

УДК 27-9

27-1

27-9 "03/04" Јован Касијан, свети

271.2-36: 929 Исак Сирин, свети

Ксенија Кончаревић

Православни богословски факултет, Београд - Србија

ПАТРИСТИЧКИ СПИСИ КАО ИЗВОР ЗА ПРОУЧАВАЊЕ АСКЕТСКЕ КОМУНИКАТИВНЕ КУЛТУРЕ¹

Апстракт: Рад је посвећен комплексном и системском опису комуникативне културе древног монаштва у египатској, палестинској и сиријској социокултурној средини из дијахронијске перспективе према ситуационом моделу дескрипције, са циљем уочавања специфичности вербалног, невербалног комуникативног понашања и социјалног симболизма на основу грађе коју пружају прагматични и пројективни патристички текстови преподобног Јована Касијана Римљанина и преподобног Исака Сиријског.

Кључне речи: Аскетска комуникативна култура, древно монаштво Истока, прагматични и пројективни текстови, патристички списи, преподобни Јован Касијан Римљанин, преподобни Исак Сиријски.

У савременој лингвистици конституисало се неколико приступа теоријском заснивању и дескрипцији феномена религијске комуникације. Тако, у научну употребу увелико су ушли термини религијски језик, култни језик, језик сакрума, молитвени језик, језик Цркве, религијски дискурс, религијски стил, религијско-проповеднички стил, религијска употреба језика, религијска комуникација и др. Већ и само побрајање ових разнородних термина сведочи о комплексности и вишедимензионалности методолошких приступа проучавању објекта нашег интересовања. Када је реч о доминантним методолошким парадигмама истраживања интеракције језика са духовношћу и религијом уопште, издвојићемо функционалистичку, комуниколошку, дискурсну и социолингвистичку. Прва од наведених парадигми полази од идентификовања посебног "религијског стила" (у другој терминологији: религијско-проповедничког, црквено-религијског, богослужбеног, литургијског стила), или, како ми предлажемо, сакралног функционалистичког комплекса). Њој је блиска комуниколошка парадигма, чији објекат интересовања представљају специфични жанрови сакралне или унутарцрквене комуникације, попут проповеди, молитве, посланице, докумената црквеног законодавства, жанрова епистоларне комуникације, етикецијских жанрова (поздрави при сусрету и на растанку, честитање, изражавање захвалности, извињења

¹ Рад је израђен у оквиру пројекта "Проучавање сакралне комуникативне културе" који се реализује у склопу ширег интеркатедарског споразума Катедре за славистику Филолошког факултета Универзитета у Београду и Центра за комуникативна истраживања Универзитета у Вороњежу (Русија) за период 2005-2009., под руководством проф. др П. Пипера и проф. др Ј. А. Стерњина.

и др.). Испитивање религијског дискурса полази од схватања комуникације међу члановима верске заједнице као институционалног дискурса условљеног социјалним функцијама учесника општења и нормираног како у садржинском, тако и у формалном погледу и примењиваног у духовној комуникацији, базираног на јасно конфесионално одређеним вредностима и нормама невербалног и вербалног понашања. Најзад, социолингвистичка парадигма усмерена је на истраживање говора припадника одређене верске заједнице у разним ситуацијама, на идентификовање особености њиховог социолекта, односно религиолекта (преглед побројаних парадигми са релевантном литературом исп. у: Бугаева 2007 а, 39-53; Бугаева 2007 б, 317-333).

Један од најперспективнијих праваца истраживања интеракције језика и духовности, по нашем мишљењу, јесте анализа сакралне комуникативне културе. Под комуникативном културом или, уже, комуникативним понашањем подразумева се укупност норми и традиција у комуникацији унутар одређеног национално-језичког колектива, социјалне, професионалне или узрасне групе². По методологији разрађеној у Центру за комуникативна истраживања Универзитета у Вороњежу под руководством проф. Ј. А. Стењина (Русија) (исп. Стернин 2000, 8-27; Прохоров - Стернин 2006, 27-51), у нашим радовима први пут је, према параметрима задатим у схеми ситуативног модела дескрипције, описано комуникативно понашање припадника Цркве у односу на представнике секуларне комуникативне културе, са циљем уочавања специфичности вербалног, невербалног комуникативног понашања и социјалног симболизма унутар одређених верско-социјалних група - монаштва у српској и руској говорној и социокултурној средини из синхронијске и дијахронијске перспективе (Кончаревич 2006 а, 28-54; Кончаревич 2006, 113-151; Кончаревич 2007, 339-370), као и руских старовераца "поповаца" (Кончаревич 2006 б, 97-120), а описане су и норме комуникативног понашања клирика и лаика према одредбама каонског права, као и норме појачке богослужбене културе (Кончаревич 2008 а, Кончаревич 2008 б). Даља истраживања ове проблематике могућа су проширивањем круга извора (агиографски, патристички списи), применом других модела истраживања (аспекатски, параметарски) и проширивањем проблематике истраживања (комуникативна личност свештеника, монаха, социолект верника и др.).

Рад који сада предочавамо пажњи читалаца разликује се од претходних по средини на коју су оријентисани, времену на које се односе и типологији текстова који су узети као основ за ексцерпираније грађе - појава и елемената сакралне комуникативне културе. Наиме, у претходним радовима оријентисали смо се на средину *Rex Slavia Orthodoxa*, на савремено или средњевековно раздобље (X-XVII век) и искључиво на прецедентне текстове нормативног типа - дисциплинарне и богослужбене типике, текстове којима се, дакле, прописују норме ових или оних

2 У оквиру делатности Центра закључно са 2006. годином публиковано је 12 монографија и 13 тематских зборника, као и на десетине радова посвећених родној, професионалној, пословној, националној - руској, словенској, енглеској и америчкој, немачкој, француској, финској, кинеској комуникативној култури, комуникативној култури других народа, као и проблематици узрасног комуникативног понашања, а одбрањено је и 19 дисертација из ове области. Сакрална комуникативна култура, међутим, остала је потпуно изван видног поља истраживача, изузев у горе наведеним радовима из пера аутора овог прилога (исп. А. В. Рудакова, Н. А. Лемяскина, М. С. Саломатина, И. А. Стернин, *Исследования по коммуникативному поведению, опубликованные Центром коммуникативных исследований Воронежского университета.* // И. А. Стернин, Л. Шипелевич (ред.), *Коммуникативное поведение славянских народов*, вып. 28. Варшава, 2007, 265-312.

аспекта сакралне комуникативне културе. У овом раду определили да проширимо ареал (Египат, Палестина, Сирија) и продубимо временске димензије посматрања феномена који нас интересује (V-VII век), а да као извор за анализу, поред прецедентних, користимо и пројективне текстове, који посредно пружају сведочанство о томе како је изгледала аскетска комуникативна култура у одређеним епохама и срединама, описујући њене традиције и норме (о културолошкој вредности пројективних и прецедентних текстова и њиховим обележјима детаљније в.: Верещагин - Костомаров 1983, 135-182). Определени смо се за корпусе пројективних текстова двојице репрезентативних представника аскетске литературе - преподобног Јована Касијана Римљанина и преподобног Исака Сиријског.

Преподобни Јован Касијан (око 360/365. - 430/435. год.) сматра се једном од најзначајнијих везивних карика између хришћана Истока и Запада (Горгиев 2007, 55): духовно богатство Истока он је преносио западним хришћанима, пре свега аскетама, предочавајући им најпотпуније искуство монашког делања изграђеног и усавршеног у Египту и Палестини. У свом личном богословљу он је сјединио спекулативно-теоретска гледишта Истока са реално-практичном усмереношћу Запада (Поздеевский 1902, 21-64; Скурат 1998, 30-32). Пошто се много и дуго подвизавао на Истоку, где је (у Витлејемском манастиру у Палестини) примио монаштво и задобио прве поуке везане за подвижништво, а затим заједно са својим пријатељем авом Германом седам година провео у Египту, у подвизима и разговорима са тамошњим подвижницима, и још извесно време у Тиваиди, Скитској пустињи и Константинопољу, вратио се у родни крај, у Марсељ, где ће основати два манастира, мушки и женски, по правилима палестинских и египатских киновија (Светлаев 1894, 164-167). За потребе овог истраживања анализирали смо два његова дела: "О установама киновијана", где се износе правила живота у египатским, али и палестинским и месопотамским манастирима, и "Разговоре са египатским подвижницима", где се износи предање и годинама стицано искуство монаха из египатских пустиња. По запажању значајног истраживача Касијановог наслеђа, архимандрита Теодора Поздејевског, "у расуђивању о наведеним стварима преподобни Јован Касијан успео је да се дотакне и да разјасни све аспекте и питања подвижничког живота, чиме је дао изврсно удовољење аскетским потребама свога доба, потребама које су на Западу у хришћанском, а донекле и незнабожачком друштву заокупљеном мистицизмом биле веома снажне" (Поздеевский 1908, 10).

Преподобни Исак Сиријски још је за живота сматран светим; његова дела веома рано наишла су на признање и најширу популарност како у православним, тако и у монофизитским круговима, а извршила су известан утицај и на познију муслиманску мистику (Флоровский 1992, 186; Сидоров 1996, 48). Оставивши свет још у младости, удаљио се заједно са братом у манастир Мар Матеја, где је примио монаштво. Затим је, довољно укрепљен духом, изабрао осамљени живот у пустињи. Глас о узвишеним подвизима и просветљености Исаковој подстакао је општу жељу у Ниневљанима да замоле преподобног Исака да прими чин епископа ниневјског. Касније се св. Исак удаљио у Скитску пустињу у Египат. Али, из пустиње, као и са катедре, он је светлео свету својим животом и учењем о највишим ступњевима духовног подвига (Поповић 2006, 471-506). Чак и такви подвижници као што је Симеон Столпник са Дивне Горе добијали су од њега савете и поуке. Свети Исак преминуо је крајем VII или почетком VIII века (Горский 1893, 8-9; Гумилевский 1996, 174-175; Собољевски 2006, 507-514). Након смрти његова слава је расла са ширењем његових списа. Јосиф Хазаја, који је живео у VIII веку, називао га је "чувеним међу светима". У XI веку Исак, захваљујући грчком преводу његових дела,

постаје веома познат на грчкојезичном Истоку. У знаменитој антологији аскетских текстова "Евергетинос" одломци из списка аве Исака Сиријског заступљени су напоредо са фрагментима из класика рановизантијске аскетике (Алфеев 2001, 21-23). Био је добро прихваћен и у словенској традицији: тако, интегрални превод грчког зборника "Слова" Исака Сиријског на словенски језик учинио је бугарски монах Закхеј још почетком XIV века. У другој четвртини XIV века на Атосу се појавио још један словенски превод Исакових Слова који је израдио старац Јован. Оба превода већ у XIV веку доживљавају изузетну популарност, нарочито у монашким круговима. О томе сведоче бројни сачувани рукописи (о овоме детаљније в.: Попова 2000, 293-314).

