

Kasnoantičko monaštvo u Egiptu: između tradicionalne paradigme i suvremenih istraživanja

Usprkos tomu što fenomen kasnoantičkoga monaštva u Egiptu predstavlja plodonosno područje istraživanja koje svjedoči o suvremenim sistematiziranim povijesnim pristupima, hrvatski je znanstveni prostor ostao uskraćen za plodove toga rada. Iz tog razloga, ovaj članak nastoji ispuniti vakuum te upoznati znanstvenu zajednicu sa suvremenim pristupima u proučavanju kasnoantičkoga monaštva kroz suprotstavljanje istih s tradicionalnom paradigmom čiji se utjecaj protezao kroz dobar dio 20. stoljeća. Članak najprije predstavlja tradicionalnu paradigmu, odnosno njene najvažnije elemente, koristeći se poglavito primjerima sv. Antuna i Pahomija, koji se često smatraju osnivačima dviju zasebnih grana monaštva. Potom se članak fokusira na suvremene paradigme, odnosno jednu od njihovih najvažnijih metodoloških okosnica, koja se potom primjenjuje na konkretne primjere s prostora kasnoantičkoga Egipta. Nadalje, u članku se analizira, kroz vizuru suvremenih historiografskih pristupa, specifična epizoda iz života sv. Pahomija, čime se donose i vlastita razmatranja o pojedinim aspektima kasnoantičkoga monaštva u Egiptu. Konačno, članak, umjesto klasičnog zaključka, razmatra nove smjerove istraživanja koja predstavljaju potencijalno plodonosno tlo suvremenim povjesničarima, antropolozima, sociolozima i drugim znanstvenicima zainteresiranim za fenomen kasnoantičkoga monaštva.

Ključne riječi: monaštvo; Egipat; sv. Pahomije; sv. Antun; metodologija; paradigme

Uvod

Kada se krajem 4. i početkom 5. st. biskup Teofil iz Aleksandrije otvoreno pobunio protiv onih koji su ispovijedali vjeru u Boga antropomorfno oblika, dio se monaha u Egiptu usprotivio, smatrajući takav vid teološkog diskursa herezom čije se porijeklo treba tražiti u radovima Origena.¹ Na koncu je i Teofil, pritisnut okolnostima koje nisu do kraja razjašnjene, promijenio vlastitu politiku te je na saboru 400. godine i službeno osuđeno Origenovo učenje o Božjoj bestjelesnosti kao hereza koja se protivi izvornom vjerovanju Krista i njegovih učenika. Spor oko tzv. origenizma samo je crtica u moru kompleksnih i višestoljetnih kristoloških te disciplinskih rasprava koje su dio kršćanske tradicije od samih začetaka nove religije.² Međutim, ono što razdvaja polemike prije i nakon tzv. Konstantinovog obrata iz 312. godine, jesu glavni akteri tih događaja. U prvim stoljećima kršćanstva, nositelji i apologeti „pravovjerja“ bili su isključivo crkveni teolozi i biskupi koji su se „snagom pera“ nastojali polemički obračunati s „heretičkim“ protivnicima.³ Nedvojbeno su takvom vrstom djelovanja gradili normativne okvire i granice vlastitih zajednica, stvarajući identitetski jaz između sebe i svih onih koje su etiketirali pojmom hereze.⁴

Post-Konstantinovo doba svjedoči o značajnom pomaku u smislu vođenja i usmjerenja borbe protiv „heretika“. Kao što slučaj spora oko origenizma ilustrira, osim biskupa koji su i dalje držali konce sada već etablirane Crkve, u doktrinarnim su im sukobima sekundirali poglavito utjecajni monasi. Možda i najbolji primjer toga fenomena jest opat tzv. Bijelog samostana Šenuta (347. – 465.), koji je, osim što se revno borio protiv „ostataka“ politeističkih oblika religioznosti, vlastito djelovanje usmjerio i prema modeliranju odnosa „pravovjerja“ i „hereze“.⁵ U tom se pogledu ističe njegov sveobuhvatni traktat protiv origenizma u kojem se, između ostaloga, retorički pita: „Lažne su mnoge riječi kojima su mnogi prevareni i uz čiju su pomoć oni prevarili druge. Ili doista ne vidite da oni u stvari ne znaju o čemu govore?“⁶ Takav je pomak refleksija drugačije stvarnosti koju karakterizira pojava

1 Vidi više u: Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 21-31.

2 O različitim pretkonstantinovima zajednicama kršćana koje su na koncu osuđene te etiketirane kao „hereze“ vidi više u: Luttkhuizen, *The Diversity of Earliest Christianity: A Concise Guide to the Texts and Beliefs of Jewish Followers of Jesus, Pauline Christians, and Early Christian Gnostics*; Köstenberger, Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*.

3 Vidi više u: Marina, „Αρεσις kao društveni fenomen: analiza antičkog termina hereza u kontekstu suvremenih socioloških studija“, 135-157; Horell, „Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content“, 309-335.

4 Pojmovima „pravovjerje“ i „hereza“ članak pristupa isključivo iz deskriptivnog kuta smatrajući ih vrstom emičkih termina koji ne sadrže objektivnu presliku stvarnosti, već služe prvenstveno kao polemički alati u retoričkom obračunu s protivnicima. Vidi više u: King, „Social and Theological Effects of Heresiological Discourse“, 28-49.

5 O tome vidi više u: Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, 151-207.

6 Shen, „I am Amazed“, 68. Koptski izvornik teksta dostupan u: Cristea, *Schenute von Atripe. Contra Origenistas*.

i razvoj specifičnoga oblika kršćanske religioznosti koji se, u nedostatku boljih kategorija, najčešće naziva monaštvo.⁷ Kronološki gledano, kršćansko se monaštvo opravdano smatra jednim od temeljnih iznašašća razdoblja kasne antike – sintagme čije se porijeklo uporabe treba tražiti u domeni povjesničara umjetnosti iz 19. st. koji su pokušavali pronaći adekvatnu kategorizacijsku odrednicu kojom bi opisali onu umjetnost koja nije ni klasična (antička) ni srednjovjekovna. Pojavom utjecajne studije Petera Browna iz 1971. godine, kasna se antika u historiografskim krugovima počela proučavati kao važno transformacijsko razdoblje koje je suštinski pogrešno marginalizirati i simplificirati kroz motive dekadencije, općeg propadanja i apsolutnog nedostatka sačuvanih izvora.⁸

Kao i svaki fenomen iz prošlosti, proučavanje kasnoantičkog monaštva svjedoči o fluidnom procesu koji, prolaskom vremena, karakteriziraju različiti pristupi sačuvanim izvorima, ali i otkriće novih tragova koji potencijalno otvaraju prostor drugačijim zaključcima. Osnovna namjera ovoga članka jest predstaviti suvremene pristupe u istraživanju kasnoantičkoga monaštva na prostoru Egipta kroz njihovo suprotstavljanje sa starijom paradigmom čiji se utjecaj protezao kroz 19. i dio 20. st. Članak tako nastoji ispuniti stanoviti metodološki vakuum hrvatskoga znanstvenog prostora približavajući osnovne konture modernih načina promišljanja o kasnoantičkom monaštvu. U tom će segmentu fokus analize biti usmjeren na dvije dimenzije koje predstavljaju zajedničku jezgru suvremenih pristupa u istraživanju. Također, nastojat će se, kroz vlastitu analizu jedne epizode iz života sv. Pahomija, predstaviti konkretan primjer takvog pristupa. Konačno, članak će predložiti nove smjerove istraživanja koji, koliko je poznato autoru, nisu detaljnije obrađeni u stranoj znanstvenoj literaturi. Prije svega, potrebno je predstaviti ono što će se u nastavku nazivati „tradicionalnom paradigmom“ o povijesti i razvoju kasnoantičkoga monaštva.

Veliki prasak i linearan razvoj? Monaštvo prema tradicionalnoj paradigmi

Sveukupno gledajući, mora se istaknuti da ne postoji jedna i jedinstvena verzija tradicionalne paradigme. Međutim, članak će nastojati apostrofirati njezine najznačajnije elemente suprotstavljajući ih potom suvremenim pristupima u proučavanju egipatskog monaštva kasne antike. Jedna od uporišnih točaka tradicionalne paradigme jest tendencija prema kojoj se monaštvo promatra kao jednodimenzionalni fenomen čija se točka porijekla može vrlo jasno detektirati. Prema takvim promišljanjima, poticaj za stvaranje i razvoj kršćanske askeze rodio se u Egiptu, poprimivši ubrzo tri osnovna oblika (pustinjaštvo, cenobitizam i sarabaitizam).⁹ Osnovna karakteristika takvog

7 O etimologiji i razvoju ovoga pojma više će biti rečeno u nastavku.

8 Brown, *The World of Late Antiquity*.

9 Pojam „askeza“ potječe od grčke riječi *ἀσκησις* koja doslovno prevedena označava „vježbanje“. Detaljnije o problematici uporabe ovoga termina u kontekstu kasnoantičkoga monaštva vidi u: Sheridan, „Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or, The Shaping of the Monastic Ideal“, 14-17.

fenomena obilježena je stremljenjem prema stvarnoj (tjelesnoj) izolaciji u kojoj je osnovni cilj postići duhovni napredak kroz kontemplaciju, molitvu, apstinenciju, bdijenje i strogi post. U tom se okviru sv. Antun Pustinjak (251. – 356.) apostrofirao kao pojedinac koji se s 19 godina, inspiriran Isusovom uputom o napuštanju vlastite imovine i prihvaćanju života posvećenog vjeri (Mt 19,21), odlučio na asketski život. Odlaskom u pustinju privukao je mnoge koji su željeli živjeti poput njega. Čak je, prema biografiji koju je napisao biskup Atanazije, Antun otišao 325. godine u Aleksandriju kako bi se obračunao s arijanskom herezom koja je osporavala jednakost Oca i Sina.¹⁰

Derwas J. Chitty prihvaća da Antun nije bio prvi kršćanski pustinjak, ali tvrdi da je on odgovoran za pokretanje jedne vrste kolektivne svijesti o važnosti i vrijednosti askeze, odlaska u pustinju, tjelesnog odvajanja od ostatka svijeta i fokusiranja na duhovno usavršavanje.¹¹ Na taj je način sv. Antun, u najmanju ruku, popularizirao strogo pustinjački oblik monaštva. U Atanazijevoj biografiji sv. Antuna nedvojbeno je stvorena slika kanoantičkog monaštva u kojem su ideali odricanja, samoće, osobne kontemplacije te fizičke separacije od ostatka društva istaknuti kao osnovni elementi „ispravne“ askeze koji se prvenstveno moraju ispuniti odlaskom iz naseljenih područja. Jednostavnije rečeno, kršćanska askeza isključuje aktivnu (svakodnevnu?) participaciju u dnevnim obrascima društvenoga (kako civilnoga, tako i crkvenoga) života egipatskih sela i gradova. Zahvaljujući sv. Antunu, koji je tijekom svoga života privukao brojne sljedbenike, pustinja je, riječima biskupa Atanazija koje reflektiraju tradicionalnu paradigmatu, postala „grad monaha koji su ostavili svoje ljude prijavivši se za život na nebesima“.¹²

Otprilike u isto vrijeme u Gornjem je Egiptu živio sv. Pahomije (292. – 348.) – dijete poganskih roditelja te mladi regrut koji je kraće vrijeme služio u vojsci Maksimina Daje kao (pasivni) sudionik njegova posljednjega rata protiv Licinija.¹³ U zatvoru u

10 V. Ant. 69. iz: Damjanović, *Sveti Atanazije: Život Svetog Antuna Pustinjaka*. Prijevod: Damjanović, Damjan. Svi dijelovi životopisa sv. Antuna citirani su, uz prethodnu konzultaciju s grčkim izvornikom, iz navedenoga kritičkoga izdanja. Grčki izvornik dostupan u: Athanasius, „The Life of Anthony“.

11 Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Paestian Monasticism Under the Christian Empire*, 2. Usprkos djelomičnom oprezu koji Chitty iskazuje, teza o sv. Antunu kao osnivaču pustinjačkog asketizma i dalje je aktualna, što najbolje pokazuje *Encyclopædia Britannica* gdje ga se još uvijek tako karakterizira. Vidi više u: „St. Anthony of Egypt“.

