р. Zingerle, *Monumenta Syriaca* I, 5, 88.

³⁶ Уп. Lamy, op. cit. IV, col. 153/4: „Твоја је коса израсла попут орлове.“ Касније, када су аскете дошле под контролу црквених власти, написана су правила која забрањују пуштање дуге косе; уп. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Stockholm, 1960), 28.

³⁷ Уп. Lucian, *Mennipes* (Teubner edn., I, 195). Уп. такође L. Bieler, *Theios Aner* (repr. Darmstadt, 1967), 61 ff. Нека паганска сведочанства о аскетизму сакупљена су од стране Н. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubingen, 1933), 1–19.

³⁸ Уп. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (Berlin, 1935), 67.

Овај општи утисак, који стичемо из Јефремовог описа живота екстремних и веома особењачких аскета сиријске пустиње, лако је потврдив ако се окренемо непосредном извештају о њиховим животима у Теодоритовој *Бољубивој историји монаха у Сирији*. Прва ствар која одмах пада у очи читаоцу овог дела су екстраваганције сиријских аскета. Слично аскетима које описује Јефрем, пустињаци Теодоритових кратих биографија потпуно одбијају све што има везе са цивилизованим животом – ватру, одећу, сваку врсту становања.³⁹ Но, од Теодорита такође сазнајемо и детаље о подвижничким праксама које намећу себи, не бивајући сасвим задовољни онима које им намеће њихово дивље окружење. Налазимо их како сами себе везују за стене (употреба ланаца је била посебно уобичајена у Сирији), оптерећују своје вратове тешким камењем, или се зазидавају у пећинама и келијама, те затварају у кавезима. Из других извора сазнајемо чак и о аскетима које се бацају у ватру⁴⁰ или у чељусти дивљих звери, вероватно да би подражавали судбине мученика пре њих.

Ове екстраваганције су у потпуном контрасту са ситуацијом у Египту, где је употреба ланаца и сличних ствари крајњи изузетак. Док је египатски *подвижник* био киновијски монах, у Сирији је то усамљени виртоуз који доминира позорницом, а једном од најпознатијих, на име Светом Симеону Столпнику, посветићемо следеће редове.

Осим што је међу најпознатијим сиријским аскетима, Симеон је такође и један од најбоље документованих.⁴¹ Теодоритов одељак (параграф 26) о њему био је написан још за време светитељевог живота и представља изузетно сведочанство.⁴² На сиријском језику имамо једно важно житије овог светитеља, написано убрзо након његове смрти у манастиру Телнешину.⁴³ Такође, друго грчко житије је сачувано и приписује се извесном Антонију;⁴⁴ па ипак, вредност овог списка је озбиљно оспоравана, посебно од стране чувеног боландисте По-

³⁹ Видети, уопштено: А. М. Ј. Festugiere, *Antioche paienne et chretienne* (Paris, 1959), ix, „Traits caracteristiques de l'anchorisme syrien“.

⁴⁰ Уп. *Ephraemi Syri Sermones Duo* (ed. P. Zingerle; Brixen, 1868), 20.

⁴¹ Дobar преглед у Festugiere, *op. cit.*, 347 ff, као и Vööbus, *History of Ascetism*, II, 208 ff; и даље незаобилазна студија јесте Н. Leitzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (Texte und Untersuchungen xxxii, 4; 1908).

⁴² Критичко издање грчког текста у Leitzmann, *op. cit.*, 1–18; француски превод у Festugiere, *op. cit.*, 388ff.

⁴³ Доступне су две рецензије: енглески превод текста, који је приредио Bedjan, начинио је F. Lent (*Journal of the American Oriental Society* xxxv, 1915/7, 103–98); као и немачки превод Hilgenfelda; у Leitzmann, *op. cit.*; француски резиме у Festugiere, *op. cit.*, 357 ff.

⁴⁴ Ed. Lietzmann, *op. cit.*, pp. 20–78; француски резиме у Festugiere, *op. cit.*, 370 ff.