У даљем излагању покушаћемо да реконструирамо монашку комуникативну културу Истока на основу анализе ова два истакнута представника аскетског богословља, обрађујући пажњу на параметре вербалног, невербалног комуникативног понашања и социјалног симболизма по моделу ситуативне анализе примењеном у нашој претходној публикацији везаној за историјат аскетске комуникативне културе (Кончаревић 2007, 45-58).

А. Приказ параметара аскетске комуникативне културе Египта, Месопотамије и Палестине у делима преподобног Јована Касијана

1. Комплекс параметара везаних за спољашње устројство живота подвижника

По Касијановом схватању, дубине духовног живота су несагледиве, и зато је подвиг ради достизања спасења за разне подвижнике различит. Једноме је потпуно примерено отшелништво, док другоме "оно не само што је бесплодно, него је и погубно"; трећем је свештено изабрање киновија, која се пак неким не би смела препоручити. Оно што једноме може бити тешко, па и немогуће, другоме је "стечена навика обратила у природу". Зато "свако од нас", саветује преподобни Касијан, "треба да унапред марљиво спознаје меру својих снага и да се по тој мери лађа науке која му се допада, јер, премда су све науке корисне, ипак, не могу све бити погодне за свакога" (612)³.

Циљ коме тежи православни подвижник састоји се у пресаздању себе самога по унутарњем човеку, у облачењу у новог човека "сазданог по Богу у праведности и светости Истине" (Ефес. 4, 24). Тај циљ постиже се подвигом унутарњег човека, који се савршава у специјално створеним условима и сврсисходном устројству киновијског живота. О томе да је добар поредак манастирског живота услов за напредовање у врлини сведочи и сама композиција списка "О установама киновијана", где су прва четири поглавља - "О монашкој одећи", "О ноћним молитвама и псалмопојању", "О дневним молитвама и псалмопојању" и "О правилима за оне који се одричу од света" - посвећена управо кључним елементима тога поретка, односно комуникативним нормама и традицијама прихваћеним у монаштву на Истоку - у манастирима Египта.

Онај ко је имао намеру да ступи у киновију, по Касијановом сведочењу, подвргавао је испитивању искрености и постојаности своје намере, провери његовог смирења и трпљења. Строго се проверавало да ли новак поседује у својој келији било шта од своје пређашње имовине, будући да је одрицање од целокупног ранијег

3 Бројеви у заградама означавају странице у изворима наведеним на крају рада.

иметка било предуслов ступања у општежиће. Од новака није прихванат новац чак ни у корист манастира са мотивацијом да би због прилога, посебно крупнијег, новопримљени члан обитељи могао да се надима и узноси пред сиромашнијима од себе. Свако ко је удостојен пријема у братство скидао је са себе световну одећу и облачен у манастирску, да би се тиме научио да одбацује све што је од овога света (28-29).

Одећа коју би добијао новопримљени члан обитељи била је једноставна, таква да прекрива наготу и штити од хладноће. Никаква раскош у одећу није допуштана. Као свагдашње подсећање на чување детиње невиности сабрат је дању и ноћу на глави носио мању кукуљицу ("наглавник"). У рукама је имао штап који би га подсећао на неопходност да одбија нападе "духовних зверова". Ноге би у условима хладноће или врелине обувао у полудубоке чизме као знак лакоће и готовости да благовести мир. Међутим, приликом стајања на молитву или приступања Светим Тајнама монах је био обавезан да скине обућу с ногу својих. Као војник Христов, свагда спреман на духовно војевање, инок је увек био опасан (9-13). Световна одећа коју је новопримљени члан обитељи одбацио неко време би се чувала код економа, док се не би стекло потпуно поверење у погледу његове решености да остатак живота проведе у подвижништву. Уколико би његове врлине биле несумњиве, одећа у којој је дошао у манастир давана је сиромасима, а у супротном би му било враћено световно рухо, с тим да скине са себе монашко (29-30).

Значајно место у животу монаха-подвижника заузимало је учешће у заједничкој молитви. Келејна молитва сваког појединца била је обавезан наставак богослужбене молитве. У свим египатским манастирима на молитвеним сабрањима строго се држало правило читања дванаест псалама са допуњавањем одломцима из Светог Писма Старог и Новог Завета. Оваква пракса, по предању, потицала је од анђела, који је за време вечерњег богослужења, док су сви присутни били усредсређени на богоопштење, "једнообразно отпевао 12 псалама, након дванаестог псалма Алилују, и постао невидљив" (14-16). Египћани "не сматрају за важно да прочитају много стихова, него да разумеју њихов садржај" (18), примећује Касијан у вези са поретком читања псалама прихваћеног у њиховој средини. На богослужењима се монаси окупљају у трећем, шестом и деветом часу (по нашем рачунању времена у 9, 12 и 15), јер су се "у тим часовима испунила најважнија обећања и савршено је наше спасење": у трећи час Дух Свети сишао је на апостоле; у шестом часу Господ наш Исус Христос принео је Себе на жртву ради спасења света, у истом том часу светом апостолу Петру открила се тајна призиваности незнабожаца у Цркву - виђење сасуда који силази с неба (Дап. 10); у деветом часу Господ је сишао у ад и извео одатле старозаветне праведнике (23). У време манастирског богослужења владала је таква тишина, да се и поред мноштва окупљених на молитви стицао утисак "да нема никога изузев онога ко чита псалме" (17). Монах који би читао псалме или појао заузимао би стојећи положај, а сви остали би седели, "јер се од поста и радова дневних и ноћних толико замарају, да, када им се не би дала ова олакшица, они не би могли слушати псалме" (19). После заједничког бденија молитва се, са не мањом пажњом, наставља по келијама, "све до изласка сунца", да се "не би изгубила чистота задобијена псалмопојањем и молитвама, и да би се ноћним размишљањем припремило неослабиво усрђе које је потребно сачувати током дана" (19, 20, 25). Касијан не пропушта да помене да се са онима који су одлучени од молитве не сме молити све дотле док не принесе јавно покајање и док му "настојатељ не опрости пред свом братијом кривицу у погрешки" (21).

Са молитвом је тесно повезан и физички рад. Преподобни Касијан сведочи да су се Египћани бавили рукодељем, али уз непрестану молитву (22). Било каква испразност за подвижнике је сматрана недопустивом. "Што се тиче њихових занимања, они ни најмање времена не проводе у испразности, већ се непрестано баве не само делима својственим дану, него и онима чије вршење није кадра омести ни најдубља ноћ. Они мисле да, што усрднији буду према рукодељу и раду, то ће се већма у њима разгорети жеља за највишом чистотом духовног созерцања" (19).

Недопустивим се такође сматрало сабирање блага на земљи, па и називање било чега својим. "У неким манастирима ово правило држи се тако строго да се [...] сматра великим преступом за монаха да каже: *ово је моја књига, моја таблица за писање, моја одећа, моје чизме*. За ово је дужан принети покајање, ако случајно, из неопрезности или у незнању, изговори такву реч" (32). Чак и онај ко много зарађује својим трудовима не сме да се хвали својим доприносом заједници, а да и не говоримо о томе да је дужан да све што заради преда на заједничко коришћење, себи остављајући само оно што је најнеопходније за прехрањивање - "тек два хлеба" (32-33).

Египатски подвижници обедују заједно. Трпеза им је веома скромна: "За највећу наслалу", сведочи преподобни Касијан, "они сматрају када се на трпези братији понуди кувани дивљи купус зачињен сољу" (32). За време обедовања монаси спуштају кукуљицу на очи, како би свако видео само храну која је њему понуђена и како би се избегла љубопитљивост у погледу тога "на који начин или у којој количини други користи храну". Једе се у савршеном ћутању. Чак и старац, уколико треба да изда какву заповест, не даје знак речју, него куцањем. Изузев за заједничком трпезом, братији није било дозвољено да узимају храну ни пре ни касније. У врту монаси не само што нису смели да беру јабуке, него ни да подигну плодове пале на земљу и поједу их. Сматрало се да је крађа светиње "дотицати рукама оно што се не нуди свима отворено, за заједничким обедом, и што економ не припрема такође уз посредовање братије" (34-35).

За изграђивање душевне врлине, њено задобијање и утврђивање у њој неопходно је имати послушање. Оно претпоставља апсолутно потчињавање општим манастирским правилима, као и потчињавање настојатељу или старцу све до одсецања своје воље, до испуњавања било ког њиховог указања или наредбе (31). Старац, настојећи да узводи новака по ступњевима савршенства, учи га да му открива све своје помисли и да их не прикрива "из лажног стида". Овакво откривање помисли неопходно је у духовном животу: "Због тога лукави непријатељ не може ни у чему уловити младог монаха као неискусног, ничим не може да преласти онога ко се не узда у свој, него у старчев суд, и не може да га убеди да скрива од старца његова (= непријатељска) наштаптавања која се попут огњених стрела одапињу према његовом срцу" (31). Истовремено, старац учи младог монаха да побеђује своју вољу, своје жеље и у том циљу издаје му свакојакe заповести, које су новаку неки пут неразумљиве, а понекад и мрске (30). Тако је ава Јован, који се подвизавао у Тиваиди и послушањем задобио дар пророштва, по заповести свога старца читаве године заливао суву грану коју је старац заборавио у земљу. Такође је по старчевој наредби без говора избацио кроз прозор једину посуду са уљем у читавој пустињи, која је служила за личну употребу и за посетиоце (38). А ава Муције је по послушању старцу чак и свога сина бацио у реку, одакле су га извукли они које је старац послао да у тајности мотре на то како ће (ава) реаговати (39-40). Најједноставније речено, "добрим или рђавим сматрало се само оно што старац прогласи за такво" (31).