12 V. Ant. 14.

13 Bo 7; G¹ 4, iz: Veilleux, *Pachomian Koinonia: The Life of St. Pachomius*. Prijevod: Veilleux, Armand. Svi dijelovi životopisa sv. Pahomija preuzeti su iz navedenoga kritičkog izdanja. U slučaju životopisa na grčkome jeziku članak se konzultirao s izvornikom *S. Pachomii Vitae Graecae* koji je uredio François Halkin. Iza Pahomija je ostao niz biografija na više različitih jezika. Među njima se ističe nekoliko grčkih životopisa, od kojih su najvažniji *Vita Prima* (G¹) i *Vita Altera* (G²) te koptski životopisi u dvama dijalektima: bohairski (Bo) te fragmentarno sačuvani sahidski (SBo). Uz to, sačuvan je i latinski životopis koji je vrlo vjerojatno bio prijevod drugoga grčkog životopisa, a djelo je Dionizija Maloga (6. st.). Detaljnije o recentnim otkrićima najstarijih fragmenata prvoga grčkog životopisa vidi u: Toth, „Wisdom in Fragments: The Earliest Manuscript of the First Greek *Life* of St Pachomius“, 13-34. Konačno, postoje i dva srednjovjekovna rukopisa na arapskom jeziku („Ag“ te „Av“), koji donose dijelove iz Pahomijeva života. Iako sami rukopisi potječu iz razvijenoga srednjeg vijeka, ovi životopisi vrlo vjerojatno prenose ranu predaju o Pahomijevom životu, koja potječe iz koptskoga lingvističkog

Luksoru Pahomije se po prvi put susreo s kršćanskom gostoljubivošću koja ga je toliko zadivila da je obećao posvetiti svoj život Bogu.¹⁴ Po završetku rata, Pahomije se u selu Šeneset i krstio.¹⁵ Potom je, u želji da postane monah, otišao kod anahoreta Palamona s kojim je nekoliko godina zajedno živio u strogoj askezi i postu. Sljedeći važan događaj zbio se kada se Pahomije našao u selu Tabenisi, gdje je u molitvi čuo glas koji mu je rekao: „Pahomije, ostani ovdje i sagradi samostan jer će mnogi koji su željni duhovnoga života doći da te traže“.¹⁶ Uvjeren da je čuo Božju naredbu, Pahomije je 323. godine postupio prema tim uputama uspostavivši tako samostanski centar koji je doista i privukao druge monahe. Karta 1.0. prikazuje lokaciju prvih uspostavljenih samostana, iz čega se može deducirati da je Pahomijeva „federacija“ započela kao lokalni fenomen.

Prvi su samostani (Tabenisi, Pebov i Šeneset) uspostavljeni u radijusu od otprilike 30 kilometara, što znači da je Pahomije osobno mogao posjetiti svaki od tih samostana unutar jednoga dana. Ubrzo nakon toga, Pahomijev se eksperiment počeo širiti uzvodno na prostoru urbanih središta poput Panopolisa (sjever) i Latopolisa (jug). Toliko je privlačan bio ideal zajedničkog života iza zatvorenih vrata samostana da nam izvori sugeriraju kako je pri kraju Pahomijeva života čak devet samostana za muškarce i dva samostana za žene bilo dio tzv. „Pahomijeve federacije“.¹⁷ Dakle, za razliku od sv. Antuna, koji je favorizirao pustinjački vid askeze, Pahomijev se značaj pronalazi u

kruga. Jedini cjeloviti prijevod arapskih životopisa na neki od suvremenih jezika jest francuski koji je uredio Émile Amélineau. Međutim, riječ je o izuzetno problematičnom izdanju koje još uvijek nije jasno uspoređeno s postojećim arapskim (srednjovjekovnim) rukopisima. Prema onome što je otkrila u privatnoj korespondenciji autoru ovoga članka, Mary K. Farag (Sveučilište Princeton) planira započeti višegodišnji projekt prijevoda tih rukopisa na engleski jezik s iscrpnim komentarima. Osim toga, sačuvano je i 11 Pahomijevih pisama koje je, zbog snažne simbolike, vrlo teško analizirati. Konačno, o Pahomijevoj zajednici govore i posredni (narativni) izvori iz kasnijega razdoblja, poput Rufina iz Akvileje kojemu se pripisuje latinski prijevod djela *Istraga o monasima u Egiptu* (grč. *Ἡ κατ' Αἴγυπτου τῶν μοναχῶν ἱστορία*). Detaljnije o svim dostupnim izvorima za život Pahomija i njegovih nasljednika vidi više u: Rousseau, *Pachomius*, 37-56. Detaljnije o kronološkom odnosu između različitih životopisa sv. Pahomija vidi više u: Veilleux, *Pachomian Koinonia: The Life of St. Pachomius*, 1-22. Također, sačuvano je i pravilo sv. Pahomija koje je, prema mišljenju većine znanstvenika, dovršeno u vrijeme njegovih nasljednika Horsenzija i Teodora krajem 4. st. Vidi više u: Diem, Rousseau, „Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)“, 162-194.

14 Bo 7; G¹ 4-5.

15 Bo 8; G¹ 5.

16 Bo 17.

17 Dorotej, *Povijest redovništva: od sv. Antuna opata do sv. Bernarda*, 132. Paladije tvrdi da je početkom 5. st. Pahomijevu „federaciju“ činilo 7000 redovnika i 4000 redovnica. Vidi više u: Pall. *HL*. XXXII.7; XXXIII.1. iz: Clarke, *The Lausiatic History of Palladius*. Prijevod: Clarke. Doduše, ovo treba uzeti s dozom opreza budući da je Paladijevo djelo upitne povijesne autentičnosti, a opisi Pahomijeve zajednice, kako to primjećuje Demetrios S. Katos, „nemaju utemeljenja ni u jednom od primarnih izvora o Pahomijevcima“. Katos zaključuje da bismo morali imati na umu kako Paladije nije bio zainteresiran „za očuvanje činjenica o Pahomijevim samostanima (koje vjerojatno nikada nije posjetio) već mu je cilj bio prenijeti moralno nadahnutu lekciju... Svakako nije imao namjeru ponuditi iscrpan pregled asketizma njegova doba“. Vidi više u: Katos, *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*, 107.

ustpostavi i popularizaciji cenobitskog monaštva.¹⁸ S obzirom na to da je sv. Pahomije živio nekoliko desetljeća nakon sv. Antuna, njegov se oblik asketizma (cenobitizam) poima kao sekundarni fenomen, odnosno posljedica razvojne putanje od anahoretskog (pustinjačkog) života prema životu redovnika u zajednici. U svakom slučaju, prema datostima tradicionalne paradigme, pustinjaštvo i cenobitizam su dva osnovna (i prihvatljiva!) oblika kršćanskoga monaštva kasnoantičkoga Egipta.

Ponajviše popularnošću koju je stekla Atanazijeva biografija sv. Antuna, ali i drugim faktorima (poput hodočašća), egipatsko se monaštvo gotovo linearno proširilo na istok (Palestina i Sirija) i zapad (Galija).¹⁹ Na prostoru Sirije se pojavilo u svom najradikalnijem obliku koji utjelovljuju pojedinci poput Šimuna Stilita (396. – 459.) – askete koji je, prema narativnim izvorima, čak 37 godina živio na stupu. Sirijci su, tvrdi Peter Brown, bili „zvijezde asketskoga pokreta“ te „divlje skitnice“ čiji su životni obrasci „uznemirili grčko-rimski svijet“ toga doba.²⁰ Nadalje, tradicionalna paradigma apostrofira značaj sv. Hilariona (291. – 371.), kojega se naziva i „ocem“ odnosno utemeljiteljem palestinskoga monaštva.²¹ Fenomen monaštva se potom proširio i na prostor Galije, gdje je u 4. st., kao biskup-monah, stolovao sv. Martin. Novi značajni korak u razvoju kršćanskoga monaštva, gledajući kroz prizmu tradicionalne paradigme, događa se tijekom 6. st. kada sv. Benedikt uspostavlja *Pravilo* za oblikovanje života u vlastitom samostanu u Montecassinu. Konačno, u vrijeme karolinške renesanse, ponajviše zaslugom Benedikta Anijanskog, *Pravilo sv. Benedikta* postaje temeljna norma svih samostana na

18 Etimološki gledano, pojam cenobitizam potječe od spoja dviju grčkih riječi: *κοινός* (zajednički) i *βίος* (život).

19 Detaljnije o popularnosti koju je životopis sv. Antuna imao na prostoru Egipta, što ukazuje na eksplozivnu prirodu njegove popularnosti, vidi u: Choat, „The Life of Antony in Egypt“, 50-74.

20 Brown, *The World of Late Antiquity*, 98. Možda i najznačajnije nasljeđe Petera Browna jest njegova studija o društvenoj ulozi takvih pojedinaca u kojoj je pokazao da se suština njihove popularnosti, odnosno činjenice da se oko njih okuplja velik broj ljudi, nalazi u društvenim okvirima toga doba. Konkretnije rečeno, britanski je povjesničar iskoristio model „svetih ljudi“ kako bi opisao pojedince poput Šimuna Stilita koji su vlastitu „svetost“ potvrđivali čudima – toposom koji dominira u njihovim biografijama. Iz takve su perspektive oni postajali patroni i arbitri vlastitim sljedbenicima. Vidi više u: Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, 80-101. Kasnije je Brown revidirao vlastiti model istaknuvši kako su „sveti ljudi“ kasne antike, kroz idealistički prikaz njihova lika i djela u biografijama, predstavljali *exemplum* ljudskih vrлина te idealne pobožnosti. O Brownovim pogledima na fenomen „svetih ljudi“ i kulta svetaca u kasnoj antici vidi više u: Cameron, „On defining the holy man“, 27-44. Drugačiji pogled na društvenu ulogu „svetih ljudi“ kasne antike ponudila je Claudia Rapp koja je u svojoj analizi zanemarila biografije kao narativne izvore fokusirajući se na sačuvane privatne korespondencije. Kroz analizu tog tipa teksta Rapp je predstavila novi model razumijevanja društvene uloge „svetih ljudi“ kao zagovornika u molitvama. Objašnjavajući vlastiti model Rapp ističe (str. 67): „Snaga svetoga čovjeka kao zagovornika ovisi uglavnom o percipiranoj uspješnosti odnosno efikasnosti njegovih molitava. Te su molitve usmjerene prema općenitom blagostanju onih koji dolaze u kontakt s njima te one vrlo rijetko stvaraju čudesna nadnaravna iscjeljenja.“ Vidi više u: Rapp, „For Next to God, You Are My Salvation: Reflections On the Rise of the Holy Man in Late Antiquity“, 63-82.

21 Dorotej, *Povijest monaštva*, 137-139.

prostoru Franačkoga Carstva.²² Upravo će tijekom karolinške renesanse tradicionalni metanarativ o povijesti kršćanskoga monaštva doživjeti svoj vrhunac, a potom će se perpetuirati kroz čitav srednji i novi vijek da bi uz njega (nesvjesno?) pristajale i prve generacije suvremenih crkvenih povjesničara.

Iz tradicionalne paradigme o nastanku i razvoju kršćanskoga monaštva nekoliko je elemenata važno istaknuti. Prvenstveno, monaštvo se promatra kao jedinstveni fenomen koji se u svojim začetcima sastojao od dviju temeljnih, osnovnih i „pravovjernih“ grana: pustinjačkog monaštva, koje je popularizirao sv. Antun Pustinjak, te cenobitskog monaštva, koje je uspostavio sv. Pahomije.²³ Potom, monaštvo se promatra kao „dijete Egipta“ – fenomen čije se porijeklo može vrlo jasno deducirati na temelju društvene stvarnosti toga prostora. Konkretnije gledano, monaštvo se dovodi u čvrstu vezu s egipatskom pustinjom koja se prikazuje kao *condicio sine qua non* njegova postojanja. Čak se i u radu Petera Browna mogu pronaći tragovi takvoga rezoniranja, budući da američki povjesničar tvrdi da je egipatsko monaštvo kasne antike jedini istinski oblik kršćanske askeze upravo zato jer isključivo Egipat posjeduje ono što Brown naziva „pravom pustinjom“.²⁴ Konačno, linearan razvoj (uz koji pristaje tradicionalna paradigma) karakterizira razvojna putanja kasnoantičkoga monaštva čiji se gotovo pravocrtni smjer (od točke porijekla, odnosno Egipta) može na temelju dostupnih izvora s visokom stopom sigurnosti rekonstruirati. Također, linearan pogled pretpostavlja jasno utvrđenu kronologiju najvažnijih događaja i procesa. Pojednostavljeno rečeno, iako su pojedini elementi izvan područja historiografske sigurnosti, gotovo sve ključne kronološke datosti su jasno vidljive u sačuvanim vrelima. Navedeni su elementi (terminološka simplificiranost i klasifikacijska površnost – utemeljena na dihotomiji između cenobitizma i pustinjaštva, koji u stvari dehistoriziraju fenomen kasnoantičkoga monaštva, stvarajući od njega jednodimenzionalni fenomen linearnoga razvojnog puta²⁵ – te kronološka preglednost), kako to ispravno primjećuju Claudia Rapp i Albrecht Diem, tijekom srednjega vijeka (pod snažnim utjecajem karolinške renesanse) postali elementarni dio tradicionalnoga metanarativa.²⁶

22 Jong, „Carolingian Monasticism: The Power of Prayer“, 622-653.

23 Čak i Edwin Judge Pahomija naziva utemeljiteljem „prvog cenobitskog samostana“. Vidi više u: Judge, „The Earliest Use of Monachos for Monk (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism“, 78. Druga važna karakteristika jednodimenzionalnog pogleda na povijest kasnoantičkoga monaštva zasigurno je i paradigma anakronizma koja fenomen monaštva promatra kao gotovo nepromjenjivu stvarnost, pri čemu, primjerice, ne prihvaća veća odstupanja između života osnivača i zajednice koja ga stoljećima kasnije nasljeđuje. Nažalost, dimenzija anakronog je izvan opsega ovog članka. Vrijednu i važnu opasku o paradigmi anakronizma dugujem doc. dr. sc. Marku Jerkoviću na čemu mu ovom prilikom i zahvaljujem.

