

Др Снежана Ј. Милојевић

МОНАШКО СТРАДАЊЕ ДЕМОНОЛОШКОГ ПОРЕКЛА У СРПСКОЈ ЖИТИЈНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Осим очитих невоља произашлих из одрицања од световних форми егзистенције, монашки подвиг могу угрозити и напади демонолошког карактера. Истрајавање аскете пред непријатељима који долазе из метафизичких простора, неизоставно је у карактеризацији житијног јунака, и када је ова форма страдања повод за раскошне наративне сегменте и када до таквих напада на интегритет искушаваног није било. Узимајући за најрепрезентативнији текст овог жанра Теодосијево *Житије Пејтра Коришкој*, указали смо и на особеност Теодосијевог приповедачког поступка о метафизичком, када се деловање нечастивог описује кроз истовременост монаховог дијалога са свим чиниоцима његовог духовног живота.

Кључне речи: стара српска књижевност, анахоретско житије, монашки подвиг, демонски напади, приповедачки поступак, Теодосије.

1. Увод. Трансформација из живота у свету¹ у монашку издвојеност и посвећеност аскези подразумева свеколико одрицање² од овоземаљских страсти којима човек угађа себи (својој палој природи), као и раскид блиских

¹ „У *Новом завѣту* [...] реч 'свет' узима једну у свему негативну конотацију: 'овај свет' је супротстављен 'будућем свету', 'вечном животу' и стога постаје име и симбол оног дела човечанства које, заборављајући творца, живи без неке трансцендентне перспективе. У овом другом смислу сваки хришћанин позван је да побегне од 'света'. Стога је потребно једно одвајање од онога што је земаљско“ (Јањић 2007: 202).

² „Касијан разликује три типа одрицања: оставити колико се поседује, одвајање од родбине и од навика наших обичаја и сваког подсећања на овај свет који се приказује нашим очима, док Јован Лествичник напомиње као прво одрицање од свих ствари, људи и родитеља, као друго одрицање од властите воље, а као треће одрицање од таштине, као плода послушности. Термину 'одрицање' придодaje се једно друго значење у ужем смислу, које се тиче унутрашњег стања личности. Реч је о самоодрицању, које се објашњава одрицањем

односа са дотадашњим животом и људима који су били део световног окружења. Одвајање од света јесте лични избор, и иако подразумева низ забрана¹, заправо је слика велике љубави према Богу, јер из љубави према Њему произлази сав монахов подвиг². Присталост аскетском животу предодређена је такозваним призивом – скупом сензација и појава интимног карактера којима појединца Господ позива у своје окриље.

Монаси би требало да буду најсавршенији међу врлинским људима³, јер читав свој живот проводе у молитви и послушању, као форми мистичког приближавања Богу. Како би се посветили тиховању, потребно им је место ван цивилизацијских токова. Места на која одлазе монаси да би се препустили свом подвигу називају се *џусџињама* (в. Петканова 1996: 143; Ле Гоф 1999: 74–76), а овакво одређење простора молитвеног истанчавања духа јасна је алузија на боравак Исуса Христа у пустињи и искушења којима је од стране нечастивог био изложен (Мт 4: 1–11; Мк 1: 12–13; Лк 4: 1–13).

Реч *џусџиња* у богословској литератури има јасно симболичко значење, али појавна форма простора пустињаштва мењала се у конкретним испољавањима, те се у вези с тим може говорити о преплитању дијахронијске (историјске) и синхронијске (географске) реалности ове константе (Шпалдигер 2014:173). Зато молитвени простори ван света могу бити и манастири и монашке испоснице – које су често формиране на тешко доступним местима, у усецима, клисурама, на стенама или у планинским врлетима⁴, а уместо речи монах у хагиографској литератури често се користи реч пустињак или пустиножитељ (Петканова 1996: 143).

самог себе као личности која се не жели више познавати (Мт 16: 24–26; Мр 8: 34–36; Лк 9: 23–25)⁴ – Јањић 2007: 203.

¹ У профаном значењу те речи.

² Више о томе в. Милојевић 2019.

³ „У хеленској етици, врлина је пре свега људско остварење, људска 'одлика', оно што је постигнуто трудом самог човека. Она је у Хелена нешто природно али и само природно и људско. Супротно томе, у хришћанској аскетској етици врлина је нешто божанско, чак и кад је усађена у људску природу. Њена појава и њен раст у човеку условљени су божанском подршком. Штавише, једва да се сад може говорити о етичким својствима човека; то су много пре – својства божанска, или бар нешто у највећој мери условљено дејствима Бога и човека. Врлини је овде корен у мистеријама божанског бића. Она зато не може да буде рационализована, не може да буде тачно описана и кодификована [...] Код Хелена се врлина своди на понашање човека, код хришћана – на синергично понашање Бога и човека“ (Богдановић 2008: 61).

⁴ Усамљивање у пустињи ради поста и молитве пракса је првих монаха у Египту, Сирији и Палестини. Тај реални простор убрзо постаје симбол неметежног живота, аскезе и духовног усавршавања. Међутим, двоструку вредност пустиње илуструје већ *Житије св. Анђионија*. Испосничко станиште тамо је пуста тврђава пуна гмаза, поприте демонских напада, а с друге стране, св. Атанасије Александријски даје идиличну слику монашког живота у египатској пустињи: „Њихове келије биле су у планинама, попут шатора где станују божански хорови, који певају псалме, уче *Писмо*, посте, моле се, које весели нада у будуће доба, који раде да би дали милостињу, и чувају љубав и слогу међу собом” (Витић 2018: 67–68).