Када је реч о испуњавању заједничких манастирских правила или свакодневних послушања, преподобни Касијан сведочи да их монаси Месопотамије, Палестине, Кападокије и целог Истока "врше са таквим усрђем и смирењем, са каквим ниједан слуга не служи чак ни најстрожем и најмоћнијем господару. Они се не задовољавају оним послушањем за које су непосредно задужени, него, устајући преко ноћи, настоје да у тајности ураде (посао, послушање) и за друге" (35). Тако, дакле, послушање у манастирском, као и уопште у духовном животу, заузима једно од првих места. "Многим искуством доказано је да не може обуздавати своје похоте онај монах (нарочито од младих) који није научио да посредством послушања умртвљава своју вољу" (30).

Према монасима који су се оглушили о поредак прихваћен у заједници примењивале су се казнене мере. Карактеристично је да се обраћала пажња и на, рекло би се, безначајне погрешке или пројаве немара, а да и не говоримо о крупнијим стварима. На пример, неко је случајно разбио глинени крчаг за воду, испустио неколико зрна сочива а није их сакупио, преместио се са ноге на ногу за време појања псалма, грубо одговорио сабрату, није одмах након завршетка молитвеног сабрања отишао у келију, без знања игумана је примио писма и одговорио на њих, немарно је извршио било које послушање... Према хотимичним и нехотичним прекршиоцима поретка по правилу је примењивана мера изрицања јавног кајања, у неким случајевима и одлучење од молитве. За теже прекршаје следило је изгоњење из манастира (33-34, 36). Међутим, веома је битно истаћи праксу покривања (или бар неоткривања) грехова и сагрешења из љубави према братији или из сопственог смирења: "Када за откривање истине прети некаква већа опасност", поучава преподобни Касијан речима аве Јосифа, "тада се може прибећи обмани, али тако да се при томе има смирена свест о својој кривици. А када нема крајње неопходности, са сваким опрезом треба избегавати лаж као смртоносну" (477).

У основи спољашњег и унутрашњег начина живота подвижника налази се страх Божији, који рађа смирену свест о властитој греховности и скрушавање због својих грехова. Тај страх, који је прожет смирењем, подстиче подвижника да никог не жалости и да се ни на кога не срди, да не чини ништа што би било противно заједничком уставу, да буде задовољан својим уделом, да се не преузноси, да суздржава језик свој од зла, али и да не повиси тон, да се не смеје лакомислено (46). Зато преподобни Касијан и позива свакога монаха: "Пошто си одлучио да служиш Богу, пребивај у страху Божијем и припреми душу своју не за спокојство, недељање и насладу, него за искушења и жалости (Сир. 2, 1); јер нам "многим патњама вања ући у Царство Божије" (Дап. 14, 22). [...] Знај да се налазиш међу малобројним изабраницима, тако да, гледајући на пример и охладнелост многих, немој се и сам хладити, него живи онако како живе малобројни, да би се са тим малобројнима удостојио Царства Небеског" (45). Неће се спасти онај ко добро отпочне врлински живот, "већ ко их (=врлине) до краја сачува" (Мт. 10, 22) (45). А очувању врлина пре свега доприноси свештено безмолвије: "Буди слеп, глув и нем; слеп - да, попут слепца, не би гледао ни на кога, изузев на онога кога си изабрао као пример за подражавање"; [...] глув, да, попут глувог, не би обраћао пажњу не речи које изговарају непокорни, инације, хулитељи и њима слични; [...] нем, како би био непокретан и како, попут немог, не би ништа одговарао док слушаш злословљења и када ти се наносе увреде. Овим правилима ваља додати нарочито четврто: [...] у простоти срца и са вером носи послушање, сматрајући за свето, корисно и мудро само оно што ти заповеда Закон Божији или старац" (47).

Живот у заједници устројен је тако да води стицању духовне расудљивости и духовног знања, чему су потпуно посвећена два поглавља из "Разговора са египатским подвижницима" - други (са авом Мојсијем) и четрнаести (са авом Несторијем). Дар расудљивости је изнад свих врлина: "Има оних који су себе жестоко скрушавали постом и бдењем, пребивали у пустињској осами, доспевали до таквог нестицања да себи нису остављали храну ни за један дан, и до те мере испуњавали дуг милостиње да им није остајало иметка од кога би могли давати. Међутим, после свега овога неки су се на жалостан начин уклонили од врлине и пали у порок. Шта је представљало узрок њихове прелести и пада? По мом мишљењу, ништа друго до недостатак расудљивости" (189-190).

Истинска расудљивост стиче се истинским смирењем, чији је "први доказ" исповедање старцима не само свих својих дела, него и помисли, а затим и потпуно потчињавање њиховим саветима (194). Међутим, преподобни Касијан наглашава да ава Мојсије не саветује откривање помисли "било коме", него само духовним старцима - не онима који су убељени седином, него онима који имају расудљивост. "Наиме, многи су, поводећи се за старошћу година и откривајући своје помисли, због неискуства духовника, уместо да задобију исцељење, пали у очајање" (196).

Духовно знање може бити практично, усмерено на исправљење нарави, на очишћење од порока, и теоретско, које се састоји у созерцању "божанских ствари" и у познању "најскривенијих истина" (420). Живот у заједници доприноси стицању оба вида знања. Теоретско знање, које представља заправо "истинско познавање Светога Писма", стиче се непрестаним читањем Светог Писма, размишљањем о њему и прилежним учењем напамет (430). Онај ко је разумео "тајне Божанственог Писма" дужан је да их преноси другима - "онима који у раскајаности због пређашњих дела бивају притиснути жалошћу и тугом" (438). Међутим, то преношење знања мора бити умерено, постепено, јер се срцем делотворније прима оно што се "без прекомерног замарања тела њему сугерира" (439). Духовно учење може бити и бесплодно, из два разлога: или учитељ "није искусио" оно што предлаже другоме, или је ученик поробљен пороцима: у првом случају речи ће бити празан звук и лелујање ваздуха, а у другом отворило срце неће примити "спасоносно, свештено учење духовног мужа" (439). Најважнији предуслов за стицање духовног знања јесте "непоколебиво смирење срца, које ће те усавршавањем у љубави привести знању које просветљује, а не знању које надима" (429).

Саставни део спољашњег устројства живота подвижника јесте и дисциплина поста, као и ритам и предуслови причешћивања. Значај и једнога и другог проистиче већ из самог одређења циља киније као распећа и умртвљавања своје воље и ослобођења од световних брига, а циља пустињаштва као обједињења свога духа са Христом "онолико колико је могуће људској слабости" (521). Самоумртвљавање подразумева и тешкоће и радости: оно подразумева свакодневно пошћење и изнуравање тела и страсти, јер, по речима Светог Писма, "без проливања крви не бива опроштење" (Јевр. 9, 32) (535). Строгост поста умањује се у време од Васкрсења до Силаска Светог Духа на Апостоле. Међутим, пост није циљ, него средство: "Сам пост без других врлина не може донети корист", наглашава преподобни Касијан (549). Установи светог Причешћа посвећени су седми и двадесет трећи разговор. Касијан позива све да, што је могуће чешће, приступају светим Тајнама, истичући њихову неопходност за спасење: "Не смемо се уклањати од причешћа Господњег због тога што себе доживљавамо као грешнике; него још више и више, са жудњом ваља хитати к њему ради исцељења душе и очишћења духа [...]. Неки, [...] живећи у манастирима, достојанство, освештање и благотворност небеских Тајни оцењују тако

што мисле да њих ваља примати само светима и непорочнима; а боље би било мислити да нас ове Тајне, предавањем благодати, чине чистима и светима. Такви заиста показују више гордости него смирења, како им се чини; јер, када их примају (= свете Тајне), сматрају себе достојнима њиховог примања. А далеко би исправније било да их са оним смирењем срца, по коме верујемо и исповедамо да се никада не можемо достојно дотицати светих Тајни, у сваки дан Господњи примамо ради исцељења наших слабости" (605). По сведочењу Преподобнога, људима који су у разним искушењима или који су чак поседнути нечистим духовима "наши старци не само што нису забрањивали свето Причешће - напротив, мислили су да, ако је могуће, треба им га давати чак и свакодневно", пројављујући према њима, уз то, и састрадалну љубав у виду непрестане молитве за њих и саосећања са њиховим патњама (300-301).

Својеврсни резиме свега што је на страницама својих дела изнео у вези са спољашњим устројством живота подвижника Истока представљају следеће Касијанове речи: "Почетак нашега спасења и премудрости јесте страх Господњи; од страха Господњег рађа се спасоносна скрушеност срца, а из овога - одрицање од света, односно сиромаштво и презирање свих стицања; од сиромаштва пак потиче умртвљење воље; а умртвљењем воље искорењују се сви пороци; по искорењењу порока врлине се плоде и узрастају; при узрастању у врлинама задобија се чистота срца, а чистотом срца стиче се савршенство апостолске љубави" (48).

II. Комплекс параметара везаних за међуљудско општење као аспект аскетске комуникативне културе

Ипак, свештено безмолвије, по преподобном Касијану, не искључује пријатељевање међу монасима, напротив. У одговору аве Јосифа иноку Герману налазимо и овакве речи: "Потпуно и савршено пријатељство може пребивати једино међу савршеним мужевима једнаке врлине" (450). У овом, 16. поглављу "Разговора са египатским подвижницима", невеликом по обиму (стр. 448-467) разматра се више битних параметара сакралне комуникативне културе везаних за општење међу подвижницима.

Разматрање ове проблематике отпочиње се од констатације да међу људима постоји мноштво различитих врста пријатељевања, као што су различити и сами људи. Постоји пријатељство засновано на сродству ("на закону крвности"), на заједничким активностима, службама, професији, дужностима, чиновима, наукама, уметностима, на инстинкту саме природе, па чак и на злоделима, али већина од оваквих пријатељстава има свој крај или привремене прекиде, и ретка међу њима трају читав живот: "Јер их често прекида и дели растојање међу местима, заборав у времену и други узроци. Као што се (= оваква пријатељства) обично стичу разним савезима - или из користољубља, или из похоте, или из скривености и разних потреба, тако се и кидају због разних раздора" (448-449). Једино пријатељство које нема крај и не бива пресечено ни растојањем, ни временом, ни другим околностима, па ни самом смрћу јесте оно које је условљено "једнаким савршенством и врлином пријатеља". Свеза која почива на овом предуслову је, у начелу, вечна: чак и уколико се догоди да дође до хлађења између страна "које су макар из љубави према Христу биле свезане пријатељством", то се може објаснити неједнаком мером усрђа: "Макар оно великодушно и неуморно било одржавано од једног (= пријатеља), због малодушности другог неминовно је прекинуто" (449). "Ако и ви", - обраћа се блажени Јосиф преподобном Касијану и иноку Герману, - желите да сачувате

(пријатељство) ненарушивим, морате се трудити" (450). Даље се указује на то у чему треба да се пројављује ово старање и на чему да се заснива, а ради тога се издваја шест основа "истинског пријатељства".

