

Sopotja zgodnjega puščavništva v Egiptu in Indiji

Nina Petek

Članek predstavi nekatere temeljne elemente zgodnjega egiptovskega in indijskega puščavništva, večplastnih oblik duhovnosti, ki sta se manifestirali na periferiji zunanjega, kulture in družbe, hkrati pa tudi na robovih telesa in duha. Egiptovsko puščavniško in *upanišadska*¹ asketska tradicija v Indiji sta vzniknili v povsem drugačnih kulturnih kontekstih, zgodovinskih okoliščinah in duhovnih miljejih, razhajata se v številnih filozofskih in teoloških doktrinah, zavoljo česar prispevek ne bo oblikovan kot primerjalna analiza njunih idejnih osnov, ampak kot obravnava zgodnjega puščavništva v širši perspektivi, ki vzpostavlja komunikacijo med tradicijama, pri čemer ju ohranja kot unikatni partikularnosti. S tem se želi prispevek izogniti prenašnim posplošitvam in univerzalizaciji; puščavništvo namreč ni homogeno in v sebi sklenjeno gibanje, najraznovrstnejše prvine individualnih izrazov se plečejo celo znotraj ene in druge tradicije, kar že vnaprej onemogoča popolno uniformiranost. Slednje izhaja tudi iz same narave puščavništva kot neinstitucionalne tradicije, onkraj družbenopolitičnih in meniških hierarhij, kar onemogoča njegovo popolno prilaščanje.

V kontekstu institucionaliziranega meništva stroga disciplina in pravila uravnavaajo vse vidike življenj menihov in nun ter si jih do določene mere podrejujejo. Njihove prakse tako postanejo omejene, rutinske in s tem manj kreativne,² kar med drugim predstavlja tudi institucionalizacijo primarne karizme neodvisnega duha puščavništva.³ Puščavništvo se kleno upira zapisanim zakonom in konformizmu; puščavniki namreč svoje duhovne cilje uresničujejo na svoboden, najneposrednejši in samosvoj način, ohranjajo svojo fizično in duhovno avtonomijo, ki se upira institucijam in sami zgodovini. Foucault v *Uvodu* k Flaubertovemu romanu *Skušnjave svetega Antona* (*La Tentation de Saint Antoine*) Antonovo puščavništvo opiše kot »obrat zgodovine k izvoru časa in začetku stvari, pulzirajočemu prostoru, ki se razširja do zunanjih meja univerzuma in se nenadoma usmeri k povratku k najpreprostejšim elementom življenja.«⁴ Meništvo pa, nasprotno, teče v smeri zgodovine in jo soustvarja, njegova naracija se izogiba ekscesom, s čimer brzda puščavniško 'divjaškost', ki je neulovljiva in je ni moč posplošiti. V tem

1 Za izraze v sanskrtu ali paliju sem uporabila transliterirano obliko terminov v latinici z rabo diakritičnih znamenj, originalno so sicer zapisani v pisavi *devanāgarī* (देवनागरी).

2 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 28.

3 Prav tam, 21.

4 Foucault, »Introduction«, v: Gustave Flaubert, *The Temptation of Saint Anthony*, 77.

smislu je puščavništvo Durkheimov negativni kult,⁵ ki je nasprotje kolektivnim, predpisanim ritualom, in hkrati Deleuzova in Guattarijeva nomadska znanost, ki je ni moč kategorizirati; zaznamujeta jo namreč heterogenost in nenehno postajanje, institucijam se upira z identiteto, ki se neprestano razvija, oblikuje iz svoje sleherne singularnosti, ki se ne ozira na nobena merila in norme. Poleg tega pa 'nomad' naseljuje nepredvidljivi, nezamejeni, odprti prostor⁶ – puščavo. Puščavo bi lahko opredeliti kot kraj »nomadske porazdelitve«, namreč 'nomadi' se 'porazdelijo' v odprto krajino namesto v razdeljen, strukturiran, zaprt prostor,⁷ tj. samostan.