ла Питерса.⁴⁵ Међутим, Антонијево житије вероватно има вредност по себи, па се тако неки догађаји у њему приказују мање фиктивним, него у сиријском житију.⁴⁶

Претпоставља се да је Симеон рођен око 389. године од хришћанских родитеља и крштен већ као дете. Његовог отац је највероватније поседовао извесну имовину, будући да је био сточар, чиме је и Симеон намеравао да се бави. Чини се да Симеон није имао формалног образовања, те је остао неписмен читав живот; његов матерњи језик био је сиријски. Сва је прилика да се већ „у раној младости окренуо духовном животу“, а веома је значајно да се ово, према Теодориту, догодило за време слушања јеванђељских блаженстава у цркви. Могуће је да око 403. године⁴⁷ ступа у манастир, који се налазио поред села Тел Ада, неких 35 миља од Антиохије. Тамо остаје скоро 10 година, но његова екстремна аскетска подвизавања – упркос покушајима да их прикрије – постају позната, али и неомиљена међу његовом монашком братијом. Можда је коначно 412. године напустио манастир код Тел Аде и прешао у близину Телнешина (грчки Теланисос), неколико миља северније, где ће провести преосталих четрдесет седам година свог необичног живота.

Једна од готово неизбежних последица живота у екстремном покајању и уздржању, какав је био Симеонов, била је привлачење пажње околине; временом је расла маса ходочасника и посетилаца који су долазили како би били исцељивани, затим да би упитали за савет о свакој могућој ствари под сунцем, изнели своје муке или једноставно додирнули светог човека, те да би узели длаке с његове одеће, или какве сличне сувенире. Изгледа да је сиријски аскета мирно прихватио ову масу, као још једну форму себеодрицања; у вези с реченим, код Теодорита се налази један посебно занимљив део (параграф 19) о другом аскети – званом Саламан – који служи као добар пример потпуне апатије, тј. бестрашћа ових аскета.

Саламан је напустио своје село Каперсана у потрази за „мирним животом“ и ради тога се настанио у пустињској колиби код оближњег села, преко пута реке. Он ће се овде зазидати, не остављајући чак ни прозора, нити врата. Примао је годишње следовање хране, а она му је достављана путем тунела који би тада био прокопан испод зида. Ло-

⁴⁵ „St. Symeon Stylite et ses premiers biographes“, *Analecta Bollandiana* lxi (1943), 29–71 = *Le trefonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Brussels, 1950), 92–136.

⁴⁶ Његово житије је сачувано на коптском (ed. Chainé, 1948) и грузијском (ed. Garitte, 1957).

⁴⁷ Детаљи хронологије његовог живота су непоуздани, будући да се извори не подударају.

кални епископ, чувши за његов свети живот, одлучи да га рукоположи. Како би ушао у светитељеву колибу и извршио рукоположење, епископ је морао да сруши један део зида. Саламан је, међутим, остао потпуно неосетљив на све што се дешавало око њега, а након богослужења епископ није успео да извуче ниједну реч из њега, те тако није имао алтернативу осим да оде и поправи рупу коју је направио на зиду. Након овог догађаја, људи из Саламановог села – љубоморни што се друго село може похвалити присуством аскете који им заправо не припада – једне ноћи чине препад, руше колибу и преносе аскету на другу обалу реке, у њихово село, где му следећег јутра праве нову колибу; за све то време, светитељ није показивао ни најмању бригау. Неколико дана касније, ривалско село чини контрапрепад и преузима светитеља. Овде Теодорит прекида своју причу, задивљено коментаришући о светитељевом успеху да се покаже мртвим за свет.

За разлику од Саламана, Симеон није на себе примио завет ћутања и чини се да је имао већи број посетилаца, па су странице сиријског житија пуне примера чудесних исцељења које он врши над њима. Како се његова слава ширила, тако је маса постајала неподношљива и баш као што се Исус у Јеванђељима повлачи у чамац како би избегао гужву народа, тако и Симеон налази једноставно решење: наиме, гради стуб. Испрва није био тако висок, но стуб је годинама постепено подизан, све док није достигао висину он неких четрдесет лаката; на овој последњој висини Симеон је провео последњих тридесет година свог живота.

Новина овог начина живота водила је великом броју критика из одређених кругова, те видимо и следеће: чувши за овакве подвиге по први пут, египатски монаси екскомуницирају Симеона, иако ће касније добар међусобни однос бити поново успостављен.⁴⁸ Такође је значајно како Теодорит и аутор сиријског житија осећају обострану потребу да напишу апологију Симеоновог столпничког живота. Две апологије су заправо необично сличне, а чини се да обојица износе оне аргументе које у Симеонову одбрану дају монаси из манастира Теланисоса. Сами се аргументи готово потпуно састоје од изложења библијских примера за слична екстравагантна дела, а од стране старозаветних пророка.

Ипак, обожаваоци Симеона бивају бројнији од критичара, па посетиоци с удаљених места долазе да га виде – не само из Римског царства, пише Теодорит (параграф 11), већ: Исмалити, Персијанци, Јермени, Иберијци и Хомерити с истока, као и Шпанци, Британци и

⁴⁸ Evagrius, H. E. I, 13.