24 Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, 82-83. Sugerirajući geografsku jedinstvenost toga tipa, Brown prvenstveno promatra odnos između egipatskoga i sirijskoga prostora.

25 Na sintagmu „dehistorizacija monaštva“ i njezinu konceptualnu vrijednost pažnju mi je skrenuo Albrecht Diem (Sveučilište Syracuse), na čemu sam mu izuzetno zahvalan.

26 Diem, Rapp, „The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism“, 23.

U stvarnosti su ti elementi tek „situacijski konstrukti“ oblikovani prema specifičnoj ideologiji sa smislom i svrhom koji su bili u skladu s potrebama vremena njihova nastanka. Zbog opsega objavljenih znanstvenih radova u posljednjih nekoliko desetljeća nemoguće je detaljnije analizirati te prenijeti sve važnije karakteristike i smjerove nove paradigme.²⁷ Stoga je namjera članka kroz analitički osvrt na dimenziju dehistorizacije monaštva kritički evaluirati tradicionalnu paradigmu te predstaviti osnovne smjerove suvremenih istraživanja kasnoantičkoga monaštva. Uz to, iza suvremenih pristupa u proučavanju ove tematike stoji specifičan metodološki okvir (pristup narativnim izvorima) koji će, kroz konkretnu epizodu iz života sv. Pahomija, biti objašnjen. Nažalost, zbog ograničenosti opsega, članak neće detaljnije analizirati dimenziju kronološke simplificiranosti koja je također važan aspekt tradicionalne paradigme.²⁸ S obzirom da je, načelno gledano, problematično govoriti o jednome „kasnoantičkom monaštvu“, članak će vlastitu analizu spomenutih dimenzija iznijeti kroz okvir Egipta, fokusirajući se poglavito na primjere sv. Antuna Pustinjaka i sv. Pahomija.²⁹

Monaštvo u terminologiji, definiciji, klasifikaciji i kasnoantičkoj „stvarnosti“: proces dehistorizacije

U pismu rimskoj aristokratkinji Eustohiji iz 384. godine Jeronim se referira na početke egipatskoga monaštva te pojašnjava: „U Egiptu postoje tri vrste monaha: cenobiti, koje oni na svojem jeziku nazivaju ‘sauhes’, dok ih mi možemo zvati „oni koji žive u zajednici“; anahoreti (pustinjaci) koji sami žive na osamljenim mjestima, te ime imaju po tome što su se udaljili daleko od ljudi; treća je vrsta ona koju nazivaju „remnouth“ i koja je najgora i zanemarena i postoji samo u našoj pokrajini ili je ovdje najprije utemeljena.“³⁰

27 Najbolju ilustraciju opsežnosti sekundarne literature, koja je na različite načine podvrgnula tradicionalnu paradigmu o kasnoantičkome monaštvu kritičkom aparatu, predstavlja katalogizacija takvih radova objavljenih između 2000. i 2004. godine. Vidi više u: Brakke, „Research and Publications in Egyptian Monasticism, 2000-2004“, 111-124.

28 U tom je kontekstu dovoljno istaknuti problematiku Pahomijeve regrutacije u rimsku vojsku, koja se u izvorima pogrešno smješta u kontekst razdoblja vladavine Konstantina Velikoga. Vidi više u: Barthel, „The Conversion of Pachomius Revisited“, 30-43. Čak se i epizoda Pahomijeve regrutacije, koja se inače smatra povijesno autentičnim dijelom kronologije njegova života, u recentnim analizama dovodi u pitanje. Vidi više u: Grossmann: „Die Legende von Pachomios dem Rekruten“, 55-71.

29 Vrijedi istaknuti da je fenomen egipatskoga (kasnoantičkoga) monaštva pogrešno promatrati isključivo iz perspektive muškaraca, budući da su i žene bile važan dio tog procesa. Detaljnije o tome vidi u: Rapp, „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites“, 32-40.

30 Jer. *Ep.* XXII.34. Latinski izvornik dostupan u: Page, Capps, Rouse, *Selected Letters of St. Jerome*. Prijevod: Wright, F. A. Istu je klasifikaciju (s nešto drugačijom terminologijom, ali jednakim vrijednosnim sudom) iznio i Ivan Kasijan kazavši da u Egiptu postoje tri vrste monaha (cenobiti, anahoreti i sarabaiti), pri čemu je upozorio da potonju skupinu treba pod svaku cijenu izbjegavati. Već je Izidor Seviljski početkom 7. st. povezoao Jeronimovu kategoriju „remnouth“ s Kasijanovim sarabaitima. Vidi više u: Cass. *Conlat.* XVIII.4. iz: Luijheid, *John Cassian: Conferences*. Prijevod: Luijheid; Izidor Seviljski, *De Ecclesiasticis Officiis*, II.16.9. iz: Lawson, *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis: De Ecclesiasticis*

Jeronim je, osim troslojne podjele egipatskoga monaštva, oštro kritizirao posljednju kategoriju monaha koji žive u gradovima i selima, a čije ime („remnouth“) Jeronim donosi na izvornom koptskom jeziku.³¹ Nekoliko redaka kasnije Jeronim ističe: „Izbjegavajući ih onda kao da su kuga, dođimo do brojnijeg staleža koji zajedno žive i zovu se, kako rekosmo, cenobiti“.³² Pojednostavljeno rečeno, Jeronim i Ivan Kasijan (ali i Benedikt iz Nursije) su inzistirali da postoje samo dva prihvatljiva oblika monaškoga života: život u zajednici pod upravom opata i život u strogoj izolaciji i samoći.³³ Monasi koji prakticiraju askezu unutar urbanih okvira aktivno sudjelujući u dnevnim obrascima društvenoga života ne mogu biti ispravan vid kršćanske askeze. Historiografski je problem činjenica da su takav vrijednosni sud spomenuti autori projicirali na poimanje nastanka i razvoja kasnoantičkoga monaštva na prostoru Egipta, što su potom prihvatili i ostali srednjovjekovni teolozi.

Međutim, takva klasifikacija te vrijednosna odrednica kasnoantičkoga monaštva može biti tek prozor u stvarnost vremena u kojem je živio Jeronim ili kasniji srednjovjekovni redovnici koji su takav metanarativ prihvatili. Ako želimo zaobići anakronizme i partikularne retoričke strategije, kojima je osnovni cilj bio izgraditi vlastiti identitet te odgovoriti na izazove svoga vremena, potrebno je, kako to ispravno primjećuje Claudia Rapp, usmjeriti vlastitu analizu na „grčke i latinske izvore kasne antike koje su sastavili posjetitelji, privremeni učenici i štovatelji nekih od najpoznatijih egipatskih monaha. Još koherentnija slika kršćanskoga asketizma u Egiptu pojavit će se kada se okrenemo koptskim tekstovima i arheološkim zapisima u kombinaciji s informacijama prikupljenim na temelju sačuvanih papirusa i

Officiis. Prijevod: Lawson. Nekoliko redaka kasnije (XVIII.8.), Kasijan u klasifikaciju egipatskog monaštva uvodi i četvrtu kategoriju koja se, prema njegovim riječima, pojavila tek kasnije. Crkveni ih autor opisuje kao hvalisavce koji sebe uvjeravaju da žive poput pustinjača, ali su u stvari samo lažni anahoreti. Indikativno je da i Jeronim (XXII.32.) i Kasijan (XVIII.7.) tvrde da treća vrsta monaha živi u egipatskim gradovima i selima, aktivno participirajući u svakodnevним obrascima društvenoga života. Ono što je za Jeronima i Kasijana posebno problematično jest to što oni ne priznaju ni biskupski autoritet ni život pod upravom opata. Vidi više u: Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, 208-209.

31 Značenje tog pojma u znanstvenoj literaturi još uvijek nije do kraja razjašnjeno. Temeljni je problem činjenica da se ti pojmovi ne pojavljuju ni u jednom od egipatskih izvora – ni na grčkome ni na koptskome jeziku. Vidi više u: Blanchard, „Sarabaitae and Remnouth: Coptic Considerations“, 49-60. S obzirom na to da Jeronim nije poznavao koptski jezik, moguće je, tvrdi Béatrice Caseau, da je za te pojmove čuo u razgovorima s monasima poput Rufina iz Akvileje, koji su proveli dio života u Egiptu. Vidi više u: Caseau, „L’image du mauvais moine: les remnuoths et les sarabaites de Jérôme et de Cassien“, 15.

32 Jer. *Ep.* XXII.34.

33 Sv. Benedikt je prihvatio četveroslojnu klasifikaciju Ivana Kasijana zaključivši, kao i njegov prethodnik, da su isključivo cenobitizam i pustinjaštvo prihvatljivi („pravovjerni“) modeli monaškoga života. Vidi više u: *Pravilo sv. Benedikta* 1.1-10. iz: Borak, *Redovnička pravila*. Prijevod: Borak. Kao i njegovi prethodnici, Benedikt je naglasio primat cenobitizma smatrajući ga najzvišenijim oblikom kršćanske askeze. Pustinjaštvo je prihvatljiv, ali sekundarni fenomen, dostupan u rijetkim situacijama kada je pojedini monah, nakon dugog života u samostanu pod vodstvom opata i normativnog pravila, dosegao dovoljno visoku razinu vlastite duhovnosti da može sam živjeti.

natpisa.³⁴ Kada se fenomenu egipatskoga kasnoantičkog monaštva pristupi na taj način, svaki od apostrofiranih elemenata (ili dimenzija) tradicionalne paradigme postaje problematičan.³⁵

Pojam monah potječe od grčke riječi *μοναχός* koja je, prolaskom vremena i utjecajem Jeronimovih istomišljenika, postala, u asketskim okvirima, sinonim za pojmove „sam“ ili „jedini“.³⁶ U korpusu ranokršćanskih tekstova, prvi spomen ovoga pojma nalazi se u apokrifnom *Tominom evanđelju* iz 2. st., u kojemu autor iznosi navodne Isusove riječi: „Doista, petero će ih biti u kući: troje protiv dvoje i dvoje protiv troje, otac protiv sina i sin protiv Oca. I oni će stajati postojano kao samotnici.“³⁷ Međutim, najranija pojava termina *μοναχός* kao oznake za specifičan (asketski) oblik kršćanskoga života, suprotno tvrdnjama Edwina Judgea, potječe iz pseudo-Atanazijeva teksta *O strpljenju* (*De Patientia*) iz 311./312. godine, koji je Egiptom kružio pod autorskim imenom biskupa Atanazija.³⁸ U njemu se autor eksplicitno referira na *μοναχοὶ τέλειοι* (savršene koji su „monasi“), smatrajući ih zasebnom grupom unutar Crkve uz *πρεσβύτεροι, διάκονοι, ἀναγνώσται, παρθένοι* i *χήραι*.³⁹ Sljedeći važan svjedok pojma *μοναχός*, neposredno vezan uz egipatski prostor, jest papirus *P. Col. inv. 187* koji je moguće datirati u 6. lipnja 324. godine.⁴⁰

- 34 Rapp, *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*, 91.
- 35 Primjer kvalitetne analize društvenoga svijeta kršćana u gradu Oxyrhynchusu, utemeljene prvenstveno na papirusima otkrivenima ondje, vidi u: Epp, „The Oxyrhynchus New Testament Papyri: ‘Not without Honor except in Their Hometown?’“, 5-55.
- 36 Edwin Judge ističe da je pojam imao i vlastito pred-latinsko značenje koje nije bilo istovjetno onome što će taj pojam značiti u Egiptu tijekom 4. st. Vidi više u: Judge, „The Earliest Use of Monachos for Monk“, 78-79. Mark Sheridan tvrdi da se „do početka 4. st., ako ne i ranije, pojam *μοναχός* koristio i kao identifikacijska oznaka, ali i kao prepoznatljiv pojam kojim su se označavali određeni ljudi u kršćanskim zajednicama. Međutim, treba se zapitati za koga je pojam imao značenje s obzirom na to da je ono poprilično relativno u odnosu na govornika i kontekst.“ Vidi više u: Sheridan, „Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or, The Shaping of the Monastic Ideal“, 11.
- 37 *GTh. 16. iz: Pleše, Evandjelje po Tomi*. Prijevod: Pleše. Iako je točno značenje pojma *μοναχός* u *Tominom evanđelju* i dalje nejasno, zasigurno ne označava „redovnike“ u Jeronimovom smislu ove riječi. Vidi više u: Bumazhnov, „Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOS (Monk)“, 21-26. U bilješci Pleše ispravno napominje (str. 71.) da se ovaj pojam kao imenica „koja označava duhovno zvanje“ pojavljuje tek od početka 4. st. René Falkenberg je u svome članku nastojao pokazati da je pojam *μοναχός* naknadna interpolacija u izvorni tekst *Tomina evanđelja* učinjena krajem 3. ili početkom 4. st. kao refleksija društvene stvarnosti odnosno blizine egipatskih gnostika i kršćanskih monaha. Vidi više u: Falkenberg, „The ‘Single Ones’ in the *Gospel of Thomas*: A Monastic Perspective“, 87-120. Vrijedi istaknuti da, metodološki gledano, članak pretpostavlja ispravnost teorije prema kojoj Pahomijeji monasi stoje iza stvaranja kodeksa otkrivenih u Nag Hammadiju. Riječ je o upitnoj pretpostavci koja, u nedostatku jasnijih dokaza, nije uspjela privući većinu znanstvenika. Plastičnije rečeno, potencijalna povezanost između Nag Hammadi kodeksa i Pahomijeve federacije samostana ostaje nejasna. O detaljima te rasprave vidi više u: Piowarczyk, Wipszycka, „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?“, 432-458.
- 38 Rapp, „The Social Organization of Early Monasticism in the East: Challenging Old Paradigms“, 36.
- 39 Bumazhnov, „Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOS (Monk)“, 25.
- 40 Vidi više u: Judge, „The Earliest Use of Monachos for Monk“, 72-89.