Први основ пријатељства јесте одрицање од земаљског богатства и сваког робовања стварима. Онај ко је ступио на тај темељ васпоставља јединство какво је некада постојало у првохришћанској заједници: "А у народа који поверова беше једно срце и једна душа; и ниједан не говораше за имање своје да је његово, него им све беше заједничко" (Дап. 4, 32) (451-452). Други је ограничавање, па и одсецање своје воље ради саглашавања са мишљењем ближњег. Онај ко је узашао на овај ступањ подражава Спаситељу, Који поручује: "Јер сам сишао с неба не да творим вољу Своју, него вољу Оца Који Ме је послао" (Јн. 6, 38) (451-452). "Законом је било прописивано да нико од нас не верује више своме суду него братовљевом, ако није желео да икада буде поруган ђаволском лукавошћу" (454). Трећи основ састоји се у знању и чврстом опомињању онога што треба стављати изнад свега, чак и корисног и неопходног, а то је мир и љубав. Онај ко стоји на овом стаменом и непомеривом темељу неће било чиме ожалостити свога брата, знајући колика је вредност мира и сећајући се речи Господњих: "По томе ће сви познати да сте Моји ученици ако будете имали љубав међу собом" (Јн. 13, 35) (451-452). Четврти основ јесте недопустивост гнева из било којих разлога, па и оправданих. Онај ко се утврдио на овом темељу руководи се расудљивошћу и сва дејства гнева смирава, по речи Соломоновој: "Човек глуп сав гнев свој излива, а мудар га суздржава" (Приче Сол. 29, 11). Он контролише не само своја дела, речи, него и расположење духа, јер зна да Господ суди и жељама и намерама. А гнев има својство да "будући суздржан, слаби и утишава се, а будући пројављиван, све се већма и већма разгорева" (451, 559, 465, 462, 466). Пети основ је исцељивање гнева брата на онога који гради пријатељство и мир. "Како може допустити остајање жалости у себи или у другоме онај ко је потпуно уверен да не може бити исправних разлога за погубну недозвољиву гневљивост, и како се може молити, без обзира што се он сам не срди на брата свога, увек држећи у смирену срцу исказ Господа Спаситеља: "Ако принесеш дар свој олтару, и онде се опоменеш да брат твој има нешто против тебе, остави онде дар свој пред олтаром, и иди те се најпре помири са братом својим, па онда дођи и принеси дар свој" (Мт. 5, 23-24). Никакве користи неће бити, чак и уколико си уверен да се не гневиш и мислиш да испуњаваш заповест: "Сунце да не зађе у гневу вашем" (Ефес. 4, 26) и: "Сваки који се гневи на брата свога ни за шта, биће крив суду" (Мт. 5, 22), а жалост другог, коју би могао укротити својом кротошћу, по инаћењу срца свога пренебрегаваш" (451, 452, 457-458). Последњи, шести основ састоји се у сећању на смртни час, у неизвесности одласка из овога света. Оно служи као сигурно средство не само за очување ненарушивог пријатељства, него и за искорењивање свих порока и задобијање врлина. "Како се и најмање може ожалостити на брата онај ко верује да се свакога дана и у свако доба може преселити из овога света?" (451, 453).

Испод свих ових темеља пријатељства лежи и над њима се уздиже испуњавање воље Божије. Ако свако испуњава јединствену вољу Божију, а не своју вољу, не само што се прекида свака неслога и сваки раздор, него се из корена разоткривају и узроци њихови, а у братству влада љубав, која по својој суштини и јесте јединство воља (450).

Важно је запазити и то да преподобни Касијан, говорећи о љубави, указује на различите њене ступњеве. Постоји љубав која се чини свим људима, укључујући и непријатеље (Мт. 5, 44; Гал. 6, 10); а постоји и "срдечно расположење", које се показује само онима са којима смо повезани истоветношћу нарави и заједничким

врлинама, премда је само то "расположење" многолико: на један се начин воле родитељи, на други деца, браћа, сестре, супружници. "Истинским поретком прожета је љубав која, немајући мржње ни према коме, неке више воли по праву заслуга и која, иако, уопште узев, воли све, ипак разликује оне које треба волети са нарочитим расположењем; опет, и међу онима који уживају највишу, посебну љубав, она разликује неке који уживају још веће расположење у односу на остале" (456-457).

Сви наведени основи пријатељства своде се, рекли бисмо, на један закључак: "У Богу сличност нарави, а не сједињено место живљења сједињује братију; и никада се не може ненарушиво чувати мир тамо где је присутна различитост воља" (450).

III. Комплекс параметара везаних за богоопштење као аспект аскетске комуникативне културе

На самом почетку деветог "Разговора", посвећеног учењу о молитви, преподобни Касијан најављује да ће испунити оно обећање које је дао још у другој књизи ("О ноћним молитвама и псалмопојању", гл. 9), односно да ће говорити "о непрестаној молитви". Он пре свега разматра услове "вреле", односно исправне молитве: она треба да буде чиста, душевна, односно искрена, топла, а ради њеног постизања неопходно је оставити свако земаљско старање, удаљити се од свих разонода, празнословља или многословља, од шала, "а изнад свега неопходно је из корена ишчупати расположење према гневу или унији и уопште искоренити погубно распаљивање телесне похоте и страсти према стицању" (324) Пре него што отпочне молитву, подвижник је дужан да себе доведе у стање у каквом жели да буде у време молитве. "Јер дух наш у време своје молитве по неопходности задобија расположење од претходног стања и, молећи се, узноси се ка небеском или се погружава у земаљско управо оним помислима којима се бавио пре молитве" (365).

За време саме молитве не треба се трудити око изазивања суза, јер оне теку саме од себе. Вештачко изазивање плача само приземљује онога ко се моли, низводи га са небеске висине, на којој његов дух треба да буде утврђен (343). О стајању на молитви ава Антоније говори: "Није савршена она молитва у којој монах постаје свестан себе или чињенице да се моли" (343-344). Видова молитве има онолико колико и стања душе. Напоредо са узрастањем у чистоти мења се и вид молитве. Другачије се моли у весељу а другачије у жалости, другачије у опасности а другачије у спокојству, на један начин при помисли на Страшни суд а на други у нади на будућа вечна добра (329-330). Међутим, у свим околностима свога живота подвижник мора изграђивати "непрекидну постојаност" у молитви, јер је то пут који води ка савршенству срца. "Као што све врлине теже савршенству молитве, тако и оне саме не могу бити чврсте и постојане уколико не буду сједињене и повезане њоме (= молитвом). Као што без врлина није могуће задобити постојано молитвено спокојство, тако и без спокојства није могуће тачно испунити врлине које му доприносе" (323-324). На овом путу "непрекидне постојаности" велики значај има упражњавање молитве којом се Богу обраћао псалмопојац и пророк Давид: "Боже, на помоћ моју пази; Господе, да ми помогнеш похитај" (Пс. 69, 2). Ова молитва, пуна топлог расположења духа и љубави према Господу, у унији не допушта сурвавање у очајање у погледу средстава за спасење, а у весељу не допушта доспевање у стање преузношења; она утврђује у благодати смирења и простоте, чува пуноћу духовних осећања, ограђује збором анђела, служи као необориви бедем за све страсти и дејства злих духова, тако да је неопходна "у свакоме стању". "Дакле, молитва овога стиха мора се изливати са несустајућом постојаношћу како бисмо се избавили од несрећа, а

у срећи се сачували од преузношења. Размишљање о овом стиху", наставља преподобни Касијан, "непрестано мора бити присутно у твојим грудима. У свакоме послу, или служењу, или на путу не престај да га певаш, о њему размишљај и у време сна, и у време обеда, и у последњим потребама природе. Ово размишљање срца, поставши за тебе неком врстом спасоносног обрасца, не само што ће те сачувати неповређеним од било каквог напада демонског, него ће те, ослободивши те од свих порока земаљске нечистоте, привести ка невидљивом, небеском созерцању и пренети ти неиспитљиву и од малобројних опитовану топлину молитве. Заспивај са размишљањем о овоме стиху, док се кроз непрестано вежбање у овоме не навикнеш да га певушиш чак и у сну. Након буђења нека те он први посети; док си бодар, нека он претходи свим помислима твојим; када устајеш са постеље, нека те он приморава да преклањаш колена, а одатле нека те води на сваки посао и свако дело: нека те он прати у свако доба; размишљаћеш о њему по заповести Законодавца (5. Мојс. 6), седећи у дому, ходећи по путу, заспивајући и будећи се; написаћеш га на прагу и на вратима твојим, и ставићеш га на зидове свога дома и у унутарње одаје твојих груди, тако да имаш ово узвишено појање док се клањаш на молитви, али и када се подижеш и када приступаш свакој неопходној употреби живота - нека ти увек буде (пратиља) ова спремна и постојана молитва" (356-361).

По Касијановом запажању, постоји четири вида, или врсте молитве, на које указује још свети апостол Павле (1 Тим 2, 1): молитве, мољења, прозбе и благодарења. Молитва је "умилостивљење за грехе", чијим посредством се измољава опроштај за садашња или пређашња безакоња. Мољење је "једноставно завет" дат Богу у погледу неке ствари: "Ако принесеш (заветно) мољење Богу, немој оклевати да га (= завет) испуниш", учи Преподобни. Прозба је молитва за друге или "за мир свега света", док је благодарење изражавање осећања "у неизрецивом усхићењу" подстакнуто добротинама Божијим. Сва четири поменута вида молитве неопходна су свакоме човеку, али, градирано по ступњевима душевних стања, први вид је најприкладнији за почетнике, који још увек бивају рањавани "сећањем на своје пороке", други - за оне који су се, напредујући у врлини, подигли на ступањ духовног савршенства, трећи - за оне који "по љубави и снисхођењу" посредују за друге; најзад, четврти вид својствен је онима који су ишчупали из својих срца трње порока и "чистим умом созерцавају милости и човекољубље Господње" (330-333).