Tovrstna narava puščavništva, s svojimi večglasji že znotraj ene same tradicije, pa zahteva previdnejšo obravnavo, še posebej v primeru primerjalnih študij tradicij, ki so se oblikovale v povsem drugačnih kulturnih okoljih. Članek je tako poskus osnovanja nekaterih stičišč med zgodnjim puščavništvom v Egiptu in Indiji, preiskava notranjih in zunanjih impulzov, ki so privedli do nastanka obeh tradicij, ter elementov askeze, ki odslikavajo odnos do družbe, zgodovine, telesa, duha, nenehen boj med minljivim in večnim. Puščavništvo kot način bivanja, ki presega kulturne, religijske in ideološke omejitve, pa je hkrati tudi tradicija, ki je odraz in proizvod družbe same – oblikuje se namreč kot odziv na njeno nezadostnost oz. nezmožnost njenih pogojev za avtentično, svobodno bivanje. Hkrati pa je tesno zvezano tudi z religijo, ki je vpeta v sekularen, širši družbeni in ideološki kontekst, ki med drugim posredno ali neposredno ureja in usmerja njene norme. Puščavništvo je način prizadevanja razumeti religijo v njeni najčistejši formi in tako predstavlja ponotranjenje religije same, askeza kot skupek verovanj in praks je »čisti internalizirani performans«. ⁸ Čeprav je »nesvetni način bivanja«, ⁹ radikalna prekinitev s profanim, družbenimi navadami, normami, pravili, pa puščavništvo ni marginalna oblika bivanja, ampak srž tradicij, ki ustvarja kontinuiteto znotraj kultur in religij, pri čemer pa vselej ohranja svojo avtonomijo.

Asketizem in puščavništvo večinoma izvirata iz t. i. kozmoloških religij¹⁰ in religij metafizike ali transcendence, v katerih je poudarek na razmerju med sebstvom in kozmičnim, vrhovnim, bodisi Bogom bodisi abstraktnim absolutom. Božanska resničnost je

5 Durkheim negativni kult opredeli kot skupek praks, ki temeljijo na odrekanju in vzdržnosti, kar vodi do odpovedi egu, željam, nagonom – skratka identiteti, ki posameznika veže s svetnim – in s tem do zaščite svetega pred elementi profanega. V tem kontekstu je relevantno tudi njegovo razlikovanje med 'religijo' in 'magijo'; 'magijo' opredeli kot neodvisno duhovno pot posameznika, ki ni vpet v neko skupino oz. institucijo, ki zapoveduje enoten način življenja pod določenimi pravili. Slednje strne tudi v svoji znameniti misli: »There is no Church of magic.« (Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 42.)

6 Deleuze in Guattari, *Nomadology: The War Machine*, 44.

7 Deleuze, *Logika smisla*, 87.

8 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 2.

9 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 21.

10 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 11.

opredeljena kot resničnost onstran, pri čemer askeza kot skupek praks in verovanj prispeva k urejevanju življenja na način, da vodi onstran oz. nazaj, k izvoru, prvinski obliki bivanja, ki omogoča vez z večnim, ki jo je v prenapolnjenosti posvetnega in materialnega malodane nemogoče vzpostaviti. Flood poudari, da je asketska praksa v kontekstu predmodernih kozmoloških religij, kot je denimo vedska religija v Indiji, bistveno povezana s spominom.¹¹ Asketizem je obrat običajnega življenja telesa in duha ter teka časa nazaj, k začetku, je obrat kronologije in prostorskih konfiguracij univerzuma.¹² Asket se namreč spogleduje z izvorom, pred- in nadčasnim, ki hkrati postane prihodnji cilj. V tem smislu je asketizem spominjanje izvora tradicije in s tem premoščanje pozabe. Tudi Foucault askezo kot »način življenja s samim seboj« opisuje kot »napraviti nek spomin iz fragmentarnega *logosa*«. ¹³

Puščavništvo v različnih tradicijah temelji na odpovedi družbi, eliminaciji želja, čutnosti, mesenosti ter napeljuje k iskanju sreče onkraj posvetne. S tem, ko se v svoji težnji k duhovnemu napredku obrača nazaj, pa se hkrati ves čas spogleduje tudi s prihodnostjo, namreč s stanjem bivanja, ki bo usvojeno prek opustitve običajnega načina življenja. Asketskimi praksami je inherentna moč spremembe telesa in duha; v hierarhičnem pogledu na univerzum so vse stopnje univerzuma, od božanskih do peklenskih, opredeljene tudi kot refleksija notranjih stanj v človeku, gre za vzporejanje makro- in mikrokozmosa. Kozmična kartografija se preseli v telo, polje spremembe, ki vodi v preobrazbo duha in doseganje božanskega, nesmrtnosti.