Међутим, „природа је насељена животињама и зверима, али је пре свега, испуњена демонима, чија је физичка реалност за средњовековног човека ван сваке сумње“ (ШПАДИЈЕР 2014: 162) – што представља окосницу страдалничког пута једног анахорете. Зато Атанасије Александријски пустињу назива „градом“, што „постаје топос касније монашке литературе уздижући се све до небеског Јерусалима“ (ШПАДИЈЕР 2014: 173)⁵.

Архитекст описивања пустиње града и то не било каквог, већ града као рајског насеља, можемо пронаћи у наводима пророка Исаије: „Радоваће се томе пустиња и земља сасушена, веселиће се пустош и процвјетати као ружа“ (Иса 35: 1). Жак Ле Гоф истиче да осим духовног, ова поетска слика пророчког карактера има и материјални карактер: доласком хиљада монаха, ови су неплодни предели уистину процветали⁶. У вези с тим Зорица Витић наводи:

После Св. Антонија, умножавањем монашких заједница, пустиња ће заиста постати град – *desertum civitas*. Још један оксиморон – *desertum floribus vernans* (пустиња процвала цвећем), како каже свети Јероним (*Laus eremi*, PL 22, 353; ЕА 1930: 275) представља остварење Исаијиног пророштва (Витић 2018: 68).

У вези са писаним изразом српског средњег века који говори о искушењима оваквог порекла треба указати и на то да, иако напади демонолошког карактера у житијима старе српске књижевности могу бити описани као целовит и приповедачки разгранат сегмент, фактографија таквих наративних секвенци није из корпуса манифестације свакодневља, већ јасно указује на уплив трансценденталног у живот посвећеника. Имајући на уму чињеницу да је базични облик утицаја нечастивог на човека дејство на његову мисаону сферу, без обзира на чињеницу да напади следбеника зла имају свој стварносно препознатљив облик, можемо их одредити као унутрашње ометајуће факторе на монаховом путу ка Логосу⁷.

2. ПУСТИЊЕ КАО ПРОСТОР КОЈИ ЗАПОСЕДАЈУ ДЕМОНИ. На основу наведеног следи закључак да издвајање из простора страсти и овоземаљских тежњи не поједностављује живот посвећенику, „јер нико ко живи у Богу неће избећи напад отпадника“ (КАНТАКУЗИН 1993: 97). Пишући *Житије Јована Рилског*, Димитрије Кантакузин наводи податак да је у једном тренутку свог подвижничког живота Јован Рилски „одабрао необично станиште што птицама доликује [...], у дупљу дрвета Јован уђе“ (КАНТАКУЗИН 1993: 88). Истицање

⁵ О топосу пустиње како града, в. Поповић 2006: 151–175.

⁶ Опширније о томе: Ле Гоф 1999: 73–79.

⁷ У складу са тим остале елементе добровољног одрицања, које се могу подвести под категорију – свесног удаљавања од било које форме самоугађања, одређујемо као спољашње ометајуће факторе на монаховом путу ка есхатону, о чему у овом раду неће бити посебно речи.

овог посве необичног места монаховог боравишта мотивација је следећег закључка: „Но, кад и тамо дође, мноштво духова злобно на њега нападне. Љуто бијући, прогањајући, једва га живог оставе“ (КАНТАКУЗИН 1993: 88).

Пусџиње (пустиње, планине, пештере, па и сама дупља дрвета) јесу простор који насељавају демони (*бесови*, како их назива теолошка литература), чије постојање има за циљ да еремиту поколеба у подвигу, доведе у стање менталне нестабилности која би онемогућила наставак аскетског живота усмереног ка уподобљавању узору. О особеној природи бесовских хорди које *насељавају њусџиње*, Атанасије Александријски наводи:

Прво што треба да имамо на уму је следеће: демони нису створени онаквима какве их замишљамо кад их поменемо, јер Бог није створио никакво зло, те су тако чак и они створени као добри. Међутим, откада су отпали од небеске мудрости, пузе по земљи [...] из зависти према нама хришћанима чине све у жељи да нас омету при узласку на небеса, како се ми не бисмо попели тамо одакле су они пали [...] Демони, стога, када виде било ког хришћанина, а нарочито монахе, раздрагано јуришају, најпре нападајући искушењима и постављајући препреке разуму како би спутали наш пут злим мислима (АТАНАСИЈЕ АЛЕКСАНДРИЈСКИ 2014: 115).

Јован Лествичник у *Лестџици*, књизи савета упућених онима који истрајавају на свом уском путу ка вечности, наводи три разлога зашто монахе нападају демони. Два од три узрока су, како он каже, „бедни и пребедни“ – а реч је о нехату монаховом (недовољној посвећености подвигу), или његовој гордости. Трећи узрок произлази из зависти демона према безгрешности монаховој – тај узрок је благословен. Само наша сопствена савест може проценити „од куда ветар дува“, тј. шта је узрок таквом страдању (ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК 2003: 146).

О методолошкој свеобухватности деловања демонских сила Јован Лествичник наводи:

Демони нам копају три јаме: прво, боре се да спрече извршење нашег доброг дела; друго, кад при првом покушају претрпе пораз, старају се да бар оно што се чини не буде учињено по Богу; па када, лопови, и ту промаше, тихо нам се прикраду и хвале нас у души нашој као људе који у свему живе по Божијој вољи (ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК 2003: 146).