Господ Исус Христос Својим примером освештао је ова четири вида молитве. Он је приносио молитву, говорећи: "Оче Мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова" (Мт. 26, 39); мољење је освештао речима: "Ја Те прославих на земљи; дело сврших које си Ми дао да извршим" (Јн. 17, 4); прозбу - обраћањем Богу Оцу: "Оче, опрости им, јер не знају шта чине" (Лк. 23, 34), а благодарење речима: "Оче, благодарим Ти што си Ме услишио! А Ја знадох да Ме свагда слушаш" (Јн. 11, 42). Ови примери показују да се сваки вид молитве може чинити и одвојено. "Уосталом, у савршеној молитви они се могу и сједињавати, чему такође учи пример Господа нашега, који је предочен у оној опширној молитви коју читамо у Јеванђељу по Јовану (гл. 17)" (334).

Све што је потребно за духовни живот обухваћено је молитвом Господњом (подробну анализу в. 335-339). "Видите ли какав образац молитве нам нуди сам Судија, Кога нам ваља умољавати овом (= молитвом)? Овде нема прозбе, па чак ни помена ни богатства, ни почаста, ни власти и снаге, ни телесног здравља или привременог живота. Творац вечности не жели да Га молимо за било шта пролазно, неважно и привремено. Према томе, највећу увреду Његовом величанству и доброты нанеће онај ко, презревши ове вечно добре прозбе, зажели да Га моли за било шта

брзо пролазно и трулежно; такав човек ће безначајношћу својих прозби пре навући на себе негодовање Судије него што ће привући Његово благовољење" (339-340).

Колико ће Бог услишити молитве подвижника, зависи не само од унутарњег стања њиховог бића - наде у задобијање онога за шта је молитва узнета, одсуства сумње - него и од спољних манифестација, од којих се неке подводе под категорије комуникативног понашања: сагласност двојице или тројице да се моле за исту ствар, неослабљиво, неодступно, често понављање молитава, пропраћеност молитве делима милосрђа и исправљење живота у целини (344-345). "Према томе, видите" - завршава преподобни Касијан своја размишљања о узроцима услишања молитава, - "на колике се начине низводи благодат услишања, тако да се нико због спознаје своје греховности не сме предавати очајању, молећи се за спасоносна и вечна добра, Јер, гледајући на своју убогост, претпоставићемо да уопште не поседујемо нити једну од горе наведених врлина [...], али зар је могуће да не можемо имати неодступност, која је приступачна свакоме ко је зажели? Већ ради ње саме Господ је обећао да ће дати све за шта се будемо молили. Зато, без колебања неверјем, ваља бити истрајан у молитвама и не треба сумњати да ћемо постојаношћу у њима задобити све што будемо молили од Бога" (345). Речима поуке о непрестаном и истрајном узношењу молитава преподобни Јован Касијан отпочео је своје учење о молитви, речима о истом га и завршава.

Б. Приказ параметара аскетске комуникативне културе Сирије у делима преподобног Исака Сиријског

1. Комплекс параметара везаних за спољашње устројство живота подвижника

У излагању ове материје преподобни Исак је далеко концизнији од преподобног Касијана, јер му је намера да понуди пре свега изложење опита унутарњег монашког делања, а не да пружи нацрт дисциплинског типика. Подвижник треба да се веже за једно место на коме ће, упркос околностима, устројавати себи спасење: "Основ свега доброг, враћање душе из непријатељског ропства, пут који води ка светлости и животу - све то стиче се на ова два начина: потребно је усредсредити се и увек постити, односно премудро и разборито поставити себи за правило уздржање утробе, пребивање на једном месту и неодлажење са њега" (355).

У монашкој заједници основа односа је послушност духовним старешинама и старијима по узрасту. Према игуману и духовнику монах мора имати безрезервну послушност, а блискост односа са њима је искључена: "Буди покоран игуманима и старешинама; уздржавај се од блискости са њима, јер је то мрежа која немарне вуче у пропаст" (53). У односу према сабраћи монах у свему мора бити готов на трпљење и одрицање од свога ја, штавише, и на превазилажење свога ја, на себераспињање ради показивања делатне љубави, на којој се и гради монашка заједница: "Ако идеш путем и неко ти од старијих каже: *Хајде да појемо*, послушај га. [...] Никоме се ни у чему не противи, ни са ким се не свађај, не лажи и не куни се именом Господа Бога твога. Будеш ли занемарен, ти сам немој да занемариш. Будеш ли увређен, ти сам немој да вређаш. Боље је да оно што је телесно пропадне заједно са телом, само да не буде повређено нешто духовно. Ни са ким се не упуштај на суд, а када те незаслужено осуде - трпи" (53). "Где год се налазио, сматрај да си мањи од свих и слуга своје браће" (51). Један од најузвишенијих облика саможртвене љубави према ближњем

испољава се у случајевима *collisio officiorum*, када Исак недвосмислено саветује солидарисање са сабратом који је сагрешио: "Покриј онога ко је сагрешио ако од тога не трпиш духовну штету: тиме ћеш и њему дати снагу и за себе сачувати милост Господара" (16). Састрадална љубав испољава се према свима немоћнима и скрушена срца: "Немоћне и ожалашћене срцем укрепљуј речју и свиме што узмогне твоја рука, и укрепиће те сведржитељска Десница (Божија). Буди са онима ожалашћенога срца и општи са њима и молитвеним трудом и срдачним састрадањем, па ће се твојим прозбама отворити источник милости" (16). Уз то, на монаху није да указује другоме на његове пропусте и сагрешења: "Никога не раздражуј и никога не мрзи, ни због вере, ни због његових лоших дела, него се чувај да било кога због било чега кориш или разобличаваш, јер ми имамо непристрасног Судију на небесима. А ако хоћеш некога да обратиш истини, жалости се због њега и са сузама и љубављу реци му реч или две, а не распаљуј се на њега гневом, да он у теби не види знаке непријатељства" (294).

Љубав према ближњем, међутим, не сме бити изговор за кршење монашких завета и правила подвижничког живота. Тако, монах се не сме претерано одавати рукодељу науштрб молитве и богомислија чак ни под изговором чињења милостиње потребитима: "Ако пак милостиње ради пожелиш да више радиш, знај да је молитва изнад милостиње. [...] Није дело твога живљења да храниш гладне и да твоја келија буде гостопримница за дошљаке. То је дело оних што живе у свету: њима то већма доликује, као прекрасно дело, али оно није за отшелнике, слободне од видљивих старања и погружене у чување свога ума у молитви" (143). Монаху, истиче Исак Сиријски, не доликује "да напушта своју келију и место монашког и отшелничког обитавања, да се препушта лутању по свету, посећивању болесних и провођењу времена у сличним делима" (245). Међутим, "у случају када је ствар близу (тј. када неко ко је у нашој близини потребује помоћ), Бог захтева од нас да стварно испунимо и покажемо љубав. [...] Који мудри монах, имајући храну и одећу, видевши свог ближњег гладног и неодеведеног, неће ближњем дати оно што сам поседује него ће то чувати за себе? Ко ће када види да човек, који има исто тело као и он, страда од болести, злопати се од изнемоглости и има потребу за негом, из љубави према безмолвију претпоставити правило затворништва љубави према ближњем?". Извор оваквог схватања монашке солидарности јесте и свест о томе да се свако може наћи у ситуацији да и сам потребује помоћ од других, и да је зато, док му моћи то допуштају, дужан нештедице помагати немоћнима: "Ако неко живи у заједници са многима, налазећи се својим пребивалиштем недалеко од њих и други се залажу за њега било да је болестан или здрав, онда је и сам обавезан да чини то исто и да приказује своје лажно безмолвије и захтева да га други обезбеде" (248).

Киновија има своја правила по којима се регулише понашање за трпезом и у келијама. Код преподобног Исака она се износе знатно језгровитије и концизније него у дисциплинарним уставима, и то само у облику поуке почетницима: "Једи и пиј целомудрено, како и доликује чедима Божијим. Не пружај руку (= за трпезом) да би бестидно узео нешто што је понуђено твојим пријатељима. Ако са тобом седи путник, једном или два пута понуди га да једе; трпезу постави како доликује, а не неуредно. Седи скромно и како приличи, не обнажујући ниједан свој уд" (51). Туђа келија је неприкосновени интимни простор другог човека-сабрата, владање у њој је максимално деликатно и обазриво без обзира на хијерархију односа у манастиру: "Ако улазиш у келију настојатеља, пријатеља или ученика, чувај своје очи да не би видео шта се тамо налази. [...] Ономе ко је у томе бестидан туђ је монашки лик и Сам Христос Који нам је тај лик даровао. Не обраћај пажњу на места где су спремљене

ствари у келији твога друга. Тихо отварај и затварај врата и код себе и код свога друга. Ни код кога не улази изненада, него, покуцавши споља и затраживши дозволу, са страхопоштовањем уђи унутра" (52).

Установа поста није само у функцији задобијања индивидуалне врлине и свагдашње готовости на богоопштење, него и очувања доброг поретка у заједници: "Када се на човекова уста стави печат поста, тада се његова помисао поучава умилењу, његово срце излива молитву, на његовом лицу је туга и срамне помисли су далеко од њега, у његовим очима је веселост и он је непријатељски расположен према испразним разговорима. Нико никада није видео да је разборит посник постао слуга рђаве жеље" (95). "Ко се не труди у посту, тај ће и у другим подвизима бити слаб, лењ и немоћан" (96).

Иако живе у заједници, монаси као своју прву обавезу имају безмолвије и очување језика. Оно је претежније од свих других врлина: "Заволи молчаније изнад свега, јер те оно приближава ка плоду [...]. Када са једне стране ставиш сва дела овога живота, а на другу молчаније, тада ћеш увидети да оно претеже на теразијама" (174). Нарушавање ћутања непосредно води ка слабљењу подвижничке ревности: "Неки старац, који је узимао храну два пута недељно, говорио нам је: Онога дана када разговарам са неким не могу да очувам правило поста којег се држим по свом обичају, већ сам принуђен да разрешим пост" (146). Опрезност је потребна и у свакодневној најнужнијој комуникацији са братијом: "Чувај се разговора, јер они нису корисни у сваком тренутку. На зборовима дај предност ћутању, јер ће те оно сачувати од велике штете" (400). Правило безмолвија могло се држати и у извесном ограничено, дужем или краћем, временском периоду, рецимо током седам недеља или током једне недеље, али је након тога било недопустиво да се подвижник "врати и почне да општи са људима и да се весели заједно са њима, не марећи за своју братију која страдају" (248).