Келти са запада. Иако је Симеон највећи део дана и ноћи проводио у молитви (посматрачи су бројили његове метаније како би им брже прошло време), редовно је остављао другу половину поподнева за бављење својим посетиоцима.

Маса народа је била састављена од најпростијих сељана до великодостојника, па је једна од најважнијих друштвених улога аскета попут Симеона била да послужи као арбитри у друштву из којег су се повукли.⁴⁹ Не само да је Симеон давао савете, већ је његово име коришћено као средство у политичким и црквеним расправама. Међутим, сасвим је чудно да ми не знамо какав је био Симеонов став по питању Халкидонског сабора који се одржао осам година пре његове смрти; тешко је замислити да његови ставови по овом питању нису били тражени у ово или неко друго време.⁵⁰ Постоји и могућност да је Симеон, попут Делфијског пророчишта, своје одговоре оставио намерно двосмисленима.⁵¹

Иако је Симеон провео живот на врху столпа потпуно изложен стихијама света, његово тело је издржало овакав третман запањујући број година, па тако Делај оправдано говори о дуговечности столпника уопште.⁵² Симеонова смрт, праћена кратком болешћу, вероватно је била недраматична:⁵³ тек су након два-три дана ученици схватили да његово уобичајено некретање не долази од молитве и тек тада се један од њих пење на столп, како би потврдио Симеонову смрт. Његово тело је преношено с великом помпом (и с јаком војном пратњом како би сваки покушај отимања био спречен) у Антиохију, недавно опустошену озбиљним земљотресом. У смрти је светитељ био још мање безбедан од стране ходочасника (жељних моштију и реликвија), неголи за живота, те су разни делови његовог тела на крају завршили на различитим местима.⁵⁴

⁴⁹ Видети уопштено: P. Brown, „The role of the holy man in early Byzantine society”, у штампанима за *Journal of Roman Studies*; уп. такође Vööbus, *History of Asceticism*, II, 377 ff.

⁵⁰ Обе стране присвајају његову подршку: Евагрије (*H. E.* ii, 10) цитира писмо приписано Симеону, а које подржава Сабор, док на сиријском постоји неколико анти-халкидонских писама које се позивају на Симеоново ауторство (приређено, са енглеским преводом, од стране C. C. Toney, *Journal of the American Oriental Society* xx, 1899, 253–76; немачки превод код Leitzmann, *op. cit.*, 188–92).

⁵¹ У шестом веку Халкидонци чине велики напор превођења столпника на њихову страну, али без успеха – према Јовану Едеском, *Lives of Eastern Saints (Patrologia Orientalis* xvii, 98).

⁵² *Les saints stylites* (Brussels, 1923), cxliv.

⁵³ Овај податак заснован је на опису из Антонијевог житија.

⁵⁴ O. Meinardus, „A study of the relics of Saint of the Greek Orthodox Church“, *Oriens Christianus* liv (1970), 247–8.

Оно што је у почетку служило као практично средство за избегавање маса, на крају ће постати посебан начин монашког живота.⁵⁵ Столпништво је ницало на свим меридијанима, а за њих (столпнике) су писана чак и посебна правила.⁵⁶ Неки од ових људи – попут светог Симеона Млађег у шестом веку, који је пребивао на планини Адмирабилис, између Антиохије и мора – добро су познати, док су други – попут Јошуе Столпника, поменутог у сиријској хроници из 494–506. године, или Јована Столпника, саговорника писца и полимате Јакова Едеског – данас само пука имена. Делај, у својој књизи *Les Saints Stylites*, није имао потешкоћа у проналажењу примера средњовековних столпника и био је чак у стању да наведе неколико примера из деветнаестог века.

Величанствена црква и манастир, настали на месту Симеоновог столпа, још увек постоје и изузетно су добро очувани.⁵⁷ Нема сумње да је Исак Антиохијски, још један сиријски писац, управо овакве грађевине имао на уму када се жалио:

„Они (тј. монаси) су напустили (духовне) висине и дотакли дно својим многобројним грандиозним грађевинским подухватима.“⁵⁸

Исак Антиохијски, који вероватно припада касном петом или раном шестом веку, представља тежњу многобројних људи за предањским усамљеничким типом сиријског аскетизма, посебно када је организовано киновијско монаштво успостављено у Сирији. За Исака су пољопривредне и комерцијалне активности нових великих манастира (који су ницали у његово време) представљали порицање истинских идеала аскетског живота, који је у његовим очима требало да буде потпуно одсечен од свих веза са светом. „Сунце се стиди“, пише Исак,⁵⁹ „када види монаха који се претворио у трговца.“ Ипак, настављено је достизање старих идеала, упркос покушајима црквених власти да подвижнике узму

⁵⁵ Мало је вероватно да житије Симеона Столпника има икакве везе с праксом паганских жреца у Јерополису/Мабугу, како то описује Лукијан у свом *De Dea Syria*.