Riječ je o službenoj peticiji stanovitoga Aurelija Izidora kojega su, kako on svjedoči, od dvojice napadača spasili đakon Antonije i monah Izak (*Ἀντωνίνου διάκονος καὶ Ἰσαὰκ μοναχοῦ*).⁴¹

Suprotno kasnijim predodžbama o „ispravnim“ oblicima monaštva, oba apostrofirana primjera nas upozoravaju da je pogrešno poistovjećivati začetke egipatskoga monaštva s konceptima izolacije i pustinje s jedne te razvijenoga cenobitizma s druge strane. Najstarija svjedočanstva egipatske monahe jasno situiraju u živu interakciju s drugim stanovnicima egipatskih sela i gradova. Sama činjenica da se Izaka, primjerice, direktno povezuje s đakonom, sugerira da je on bio involviran u svakodnevne crkvene poslove, dok priroda peticije, koja je, uzgred rečeno, upućena civilnom (državnom) službeniku, ukazuje i na monahovu uključenost u obrasce civilnoga života tamošnjega društva. Drugim riječima, Izak očigledno nije bio ni anahoret stacioniran u bespućima egipatske pustinje ni redovnik u cenobitskom smislu odvojen, zidom vlastitoga samostana, od ostatka društva.⁴² Jednostavnije rečeno, čini se da je Izak pripadao upravo onoj skupini koju Jeronim etiketira odrednicom „krivovjernih“ monaha koje treba izbjegavati. Slično tomu, pozicionirajući monahe uz druge skupine unutar Crkve, tekst *O strpljenju* ruši predodžbu monaha kao pojedinaca koji su vlastiti asketski impuls iskazali „bijegom“ u pustinju. Nasuprot pojednostavljenoj klasifikaciji i teološki „nabijenim“ vrijednosnim odrednicama Jeronima i kasnijih srednjovjekovnih teologa, fenomen kasnoantičkoga monaštva u Egiptu svjedočio je puno fluidnijim oblicima kršćanske askeze koja u svojim počecima nije poznavala jasne identitetske (klasifikacijske) razdjelnice. Fluidnost tog fenomena se najbolje može sagledati na razini terminologije te na primjeru pojedinih asketa koji su vlastiti život podvrgnuli „eksperimentiranju“ u različitim oblicima kršćanske askeze.⁴³

Prostor Egipta je iznjedrio niz pojmova korištenih kao sredstvo denotacije različitih oblika kršćanske askeze: *μοναχός, μονάζων, ἀποτακτικός, ἀναχωρητής*.⁴⁴ Judge je u vlastitoj analizi *ἀποτακτικός* povezaao s trećom vrstom monaha koje spominju Jeronim („remnouth“) i Kasijan („sarabaiti“), tvrdeći da je riječ o obliku „urbanih“ asketa koji su, u kontekstu vlastitih kuća, prakticirali život osobnog odricanja i služenja Crkvi.⁴⁵ Prema njegovu tumačenju, postojao je primarni oblik kršćanskoga monaštva denotiran ovim

41 Grčki izvornik dostupan u: Judge, „The Earliest Use of Monachos for Monk“, 73.

42 Birger Pearson opravdano zaključuje da monah Izak „gotovo sigurno nije bio pustinjački asket, a ni pripadnik redovničke zajednice već netko tko živi u selu i aktivno participira u državnim i crkvenim poslovima“. Vidi više u: Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, 38.

43 Problematika distinkcije između ustaljene terminologije i povijesne stvarnosti nije strana ni drugim fenomenima iz povijesti kasnoantičkoga kršćanstva. Vidi više u: Williams, „Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis“, 55-78.

44 Choat, „The Development and Usage of Terms for Monk in Late Antique Egypt“, 6.

45 Judge, „The Earliest Use of Monachos for Monk“, 85. Etimološki pojam potječe od glagola *ἀποτάσσω*, što znači „odvojiti se“ ili „odreći se“. Pojavljuje se i u novozavjetnom korpusu tekstova. Primjerice, u *Evandlju po Marku* (6,46): „I pošto se rasta (*ἀποταξάμενος*) s ljudima, otiđe u goru da se pomoli.“ U *Evandlju po Luki* (14,33) se pojam nalazi u okviru Isusove upute: „Tako dakle nijedan od vas koji se ne odrekne (*ἀποτάσσειται*) svega što posjeduje, ne može biti moj učenik.“ Grčki izvornik *Novoga zavjeta* dostupan je u: Holmes, *The Greek New Testament*.

pojmom, koji su, prolaskom vremena te djelovanjem utjecajnih crkvenih figura poput Atanzija i Jeronima, istisnula dva druga oblika kršćanskoga monaštva: pustinjaštvo te cenobitizam. Premda je njegova terminološka analiza u mnogočemu hvalevrijedna, ona ipak suštinski predstavlja tek nešto revidiraniju verziju tradicionalne (crkvene?) paradigme. Doduše, Judge je „okrenuo stvari naopačke“ ustvrdivši da je upravo ona verzija kršćanskoga asketizma, koju su kasniji crkveni autori marginalizirali/osudili smatrajući ju neprihvatljivom, bila popularna u začetcima egipatskoga monaštva.⁴⁶ Međutim, pažljivija analiza svih dostupnih izvora ukazuje na dublju razinu kompleksnosti te isprepletenosti egipatskih monaških praksi. Promatrajući ovu problematiku iz terminološkog kuta, James E. Goehring je istaknuo nepostojanje jasne distinkcije između triju termina koji se javljaju u sačuvanim papirusima iz Egipta: *ἀποτακτικός*, *ἀναχωρητής* i *κοινοβιώτης*.⁴⁷ Primjerice, jedan od sačuvanih egipatskih papirusa svjedoči o zajmu u kojemu su najmodavci dvije sestre nazvane *μοναχαῖς ἀποτακτικαῖς*, što sugerira da je riječ o anahoretski bliskom modelu kršćanske askeze, budući da je cenobitski oblik tada isključivao vlastito posjedovanje zemlje.⁴⁸ Istovremeno Pahomijev korpus tekstova implicira da je *ἀποτακτικός* služio kao pojam u vlastitom identificiranju pahomijevaca, iako se oni, tradicionalno, smatraju predstavnicima cenobitskog monaštva.⁴⁹ Osim toga, postoje slučajevi u kojima se monah u jednome pismu identificira pojmom *ἀναχωρητής*, a u drugome kroz pojam *ἀποτακτικός*.⁵⁰ Konačno, primjeri pojedinih egipatskih asketa ukazuju na fluidnost odnosno nedostatak jasnih distinkcija u različitim kategorijama kršćanskoga monaštva.⁵¹ Život stanovitog oca Apolona iz Gornjeg Egipta, zapisan u djelu *Istraga o monasima u Egiptu*, svjedoči o pojedincu koji je započeo vlastitu asketsku karijeru tako što je otišao živjeti u pećinu. Potom se preselio u pustinju gdje je okupio sljedbenike služeći im kao jedna vrsta duhovnog

46 Do sličnog je zaključka došla i Ewa Wipszycka zaključivši kako je „očigledno da su manje zajednice sarabaita ili remnoutha predstavljale arhaički tip asketizma (*un type archaïque d'ascetisme*) koji je nastao prije vremena sv. Antuna i sv. Pahomija“. Vidi više u: Wipszycka, „Le Monachisme Egyptien et les villes“, 7.

47 Goehring, „Through a Glass Darkly: Images of the *Ἀποτακτικοί(αι)* in Early Egyptian Monasticism“, 53-72. O fluidnosti i kompleksnosti postojeće terminologije na isti način u svojoj disertaciji promišlja i Carlton M. Badger. Vidi više u: Badger, „The New Man Created in God: Christology, Congregation, and Asceticism in Athanasius of Alexandria“, 174-178. Roberto Alciati ispravno podsjeća da riječi „monah“, „samostan“, „monaštvo“ te njihove izvedenice koje su i dalje aktualne u religijskom diskursu „imaju tek djelomičnu povezanost s oblicima kršćanskoga asketskoga života koji je cvjetao u drugoj polovici 4. st. U toj fazi pokreta, ti su oblici bili vrlo raznoliki i usko isprepleteni s lokalnim okruženjem.“ Vidi više u: Alciati, „The Invention of Western Monastic Literature: Texts and Communities“, 144.

48 *P. Oxy.* 3203. iz: Haslam, „Lease of Exedra and Cellar“.

49 *Ἐάν τις προσέλθῃ τῇ μονῇ, ἐλθῶν δενέσθαι ἀποτακτικός*. Grčki izvornik dostupan u: Boon, *Pachomiana Latina*, 174.

50 Choat, „The Development and Usage of Terms for Monk in Late Antique Egypt“, 14-15.

51 Stvarnost koju primjećuje i Paladije koji, opisujući asketske prakse s područja Nitrije, tvrdi da tamošnje monahe krase „različite prakse, svako prema svojim sposobnostima i željama“. Vidi više u: Pall. *HL*. VII.2.

učitelja. Tijekom tog je razdoblja živio u ćeliji sa starijim bratom. Koncem života je i uspostavio veći samostan u kojem je živjelo više stotina redovnika.⁵² Apolon je prošao čitav spektar društvenih obrazaca kršćanske askeze: u špiljama i pustinji, sam ili sa svojim bratom, s manjom zajednicom od pet sljedbenika, kao učitelj velikog broja ljudi koji su samostalno živjeli u ćelijama stacioniranim u egipatskoj pustinji i na koncu kao utemeljitelj klasičnog (cenobitskog?) samostana.⁵³

Drugi aspekt dehistorizacije monaštva vezan je uz pitanje njegova porijekla. U tradicionalnoj se paradigmi monaštvo, čiji je nastanak kronološki smješten tek korak iza fenomena kristijanizacije Rimskoga Carstva, promatra kao simplificirani narativ linearnoga razvoja koji je započeo jednom vrstom „velikog praska“ – pojavom sv. Antuna, a ubrzo nakon toga i sv. Pahomija.⁵⁴ Međutim, pažljivija analiza dostupnih izvora sugerira mnogo kompleksniju sliku.⁵⁵ Crkveni povjesničar i biskup Euzebije prenosi opis asketa u Egiptu prema onome što svjedoči židovski filozof Filon iz Aleksandrije (1. st.): „U spisu koji je naslovio *Kontemplativni život* ili *Molitelji* Filon najprije stoji čvrsto uz to da u ono što je nakanio pripovijedati neće ništa sam unositi mimo istine, od svoga. Filon kaže da se dotični nazivaju terapeutima (*θεραπευτής*), a žene s njima terapeutridama (*θεραπευτρίς*). Dodao je i razlog za taj naziv. To je zato što duše onih koji k njima pristupaju liječe i iscjeljuju oslobađajući ih poput liječnika od muka koje su od zala ili zbog čistoga i neporočnoga služenja i štovanja božanstva.“⁵⁶

Crkveni ih povjesničar eksplicitno naziva „našim“ asketima, iako je gotovo sigurno riječ o anakronizmu.⁵⁷ Jednostavnije rečeno, terapeuti su vrlo vjerojatno bili predstavnici određenog oblika židovskoga asketizma koji je postojao u Egiptu već tijekom 1. st.