Најзад, саставни део живота у киновији јесте и читање свештених списа и усавршавање у знању. Пре свега, реч је о читању Светог Писма. За Исака, као и за целокупну древну монашку традицију, читање Писма није само проучавање библијског текста у спознајне сврхе, колико разговор, сусрет, откривење. Библијски текст је само средство за достизање непосредног искуства богоопштења, за сусрет са Богом, за прозрење у тајанствене дубине божанске реалности.

Преподобни Исак о читању Писма говори као о главном средству за унутарњу духовну измену која је праћена одрицањем од греховног живота: "Почетак животног пута је свагдашње поучавање ума у речима Божијим и провођење живота у сиротовању [...] Да би душа одбацила већ познате склоности ка недоличном и да би се из ње уклониле узнемирујуће успомене које се појављују у телу и стварају пламен пометње, ништа није тако делотворно као погружавање самога себе у љубав према изучавању божанског Писма и поимање дубине његове мисли. Када се мисли погружавају у наслађивање поимањем премудрости скривене у речима Писма, тада човек, благодарећи сили која из њих излива просветљење, оставља за собом свет и заборавља све што је у свету, брише у души све успомене и све дејствујуће слике вештаственог света, а неретко губи и потребу за обичним мислима које посећују природу. Сама душа бива у усхићењу због сваког новог увида са којим се среће у мору тајни божанског Писма" (9-10).

Читање Светог Писма и дела Отаца, као и житија Светих, представља, попут молитве, разговор са Богом. Исак препоручује да се молитва и читање практикују наизменично, како би мисли које су поцрпене из Писма испуњавале ум у време молитве. Тако, прелазећи са једног вида разговора на други, човек непрестано чува

свој ум у сећању на Бога: "Често, када си гладан, у књигама учитеља читај о промисли Божијој. [...] Читај Јеванђеље, које је Бог завештао целој васељени за познање, како би у сваком погледу добио упутство од силе Промисла Божијег и да би се твој ум погрузио у чуда Божија. [...] Да би се једно беседовање заменило другим, бави се читањем Писма, које ти открива пут истанчаношћу созерцања и читањем житија светих. [...] И када станеш на молитву и на своје правило, уместо размишљања о томе шта си видео и чуо у свету наћи ћеш у себи размишљања о речима божанског Писма које си прочитао, и у тим размишљањима заборавићеш на сећања о овоземаљском, а ум ће тако достићи чистоту. То и значи оно што је написано - да душа добија помоћ од читања када стане на молитву, а такође и да се молитвом просветљује у читању. Читање, опет, уместо спољашње пометености, даје храну разним облицима молитве и зато се читањем душа просветљује како би се увек молила без лености и пометње" (276-277).

У Исаковим списима садржана су конкретна указања на то како монах треба да се бави читањем у келији: "Бави се читањем у безмолвију, да би се ум твој увек узводио чудима Божијим. Читање твоје нека протиче у тишини коју ништа не помућује", - говори Преподобни (275). Тишина је први услов да речи читања буду примљене на адекватан начин. Други услов је усредсређеност и одсуство било каквих мисли са стране и било каквих брига: "Буди слободан од многобрижја о телу и од житејске метежности, да би окусио у души твојој најслађи укус слатког поимања" смисла Писма (275). Трећи услов је молитва пре почетка читања: "Речима тајни које су садржане у божанском Писму немој приступати без молитве и измољавања помоћи од Бога, већ говори: *Дај ми, Господе, да примим осећај силе која се у њима садржи*. Молитву сматрај кључем за истинско поимање реченог у божанским Писмима" (389). Читање мора бити праћено размишљањем: "Непрестано се бави размишљањем читајући божанско Писмо уз правилно разумевање да се твој (духовни) вид, услед незапослености твога ума, не би скрнавио туђим и недоличним помислима" (16).

Поимање скривеног смисла Писма је главни циљ читања. "Ако човек чита многозначне стихове (Писма) а да се при том не удубљује у њих, његово срце остаје убого и у њему се гаси она света сила која при чудесном поимању душе срцу даје најслађе окушање" (11).

Реч није о алегориском тумачењу текста, него о мистичким прозрењима у духовни смисао појединих речи и цитата из Писма који се појављују код подвижника приликом дубоко усредсређеног и пажљивог читања. Ова прозрења слична су зраку сунца који се неочекивано појављује у уму онога који чита: "У свему са чиме се у Писму сусрећеш упознај смисао реченога да би проникао у дубине светих мисли и да би их разумео са највећом тачношћу. Оне које божанска благодат кроз живот узводи ка просветљењу свагда осећају као да кроз стихове онога што је написано (у Писму) струји неки мислени зрак, показујући уму разлику између пуких речи и онога што је са великом мишљу речено душевном познању" (10). И нешто касније: "Душа, носећи у себи удео духа, када зачује изреке које у себи носе скривену духовну силу, пламено прихвата садржај ових изрека. Међутим, духовне речи које у себи носе скривену велику силу не побуђују свакога човека на дивљење" (11). На тај начин, Исак у Писму разликује, с једне стране, "голе речи", које ништа не говоре уму и срцу, и с друге, "оно што је речено духовно и што је непосредно обрађено души читаоца". Смисао те разлике, по тумачењу И. Алфејева, није у томе што у Писму постоје значајне и речи које ништа не значе: смисао је у томе да нису све речи истозначне за онога који чита. Исак ставља акценат на субјективан однос човека према тексту који

се чита. Постоје речи и изреке које га остављају хладним, а постоје и такве које у њему разгоревају пламен љубави према Богу. Важно је не пропустити из немара те "многозначне" стихове, да се не бисмо лишили оних духовних прозрења која су у њима садржана (Алфеев 2001, 143).

Када подвижник чита Писмо, настојећи да дубље продре у скривени смисао онога што чита, његово поимање се увећава по мери читања, постепено га приводећи у стање духовног усхићења у коме се он потпуно погружава умом у Бога: "Када у човеку узраста и укоренењу се разумевање Светог Писма, од њега беже испразне помисли и његов ум не може да одступи од жеље за читањем Светог Писма и за размишљањем о прочитаном. Услед велике сладости коју ће му пружити његово занимање, он неће обраћати ни најмању пажњу на овај живот и у дубоком пустињском безмолвију узвисиће се над испразним помислима овога живота. Он стога заборавља на себе и на своју природу и постаје као човек који је у иступљењу (= екстази), не мислећи уопште на овај век, него се пре свега занима мишљу о величанствености Божијој. Погружавајући се у ум у то, говори: *Слава божанству Његовом! и: Слава чудесима Његовим! Дивна су и необична сва дела Његова! На какву је висину узвео мене убогог: чему ме је удостојио да се поучавам, на какве помисли да се одважам, чиме да наслађујем своју душу!* Мислима се обраћајући овим чудесима, будући свагда њима задивљен, он пребива у непрекидној усхићености, као да већ окуша живот после васкрсења" (104).

II. Комплекс параметара везаних за међуљудско општење као аспект аскетске комуникативне културе

Подвижник је, по учењу преподобног Исака, дужан да се на све могуће начине клони од саблазни које долазе од неузддржања језика: да се уздржава од клевете, удаљава од сваке препирке, да се клони општења са мирјанима, са женама и сродницима, са младићима и да уопште избегава свако друштво. Уздржавање од клевете предуслов је пребивања са Господом: "Ко своја уста уздржава од клевете, тај своје срце чува од страсти; а ко срце своје чува од страсти, тај непрестано гледа Господа" (43). Учествовање у препирци доноси смрт души, и зато преподобни Исак саветује: "Ако се други пред тобом препиру, затвори уши и бежи одатле да не слушаш гневне изразе, и да не умре твоја душа, лишивши се живота" (43). "Никоме се ни у чему не противи, ни са ким се не свађај, не лажи и не куни се именом Господа Бога твога" (53). "Боље је да те сматрају неуким због твог малог умећа да противуречиш, неголи да те сматрају једним од мудраца због бестидности [...]. Кротошћу и сталоженошћу својих уста присили бестидност непокорних да заћути" (273). "Не зближавај се са свадљивим, како не би био приморан да напустиш своју тишину" (294). "Раздражљивци и гневљивци, и славољупци [...], и они који опште с мирјанима, и они који хоће да испуњавају сопствену вољу, и они који су плаховити и острашћени - сви такви живе у пометњи, бивајући попут оних који се боре у ноћи, и не виде ништа до таме" (45). Монах је посебно дужан клонити се контаката из којих може произаћи распаљивање страсти - са младићима (46), женама, сродницима: "Ако си присиљен да говориш са женама, окрени своје лице да их не гледаш и тако разговарај са њима. Од монахиња пак, од сусрета и разговора са њима или од гледања њиховог лица клони се као од огња и као од замке ђавоље, да у твом срцу не би охладнела љубав према Богу и да се не би (твоје срце) упрљало блатом од страсти. Чак и да су ти сестре по телу чувај их се као да су ти туђе. Пази да се не зближиш са својима, да се у твом срцу не би охладила љубав према Богу. Слободно обраћање

младима и разговор са њима избегавај као дружење са ђаволом. Нека ти сабеседник и пријатељ", закључује преподобни Исак, "буде само онај ко се боји Бога и увек пази на самога себе" (52). Уопште, многоговорљивост расејава ум и често општење хлади дух, од чега је изузето једино општење са подвижницима: "Ништа толико не хлади огањ који је у срце монаха удахнут Духом Светим на освећење душе колико општење с људима, много зборење и сваки разговор, осим беседе са чедима тајни Божијих". (47). "Уздржавај се од многих (= од обраћања великом броју људи, од општења са великим бројем људи) и брини се једино о својој души да би је спасао од расипања унутање тишине" (271). У функцији поткрепљења овог правила аскетског живљења је и казивање о чуду када се ава Арсеније удостојава поуке с висине, упућене му гласом Господњим: "Бежи, Арсеније, ћути и упражњавај безмолвије; мада је много користи од сусрета и беседе са братијом, ипак није толико корисно за тебе да беседиш са њима, колико да бежиш од њих" (117). Међутим, није једино уклањање од саблазни везаних за квалитет и интензитет контаката чинилац који обезбеђује духовно узрастање, него и ваљан избор пријатеља, који треба да су пре свега врлином испуњени: "Душа доброг (човека) сија јаче од сунца и непрестано се весели виђењем божанских откривења. Ко следи богољубивога, тај се богати у тајнама Божијим" (43). "Пребивање и општење са подвижницима и једне и друге (= и подвижнике и оне који опште са њима) богати тајнама Божијим" (47).