⁵⁶ Тако су неки од *Канона* Јакова из Едесе били посебно намењени столпницима: Vööbus, *Documents*, 95 (no.2), 96 (no.9). Самом Симеону се приписују нека од „правила“; уп. Vööbus, *Syrische Kanonssammlungen* (C. S.C. O., Subsidia 35; 1970), 138 ff.

⁵⁷ Уп. J. Lassus, *Sanctuaries chretiens de Syrie* (Paris, 1947), 129–32, а посебно G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord* (Paris, 1953), 223–76. За каснију историју манастира видети J. Nasrallah, „Le couvent de Saint-Simeon l’Alepın“, *Parole de l’Orient* I (1970), 327–56.

⁵⁸ Ed. Bedjan, I, 29.

⁵⁹ Ed. Bedjan, I, 41. Исти став је лепо илустрован у пажљивом укору који безимени аскета упућује Јовану Ефешком (*Lives of the Eastern Saints, Patrologia Orientalis* xvii, 257–8).

под своју контролу, посебно међу маргиналним групама попут аудијанаца и месалина, које су црквени ауторитети сматрали јеретицима.⁶⁰

Читајући различите изворе о Симеоновом животу, остајемо запањени његовом једноставношћу и очигледном светошћу. Он представља фигуру која је страна нама наследницима западног хришћанства, али која није тако нефамилијарна у контексту сиријског предања, где се може упоредити с неким од славних руских светитеља из деветнаестог века, као што је на пример Свети Серафим Саровски. Аскета није само бескорисни члан друштва – од ког се у потпуности отуђио – већ он заправо служи том истом друштву у својој новој улози као *pneumatophoros*.⁶¹ Аскета, слично лику мученика који му претходи, суштински се сматра наследником библијских пророка; и значајно је да се оправдање за Симеонов начин живота (које пишу монаси манастира Теланисоса) једноставно састоји од навођења примера из старозаветних пророка.

Сиријско житије назива Симеона „предводником оних који се кају“ (*abile*, термин вуче порекло из јеванђељских блаженстава) и ово нам може помоћи да разумемо понешто од мотивације која је у залеђу необичних живота људи попут Симеона. Њихово постојање био је живот у покајању, не само због сопствених грехова, већ и човечанства у целини. Тиме је аскетизам постао нека врста „*instrumentum satisfactionis*“⁶²: он је средство поновног задобијања раја. Наравно, ово је само један његов аспект, па се тако „покајање“ такође састоји у жаловању због страдања Христових, као и због учествовања у истом. Тако у Афраатовим списима „подражавање Христа“ пре свега јесте учествовање у његовим страдањима,⁶³ а иста ова идеја је веома изражена у Јефремовим аскетским делима: „узети крст“ значи учествовати у Христовим мукама и страдању путем уздржања и аскетске праксе. „Ако истински припадеш Христу“, пише Јефрем,⁶⁴ „мораш се оденути у његова страдања.“ Наглашавање страдања – које истински хришћанин мора поднети – можемо пронаћи већ у Татијановим интерполацијама предањском јеванђељском тексту: код Матеја 19, 21 (и паралелама) у речима: „Ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш“, а Татијан карактеристично додаје: „и узми крст свој и пођи за мном“.⁶⁵ Овај концепт

⁶⁰ Уп. Vööbus, *History of Asceticism*, II, 123 ff.

⁶¹ У преводу на српски језик: духоносац, тј. носилац Духа Светога – *нап. љрев.*

⁶² Nagel, *op. cit.*, 62. Уп. Н. Musurillo, *Traditio* xii (1956), 23–4.

⁶³ *Demonstration* vi, (Patrologia Syriaca I), col. 241: „Учествојмо у Христовим страдањима, да бисмо живели (тј. били спасени) у његовом васкрсењу.“

⁶⁴ Lamy, *op. cit.*, IV, col. 171. О истој теми код Јефрема, видети Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies*, 104–5.