У старој српској књижевности овај сегмент искушења који је усклађен са узором коме анахорета тежи – Сином Божијим Исусом Христом и његовим страдањима од стране нечастивог, двојако је представљен. На једној страни о комплексности и подвигу превазилажења оваквих препрека на путу ка вечности говори се кроз раскошне слике бесовских напада, док на другој страни хагиографи о томе „говоре“ кроз изостављање оваквог житијног сегмента или јасно истицање да светац коме је посвећено житије није био изложен оваквим искушењима. Међутим, чак и када ниједан део житија

није посвећен страдању монаха од демонских напада (када таквих података фактографски нема), то такође карактерише јунака хагиографије, говори о његовој особености међу сличнима себи.

Оба модуса приповедања о борби душе са снагама које су отпале од Божије мудрости проналазимо код Теодосија, као и објашњење утемељено у хришћанском учењу, уколико је изостављено приповедање о овој форми страдалништва. Потребу да потанко објасни свако исклизуће из типског наративног следа можемо назвати његовим ауторским маниром, јер је приповедање овог хагиографа блиско савременом уметничком изразу по прецизној мотивацији наративних сегмената: „Као прави уметник речи и познавалац књижевне логике, стално иде у сусрет реципијенту свога дела, излажући оно што средњовековни читалац (слушалац) нужно и не очекује од њега“ (Шпадијер 2015: 54).

У том духу су Теодосијеви наводи о овом сегменту искушеничког страдања на путу ка одуховљењу, приближавању анђeosкој природи, у опису живота Светог Симеона (у *Житију Светиога Саве*). У овом житијном сегменту нема описа напада експонената нечастивог, а као узрок да искушеник Стефан Немања буде поштеђен такве врсте страдања наведена је молитвена истрајност његовог сина, Саве Немањића, усмерена ка очевом спасењу: „И тако се као штитом молитвама његовим окриљен од бесова сачува“ (Теодосије 1988: 140)⁸.

За разлику од претходног примера у коме је као заштита од демона акцензован духовно узрастао посредник – Свети Сава, код Данила II се сусрећемо са истицањем личне инвенције подвижника⁹. По таквом узрочно-последичном низу Архиепископ Арсеније Данила Пећког није тешко страдао од демонских напада због постојаности у бдењу, а пре свега због умерености у свему: „по мери једући хлеба, по мери пијући воду и то само у одређено време и никада ноћу не дајући у сласт сна телу својему или покоја“ (Данило II 1988: 156).

У овом тренутку треба поменути и Доментијановог Светог Саву у вези с којим наводи:

У светим молитвама дан и ноћ не слабећи, имајући у телу своме живот бестелесних слугу [анђела Божијих]. Ради тога га ни бесови не искушаваше толико, јер у младости својој никада се не насити сна очију

⁸ Овакав житијни податак усклађен је и са следећом тврдњом, инкорпорираним библијским цитатом примереним тренутку исцељења преминулог брата: „Именом мојим изгониће бесове, на болесне положиће руке и биће здрави“ (Мк 16: 17–18; Теодосије 1988: 202).

⁹ Док аутори ранијег периода дају значајну улогу од Бога озареном посреднику који успева да од Богаизмоли помоћ човеку још неузраслом на Христовом путу – што је у српској житијној књижевности превасходно Свети Сава, архиепископ Данило инсистира на личној инвенцији – молитвеној жртви упућеној свецу (Богу). Истоветан приступ има и када говори о чуду исцељења (в. Милошевић 2018в: 117).

својих, нити даде покоја коленима својима, хотећи најпре душу своју ослободити од страсти (Доментијан 1988: 85).

У вези са претходним наводом треба указати и на особеност поимања појма сан у аскетском контексту. У физиолошком смислу сан се дешава током спавања када је човекова перцептивна способност стварности смањена. Сан појединцу може донети информацију вишега реда – на пример извештење о Божијој милости, али може бити и варка и опсена пристигла из хтонских простора. Символичко значење сна објашњава Свети Јован у својој *Лесџивици* – он негативно одређује сан: сан је спавање, а не будност – будност је посвећеност есхатону, док је уснуће одсутност од подвига који пут ка Богу изискује (в. Јован Лествичник 2003: 119–120).

У уводном делу овога рада отежавајуће околности које могу осујетити монахов пут ка Богу поделили смо на спољашње (оне које су резултат човечких страсти и жеља) и унутрашње – које произлазе из зависти нечастивог над савршенством посвећености анахорете, као и то да је у овом раду акценат на другом ометајућем фактору. На основу наведеног цитата Данила II, можемо закључити да обе сфере подвижништва морају бити у сагласју и да су у међузависном положају.

Најзначајнији средњовековни текст који описује нападе бесова јесте *Житије Пејтра Коришског* у коме Теодосије „ствара животопис светога, колико различит од сопственог књижевног опуса, толико посебан и јединствен у целој српској средњовековној житијној књижевности“ (Шпадијер 2014: 157).

3. ПЕТАР КОРИШКИ И ВИЗУЕЛИЗАЦИЈА ДЕМОНСКИХ НАПАДА. Истрајавање еремита пред искушењима демонске силе и снаге, равно ономе у житију Светог Антонија, описано је у Теодосијевом *Житију Пејтра Коришског*. Снаге нечастивог подвижника нападају истрајно и систематски, не би ли пољуљали његово подвигом достигнуто смирење из којег произлази сва његова снага, и то не само кроз визије, већ и кроз утицај на пустињакове мисли и снове. Петру Коришком који се не лени *сјаванем*, који изазива силе зла на суочавање, уплив у метафизичко кроз виђења (визије)¹⁰ двоструког је карактера: изложен је и разарајућем дејству нечастивог и умирујућој помоћи Божијој.