V Indiji se je puščavništvo oblikovalo tudi v t. i. nemetafizičnih tradicijah, denimo budizmu, ki je religija, filozofija imanence, s čimer pa se je prevrednotil tudi sam koncept materije, telesa in posledično s tem tudi askeze. Puščavništvo je bilo integralni del zgodnjega budizma, oblikovalo pa se je na osnovi ideala *samnyāsina* ('tisti, ki je opustil, se odpovedal'), gozdnega puščavnika iz časov filozofskih spisov *upaniṣad*, najmlajšega dela Ved, ki so začeli nastajati okoli 9. st. pr. n. št. Slednji ideal je budizem sicer precej modificiral, a način življenja *samnyāsina* in njegove prakse so bistveno vplivali tudi na religijske tokove in šole, ki ne izhajajo iz vedske tradicije. Te so se odvrnile od njenih temeljnih predpostavk, idealov *brāhmaṇskega* miljeja, namreč *śramaṇa*, tj. tradicije potujočih asketov¹⁴ (pogled budizma še

11 Prav tam, 11.

12 Foucault, *Introduction*, v: Flaubert, Gustave. *The Temptation of Saint Anthony*, 77.

13 Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, 289.

14 Za budistične potujoče askete je bil v rabi tudi palijski izraz *paribbājaka* ('potujoči človek'). Laiki, ki so se odločili zapustiti dom in zaživeti življenje v budistični skupnosti, so bili označeni z izrazom *pabbajjā* (pal.), kar pomeni 'iti ven', torej od doma, poimenovanje pa se je nanašalo tudi na menihe novice. Slednjima izrazoma je soroden grški *xeniteta*, ki pomeni 'biti tujec', 'tujstvo'. Biti tujec v svetu, biti v konstantnem gibanju, opustiti navezanosti na dom je v nasprotju z Benediktovo zapovedjo o ustaljenosti, ki povsem izključuje kakršnokoli samotno popotovanje. Praksa 'samotnega popotovanja' pa je bila prakticirana tudi znotraj institucije – čeprav so menihi ostajali v enem samostanu, so v svoji notranjosti kultivirali čut odmaknjenosti, občutek biti tujec svetu in mu ne pripadati (Boisvert, *A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions*, 129.)

džainizem, *cārṃāka* oz. *lokāyata*, tj. šola materializma, in *ājīvika*, šola determinizma).¹⁵ Iz zgodnjega budističnega puščavništva pa se je, poleg drugih pomembnih vplivov, v poznejšem razvoju oblikovalo tudi puščavništvo v tibetanskem budizmu.

Vpogled v temeljne izraze egipčevskega puščavništva je osnovan na posameznih delih hagiografije *Vita Antonii*,¹⁶ mestoma tudi na izbranih apoftegmah, izrekih svetih starcev, iz abecedne in sistematske zbirke, vzporedno pa so osvetljene tudi različne dimenzije zgodnje asketske tradicije v Indiji na osnovi izbranih filozofskih besedil *upaniṣad*. Hagiografija *Vita Antonii*, ki jo je zapisal aleksandrijski patriarh Atanzij,¹⁷ ubeseduje pa življenje svetega Antona (ok. 251–356), prvega »heroičnega puščavniškega asketa«,¹⁸ ima v zgodovini egipčevskega puščavništva izjemno pomembno vlogo, saj je postala nekakšen hagiografski model za nadaljnje dokumentiranje življenj in praks puščavnikov. *Vita Antonii* ima namreč status prvega krščanskega življenjepisa in modela, »ki se je naglo širil po vsej ekumeni in odločilno vplival na razvoj mladega žanra«.¹⁹

V zgodovini raziskovanja puščavništva so se oblikovala številna vprašanja glede avtentičnosti gradiva hagiografije. Hagiografija je, tako kot tudi vsaka biografija, zapis s površine, je pričevanje druge osebe, velja za nekakšen objektivni zapis, poročilo. V vsaki hagiografiji je manko prvoosebnega, torej manko avtobiografskega, Derridajevga *circonfession*, tistega, kar bi 'pod črto' zapisal Anton, in hkrati tudi tistega, kar bi 'obrezal'.