52 HM. VII.2-12. iz: Hunter, *Rufinus of Aquileia: Inquiry About the Monks in Egypt*. Prijevod: Andrew Cain.

53 Rapp, *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium*, 92-93. Uz to, arheološki su nalazi u proteklih nekoliko desetljeća postepeno ali sigurno srušili idealističku sliku egipatskih monaha kao pojedinaca koji bježe od svijeta i društva, pokazavši da je takva paradigma uglavnom književni topos narativnih izvora, a ne objektivna preslika prošlosti. Vidi više u: Rapp, „The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism“, 122-123. O značenju toposa pustinje u imaginaciji kasnoantičkoga egipatskog monaštva vidi više u: Rapp, „Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination“, 93-112; Goehring, „The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt“, 73-88; Sheridan, „‘The Desert was made a city’: The Role of the Desert in early Egyptian Monasticism and Christian Hagiography“. Zanimljivu analizu načina na koji se producirao te perpetuirao mit o pustinji u kolektivnom sjećanju kasnoantičke Crkve (kroz proučavanje životopisa sv. Antuna, životopisa opata Šenute i recentnih arheoloških otkrića o maniheističkoj asketskoj zajednici u pustinji zapadnoga Egipta) vidi u: Goehring, „Remembering for Eternity: The Ascetic Landscape as Cultural Discourse in Early Christian Egypt“, 201-228.

54 Sintagma „veliki prasak“ potječe iz radova Jamesa E. Goehringa.

55 James E. Goehring je iznio prvu sveobuhvatnu kritiku „teorije velikoga praska“ koja problematiku pojave kršćanskoga monaštva promatra jednodimenzionalno. Vidi više u: Goehring, „The Origins of Monasticism“, 12-38. Detaljnije o smjerovima istraživanja koja su naknadno dovela također u pitanje tradicionalnu paradigmu o porijeklu kršćanskoga monaštva vidi u: Rapp, „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites“, 21-42.

56 Euseb. *Hist. eccl.* II.16.3. iz: Mandac, *Euzebije: Crkvena povijest*. Prijevod: Mandac.

57 Euseb. *Hist. eccl.* II.16.2.

po. Kr.⁵⁸ U naknadnom opisu njihova života Euzebijije prenosi da su se, odlazeći živjeti na osamljena mjesta i „po vrtovima“, odricali vlastitih posjeda naučtrb proročkoga života. Stoga je suštinski pogrešno porijeklo fenomena kasnoantičkoga monaštva (posebice njegova pustinjačkoga aspekta) tražiti isključivo na primjeru sv. Antuna. Sasvim je izgledno da su različiti oblici askeze (od kojih su neki zasigurno uključivali i odlazak u izolaciju) postojali i mnogo godina prije no što se sv. Antun odlučio na takav život. Također, osim što prethodno spomenuti tragovi u papirusima i kršćanskim narativnim izvorima otvaraju prostor shvaćanju kompleksnosti različitih oblika kršćanske asketske prakse u Egiptu krajem 3. i početkom 4. st., čak i oni izvori koji su predstavljali temeljne nositelje tradicionalne paradigme skrivaju dokaze o njezinim argumentacijskim slabostima. Tako, primjerice, životopis sv. Antuna, osim što implicira da njegov protagonist nikada nije živio radikalno izoliranim/pustinjačkim životom,⁵⁹ otkriva postojanje „pret-Antunovskih“ asketa i pustinjaka. Tako se, primjerice, u začetcima Antunova asketskog puta spominje da je u „obližnjem kraju živio neki stari čovjek koji je od svoje mladosti provodio samotnički život“.

Čak se i u generalnim strukturama Antunova života, koje svjedoče o nekoliko stadija asketskoga procesa, mogu otkriti jasni elementi opovrgavanja tradicionalne paradigme o nastanku kršćanskoga monaštva. Prvi je stadij bio obilježen Antunovim predavanjem „svog posjeda što ga je naslijedio kao baštinu među svoje sumještane, a bilo je toga oko tri stotine jutara plodne i vrlo lijepe zemlje“.⁶⁰ Drugim riječima, Antun je vlastiti asketski život započeo tako što je ostavio u svome vlasništvu isključivo ono što je bilo nužno kako bi se mogao brinuti za sebe i svoju sestru. U tom stadiju Antun nalikuje urbanim asketima Egipta koje je Edwin Judge (djelomično pogrešno) povezao isključivo s pojmom *ἀποτακτικός*. U sljedećem je stadiju, inspiriran citatom iz *Evandjelja po Mateju* (6,34), Antun razdijelio ostatak svoje imovine i novca, a sestru „povjerio poznatim, povjerljivim djevicama“.⁶¹ U tom narativnom segmentu indikativna je Atanazijeva opaska kako u Egiptu tada „nije bilo mnogo samotišta, a isto tako monah nije uopće ništa znao o velikoj pustinji“.⁶² Drugim riječima, Antunove su (asketske) opcije bile ograničene na dimenziju grada, sela i lokalne Crkve. Tijekom toga vremena Antun nije živio u apsolutnoj izolaciji od drugih. Atanazije ističe: *Πάντες μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς κώμης καὶ οἱ*

58 Rousseau, *Pachomius*, 14-15.

59 U životopisu je vidljivo da su Antunov put konstantno pratili oni koji su se ugledali na njega i koji su ga često posjećivali. Osim toga, u vrijeme smrti, tvrdi Atanazije, Antun je bio u društvu dvojice mlađih učenika koji su tada već više godina živjeli s njime. Opisujući posljednje mjesec Antunova života, biskup Aleksandrije ističe: „Antunu je bio poznat taj običaj pa se bojao da bi i s njegovim tijelom mogli tako učiniti. Zato se požurio i oprostio od monaha na izvanjskom proplanku. Zatim se povukao na unutrašnji proplanak gdje se inače običavao zadržavati. Nakon nekoliko mjeseci je tu obolio. S njim su zajedno na unutrašnjem proplanku boravila posljednjih petnaest godina dvojica istomišljenika koji prigrljše njegov trapnički način života te su ga posluživali jer već bijaše star.“ Vidi više u: *V. Ant.* 91; Rapp, „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites“, 27-28.

60 *V. Ant.* 2.

61 *V. Ant.* 3.

62 *V. Ant.* 3.

φιλόκαλοι, πρὸς οὓς εἶχε τὴν συνήθειαν, οὕτως αὐτὸν ὀρώντες, ἐκάλουν Θεοφιλή.⁶³ U ovome bi kontekstu *οἱ φιλόκαλοι* mogli biti istovjetni urbanim asketima sinonimnog naziva *ἀποτακτικοί*, što ponovno sugerira fluidnost u terminologiji. U trećem stadiju vlastitog napredovanja u askezi, Antun se premjestio kod grobnica izvan granica naseljenoga prostora.⁶⁴ Premda bi se ovaj stadij mogao načelno smatrati istinskim pustinjaštvom, Antun je i tada održavao interakciju s lokalnom crkvom i tamošnjim društvom.⁶⁵

Pahomijev život također, pod uvjetom pažljive analize dostupnih podataka iz sačuvanih biografija, ilustrira problematiku tradicionalne paradigme o porijeklu kršćanskoga monaštva. Plastičnije rečeno, pogrešno je, iz historiografskoga kuta gledano, Pahomija smatrati ocem utemeljiteljem cenobitskog monaštva. Najjasniji dokaz u korist takvog zaključka nalazi se u činjenici da su u vrijeme njegova života već postojali cenobitski oblici kršćanske askeze u Egiptu. Opisujući događaje nakon uspostave samostana u Pebovu, životopisi ističu: „Tada je došao stari asketik po imenu Ebonh, otac drugog samostana drevne braće. Upitao je Pahomija da prihvati njegov samostan u zajednicu braće.“⁶⁶ Isti je tematski okvir vezan uz samostan u mjestu Thmoušons, koji je i prije Pahomija bio pod upravom oca Jonasa koji se u grčkom životopisu opisuje riječima *ἅγιος μονάζων* (sveti monah) i *τέλειος ἀσκητής* (savršeni asket).⁶⁷ Iz navedenih je opisa vrlo jasno da je riječ o pojedincima koji su u to vrijeme bili etablirani i ugledni monasi na čelu vlastitih zajednica koje se, prema dostupnim klasifikacijama, moraju smjestiti u cenobitski oblik asketizma.⁶⁸ Istinski se značaj sv. Pahomija, u kontekstu fenomena kasnoantičkoga monaštva, može locirati u razini sustava organizacije i opsega samostana koje je uspješno integrirao u vlastitu mrežu.⁶⁹ Mark Sheridan ispravno zaključuje da očito „postojanje monaških zajednica, koliko god one bile labavo organizirane, sugerira da je Pahomijev ideal zajedništva predstavljao novo nadahnuće imputirano na već postojeću društvenu stvarnost“.⁷⁰ Svako povezivanje sv. Pahomija s utemeljenjem

63 *V. Ant.* 4. Najbliži prijevod bi bio: „Svi su ga seljaci i dobri ljudi s kojima je dolazio u doticaj, prema onome kako su ga vidali, nazivali Božjim miljenikom.“ U ovome slučaju članak djelomično odstupa od prijevoda Damjana Damjanovića. Uz to, predloženi je prijevod u skladu s kritičkim izdanjem Antunove biografije na engleskome jeziku. Vidi više u: Quasten, Plumpe, *St. Anthanasius: The Life of Saint Antony*, 21-22. Prijevod: Meyer, Robert T. Vidi više u: Montanari, Goh, Schroeder, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2280. Prijevod: Barritt-Costa, Rachel et al. Vidi također: Diggle, *The Cambridge Greek Lexicon, vol. I-II*, 1465.

64 *V. Ant.* 8.

65 *V. Ant.* 9-11.

66 G¹ 54. Koptski životopis (Bo 50) donosi širu verziju tog događaja, pa tako i prenosi navodne riječi koje je Ebonh uputio Pahomiju eksplicitno tražeći da ovaj prihvati njegov samostan koji bi želio živjeti pod Pahomijevom upravom. Potom je Pahomije otišao s nekolicinom monaha u Šeneset kako bi ondje uspostavio strukturu i sustav organizacije.

67 Bo 51, G¹ 54. Grčki izvornik vidi u: Halkin, *S. Pachomii Vitae Graecae*, 37.

68 Philip Rousseau donosi isti zaključak apostrofirajući da „osnivanje samostana u Tabenesiju ne može smatrati radikalnom inovacijom u životu sv. Pahomija“. Vidi više u: Rousseau, *Pachomius*, 64.

69 Chadwick, „Pachomios and the Idea of Sanctity“, 14.

70 Sheridan, „Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or, The Shaping of the Monastic Ideal“, 21.

cenobitizma jest ujedno i prešutno prihvaćanje metanarativa tradicionalne paradigme koja je mnogo bliža situacijskom konstruktumu nego li objektivnoj slici egipatskog monaštva kasne antike.

Snažna slika kasnoantičkoga monaštva u okvirima suprotnosti između pustinjačke askeze sv. Antuna i cenobitskog redovništva sv. Pahomija predstavlja simplificiranu sliku koja baca sjenu na stupnjevitost i fluidnost asketskih eksperimenata od kojih su brojni bili čvrsto vezani (u živoj interakciji) s crkvenim i gradskim strukturama. Takvu su sliku oblikovali i učvrstili pojedinci poput Jeronima, Kasijana i Benedikta, motivirani primarno partikularnim interesima te potrebama vlastitoga društva i vremena.⁷¹ U recentnom članku Claudia Rapp iznosi zaključak vrijedan citiranja:

Normativni autori i središta crkvene moći su pokazali snažan interes za time da se pobožni asketski život kasne antike prikaže legitimnim isključivo ako se odvijao na udaljenosti od urbanih naselja (tj. u pustinji), u organiziranoj zajednici (unutar samostana ili, ako bi dovoljno napredovali, kao pustinjaci) te pod kontrolom unutarnjih i vanjskih autoriteta (tj. pod vlašću opata i pod budnim okom svećenika i biskupa). U želji da naglase strogu odvojenost samostana, spomenuti su autori preuveličavali stupanj odvojenosti monaha od svijeta sa svim društvenim vezama i zapletima... Ukratko, ti su autori djelovali kao samoprolašeni čuvari imena „monah“.⁷²

Iza svih postignuća suvremenih pristupa u proučavanju kasnoantičkoga monaštva stoji specifičan metodološki okvir uzrokovan historiografskim pomacima u proučavanju prošlosti. Upravo će takav metodološki okvir, kroz primjer jedne epizode iz Pahomijeva života, biti predstavljen u poglavlju koje slijedi.