Као помоћ и подршку у подвигу Петру Коришком Бог шаље виђење архангела Михајла¹¹. Сусрет са оностраним и када долази из сфере добра,

¹⁰ У вези са поменутиим терминима успоставили смо правило поимања речи виђење и визија на следећи начин: „Иако је реч о метафизичком искуству користимо реч везану за свакодневље – виђење – зато што верујућем човеку упућеном у *чудне џуџеве Божије* оваква врста искуства, иако сама по себи посебност и реткост, представља реалност, а не опсену или уображење, што би било ближе одређењу термина визија. С визијама, маштаријама, како то означава средњовековни текст, сусрећемо се у сликама којима нечастиви кроз лоше мисли (визије у духу искушеника) или страхотне метаморфозе осмишљене аргументацијом стварносног, искушава духовну снагу посвећеног монаха“ (Милошевић 2018б: 348).

¹¹ У вези с тим Димитрије Богдановић наводи: „Молитва и анђеоско, опет, потврђују му смисао подвига“ (Богдановић 1988: 42)

повод је снажног узбуђења – „старац [Петар Коришки] од сјаја његова посрну“ (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 274). У симболичком смислу, овај сусрет антиципира исправност монахових радњи и поступака, јер њему постаје доступан обичном човеку невидљиви свет анђела Божијих¹².

Место удаљено од људи и било каквог облика цивилизације, у којем живе дивље звери и пустињак Петар Коришки, није само попрште сукобљавања добра и зла – што је већ постало самим његовим доласком у пештеру и смештањем на одабрану стену, већ се исказује као простор на којем се бришу разлике између метафизичког и стварносног дискурса кроз физичко оваплоћење наведених категорија (змија је еманација зла, а анђео *ἰοσιῶν* *с мачем* знак Божије милости).

Љиљана Јухас Георгиевска у свом тексту *Српска књижевности прве половине XIV века*¹³ запажа ауторову тежњу да представи фазе (етапе) у удаљавању од света Петра Коришког, као и то да је феномену одвајања од ближњих подређена и композициона структура, па из тог разлога Теодосије средишњи део текста дели на три целине неједнаког обима (ЈУХАС ГЕОРГИЕВСКА 2018: 23)¹⁴. Драгиша Бојовић указује да са овим житијем Теодосије завршава епоху добрих анђела, као и то да њиме „почиње историја демонских испитивања душе, чиме силазак метаисторије у историју добија нову димензију – драматично остварење анахоретске есхатологије“ (Бојовић 2004: 123).

Описујући борбу Петра Коришког са *змијом*, потпомогнута самим Архангелом Михајлом, Теодосије изједначава подвижника са гласником Божијим, а напад назива „двоструким нападом анђела с мачем и старца с мочугом“ (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 275). Одлазак змије није крај духовне борбе посвећеника – нити хагиограф наводи да је *змија* побеђена, већ да је само удаљена на неко време – „побеже незнано куд у бегу бежећи отиде“ (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 275). Духовна борба траје читавог живота монаховог, „али ко претрпи до краја, тај ће се спасти“ (Мт 24: 13; Мк 13: 13).

Дубоко посвећеном анахорети су и визије – сусрет са оностраним демонског порекла – изразитије, описане као искуства страхотног и изгледа и звуковног објављивања. Теодосије описује сцену када се усред дана облак од црних гавранова преиначава у различите страшне звери које с риком навалјују на испосника као да ће га прождрати¹⁵. Петар Коришки се спасава

¹² О функцији анђела у средњовековном тексту види: Милојевић 2017; 2018а.

¹³ Ирена Шпадијер је уз детаљан осврт на својеврсно *теодосијевско ишћање*, фокусирана на саме Теодосијеве текстове, истакла елементе који историјски контекстуализовани претпостављају следећи закључак: „Нисмо склони да Теодосија видимо као писца XIV века, а његов књижевни рад сувремен, рецимо, стваралаштву Данила II. Пре би то могло бити коју деценију раније [...] Теодосијев рад својим највећим делом, чини се, припада XIII столећу“ (Шпадијер 2010: 15).

¹⁴ О Петру Коришком види и: Маринковић 1999; Витић 1999; Шпадијер 2014.

¹⁵ „А беси путем маштарија страховити клопот творећи по ноћи вичући често нападаху на њ. Час долажаху као да вуку за собом ону змију, која разјапљиваше чељушти своје, а они говораху да га прождире; час као да му сестра долази јављаху му се у ноћи плачући

снажном вером, кроз свест да су то *машћарије* (визије) које нису од Бога и да их се истрајношћу у будности, молитви и посту може ослободити.

Ово житије акцентује и базичну каузалност хришћанске космогоније – да све долази од Бога: иако нечастиви делује на људске мисли, покушава да доведе у питање истрајност аскете у подвигу. У складу с наведеним, Теодосије у свом житију посећеном Петру Коришком наводи:

А Бог, као и древне моћне подвижнике, тако и овога својега роба кушајући хтеде да увенча трпљењем многих напада бесова. Зато допушташе често да беси на њега населе, да га са оне високе стене гурну и о камен разбију, али он, божјом силом чуван, никакву повреду смртну не претрпе, и опет у пештеру улажаше радосном душом (Теодосије 1988: 276).