-
- 15 Predvsem džainistično askezo bi lahko opredelili kot neke vrste dedinjo *upaniṣadskega* puščavništva, ideala *saṃnyāse* (skrt. *saṃnyāsa*, 'odpoved'). Tudi Siddhārtha Gautama Buddha je, potem ko je zapustil udobje razkošnega doma in zavetje družine, čemur je sledilo soočenje z minljivo naravo vsega ustvarjenega, kot izhod iz travmatične osebne izkušnje o nestalnosti prepoznal pot askeze kot tisto, ki vodi k premoščanju svetnih tegob, izhajajočih iz navezanosti na minljivo. Tako se je najprej pridružil džainističnim asketom, vendar je kmalu dognal, da prakticiranje rigoroznega odpovedovanja ne vodi v harmonijo med telesnim in duhovnim, npr.: »Zaradi tako omejenega uživanja hrane so moji udi postali kot veje trte ali bambusovi trsi. Zaradi tako omejenega uživanja hrane je moj hrbet postal podoben kamelji grbi« (*Majjhima nikāya*, *Mahāsihanāda sutta*, *sutta* 12/52), in pa: »Niti golota, dolgi lasje, umazanija, / niti post in spanje na golih tleh, / niti prah, pepel in vztrajno čepenje / ne morejo očistiti dvomljivca.« (*Dhammapada* X.13) Zavoljo uvida v nesmiselnost nepopustljive askeze je osnoval svojo t. i. srednjo pot med nebrzdanim predajanjem užitek in skrajnim odrekanjem, pri čemer se v budizmu oblikuje nov lik asketa, ki bi ga lahko opredelili kot 'asketa zmernosti' oz. 'asketa srednje poti'.
- 16 Vsi navedki so iz slovenskega prevoda *Vita Antonii Graeca prima* (*Izvirni meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pabomija*). Prevod in spremna razprava David Movrin. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011).
- 17 Atanzij naj bi hagiografijo napisal v obdobju med letoma 356 in 363/2 n. št. (Brennan, *Athanasius' Vita Antonii. A Sociological Interpretation*, 209.)
- 18 Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 2. Hieronim je med letoma 374 in 375 napisal *Vita Pauli eremita*, hagiografijo svetega Pavla iz Teb, s čimer mu dodeli status prvega puščavnika. Ta status v tradiciji sicer ohranja Anton, čemur pa delno sicer pritrjuje tudi Hieronim: »Samo delno namreč zato, ker ni bil sam pred vsemi, temveč so od njega prišle vzpodbude za vse.« (*Vita Pauli eremita* 1) Anton po Hieronimu ni bil prvi puščavnik, ampak puščavnik, čigar zgled je druge vzpodbudil k posnemanju. O Antonovi pionirski vlogi je zgovorna tudi *Vita Antonii*, ki navaja, da »(v) tistem času v Egiptu še ni bilo samotišč in noben menih ni vedel ničesar o veliki puščavi.« (*Vita Antonii* 3) Pomemben vir o zgodnjem egipčevskem puščavništvu je tudi sedem Antonovih pism, v katerih pa ni referenc na njegovo življenje v puščavi, ampak izpostavljajo teoretično in teološko osnovo asketskega življenja.
- 19 Movrin, »Izviri onkraj izvirov: odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«, v: *Izviri meništva*, 244.

Ne glede na avtentičnost posameznih delov ali primanjkljaj neizrečenega je Atanaziju brez dvoma uspelo, da je *Vita Antonii* preseгла status zgolj objektivnega pričevanja; Anton v hagiografiji oživi, delo pa postane stičišče objektivnega in partikularnega, subjektivnega izraza, drugoosebnega in prvoosebnega. Žanr hagiografij posreduje individualne elemente znotraj historičnih okvirov različnih tradicij, hkrati pa ustvarja njihovo doktrinalno osnovo in kontinuiteto.