Narativni izvori o kasnoantičkom monaštvu: sv. Pahomije i sinod u Latopolisu

Krajem 19. st. Leopold von Ranke je ustvrdio da je suština povijesnog istraživanja usmjeriti vlastitu analizu prema primarnim izvorima koji, kako je on tvrdio, predstavljaju objektivni uvid u prošlu stvarnost. Desetljeća koja su uslijedila svjedočila su čitavom nizu obrata u metodološkim okvirima i pristupima historiografiji. U kontekstu tematike ovoga članka možda je i najvažniji tzv. lingvistički obrat koji je, pojavivši se

71 U svom je članku Béatrice Caseau nastojala pokazati da Jeronimovi i Kasijanovi vrijednosni sudovi o prihvatljivim i neprihvatljivim oblicima kršćanske askeze predstavljaju polemičko sredstvo u diskreditiranju „urbanih asketa“ na prostoru zapada. Tako se, primjerice, Caseau retorički pita (str. 13) zašto Jeronim predstavlja tri oblika asketskoga života u Egiptu ženi koja pripada krugu rimske aristokracije i koja nije uopće pokazala interes za odlaskom u pustinju, već isključivo prema asketskom životu unutar urbanih okvira. Detaljniju argumentaciju polemičkog karaktera Jeronimove i Kasijanove klasifikacije egipatskoga monaštva vidi u: Caseau, „L'image du mauvais moine: les remnuoths et les sarabaïtes de Jérôme et de Cassien“, 11-25.

72 Rapp, „Christian Piety in Late Antiquity“, 180-181.

u drugoj polovici 20. st., otvorio sasvim drugačije načine razumijevanja uloge i smisla historiografije.⁷³ Pri tome treba imati na umu da je pogrešno govoriti o jednom „lingvističkom obratu“ jer je metodologija povijesnih znanosti do danas otišla u više različitih smjerova.⁷⁴ Usprkos tomu, članak drži da postoji zajednička okosnica svih naknadnih smjerova povijesnih istraživanja koji (u ovom ili onom obujmu) uvažavaju postignuća lingvističkog obrata. Prema toj okosnici, sačuvani izvori se ne mogu smatrati neposrednim (čistim) prozorima u prošlu stvarnost, već ponajprije književnim konstruktima iza kojih se krije kompleksna kombinacija retoričkih motiva, toposa i strategija koji često više reflektiraju datosti vremena i društva u kojem nastaju nego razdoblje prošlosti o kojem govore. To zasigurno ne mora značiti da je svaki oblik „rekonstrukcije“ povijesnih procesa, događaja i pojedinaca izvan dosega profesionalnoga povjesničara. Međutim, svaka „rekonstrukcija“ je ujedno i konstrukcija, uvažavajući gore navedenu okosnicu. Što bi onda takva okosnica značila na konkretnim primjerima kasnoantičkoga monaštva u Egiptu? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo uzeti u obzir dva najvažnija (iako ne jedina!) oblika sačuvanih izvora: normativne tekstove (npr. *Pravila*) i narativne izvore (npr. životopisi).

Generalno gledajući, povjesničari koji se bave fenomenom kasnoantičkoga monaštva u Egiptu, a koji prihvaćaju temeljne datosti lingvističkih obrata, prvenstveno dektiraju načine na koje su autori narativnih izvora pokušavali oblikovati čitateljevo razumijevanje ključnih tema i motiva. Tako se, primjerice, pojmovi poput „pravovjerja“ i „krivovjerja“ ne mogu smatrati deskriptivnim elementima jer su to normativni elementi čiji su uzroci nastanka i razvoja primarno oblikovani ideološkim pozicijama onih koji su ih stvarali. Pored toga, životopisi uglednih monaha poput Pahomija ili Antuna analiziraju se unutar nove klasifikacijske odrednice njihova žanra, a to je hagiografija.⁷⁵ Društvena uloga hagiografskih tekstova kasne antike je primarno određena željom autora da se održi uspomena na protagonista koji, predstavljen u tekstu kao pojedinac iznimnih vrlina i postignuća, utjelovljuje vrstu arhetipa i modela koji treba oponašati.

73 Detaljnije vidi u: Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Između ostaloga, Clark primjećuje (str. 156-186) promjene u načinima proučavanja povijesti ranoga kršćanstva, koji su, barem na zapadu, prešli iz „teološko orijentiranog okruženja u okruženje motivirano metodologijama društvenih znanosti“. Detaljnije o promjenama u proučavanju religijske povijesti vidi u: Hufton, „What is Religious History Now?“, 57-79.

74 Onaj najradikalniji smjer zasigurno predstavljaju pojedinci poput Haydena Whitea koji povijesti „oduzimaju“ svaki aspekt objektivnosti smatrajući je vrstom književnosti. Sam narativ, za povjesničara osnovni model predstavljanja prošlosti, prema Whiteu je ideološki oblikovan konstrukt koji se ne smije zamijeniti s objektivnom prošlošću koja je, uz sav trud povjesničara, zauvijek izgubljena. Vidi više u: White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*; Kisić-Kolanović, „Historiografija i postmoderna teorija pripovijedanja: Hayden White i Dominic LaCapra“, 217-234.

75 U jednom je od svojih članaka (koje je i nazvala svojevrsnim eksperimentom) Claudia Rapp predložila tezu prema kojoj je pogrešno promatrati hagiografiju kao književni žanr. Vidi više u: Rapp, „For Next to God, You Are My Salvation: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity“, 63-81.

Stoga i ne čudi da se u takvim tekstovima prošla stvarnost usklađuje s izuzetnim vrlinama sveca. Pojednostavljeno rečeno, hagiografski tekstovi mnogo više reflektiraju potrebe zajednice u kojoj su nastali nego stvarni život njihovih protagonista.⁷⁶

Uz sve to, suvremena se paradigma sve više otvorila prema novim arheološkim otkrićima koja, kada se usporede sa sačuvanim izvorima narativnog tipa, dovode do drugačijih zaključaka.⁷⁷ Kao najbolji primjer takve stvarnosti može poslužiti društvena uloga kasnoantičkih monaha koji se više ne promatraju kao izolirane „jedinke“ čiji je temeljni cilj samostalno postizanje „duhovnoga savršenstva“, već kao pojedinci koji su uključeni u svakodnevne društvene, političke, ali i ekonomske prilike svoga okruženja. Slično tomu, lingvistički obrati su pridonijeli i shvaćanju monaštva kao višedimenzionalnoga fenomena koji, gledajući širu sliku, predstavlja samo jedan od značajnih društvenih fenomena transformacijskoga razdoblja kasne antike. S obzirom da opseg članka ne dopušta snažniju elaboraciju, ostatak će se poglavlja posvetiti jednoj epizodi iz života sv. Pahomija koja može poslužiti kao idealan primjer primjene „rezultata“ lingvističkih obrata u proučavanju kasnoantičkoga monaštva na prostoru Egipta. Prema *Vita prima*, Pahomije se pri kraju vlastitoga javnog djelovanja, oko 346. godine, našao pred „sudom“ okupljenih biskupa i monaha u Latopolisu. Razlog susreta bila je, kako to životopis tvrdi, činjenica da se u Crkvi pojavila rasprava (*ἀμφιλογία*) oko glasina o navodnoj vidovitosti sv. Pahomija (*διορατικόν*).⁷⁸ Drugim riječima, čini se da su okupljeni predstavnici crkvenoga autoriteta (na čelu s biskupima) željeli procijeniti „ispravnost“ ili „pravovjernost“ Pahomijevih nadnaravnih sposobnosti od kojih je najvažnija bila vidovitost. Pahomijeva je obrana bila vrlo jednostavna i jasna: sva otkrivenja i sve vizije dolaze od Boga. Snaga njegova govora, prožetoga iskrenošću i mudrošću, bila je, kako to životopis prenosi, dovoljna da uvjeri sve prisutne u ispravnost njegova javnog djelovanja.⁷⁹

76 Korisna ilustracija narativne strategije toga tipa, inače prisutne u mnogim hagiografskim tekstovima, vezana je uz opis Pahomijeva djetinjstva. Tako *Vita prima* (G¹ 3) ističe epizodu iz Pahomijeve mladosti kada je kao dječak odmah istjeran iz poganskoga hrama jer ga je tamošnji svećenik prepoznao kao neprijatelja bogova. Malo je vjerojatno da je ova epizoda povijesno autentična. S pravom ju se može smatrati primjerom retoričke strategije autora životopisa koji time želi naglasiti stanovitu teleološku crtu Pahomijeva života, koja je i kulminirala njegovim prelaskom na kršćanstvo. S obzirom na to da su rani životopisi sv. Pahomija bili svojevrsni pioniri hagiografskoga žanra, drugi sveci (osim sv. Antuna) i nisu mogli poslužiti kao modeli toposa svetosti. Upravo zbog toga su se Pahomijevi biografi ponajprije okrenuli modelima iz *Staroga* i *Novoga zavjeta*. U tom bi se kontekstu izvanredne („nadnaravne“) epizode iz Pahomijeva djetinjstva mogle smatrati narativnim strategijama utemeljenima na modelu Isusa iz Nazareta. Detaljnije o Pavlu kao modelu prema kojemu je strukturiran životopis sv. Pahomija vidi u: Farag, „Pachomius Outside the Shadow of the *Vita Antonii*“, 516-540.

77 Vidi više u: Brooks Hedstrom, Dey, „The Archaeology of the Earliest Monasteries“, 73-96. Autori ispravno ističu (str. 77) da narativni izvori, ako ih se čita bez kritičkog odmaka, sugeriraju važnost „tjelesne izolacije u pustinji“, dok arheološki nalazi upućuju na „raznolikost lokacija samostana koji su se često nalazili bliže naseljima nego što se prije mislilo“.

78 G¹ 112.

79 G¹ 112.

Sinod u Latopolisu (kako se u udžbenicima najčešće naziva) samo je nusprodukt širega procesa crkvene inkorporacije „prihvatljivih“ oblika monaštva u episkopalnu strukturu na prostoru Egipta.⁸⁰ Pristupajući ovoj epizodi površno, Philip Rousseau prihvaća opis kakav je donesen u životopisu te naprosto zaključuje da je osnovni razlog toga susreta bila Pahomijeva vidovitost.⁸¹ Međutim, detaljnija analiza izvora u svjetlu kritike narativnih izvora otkriva kompleksniju sliku koja nudi drugačije razumijevanje uzroka koji su doveli do sinoda u Latopolisu. Prije svega treba naglasiti da je tzv. „proto-pravovjerna Crkva“ u 4. st. poznavala iskustvo problema i potencijalne opasnosti koje mogu predstavljati zajednice čiji se glavni ideološki temelj oslanja na neposredan (osobni) doticaj s Bogom, vidovitost te proroštvo.⁸² U tom bi se kontekstu Pahomijev poziv na sinod u Latopolisu mogao smatrati potezom crkvene administracije koja želi utvrditi te ojačati vlastitu poziciju i autoritet *vis-à-vis* Pahomija i njegove federacije samostana. Iz ranijih se epizoda Pahomijeva života može jasno deducirati kompleksan odnos koji je imao s biskupskim vlastima, a koji je u pojedinim slučajevima mogao i rezultirati otvorenim sukobom.⁸³

Ono što se čini ključnim jest razumjeti snažnu uzročno-posljedičnu vezu između Pahomijevih vizija (vidovitost) i uspostave (gradnje) novih samostana, koja se javlja u

80 Riječ je o procesu u kojem je jednu od glavnih uloga imao aleksandrijski biskup Atanazije. Detaljnije o njegovoj politici inkorporacije vidi u: Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 80-128; Badger, *The New Man Created in God*, 189-241. Brakkeova je studija, usprkos kvalitetnom uvidu u Atanazijev odnos prema monaštvu, pod djelomičnim utjecajem tradicionalne paradigme s obzirom na to da američki povjesničar kasnoantičko monaštvo u Egiptu predstavlja (str. 80-81) kao troslojni fenomen pristajući tako uz staru klasifikaciju sv. Jeronima.

81 Rousseau, *Pachomius*, 172. Uz sve pozitivne strane, Rousseauova studija sadrži jednu metodološku kategoriju upitne historiografske vrijednosti. Naime, u svojoj se analizi Pahomija i njegovih sljedbenika francuski povjesničar koristio poglavito prvim grčkim životopisom, usprkos tomu što je u drugom poglavlju (str. 55) apostrofirao da je kategorijski pogrešno *a priori* jednoj biografiji davati prednost naučrb druge.

82 Klasičan primjer takve vrste izazova za „proto-pravovjernetu“ Crkvu su gnostici – konglomerat različitih zajednica koje su, strukturalno, nalikovale filozofskim školama antike. Njihova se temeljna ideološka nit može pronaći u specifičnom pogledu na duhovnost koju, između ostaloga, karakterizira neposredan odnos s božanskim, naglasak na osobnim otkrivenjima i vizijama, koji se potom prenose potencijalnim sljedbenicima, te snažna kritika postojećih crkvenih struktura.