4. ПЕТАР КОРИШКИ КАО ЈОВ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ. Бавећи се навођењем старозаветне *Књиге о Јову* у српској средњовековној књижевности, Јелка Ређеп закључује да се цитати из ове библијске приче могу пронаћи код готово свих српских хагиографа: Стефана Првовенчаног, Доментијана, Теодосија, архиепископа Данила, Даниловог Ученика, Григорија Цамблака, Константина Филозофа и патријарха Пајсија. „Једино у *Житију Свештог Симеона* (1208) од Саве Немањића не наилазимо на помен Јова из *Библије*“ (РЕЂЕП 1988: 337). Правећи паралелу између страдања првог човека и праведног Јова Нортроп Фрај закључује: „За разлику од *Посићања*, овде нема кршења уговора и Јовово искушење није казна већ кушање“ (ФРАЈ 1985: 239).

Ређеп у низу примера о интертекстуалним позајмљеницама из Књиге о Јову које су инкорпориране у житија наведених аутора, не наводи истраживања у вези са *Житијем Петра Коришког*, из разлога зато што је реч о особеној врсти хагиографије – житију анахоретског карактера. Иако у причи о аскети Коришком недостаје контекст породичне среће и материјалне добробити, приоритет физичког здравља (сопственог и својих ближњих) – елемент искушавања који је као лајтмотив садржан у читавом овом раду јесте парадигма која нас управља ка овој паралели.

До истог резултата можемо доћи и идући другим *иуџем*: Теодосије сам у овом житију компарира оно што преживљава монах – житијни јунак, са описом духовног сазревања светих отаца¹⁶ кроз опште место – страдање

говораху: 'Брате, брате', по имену га зовући, 'изађи господине брате и прими ме у пештеру, да ме звери не поједу'" (Теодосије 1988: 272–273). Ради породичног мира добар део свог живота *ипроштрашио* је живећи наизглед световним животом, бринући о мајци до њене смрти, док је сестру свесно удаљио од себе у једном тренутку схвативши да се уз њу не може посветити толико жељеном аскетизму. Демони покушавају да га дестабилизују кроз потенцијалну грижу савести због тога што је напустио сестру која је убрзо и преминула.

¹⁶ У овом раду, паралеле ради, користили смо наводе из првог византијског житија посвећеног Светом Антонију које је написао Атанасије Александријски. У прилог томе говоре и речи Љилане Јухас Георгиевске која запажа да је „Петров лик умногоме конципирао према лику Антонија Великог који се сматра оцем пустињачког монаштва и хришћанског

као искушење појединца у његовој постојаности у вери. Визије Петра Коришког имају стварносне облике: Коришког онеспокојава змија, јато гавранова, рика дивљих звери, али се бесови трансформишу и у хорде војника „са шлемовима у облику глава дивљих вепрова и с ликом медведа и осталих звери на глави и тако страшан приказ твораху како би маштаријама уплашили светога“ (Теодосије 1988: 278).

У прилог томе, говори и његова молитва пре последњег искушења: „Госпде помози ми! Смилуј ми се, Госпде, немоћан сам и душа моја веома се збунила“ (Теодосије 1988: 279)¹⁷, као што се Јов обраћа Господу збуњен пред разлозима толиког страдања. У вези с тим Владета Јеротић запажа:

Тако је Петар Коришки у Србији на почетку 13. века поновио страшну и славну победу старозаветног Јова. Њихова сличност није толико изражена у спољашњем току догађања, колико у унутрашњем збивању, при чему су у оба случаја стављени у покрет неки прастари механизми психичког дешавања који су покренули и тако суштинска и практично нерешива питања божјег дијалога са ђаволом и коришћења услуга овога, да би се искушао и на крају прославио још један божји миљеник и угодник (Јеротић 1988: 77).

Јеротић нас упозорава да приликом анализе литерарне интерпретације Светог Петра Коришког не сме бити пренебрегнута чињеница да је у православној монашкој традицији, мистичког (исихастичког) карактера, велика пажња поклањана различитим облицима мисли које су се јављале код аскета на њиховом искушеничком путу: „И поред веровања у реалност демонских бића, ова традиција није запостављала ни другу могућност сусрета аскете с демонима и то у сопственим мислима“ (Јеротић 1988: 68). Међутим, увек вреба опасност од неадекватног тумачења пустињакове борбе са демонима и визија које прате подвиг усмерен на борбу с демонским нападима, уколико аналитички приступ произлази из критеријума овога доба (у случају Јеротића психоаналитичког)¹⁸.

Уколико се вратимо на прво анахоретско житије – *Житије Свeтoгo Антoниja Атанасија Александријског*, које истичемо као први пример паралеле између монашког страдања и Јововог искушења, указаћемо још једну сродност ова два текста. Реч је о већ истакнутом мотиву искушавања постојаности у вери: иако утицај на свакодневицу и обичног човека и монаха може бити озбиљно оптерећен демонским утицајима, све зависи од Божије воље. Зато

монаштва уопште“ (Јухас Георгиевска 2018: 22). О неким заједничким мотивима овог житија и житија Светог Антонија в. Витић 1999.

¹⁷ Уп. Пс 6: 23.

¹⁸ Полемика са наводима из Јеротићевог рада *Петар Коришки у свeтoмy дубинскe исиxологoије* (Јеротић 1988; в. Костић 2017). У вези с чим Костић закључује: „Сад видимо зашто је био срећан кад је угледао пештеру. Да је правио колибу, био би то ипак некакв дом; овако је бездоман, али удомљен једино у Богу“ (Костић 2017: 96).