⁶⁵ Уп. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (C. S.C. O., Subsidia; 1951), 200. На сличан начин Јефрем допуњује Матеја 10, 39 (и паралеле): „Који чува

крстоносног страдања, које сваки следбеник Христов ваља да изнесе, очигледно је сасвим фундаменталан у сиријском предању и једино кроз испуњење наведеног може постати јасно понешто од мотивације која почива у овим необичним атлетима аскетског живота.

Теодорит окончава опис Симеоновог житија, говорећи да је свеколико његово дело тек „пука кап“, но, која може дати неке назнаке о „мору“ онога што је Симеонов живот заправо и био. У закључку желео бих да позајмим наведене Теодоритове речи, истичући да се бројни аспекти ове интригантне теме морају прећутати и да целокупан опис није био ништа више од наглашавања неколико главних цртица у тексту.

* * *

Библиографија:

- A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden, 1962.
- A. M. J. Festugiere, *Antioche paienne et chretienne*, Paris, 1959.
- A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm, 1951.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, C. S. C. O., Subsidia 14; 1958.
- A. Vööbus, *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958.
- A. Vööbus, *Syrische Kanonssammlungen*, C. S.C. O., Subsidia 35; 1970.
- A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960.
- A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, C. S.C. O., Subsidia 34; 1951.
- A. Vööbus, „The Origins of Monasticism in Mesopotamia“, *Church History* xx, 1951, 27–37.
- E. Beck, „Ascetisme et monachisme chez Saint Ephrem“, *L'Orient Syrien* iii, 1958, 273–98;
- E. Beck, „Zur Terminologie des altesten syrischen Mönchtums“, *Studia Anselmiana* xxxviii, 1956, 254–67.
- E. E. Malone, „The Monk and the Martyr“, *Studia Anselmiana* xxxviii, 1956, 201–228.
- G. G. Blum, *Rabbula von Edessa*, C. S.C. O., Subsidia 34; 1969.
- G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, Paris, 1953.
- H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Early Church*, London, 1968.

душу своју, изгубиће је овде у невољама“ (Zingerie, *Monumenta Syriaca* I, 7, 181–2).

H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubingen, 1933.

H. Leitzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Texte und Untersuchungen xxxii, 4; 1908.

J. M. Fiey, *Analecta Bollandiana* xxx, 1962, 52–81.

J. M. Fiey, „Les Marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse“, *Le Museon* lxxxiii, 1970, 183–188.

J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935.

J. Lassus, *Sanctuaries chretiens de Syrie*, Paris, 1947.

J. Nasrallah, „Le couvent de Saint-Simeon l'Alepin“, *Parole de l'Orient* I, 1970, 327–356.

K. Muller, „Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche“, *Vorträge und Aufsätze*, 1930, 63–79.

L. Bieler, *Theios Aner*, Darmstadt, 1967.

L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Paris, 1950.

M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran*, Paris, 1962.

O. Meinardus, „A study of the relics of Saint of the Greek Orthodox Church“, *Oriens Christianus* iv, 1970, 247–248.

P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, T. U. xv, 1966.

S. Frank, *Angelikos Bios*, Munster, 1964.

S. Jargy, „Les origenes du monachisme en Syrie et en Mesopotamie“, *Proche Orient Chretien* ii, 1952, 110–125.

S. Jargy, „Les fils et filles du pacte dans la literature monastique syri-aque“, *Orientalia Christiana Periodica* xvii, 1951, 304–20.

S. T. Bettencourt, „Doctrina Ascetica Origenis“, *Studia Anselmiana* xvi, 1954, 55–62.

Изворник: S. P. Brock, „Early Syrian Asceticism“, *Numen*, Vol. 20, Fasc. 1 (Arg., 1973), 1–19. Рад је прочитан на симпозиону „Аскетизам у рановизантијском свету“, одржаном на Бирмингемском Универзитету, Енглеска, од 19. до 20. марта 1971. г.

Превод са енглеској:
Варја и Лазар Нешић

Примљено: 28. 7. 2016.

Одобрено: 10. 8. 2016.

EARLY SYRIAN ASCETICISM

Sebastian P. Brock

Wolfson College, University of Oxford

***Summary:** The author of this article examines the sources of early Syrian monasticism and asceticism. Special attention is devoted to neglected „Religious History“ – written by Theodoret of Cyrus – as one of the main testimonies of Syrian Christian ascetics. Article represents a milestone in the study of Syrian Christianity in the West.*

***Key words:** Syria, asceticism, monasticism, Theodoret of Cyrus.*