83 Bo 58. Sukobi i razilaženja s crkvenim vlastima nisu prevladavajući topos u ranim životopisima sv. Pahomija, ali naznake takve dinamike otkrivaju kompleksnost odnosa tih dviju strana. Treba imati na umu da sv. Pahomije nije dolazio iz istoga društveno-intelektualnog kruga kao utjecajni biskupi poput sv. Atanazija. Upitno je koliko je egipatski monah bio zainteresiran za kompleksne teološke rasprave ako one nisu bile u službi duhovnoga (asketskoga) napretka. Polazeći iz tih dviju različitih perspektiva, potencijal za sukob je bio itekako moguć. Dakako da su postojale i druge dimenzije gdje se potencijalno mogao stvoriti prostor za konflikt (pitanje financiranja crkvi, uloga monaha u karitativnom djelovanju i sl.), ali su one izvan granica opsega ovoga članka. Doduše, gledajući korpus narativnih izvora o sv. Pahomiju *in toto*, u Aleksandriji je vidljiv obrazac podvrgavanja autoritetu crkve. Međutim, taj je obrazac vrlo vjerojatno mnogo bliži ideološki povezanim motivima onih koji su te tekstove oblikovali nego stvarnoj prirodi odnosa crkvenih vlasti i sv. Pahomija.

koptskom životopisu, a koja se, gotovo konzistentno, reducira u grčkome.⁸⁴ Kao ilustrativan primjer može poslužiti opis uspostave samostana u Pebovu. Prema koptskoj inačici, Pahomije ondje gradi samostan zbog upute koju mu je Bog u viziji otkrio.⁸⁵ Grčki životopis u potpunosti izbacuje element vizije te samo kratko iznosi da je Pahomije dio monaha premjestio u napušteno selo Pebov u kojem je, uz njihovu pomoć, sagradio novi samostan.⁸⁶ Gotovo pa konzistentno reduciranje kauzalne veze između vidovitosti i uspostave novih samostana u grčkom životopisu predstavlja retoričku strategiju autora koji time nastoji Pahomija čvršće vezati uz središta episkopalne moći i autoriteta.⁸⁷ Ipak, grčki životopis je sačuvao opis sinoda u Latopolisu, ali samo kao podsjetnik da su biskupi provjerili te odobrili Pahomijevu karizmu.⁸⁸ Drugim riječima, opis sinoda u Latopolisu prema grčkom životopisu treba promatrati prvenstveno kao normativan izvještaj pisan iz perspektive pobornika procesa inkorporacije Pahomijevih samostana

84 Element reduciranja je u skladu s rekonstruiranim *Sitz im Leben* okolnostima nastanka prvoga grčkog životopisa koji otkriva snažan utjecaj crkvenoga središta u Aleksandriji. James E. Goehring je iznio hipotezu prema kojoj je samostan u mjestu Kanopus, koji je, *nota bene*, uspostavio 391. godine aleksandrijski biskup Teofil, bio primarni kanal kroz koji je *Vita Prima* prenesena izvan Egipta. Vidi više u: Goehring, „Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism“, 241-262. Aleksandrijsku perspektivu i utjecaj na oblikovanje *Vita prima* apostrofira i Henry Chadwick. Vidi više u: Chadwick, „Pachomios and the Idea of Sanctity“, 16.

85 Bo 49.

86 G¹ 54.

87 Jedna od iznimaka jest opis uspostave prvoga samostana u Tabenisiju. I koptski (Bo 17) i grčki životopis (G¹ 12) se slažu u tome da se Pahomije odlučio na taj potez nakon što mu se Bog objavio. Međutim, pažljivom usporedbom tih dvaju opisa postaju vidljive indikativne razlike u manjim detaljima koje govore u prilog predstavljenj teoriji. Konkretnije rečeno, koptski životopis donosi da je Pahomije bio vođen Duhom Svetim kroz pustinju do napuštenog sela Tabenisi. Ondje se potom pomolio te je tijekom molitve susreo Boga koji ga je uputio da uspostavi samostan. Sugestivno je da autor *Vita prima* u potpunosti izostavlja referencu na Duha Svetoga te posebno apostrofira, apologetskim tonom, da Pahomije do tada nije imao niti jednu viziju: *ὄπω μόντοιγε ἄραμα εἶδεν ἕως ἄρτι*. Uz to, nakon što je Pahomije primio uputu od Boga da uspostaviti samostan u Tabenisiju, jedino *Vita Prima* sadrži usputnu napomenu: *Καὶ ταῦτα ἀκούσας καὶ διακρίνας τῇ καθαρσίῳ τῆ τοῦ νοῦς κατὰ τὰς γραφὰς τὴν φωνὴν εἶναι ἄγλαν, ὑπέστρεψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ διηγήσατο αὐτῷ τούτο*. Čini se da je autor životopisa nastojao uvjeriti čitatelja da je Pahomije vlastitu vidovitost najprije legitimirao „konzultirajući se“ sa *Svetim pismom*. Time se želi sugerirati snažnija veza između Pahomija i središta crkvenih struktura koje su nastojale ne samo ovladati procesom odabira „ispravnih“ tekstova, već i „pravovjernih“ načinom interpretacije istih. Uostalom, upravo je proces kanonizacije (oblikovanje kanona *Novoga zavjeta*) bio jedan od stupova izgradnje identiteta „pravovjerne“ Crkve *vis-à-vis* različitih „heretičkih“ skupina poput gnostika. Iz tog razdoblja potječe i Atanazijevo uskršno pismo (367. god.) crkvama u Egiptu u kojem biskup Aleksandrije decidirano navodi 27 knjiga koje čine *Novi zavjet* i koje se jedine smiju koristiti. Atanazije ih naziva „izvorima spasenja“. Vidi više u: Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 329.

88 Do sličnog je zaključka došao i Lance Jenott koji je ovome fenomenu pristupio upotpunjujući vlastite zaključke kroz analizu načina na koji je sinod u Latopolisu opisan u arapskome životopisu – uz *Vita prima* jedini izvor koji spominje taj događaj. Jenott je pokazao da arapski izvještaj o sinodu u Latopolisu sadrži snažniji element diskontinuiteta odnosno sukoba između Pahomija i biskupa. Vidi više u: Jenott, „Clergy, Clairvoyance, and Conflict: The Synod of Latopolis and the Problem with Pachomius' Visions“, 320-334.

unutar crkvenih struktura.⁸⁹ Stoga je suštinski pogrešno, kako to čini Rousseau, slijepo slijediti izvor te izdvajati element Pahomijeve vidovitosti kao principijelni uzrok sinoda u Latopolisu.

Dimenzija vidovitosti se ne može odvojiti od šireg aspekta autoriteta i odnosa između Pahomija s jedne te predstavnika crkvene moći u Egiptu s druge strane. Ne treba ni zaboraviti da se kroz sačuvane izvore prožima ideja prema kojoj samo vodeći članovi zajednice (npr. Teodor – jedan od Pahomijevih nasljednika) mogu participirati u Božjoj objavi i viziji. Upravo je „svetost“ tih pojedinaca, potvrđena njihovim neposrednim odnosom s Bogom (kroz vizije), predstavljala jezgru njihova autoriteta. Dakle, sinod u Latopolisu je istovremeno i kulminacija Pahomijeva kompleksnog odnosa s nositeljima crkvene vlasti i dio širega procesa inkorporacije „pravovjernih“ oblika asketskih praksi u rastuću episkopalnu strukturu. U tom su procesu arhetipovi poput sv. Pahomija i Antuna postali modeli „ispravne“ askeze i gorljivi pristaše te branitelji „pravovjerja“.⁹⁰

Umjesto zaključka

Lingvistički je obrat za posljedicu imao pojavu čitavog niza specifičnih smjerova istraživanja povijesti kršćanskoga monaštva. Stoga bi čak i njega bilo pogrešno smatrati jednodimenzionalnim fenomenom. U ovom su članku, suprotstavljanjem tradicionalnoj (crkvenoj) paradigmi, izneseni osnovni smjerovi suvremenoga istraživanja kasnoantičkoga monaštva. Važno je napomenuti da povijest monaštva znanstvenicima i dalje predstavlja interesantno polje istraživanja na kojem se kontinuirano otvaraju nova pitanja i teorije. Iz perspektive autora ovoga članka, od posebnog su znanstvenoga interesa narativni procesi (retoričke strategije, motivi i toposi) putem kojih se pojedinci – ali i zajednice – iz prošlosti oblikuju kao arhetipovi i apologeti specifičnih ideologija. Na koji je način, kada i kako sv. Antun postao arhetip pustinjačkog oblika askeze? Osim toga, koje konotacije je u ranom srednjem vijeku nosio pojam „askeza“ – ako je uopće moguće zamisliti jedinstven odgovor na to pitanje?⁹¹ Kako je točno tekao proces inkorporacije Pahomijevih samostana u sustav episkopalnih struktura? U odgovoru na to pitanje povjesničari bi trebali fokus analize usmjeriti prvenstveno prema korpusu

89 Klasična ilustracija procesa inkorporacije je pokušaj lokalnog biskupa da zaredi Pahomija (G¹ 30; Bo 28) i tako ga, jurisdiksijski, stavi pod neposredan autoritet episkopalnih struktura crkve u Egiptu. I u ovome slučaju pažljiva analiza grčke i koptske verzije opisa toga događaja otkriva indikativne razlike koje su nažalost izvan opsega ovoga članka.

90 Trenutno je u fazi istraživanje koje bi trebalo rezultirati člankom na engleskom jeziku radnog naslova „Pachomian Corpus: Shaping the Ideological (pro-ecclesiastical boundaries) of St. Pachomius and his Followers“.

91 Ovo je, djelomično gledano, tema znanstvenoga projekta Albrechta Diema (Sveučilište Syracuse) radnoga naslova *Landscapes of Saints: Collective Hagiographies in Late Antiquity* koji je u tijeku. Ondje Diem, između ostaloga, nastoji analizirati historiografsku uporabljivost pojma „asketizam“ kao heurističkog alata u proučavanju kasnoantičkih redovničkih zajednica.

tekstova koji su nastali u vrijeme Pahomijevih nasljednika Horsenzija i Teodora. Tada nastupa kulminacija tog procesa inkorporacije. Također, crkvena klasifikacija različitih kategorija monaštva, koja pretpostavlja specifične procese stvaranja „ispravnih“ i „krivovjernih“ oblika kršćanske askeze, potencijalno predstavlja interesantno područje znanstvenoga interesa.⁹² Začetnici tog procesa su zasigurno bili sv. Jeronim i Ivan Kasijan, ali bi bilo interesantno produbiti analizu te otići izvan okvira 4. i 5. st. Konkretnije rečeno, fokus istraživanja bi se trebao usmjeriti na razdoblje između Jeronima i karolinške renesanse, kada se uspostavlja jedna *Regula* na prostoru čitavoga Franačkog Carstva. U tom bi segmentu bilo svrsishodno analizirati korpus ranosrednjovjekovnih monaških normativnih tekstova, što implicira zahtjevan i dugotrajan rad na primarnim izvorima.

Izvori i literatura

Objavljeni izvori

- Athanasius. „The Life of Anthony“. Pristup ostvaren 17. 4. 2022. http://ldysinger.stjohnsem.edu/@texts/0360_athanasius/02-5_ath_ant1-2.htm.
- Boon, Dom Amand, ur. *Pachomiana Latina*. Leuven: Bureaux de la Revue, 1932.
- Borak, Hadrijan, ur. *Redovnička pravila*. Kršćanska sadašnjost: Zagreb, 2006.
- Brakke, David; Crislip, Andrew, ur. *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Clarke, Henry L., ur. *The Lausiac History of Palladius*. London: Bibliolife, 1918.
- Cristea, Hans-Joachim, ur. *Schenute von Atripe. Contra Origenistas*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Damjanović, Damjan, ur. *Sveti Atanazije: Život Svetog Antuna Pustinjaka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1985.
- Haslam, Michael W. „Lease of Exedra and Cellar“. Pristup ostvaren 17. 5. 2022. <https://papyri.info/ddbdp/p.oxy;44;3203>.
- Halkin, François. *S. Pachomii Vitae Graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1932.

92 Crkveno klasificiranje te razvijanje dimenzije „ispravnoga“ i „krivovjernoga“ nije predstavljalo novitet, već ideološki kontinuitet s prethodnim razdobljem. Naime, pretkonstantinovo je doba kršćanstva svjedočilo procesu klasifikacije i oblikovanja „ispravnih“ i „krivovjernih“ oblika religijskih praksi i zajednica koji su prvenstveno vodili i usmjeravali ugledni crkveni biskupi i teolozi poput Ireneja i Justina Mučenika. U tom su polemičkom procesu, gdje su, *nota bene*, protivnici etiketirani kao heretici optuživani za razna zlodjela, „proto-pravovjerni“ pisari izmjenjivali tekstove iz novozavjetnoga korpusa kako bi potvrdili vlastita vjerovanja odnosno „ispravne“ doktrine. Vidi više u: Ehrman, „The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity“, 361–380. Ehrman je svoje istraživanje detaljnije elaborirao u knjizi objavljenoj dvije godine ranije. Vidi više u: Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*.