нити Јов бива истински жртвован приликом страшних кушања (проверавања) вере, нити Петар Коришки умире на стени у пештери коју је одабрао, јер како наводи Атанасије Александријски говорећи о Јову, а антиципирајући крај искушења Светог Антонија:

Ако би ко размишљајући о Јову рекао 'зашто је онда ђаво узнапредовао и извршио све ствари против њега, и одузео му све имање, и побио сву његову дјецу, и ударио га opakим чиревима, нека такав с друге стране увиди да ђаво није био онај ко је јак, већ Бог, који је дао Јова овоме на кушање. Он је питао и тек пошто му је било допушето, урадио је шта је урадио [...] Јер да је могао не би ни тражио допуштење' (АТАНАСИЈЕ АЛЕКСАНДРИЈСКИ 2014: 129).

5. ДЕМОНСКО ДЕЛОВАЊЕ КРОЗ МИСЛИ. У вези са тачком гледишта оног ко говори у овом житију, полазећи од Бахтинове теорије, Ирена Шпадијер указује на још једну специфичност Теодосијевог житија о Петру Коришком¹⁹. Узимајући у обзир сва ограничења, јер је реч о средњовековном тексту чије тумачење зависи и од ванлитерарних фактора, указује на полифоничност Теодосијевог текста: „Становиште које испољава главни међу бесовима не само да није у формалном погледу ни говор писца ни говор главног јунака, већ је по садржини, али и по месту које му је додељено у композицији житија у великој мери аутономно“ (ШПАДИЈЕР 2014: 168).

Напади *бесова* у Теодосијевом житију Петра Коришког имају свој градијацијски низ. Они покушавају да монаха истрајног у подвигу телесно сломе, разболе, окрену суициду или препусте лудилу. Имају и свој климакс, када се демони повлаче и уступају место првом међу собом, који *на уво* монахово говори потенцијално онеспокојавајуће чињенице, када искушење над искушењима постају изговорене речи – материјализација наднаравног дејства нечастивога којима он манипулише стварносним подацима.

Последњи покушај негирања духовног подвига није био уобличен звуковним и визуелним страхотним призорима, већ контекстуализован провозирањем греха гордости. Речи усмерене у овом правцу материјализоване су кроз тезу нечастивога (текстуализовану кроз реторско питање) да ни сами бесови нису могли страшније проклети подвижника од њега самог који живи у пештери, „и колико страдајући без ума трпећи своје изнураваше живљење“ (ТЕОДОСИЈЕ 1988: 280).

Одустајање демона од даљих напада и духовна надмоћ пустињакова, који уз Божију помоћ савладава све препреке на путу духовног напредовања,

¹⁹ „У том смислу можемо разликовати неколико врста говора у тексту: говор писца, говор јунакових родитеља, говор мајке, говор сестре, говор божјег анђела, говор ученика и наравно, говор самог Петра Коришког. Најзначајније говорне секвенце на којима у великој мери почива радња и главни конфликт у делу јесу монолози и реплике које размењују бесови и Петар Коришки. Говор бесова је оно што ово дело чини тако посебним не само у средњовековној књижевности“ (ШПАДИЈЕР 2014: 166–167).

за узрок има усредсређеност на подвиг, такозвану *бурност*, а за последицу достизање рајског блаженства још током живота: „После тога светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблиста, и сан од њега оде по дану и по ноћи и мишљаше као да је на небесима, а не на земљи“ (Теодосије 1988: 282).

Димитрије Богдановић, поредећи два Теодосијева житија, наводи: „Док је Савина позорница, његов животни театрон, читав свет у коме постоје његова земља и народ, његово отачаство као и он сам, дотле је Петрова животна позорница његова сопствена душа“ (Богдановић 1988, 41). Петар Коришки током демонских напада не води само дијалог са демонима који настоје да доведу у питање читав његов живот и њега самог као таквог, супротстављајући им се речима верујућег човека, он истовремено води унутрашњи дијалог са Богом:

А преподобни у мислима рече: „Да дође милост твоја на ме, Господе, па ћу увредитељима својим одговорити реч, јер се уздах у речи твоје“, и тако **гласно бесовима рече:** „Није ми непозната ваша лукава подвала, којом лукаво хвалећи ме наваљујете, и да узнесете ум мој хоћете гордошћу, којом ви отпадосте“ (Теодосије 1988: 280).

Препознавање (разликовање) Божије благодети од демонских искушења заправо најпрецизније описује у подобљење Петра Коришког узору коме тежи. Као оруђе против сила зла истиче се непрекидна и истрајна молитва која се дешава у мислима човека по вољи Божијој. Молитва траје без прекида, независно од снажних утицаја метафизичких компонената призашлих од оног ко је отпао од Бога.

Зато Теодосије у исту реченицу смешта (истичући њихову истовременост) и унутрашњи дијалог озареног анахорете (у себи сједињеног с Богом) и гласно обраћање бесовима указујући на антиномичност исправног живота у Христу – истовремену посвећеност подвигу и добру на овоме свету, оличеном у Светој Тројици, као и супротстављање одсуству добра оличеном у палом анђелу и његовим епигонима.