У односу према другима монах подвижник дужан је да показује састрадалну љубав и обазривост. Нарочито се обазривост и трепетно поштовање исказују према старијем од себе, што долази до изражаја и у најситнијим детаљима: "Кад идеш путем, не претичи старије од себе. Ако је пак твој друг заостао пошто си ти одмакао напред, сачекај га. Ко не поступа овако, тај је непромишљен и личи на свињу за коју не постоји закон" (52). Потребно је пазити и на то да ли указујемо дужно поштовање пријатељима и немоћнима телом: "Ако твој друг заподене разговор са неким кога је срео, сачекај га и не жури. Када буде неопходно, нека здрав болесном каже: *Учинићемо што је потребно*" (57).

О размерама монашког братољубља сведоче и ове инструкције што их подвижницима упућује преподобни Исак: "Заволи сиромашне, како би кроз њих и сам добио милост. [...] Без гађења подноси злосмрадије болесних, а посебно сиромаша, јер си и ти обучен у тело. Не прекоревај жалосне срцем, да те не би ранио њихов жезал, јер ћеш тада тражити утешитеље и нећеш их наћи. Не понижавај богаље, јер ћемо у ад сви поћи једнаки. Воли грешнике, али мрзи њихова дела, и не презири грешнике због њихових мана, како сам не би пао у искушење у ком се они налазе. Имај на уму да си и сам присаједињен земној природи и свима чини добро. Не укоравај оне који траже твоје молитве и не лишавај их благих речи утехе". Братољубље има и свој манифестни израз у вербалном и невербалном комуникативном понашању, веома различитом у односу на секуларне норме и традиције: "Кад се сретнеш са својим ближњим, принуди себе да му укажеш част преко његове мере. Љуби му руке и ноге, често га грли са великом чашћу, указуј му пажњу и хвали га чак и за оно што не поседује. А када се одвојиш од њега, говори о њему све добро и понешто похвално. Тим и томе сличним ти ћеш га привући добру, навешћеш га да осећа стид од поздрава којим си га поздравио и посејаћеш у њега семе врлине. [...] Увек имај такав обичај - према свима буди љубазан и пун поштовања" (294). Посебно преподобни Исак инсистира на сиромашољубљу, које је, по њему, предуслов богоопштења: "Ако поседујеш нешто више од онога што ти је свакодневно потребно, то подели сиротињи а онда одважно приноси своје молитве, тј. беседуј са Богом као син са оцем" (277). "Не раздвајај богатог од сиромашног",

даље поучава сиријски подвижник, "и немој се трудити да разликујеш достојног од недостојног: нека ти сви људи буду једнаки за творење доброг дела. На овај начин и недостојне можеш привући добру, јер душа посредством телесног (доброчинства) брзо бива привучена страху Божијем" (278). Штавише, нечињење добра ближњима лишава самог подвижника благодати: "Ко запоставља болесне, никада неће видети светлост. Ко одвраћа своје лице од напаћеног, за њега ће се помрачити дан његов" (248).

III. Комплекс параметара везаних за богоопштење као аспект аскетске комуникативне културе

Преподобни Исак у својим "Подвижничким словима" велику пажњу посвећује молитви, њеном значају, смислу, али и чиниоцима који су битни са становишта вербалне и невербалне комуникативне културе - молитвеном правилу, текстовима молитава, молитвеним позама и сл.

Молитва треба да буде усмерена ка тражењу доличних дарова, а не брзо пролазних добара. "Буди мудар у својим молитвама, да би се удостојио славе. Од Онога Који даје без зависти моли за оно што доликује, како би због свог мудрог хтења од Њега примио и почаст. [...] Ко од цара тражи оно што је безначајно, тај унижава његову част. [...] Не тражи од Бога оно што Он Сам даје по своме промислу и без мољења, што не даје само Својима и онима које љуби, него и онима којима је туђе богопознање" (32). У молитвама ваља бити истрајан, и ако од Бога подвижник не добија оно што тражи, узрок томе је "или што је недостојан да добије оно што је тражио, или што путеви срца нису сагласии са прозбама него су им противни, или пак што још није доспео у меру да би добио дар који тражи" (33). Заједничка молитва је највећи принос Богу, зато монах и своје госту који му дође у келију већ после извесног краћег времена треба да предложи да се помоле заједно" (58). Молитва може пратити и сваки рад, тако да се "неки у својим келијама баве рукоделањем и, не напуштајући посао, спокојно могу да се баве својим правилом и да се не помету" (59).

Молитвено правило није истоветно за све сиријске подвижнике: "Један", по сведочанству авве Исака, "по читав дан бије главом о земљу и то чини уместо вршења службе, односно часова. Други са непрестаним и дуготрајним коленопреклањањем сједињује број својих молитава. Трећи мноштвом суза замењује себи службе и то му је довољно. Четврти се удубљује у своје мисли и томе додаје правило које му је одређено. Пети мори своју душу глађу, тако да није у стању ни да обавља службу. Шести се ревносно учи псалмима и ту службу врши непрестано. Седми проводи време у читању и то му загрева срце. Осми се предао томе да схвати божански смисао у божанским Писмима. Девети се уздржава долазећи у усхићење од чудесног смисла стихова, обузет непрестаним размишљањем и ћутањем" (305).

Молитва је пропраћена чињењем метанија (са ударањем главом о земљу) и плачем: "Сузе, ударање по глави у време молитве и усрдно падање ничице буде у срцу додатну сладост и срце се са похвалним усхићењем устремљује к Богу" (338), као и једним специфичним обредом карактеристичним за сиријско монаштво - клањањем часном крсту: "Нека ти најмања мера буде да начиниш тридесет поклона за један пут, а затим да се поклониш часном крсту и да завршиш. Има и таквих који по својој снази додају тој мери и друге поклоне" (306). У Исаковим списима више пута спомињу се молитва и поклони пред крстом, целивање крста и други знаци нарочитог поштовања које подвижник треба да показује крсту. Често спомињање

крста повезано је с тиме што је у сиријској хришћанској традицији поштовање крста као симбола спасења човековог и знака невидљивог присуства Божијег заузимало изузетно место. У том погледу, учење Исака о молитви пред крстом представља за нас предмет посебног интересовања јер нам омогућава да дођемо у додицај са древном традицијом сиријског Истока и да сагледамо какав је значај крст имао у духовном животу земљака и савременика преподобног Исака.

Исак помиње неколико облика пред крстом. Један од њих јесте лежање пред крстом, које се код Исака често назива "лежањем на лицу": човек стаје на колена и лицем пада к земљи. Исак описује подвижника који је "три ноћи и три дана лежао на лицу своме пред крстом" (98). У време наитија благодати - сматра он - сва молитвена правила могу бити замењена лежањем пред крстом: "Ако скоро читав дан лежиш на лицу пред крстом, а то садржи сваку парцијалну молитву и службу, није ли јасно да си самим тим испунио правила, узвисивши се изнад њих? Када се човек непрестано приљубљује уз Бога у сталном молитвеном изливању, када се он непрестано простире на земљи у молитви Њему и душа његова бива препуна жеље и он пада ничице пред крстом, нема више над њим ни закона ни правила, а времена и установљени часови већ немају власт над њим. Јер од тога момента он је изнад свих, пребивајући с Богом без било ког ограничења". Други облик молитве пред крстом је молитва која је праћена "дизањем погледа" према крсту или непрекидним "гледањем" крста. Оваква молитва могла се вршити у стојећем или лежећем ставу, као и у клечећем ставу са подигнутим рукама. Исак у 10. слову описује човека који је "преклонно колена у молитви и руке његове су узнете к небесима, лице му је било управљено ка крсту Христовом, и све помисли своје он сабира у једно у молитви према Богу" (54). На другом месту Исак говори о непрестаном "гледању на Распетог" у молитви. "Да ли је реч о распећу, крсту са изображењем распетог Христа, или о простом четворокраком крсту који је симбол невидљивог присуства Христа?" - пита се тумач Исаковог дела еп. Иларион Алфејев, и додаје: "Склонији смо другом тумачењу - да је у питању гледање на Распетог Који невидљиво присуствује у крсту. Представе распетог Христа, толико популарне у Византији и на латинском Западу, нису биле, колико је познато, раширене у сиријској традицији. Није случајно Исак наглашавао да сваки пут када хришћани подижу очи и гледају на крст, они као да сазерцавају лик Христов, то јест, иако немају представу Христа пред очима виде Христа умом и срцем" (Алфеев 2001, 137-138).

Вишекратно целивање крста представља још један облик поштовања крста у сиријској традицији. Древни Оци, како наглашава Исак, вршили су поклоне после којих би целивали крст пет или десет пута (105). Исак говори о молитви једног отшелника код кога је имао прилике да заноћи: " Видео сам како тај брат устаје током ноћи [...] Дуго је појао псалме, а онда би, за све то време док сам ту боравио, одједном оставио правило, падао ничице и онда стотину и више пута са усрдношћу, коју је благодат распламсавала у његовом срцу, ударао главом о земљу. После тога је устајао, целивао крст Господњи, поново би начинио поклон и целивао крст и опет падао ничице [...]. Обично би двадесет пута са страхом и усрдношћу, са љубављу помешаном са страхопоштовањем целивао крст, након чега би опет отпочињао да пева псалме" (54).

На тај начин, поклањање крсту представљало је важан елемент аскетске праксе у доба Исака Сиријског и једну од најважнијих конституенти његовог учења о спољним обележјима молитве.

Од других молитвених поза и гестова као невербалних средстава аскетске комуникативне културе помиње се уздизање руку: тако, Преподобни наводи пример

Оца који би, "стојећи са подигнутим рукама на молитви, провео тако у заносу четири дана". Сузе које прате благодатну молитву одлика су узнатривалости у духовном животу: "Што више напредује у оваквом животу, више се и богати овом благодаћу, све док од дуготрајног изливања суза не почне да их испија и у својој храни и у своме пићу" (98). "Проливати сузе и плакати - то је дар бестрасних. И ако сузе онога ко повремено плаче и тугује могу не само да га упуте ка бестрашћу, него и да потпуно очисте и ослободе његов ум од сећања на страсти, шта онда да кажемо за оне који са знањем, дању и ноћу, упражњавају ово дело? [...] Сви свети теже задобијају дара плача, јер сузе отварају пред њима двери за улазак на место утехе; на томе месту се у откривењима показују преблаги и спасоносни трагови Божији" (162).