- Holmes, Michael. *The Greek New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Hunter, David G., ur. *Rufinus of Aquileia: Inquiry About the Monks in Egypt*. Washington: The Catholic University of America Press, 2019.
- Lawson, Christopher M., ur. *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis: De Ecclesiasticis Officiis*. Turnhout: Typographi Brepols, 1989.
- Luibheid, Colm, ur. *John Cassian: Conferences*. New York: Paulist Press, 1985.
- Mandac, Marijan, ur. *Euzebijije: Crkvena povijest*. Split: Služba Božja, 2004.
- Page, Thomas E.; Capps, Edward; Rouse, William H. D., ur. *Selected Letters of St. Jerome*. London: William Heinemann Ltd, 1933.
- Pleše, Zlatko, ur. *Evandjelje po Tomi*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2017.
- Veilleux, Armand. *Pachomian Koinonia: The Life of St. Pachomius*. Kalamazoo: Cistercian Publication, 1980.
- Quasten, Johannes; Plumpe, Joseph C., ur. *St. Athanasius: The Life of Saint Antony*. Washington: The Catholic University of America Press, 1978.

Literatura

- Alciati, Roberto. „The Invention of Western Monastic Literature: Texts and Communities“. U: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ur. Alison I. Beach, Isabelle Cochelin. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 144-162.
- Barthel, Christian. „The Conversion of Pachomius Revisited“. *SCINIUM* 15 (2019), br. 1: 30-43.
- Badger, Carlton M. „The New Man Created in God: Christology, Congregation, and Asceticism in Athanasius of Alexandria“. Doktorska disertacija, Duke University, 1990.
- Blanchard, Monica J. „Sarabaitae and Remnouth: Coptic Considerations“. U: *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, ur. James E. Goehring, Janet A. Timbie. Washington: The Catholic University of America Press, 2008, 49-61.
- Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Brakke, David. „Research and Publications in Egyptian Monasticism, 2000-2004“. U: *Huitième congrès international d'études coptes (Paris 2004): Bilans et perspectives, 2000-2004*, ur. Anne Boud'hors, Denyse Vaillancourt. Pariz: Peeters Publishers, 2006., 109-124.
- Brooks Hedstrom, Darlene L.; Dey, Hendrik. „The Archaeology of the Earliest Monasteries“. U: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ur. Alison I. Beach, Isabelle Cochelin. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 73-96.
- Brown, Peter. „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“. *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), br. 1: 80-101.
- Brown, Peter. *The World of Late Antiquity*. London: Thames and Hudson, 1971.
- Bumazhnov, Dmitrij. „Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONAXOΣ (Monk)“. U: *Studia Patristica: Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ur. Jane Baun et al. Oxford: Oxford University Press, 2010, 21-26.

- Cameron, Averil. „On defining the holy man“. U: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ur. James Howard-Johnston, Paul Antony Hayward. Oxford: Oxford University Press, 1999, 27-44.
- Caseau, Béatrice. „L’image du mauvais moine: les remnuoths et les sarabaites de Jérôme et de Cassien“. *Zbornik radova Vizantinoloskog Instituta* 46 (2009), br. 1: 11-25.
- Chadwick, Henry. „Pachomios and the Idea of Sanctity“. U: *The Byzantine Saint*, ur. Sergei Hackel. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001, 11-25.
- Chitty, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestian Monasticism Under the Christian Empire*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1977.
- Choat, Malcolm. „The Development and Usage of Terms for Monk in Late Antique Egypt“. *Jahrbuch für Antike und Christentum Münster* 45 (2002), br. 1: 5-23.
- Choat, Malcolm. „The Life of Antony in Egypt“. U: *Ascetic Culture: Essays in Honor of Philip Rousseau*, ur. Blake Leyerle, Robin D. Young. Notre Dame: University of Notre Dame, 2013, 50-74.
- Clark, Elizabeth. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Diem, Albrecht; Rapp, Claudia. „The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism“. U: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ur. Alison I. Beach, Isabelle Cochelin. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 19-39.
- Diem, Albrecht; Rousseau, Philip. „Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)“. U: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, ur. Alison I. Beach, Isabelle Cochelin. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 162-194.
- Diggle, James, ur. *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Dorotej, Monah. *Povijest redovništva: od sv. Antuna opata do sv. Bernarda*. Split: Verbum, 2006.
- Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Ehrman, Bart D. „The Text as Window: The New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity“. U: *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, ur. Bart D. Ehrman, Michael W. Holmes. Grand Rapids: Wipf and Stock Publishers, 1995, 361-380.
- Epp, Eldon J. „The Oxyrhynchus New Testament Papyri: ‘Not without Honor except in Their Hometown?’“. *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), br. 2: 5-55.
- Falkenberg, René. „The ‘Single Ones’ in the Gospel of Thomas: A Monastic Perspective“. U: *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, ur. Hugo Lundhaug, Lance Jenott. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. Pristup ostvaren 17. 5. 2022. https://www.academia.edu/49567245/The_Single_Ones_in_the_Gospel_of_Thomas_A_Monastic_Perspective.
- Farag, Mary K. „Pachomius Outside the Shadow of the *Vita Antonii*“. *Harvard Theological Review* 111 (2018), br. 4: 516-540.
- Gaddis, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: California Press, 2005.

- Goehring, James E. „Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism”. U: *Ascetics, Desert, and Society in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring. Harrisburg: Trinity International Press, 1999, 241-262.
- Goehring, James E. „Remembering for Eternity: The Ascetic Landscape as Cultural Discourse in Early Christian Egypt”. U: *Ascetic Culture: Essays in Honor of Philip Rousseau*, ur. Blake Leyerle, Robin D. Young. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, 201-228.
- Goehring, James E. „The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt”. U: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, 73-88.
- Goehring, James E. „The Origins of Monasticism”. U: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring. Harrisburg: Trinity International Press, 1999, 21-42.
- Goehring, James E. „Through a Glass Darkly: Images of the Ἀποτακτικοί(αι) in Early Egyptian Monasticism”. U: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, 53-72.
- Grossmann, Johannes. „Die Legende von Pachomios dem Rekruten”. U: *Neue Griechen: eine byzantinische Melange aus Wien*, ur. Junge Römer. Beč: Phoibos-Vlg, 2008, 55-71.
- Horell, David G. „Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content”. U: *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, ur. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, Paul-André Turcotte. Lanham: AltaMira Press, 2012, 309-335.
- Hufton, Olwen. „What is Religious History Now?”. U: *What is History Now?*, ur. David Cannadine. New York: Palgrave Macmillan, 2002, 57-79.
- Jenott, Lance. „Clergy, Clairvoyance, and Conflict: The Synod of Latopolis and the Problem with Pachomius' Visions”. U: *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, ur. Eduard Iricinschi, Nicola D. Lewis, Philippa Townsend. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 320-334.
- Jong, Mayke de. „Carolingian Monasticism: The Power of Prayer”. U: *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, ur. Rosamond McKitterick. Cambridge: Cambridge University Press, 1995., 622-653.
- Judge, Edwin. „The Earliest Use of Monachos for Monk (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism”. *Jahrbuch für Antike und Christentum Münster* 20 (1977), br. 1: 77-89.
- Katos, Demetrios S. *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- King, Karen. „Social and Theological Effects of Heresiological Discourse”. U: *Heresy & Identity in Late Antiquity*, ur. Holger M. Zellentin, Eduard Iricinschi. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 28-49.
- Kisić-Kolanović, Nada. „Historiografija i postmoderna teorija pripovijedanja: Hayden White i Dominic LaCapra”. *Časopis za suvremenu povijest* 35 (2003), br. 1: 217-234.
- Köstenberger, Andreas J.; Kruger, Michael J. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Luttikhuisen, Gerard. *The Diversity of Earliest Christianity: A Concise Guide to the Texts and Beliefs of Jewish Followers of Jesus, Pauline Christians, and Early Christian Gnostics*. Almere: Parthenon, 2012.

- Marina, Marko. „Ἀίρεσις kao društveni fenomen: analiza antičkog termina hereza u kontekstu suvremenih socioloških studija“. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 51 (2019), br. 2: 135-157.
- Montanari, Franco; Goh, Madeleine; Schroeder, Chad, ur. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015.
- Pearson, Birger. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. New York: T & T Clark International, 2004.
- Piowarczyk, Przemyslaw; Wipszycka, Ewa. „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?“. *Adamantius* 23 (2017), br. 1: 432-458.
- Rapp, Claudia. *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Rapp, Claudia. „Christian Piety in Late Antiquity“. U: *Empire and Religion in the Roman World*, ur. Harriet I. Flower. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 161-186.
- Rapp, Claudia. „Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination“. *Church History and Religious Culture* 86 (2006), br. 1: 93-112.
- Rapp, Claudia. „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites“. U: *Female Vita Religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, Developments, and Spatial Contexts*, ur. Gert Melville, Ane Müller. Münster: LIT Verlag, 2012, 21-42.
- Rapp, Claudia. „’For Next to God, You Are My Salvation’: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity“. U: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ur. James Howard-Johnston, Paul Antony Hayward. Oxford: Oxford University Press, 1999, 63-81.
- Rapp, Claudia. „The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism“. U: *Unclassical Tradition. Volume I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, ur. Christopher Kelly, Richard Flower, Michael Stuart Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Rapp, Claudia. „The Social Organization of Early Monasticism in the East: Challenging Old Paradigms“. U: *Monachesimi D’Oriente E D’Occidente Nell’Alto Medioevo (31 marzo – 6 aprile 2016)*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2017, 33-54.
- Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.
- Rousseau, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley: California Press, 1985.
- St. Anthony of Egypt. Pristup ostvaren 17. 4. 2022. <https://www.britannica.com/biography/Saint-Anthony-of-Egypt>.
- Sheridan, Mark. „Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or, The Shaping of the Monastic Ideal“. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015), br. 1: 14-17.
- Sheridan, Mark. „’The Desert Was Made a City’: The Role of the Desert in early Egyptian Monasticism and Christian Hagiography“. Pristup ostvaren 14. 4. 2022. https://www.academia.edu/19952744/_The_Desert_was_made_a_city_The_Role_of_the_Desert_in_early_Egyptian_Monasticism_and_Christian_Hagiography.
- Toth, Peter. „Wisdom in Fragments: The Earliest Manuscript of the First Greek Life of St Pachomius“. U: *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation*, ur. David Runia, Gerard Rouwhorst. Leiden: Brill, 2020, 13-34.

- Wessel, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Williams, Michael A. „Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis“. U: *Was There a Gnostic Religion?*, ur. Antti Marjanen. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2005, 55-78.
- Wipszycka, Ewa. „Le Monachisme Egyptien et les villes“. *Travaux et Memoires* 12 (1994), br. 1: 1-44.

SUMMARY

Late Antique Monasticism in Egypt: Between the Traditional Paradigm and Contemporary Research

Despite the fact that the phenomenon of late antique monasticism in Egypt represents a fruitful area of research that testifies to modern systematized historical approaches, the scholarship in Croatia remained deprived of the fruits of that work. Therefore, this paper seeks to fill the vacuum and present the modern approaches to the study of late antique monasticism to Croatian scholars. It seeks to do that by contrasting these modern approaches with the traditional paradigm whose influence extended through the first part of the 20th century. Since the traditional paradigm is not characterized by one feature, this paper presents the most important elements using mainly the examples of St. Anthony and St. Pachomius. According to the traditional paradigm, these figures are closely associated with two separate models of monasticism (eremitic and cenobitic). By looking at the primary and secondary sources, the paper builds up the basic notions of the contemporary approaches. To be more precise, the paper shows the importance of historicizing monasticism (and all aspects thereof) instead of making it an entity that is shaped and subsequently sails through history unchanged and unharmed. This is done by analyzing particular aspects of Egyptian monasticism in late antiquity (e.g. terminology and fluidity). Moreover, looking at the narrative and normative texts integrally and as programs (accepting the historical-critical method and the “Sitz im Leben” approach), and reading them as theological texts but also with an eye to structures, rhetorical techniques, semantics, ideology, the paper presents a particular way of looking at the meaning of one significant episode from Pachomius’ life. Finally, instead of a classic conclusion, the paper considers new directions of research that represent potentially fertile ground for contemporary historians and other scholars interested in the phenomenon of late antique monasticism.

Keywords: Late Antiquity, Monasticism, Egypt, Methodology, St. Pachomius, St. Anthony the Great