Уздање у Господа Петра Коришког мотивисано је достигнутим смиреностима, а „смиреност је Божански заклон“ – како наводи Јован Лествичник (2003: 140), јер озарени ум посвећеног еремите своју снагу у Господу проналази: „На Бога се поуздах; нећу се бојати“ (Пс 56: 11). Зато се он не окреће само Логосу кроз молитву коју изговара у себи, већ има храбрости и снаге да гласно изговори речи отпора према злу материјализованом кроз лукавство – манипулацију стварносним чињеницама, које би тако конструисане могле имати прекретничку улогу – усмеравања аскете у супротном смеру од тежње ка рајским пределима, као што то успева архипандану деловања нечастивог – змији у разговору са прапреткињом Евом која је подлегла искушењу (в. 1 Мој. 3).

Пратећи антиномичност која је неодвојиви део човеку несазнатљиве Божије суштине на једној страни, али и јасно видљиве монаху чињенице

шта је на овоме свету Божијег порекла, а шта исконструисано од стране оних који су се удаљили од Божије милости, морамо поставити питање да ли је у најзначајнијем анахоретском житију српске књижевности средњег века главни јунак највише страда од визија и примисли демонског карактера или је то само врхунац невоља које потичу од иницијалне невоље монахове – одвајања од породице?!

Већ су други аутори запазили како одвајање од породице заузима озбиљан простор у *Житију Петра Коришког*²⁰ и како овај сегмент процеса кроз који пролази сваки анахорета, у случају Петра Коришког, представља и окосницу композиционе структуре текста. Уколико се присетимо шта први међу бесовима говори Петру Коришком, схватићемо да су сви наводи у световном смислу те речи тачни: Петар јесте исмејан од људи, његов живот јесте тежак, он заиста мучи своје тело глађу, пати од сунца и мрза преко сваке мере – као што јесте истинита и чињеница коју бесови користе у својој тактици, да је оставио своју сестру саму не би ли се посветио ономе чему од детињства тежи.

На основу свега реченог можемо закључити да ово житије истовремено указује и на различитост поимања стварности појединца у световном животу и оном духовном. Скромност и одрицање од самоугађања јесте принцип аскетизма, док се у стварности то чини неразумним, као што напуштање сестре, такође може означавати извесну врсту неодговорности у световном значењу. За разлику од тога *Светио њисмо* наводи: „Ко љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и ко љуби сина или кћер већма него мене није мене достојан“ (Мт 10, 37; Лк 14, 26).

Ма колико неразумно деловале ове речи ономе ко није на Божијем путу – сукоб између тачке гледишта анахорете и бесова се може упоредити са различитим фокусом односа према себи и другима које сваки појединац има живећи у свету на једној и живећи у пустињи, на другој страни (свет као простор удаљености од добра и пустиња као простор предодређен за препознавање и откривање рајске чистоте и блискости са Савршеним). Потешкоће којима се на тај начин излаже дефинисана је наставком претходно наведеног цитата из *Јеванђеља њо Маџеју*: „И који не узме крст свој и не пође за мном није мене достојан“ (Мт 10, 38; Лк 14, 27).

6. Закључак. Истраживање у вези са најзахтевнијим монашким искушењем – истрајавањем пред демонском силом и снагом која се може материјализовати у страшне призоре или запоседнути мисли оног ко стреми Богу, за полазиште има просторну одредницу – пустињу која је истовремено и попрште борбе човека с нечастивим, али и јасне помоћи Господње оном ко Бога ради страда.

Испитивање постојаности монаха у овој форми подвига је неизоставни житијни сегмент, јер, како нам то објашњавају хагиографи, ма где се монах

²⁰ Овде превасходно мислимо на Витић 1999; Шпадијер 2014 и Јухас Георгиевска 2018.

од људи склонио, није могао избећи бесовске нападе. Наратив о овом најтежем искушењу подвижниковом у српској средњовековној књижевности је двоструко усмерен – могао је бити повод детаљним и опширним описима, као у *Житију Пејтра Коришкој*, или је испричан кроз хагиографски податак – како одређени јунак није био изложен *бесовима*, чиме је на још један начин истакнута његова достојност светачког знамења. Овај изузетак од уобичајеног објашњен је на два начина – одуховљеним духовним оцем (што је Свети Сава на Атосу Светом Симеону) који својим молитвама као штитом заклања од бесова свог ученика, али и личном инвенцијом искушаваног који је у сваком тренутку *будан* у свом подвигу.

Бесови који насељавају пустиње и пештере, места удаљена од људи и света, у којима опстају монаси, не с великом тешкоћом одвојени од угађања и своме телу и својој сујети, преко примисли које само истанчани дух еремите може препознати као туђе а не као своје, носе одјеке световних мерила и критеријума. Иако се и овај сегмент рада једино може објаснити антиномичношћу хришћанског учења у коме је Син Божији и Бог и човек у којем су носиоци исте суштине различити Отац, Син и Свети Дух – обе тврдње у овом низу антиномија које смо током рада навели, представљају узајамно дејство наизглед супротних тврдњи, само с рационалне тачке гледишта, у светлу фокусираности на комплексан духовни живот аскете, можемо рећи да оне међусобно једна другу потврђују као истините.