Особиту снагу молитва има када је сједињена са бдењем. "О, колико задовољства пружа, како весели, радује и чисти душу бдење - заједно са молитвом и читањем!" - усхићено констатује авва Исак и додаје: "То најпре знају они који су у сваком времену живота посвећени том бављењу и живе у најстрожем подвижништву" (182). "Свагдашње бдење са читањем и чести и узастопни поклони усрднима ће брзо дати та (= највиша духовна) блага" (194). У Слову 52. Преподобни исцрпно описује поредак бдења: оно отпочиње преклањањем колена, устајањем, узношењем почетне молитве са осењивањем крсним знамењем и предахом ради молитвеног сабирања, молитвом Господу да благослови подвижника, да га "сачува од метежа помисли" и "учини га достојним ове свете службе како својим страстима не би оскрнавио њену сладост и како се пред Њим не би показао као бестидник и дрзник" (228); затим се отпочиње псалмопојање, при чему подвижник може изоставити једну или две "славе" из катизми уколико увиди да неће стићи да заврши читање псалама до јутра, али по потреби, ради супротстављања помислима и лутању ума, може и више пута понављати одређену "славу" или неке стихове псалама који су испуњени њему нарочито значајним и у том моменту блиским молитвеним смислом. Стајање се услед изнемоглости може заменити и седењем (229). Као и дневно молитвено правило, тако и бдење може значајно варирати од подвижника до подвижника: "Бдење не подразумева да се све време мора стајати или да се морају само појати псалми. Напротив, неки читавају ноћ проводе у псалмопојању, а неки у покајању, неки у молитвама са умилењем, а неки у земним поклонима, неки у сузама и јецајима због својих грехова. О једном од наших Отаца кажу да је пуних четрдесет година његову молитву чинила само једна реченица: "Ја сагреших као човек, а Ти као Бог опрости!" Оци су слушали како он са тугом понавља овај стих, непрестано плачући. Ова једна једина молитва била је за њега место службе и дању и ноћу. Осим тога, неки само накратко током вечери певају псалме а затим певају тропаре, док неки псалмопојање замењују читањем" (229).

На више места Преподобни даје примере молитава које узносе подвижници, наводећи њихов текст. Тако, као образац свагдашње, веома често понављане молитве он наводи следећу: "Христе, Пуното истине, нека у срцима нашим заблиста истина Твоја, и нака познамо како да по Твојој вољи корачамо путевима Твојим!" (173). Или: приближавајући се својој скромној постељи уочи одласка на починак, подвижник говори: "Ове ноћи ћеш, постеле, бити мој гроб, и не знам хоће ли се на мене током ове ноћи уместо привременог спустити вечни, будући сан" (176). Најдужа по обиму је покајна молитва, по свему судећи изговарана у склопу припреме за примање Причешћа, у којој подвижник моли Христа "да прими и сузе његовог јада", да "страдањем Својим исцели његове страсти, Својим ранама исцели његове ране, Крвљу Својом очисти његову крв и са телом његовим помеша миомирис Свог животворног Тела", исповедајући да "нема ни покајања, ни скрушености, ни утешних

суза", да му је срце охладнело а ум помрачен, али да полаже наду да ће Он доћи и "прибројати га овцама Свога изабранога стада" и "нахранити биљем Својих божанствених Тајни" (337). Наравно, покајање је свагдашња пратиља монаха подвижника: "У сваком тренутку требало би да знамо да нам је током двадесет четири часа дневно потребно покајање", схваћено као "неослабљена прозба да се опрости пређашње [...] и да човек буде сачуван у будућности" (202).

Наравно, молитва може бити и изнад сваке речи, као што је у случајевима молитвеног наслађивања и молитвеног созерцања. При молитвеном наслађивању "стихови постају слатки и стихословље једног стиха молитве траје бескрајно, не допуштајући да се пређе на следећи стих, и молитвеник не зна за засићење", а при молитвеном созерцању "прекида се молитва усана, тако да молитвеник доспева у усхићење и телом постаје беживотан" (66). При молитви умилења (наслађивања), међутим, подвижник је свестан свога тела: "У време када Бог изнутра доводи твоје срце до умилења, непрестано се клањај и падај на колена".

Закључак

У овом раду покушали смо да понудимо комплексан и системски опис комуникативне културе монаштва у египатској, палестинској и сиријској социокултурној средини из дијахронијске перспективе по ситуативном моделу анализе. Опис аскетске комуникативне културе древног монаштва показује да је по низу параметара вербалног, невербалног комуникативног понашања и социјалног символизма она утемељила норме и традиције прихваћене у комуникативном понашању монаха из средина у којима ће монаштво бити пресађено знатно касније (Русија, Србија) (исцрпан опис в. у: Кончаревич 2006 а, 28-54; Кончаревич 2006, 113-151; Кончаревич 2007, 45-58), као и да њене одлике, у целини посматрано, нису доживеле битне промене до данашњег дана, што је, несумњиво, још једно сведочанство универзалног, наднационалног и временски неусловљеног карактера монашког служења и одговарајућег начина живота.

ИЗВОРИ

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания*. Сергиев Посад, 1993.
Свети Исак Сиријски, *Подвижничка слова*. Београд, 2006, стр. 5-468.

ЛИТЕРАТУРА

Алфеев 2001 - И. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. Санкт-Петербург, 2001.

Бугаева 2007 а - Бугаева, И. В. *К вопросу о методологических и теоретических основах изучения религиозной коммуникации*. [In:] Мякинин, А. (ред.), *Церковь и проблемы современной коммуникации*. Нижний Новгород, 2007, стр. 39-53.

Бугаева 2007 в - Бугаева, И. В. *Некоторые методологические и теоретические основы изучения религиозной коммуникации*. - Труды Нижегородской Духовной Семинарии, 2007, 5 стр. 317-333.

Верещагин - Костомаров 1983 - Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров, *Язык и культура*. Москва, 1983.

Горгиев 2007 - Б. Горгиев, *Ортодоксијата како своевиден "духовен еталон" на мислата и животот на св. Јован Касијан*. - Црквене студије, Ниш, 2007, бр. 4, стр. 55-63.

Горский 1854 - А. В. Горский, *Предисловие*. [In:] *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христоролюбивого града Ниневии, Слова подвижнические*. Сергиев Посад, 1893, стр. 3-24.

Гумилевский 1996 - Ф. Гумилевский, *Историческое учение об Отцах Церкви, т. 3*. Москва, 1996.

Кончаревић 2006 - К. Кончаревић, *Комуникативно понашање монаха у српској говорној и социокултурној средини (ситуативни модел анализе)*. - Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад, 2006, св. 69, стр. 113-151.

Кончаревић 2007 - К. Кончаревић, *Древни руски манастирски типичи као материјал за проучавање комуникативног понашања монаха*. - Црквене студије, Ниш, 2007, бр. 4, стр. 339-370.

Кончаревич 2006 а - К. Кончаревич, *Комуникативное поведение монашествующих в сербской речевой и социокультурной среде (ситуативная модель анализа)*. [В сб.:] И. А. Стернин, П. Пипер (ред.), *Комуникативное поведение славянских народов*. Воронеж, 2006, 28-54

Кончаревич 2006 б - К. Кончаревич - К. Кончаревич, *О некоторых аспектах коммуникативной культуры старообрядцев*. [In:] И. А. Стернин, П. Пипер (ред.), *Комуникативное поведение славянских народов*. Воронеж, 2006, 97-120.

Кончаревич 2008 а - К. Кончаревич, *Нормы коммуникативного поведения клириков и мирян в священных канонах и в законодательстве Православной Церкви*. [In:] И. А. Стернин (ред.), *Комуникативное поведение славянских народов*. Воронеж, 2008. (у штампи)

Кончаревич 2008 б - К. Кончаревич, *Церковно-певческие традиции как составляющая литургической коммуникативной культуры Pax Slavica Orthodoxa*. [In:] И. А. Стернин (ред.), *Комуникативное поведение славянских народов*. "Истоки", 2008. (у штампи)

Поздеевский 1902 - Ф. Поздеевский, *Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, пресвитера Массилийского*. Казань, 1902.

- Попова 2000 - О. Попова, *Образ Исаака Сирина в византийском искусстве XIV века*. - Церковь и время, 2000, 4, стр. 293-314.
- Поповић 2006 - Ј. Поповић, *Гносеологија светог Исаака Сирина*. [Ип:] Свети Исак Сиријски, *Подвижничка слова*. Београд, 2006, стр. 471-506.
- Прохоров - Стернин 2006 - Ю. Е. Прохоров, И. А. Стернин, *Русские: коммуникативное поведение*. Москва, 2006.
- Светлаев 1894 - М. Светлаев, *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, его жизнь и аскетические творения и значение его в истории западного монашества*. - Богословский вестник, Сергиев Посад, 1894, 4, стр. 164-167.
- Сидоров 1996 - А. И. Сидоров, *Курс патрологии*. Москва, 1996.
- Скурат 1998 - К. Е. Скурат, *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин - отец Востока и Запада*. - Встреча, Москва, 1998, 7, стр. 30-35.
- Соболевски 2006 - С. Соболевски, *Поговор*. [Ип:] Свети Исак Сиријски, *Подвижничка слова*. Београд, 2006, стр. 507-514.
- Стернин 2000 - И. А. Стернин, *Модели описания коммуникативного поведения*. Воронеж, 2000.
- Флоровский 1992 - Г. В. Флоровский, *Восточные Отцы V-VIII веков*. Москва, 1992.

Ксения Кончаревич

**ПАТРИСТИЧЕСКИЕ ТВОРЕНИЯ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ
АСКЕТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

В статье предлагается комплексное и системное описание коммуникативной культуры древнего монашества в египетской, палестинской и сирийской социокультурной среде из диахронической перспективы, на основании ситуационной модели дескрипции, в целях выявления специфических особенностей вербального, невербального коммуникативного поведения и социального символизма на материале патристических источников - прагматичных и проективных текстов преп. Иоанна Кассиана Римлянина и преп. Исаака Сирийского.

Анализ аскетической коммуникативной культуры Востока показывает, что по ряду параметров вербального, невербального коммуникативного поведения и социального символизма она подготовила становление норм и традиций, принятых в коммуникативном поведении иночествующих в других (славянских) национальных средах и в другие (более поздние) эпохи, включая и современность. Это является очередным ярким свидетельством универсального, сверхнационального характера монашеского идеала и соответствующего образа жизни.