ИЗВОРИ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- АВЕРИНЦЕВ СЕРГЕЈЕВИЧ, Сергеј. *Поеџика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
- АВЕРИНЦЕВ СЕРГЕЈЕВИЧ, Сергеј. *Симболика раној средњеј века*. Београд: Отачник, 2009.
- АТАНАСИЈЕ АЛЕКСАНДРИЈСКИ. *Житије светио Антонија*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2014.
- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. Теодосије. У: Теодосије. *Житија*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988, 9–39.
- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. *Свети Јован Лествичник у византијској и сџарој српској књижевности*. Бања Лука: Романов, 2008.
- БОЈОВИЋ, Драгиша. Пројекција митарства у *Житију Светио Пејтра Коришкој*. *Црквене студије* 1 (2004): 121–130.
- БОЈОВИЋ, Драгиша. Житије анђела или: Како се Петар Коришки бестелесним у пустињи показао. Драгиша Бојовић (ур.) *Православно монаштво*. Ниш: Центар за византијско-словнеске студије – Центар за црквене студије – Међународни центар за православне студије, 2019, 351–361.
- ВИТИЋ, Зорица. Демонска искушења у Теодосијевом „Житију светог Петра Коришког“. *Научни састанак славистиа у Вукове дане* 28/1 (1999), 143–153.

- Витић Зорица. Атонски узори Теодосијевих житија. *Књижевност, култура, фолклор*. Том 2 (2018): 67–75.
- Јањић, Драгана. Аскетско-теолошки коментар житија Светог Петра Коришког. *Црквене ситуације* 4 (2007): 197–224.
- Јеротић, Владета, Житије Петра Коришког у светлу дубинске психологије. У: Теодосије. *Житија*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988, 43–91.
- Јован Летвичник. *Лествица*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2003.
- ЈУХАС ГЕОРГИЈЕВСКА, Љиљана. Житијна књижевност у првој половини XIV века. *Семинар српског језика књижевности и културе*. Београд: Филолошки факултет, 2018, 21–33.
- КАНТАКУЗИН Димитрије, Владислав Граматик. *Сјиси Димитрија Канџакузина и Владислава Грамајника*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1993.
- Костић, Драгомир. Човек на путу ка Богу. *Црквене ситуације* 14 (2017): 427–455.
- ЛАЗИЋ, Милорад. *Естетика Доментијанових житија*. Подгорица: Октоих, 1997.
- ЛЕ ГОФ, Жак. *Средњовековно имагинарно*. Сремски Карловци: Издавачка кућа Зорана Стојановића, 1999.
- МАРИНКОВИЋ, Радмила. Борба на камену: трећи култ: Житије светог Петра Коришког. *Даница* (1999): 148–164.
- МИЛОЈЕВИЋ, Снежана. Функција анђела у опису страдања и смрти код Данила Другог и Даниловог Ученика. *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини* (2017): 257–280.
- МИЛОЈЕВИЋ, Снежана. Функција анђела у опису страдања и смрти у српској књижевности XII и XIII века. *Црквене ситуације* 15 (2018а): 735–752.
- МИЛОЈЕВИЋ, Снежана. Функција снова и виђења у српској житијној књижевности. Драгиша Бојовић (ур.). *Византијско-словенска членија I*. Ниш: Центар за византијско-словенске студије – Центар за црквене студије/ Међународни центар за православне студије, 2018б, 347–370.
- МИЛОЈЕВИЋ, Снежана. Чудо исцељења у житијима српске средњовековне књижевности. *Октоих – часопис Огјељења за српски језик и књижевност Мајнице српске – Друштва чланова у Црној Гори VIII/9* (2018в): 109–122.
- МИЛОЈЕВИЋ, Снежана. Мотив љубави према Богу у Теодосијевом Житију Светог Саве. Драгиша Бојовић (ур.). *Православно монаштво*. Ниш: Центар за византијско-словенске студије, Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, 2019, 339–350.
- ПЕТКАНОВА, Донка. *Средњовековна литерарна симболика*. Софија: Време, 1996.
- ПОПОВИЋ, Даница. *Под окриљем светлости: култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2006.
- РЕЂЕП, Јелка. Књига о Јову и старе српске биографије. *Убиство владара*. Нови Сад: Прометеј, 1998, 334–345.
- СВЕТО ПИСМО. Њујорк – Лондон: Савет Библијских друштава, 1950.
- СВЕТО ПИСМО. *Нови завет*. Ваљево: Глас цркве, 2008.

- ТЕОДОСИЈЕ. *Житија*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.
- ТРИФУНОВИЋ, ЂОРЂЕ. *Азбучник српских средњовековних књижевних јојмова*. Београд: Вук Караџић, 1974.
- ФРАЈ, НОРТРОП. *Велики код (екс), библија и књижевност*. Београд: Просвета, 1985.
- ШПАДИЈЕР, ИРЕНА. Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књига LXXVI (2010): 1–16 (сепарат).
- ШПАДИЈЕР, ИРЕНА. *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*. Београд: Чигоја, 2014.
- ШПАДИЈЕР, ИРЕНА. *Светићорска бацићина*. Београд: Чигоја, 2015.

Снежана Ђ. Милојевич

МОНАШЕСКОЕ СТРАДАНИЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СЕРБСКОЙ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Резюме

Кроме очевидных бед, происшедших в результате отказа от мирских форм экзистенции, монашескому подвигу могут угрожать и атаки демонологического происхождения. Настойчивость аскета перед врагами, которые возникают из метафизических пространств, является неизбежным в характеристике житийного героя, и когда эта форма страдания бывает поводом роскошных нарративных сегментов, и когда таких нападений на искушаемого не было. Имея в виду в качестве самого репрезентативного текста этого жанра *Житие Петра Коришкового*, написанное Феодосием, мы указали на особенность нарративного способа про метафизическое самого Феодосия, когда действие дьявола описывается через одновременность диалога монаха со всеми факторами его духовной жизни.

Независни истраживач
milojevic.snezana@yahoo.com