V besedilih se kaže tudi ambivalenca med konstantnim trudom negovanja osame in slavo, ki je postala integralni del življenj puščavnikov zavoljo njihovih herojskih fizičnih in duhovnih podvigov v puščavi. Pri slednjem gre za puščavniško dilemo oz. celo paradoks: namreč bolj rigorozne, predane, težavne so bile prakse puščavnika, bolj slaven je postajal in s tem začel uživati prestiž v družbi, kar je v nekaterih primerih vodilo do tega, da je vse težje vzdrževal svoje puščavniško življenje.²⁰ Ta paradoks je izpričan denimo v apoftegmi aba Janeza Pritlikavca; pripovedoval je o nekem starcu, ki se je zaprl v celico, a je kljub temu v mestu žel veliko slavo. Ko se je nekoč po sili razmer le moral odpraviti v mesto, je tja krenil ponoči, da ga nihče ne bi videl, saj »(č)e grem podnevi, bodo name naleteli ljudje in me slavili«. Načrt, da bi ostal neopažen, mu je spodletel, saj je Bog poslal dva angela s svetilkama, ki sta ga osvetlila, nakar ob ugledanju sijaja do nič hudega slutečega puščavnika pridrvi celo mesto. »Kolikor bolj je poskušal bežati pred slavo, toliko bolj so ga slavili. Tako se izpolni to, kar je pisano: 'Vsak, ki se ponižuje, bo povišan.'« (Janez Pritlikavec (38) 353)²¹ Slava je bila torej neizogiben del življenja puščavnikov, četudi so se je oteпали na vse možne načine. Tudi Atanazij v *Vita Antonii* izpostavi, da je bil Anton znan povsod.²² S svojim načinom življenja, zaznamovanim z napetimi in dramatičnimi dogodki, je postal eksemplarični asket, čigar svojstveni asketski način bivanja je Atanazij preobrazil v naracijo, jezikovni diskurz, ki je samega Antona naredil reprezentativnega. Tako je Antonova individualna pot postala nekakšen model puščavništva, hagiografija pa vozlišče univerzalnega in osebnega. Kljub svoji neprilastljivosti, brez opomb pod črto, je ostal zapisan v zgodovino.

Upaniṣadam žanra hagiografije sicer ne moremo pripisati, saj biografski podatki o *upaniṣadskih* asketih ne obstajajo, a v tradiciji veljajo za nekakšne prototipe vrhovnih modrecev, ki utelešajo ideale takratne indijske asketske tradicije. Dvanajst najzgodnejših filozofskih spisov, ki so del obsežnega vedskega korpusa, se bolj kot na predočitev življenjskih poti asketov in analizo elementov asketskega življenja osredotoča na razpravljanje o metafizičnih vprašanjih, predvsem glede narave vrhovnega abstraktnega počela vsega bivajočega (skrt. *brahman*), ki je enako človekovemu nesmrtnemu bistvu (skrt. *ātman*). Te *upaniṣade* so večinoma oblikovane kot dialog, kar odlikava naravo

20 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 168.

21 *Izreki svetih starcev, Apophthégmata hagion gerónton: abecedna zbirka*, 112.

22 »Povsod so ga poznali in vsi so ga občudovali, pogrešajo ga celo tisti, ki ga nikoli niso videli.« (*Vita Antonii* 93)

samega asketskega diskurza, namreč intimnost, dialog kot *par excellence* slehernega izraza, skozi katerega se konstituira posebna naracija o svetem, onkraj interesa za profano. Po klasičnih vedskih *upanišadah* pa so nastale tudi *Samnyāsa upanišade*, zbirka dvajsetih besedil, ki niso del klasičnih *upanišad*, a so za sam kontekst članka precej bolj ključne. Običajno jih raziskovalci umeščajo v čas med 1. in 3. stoletjem n. št., nekateri deli pa so najverjetneje precej starejši. Že samo poimenovanje *upanišad*, torej *samnyāsa* ('odpoved', 'opušcanje'), kaže na to, da se ukvarjajo predvsem z razpravami o asketskem načinu življenja. Žanr hagiografij pa ima ključno vlogo pozneje, v tradiciji tibetanskega budizma, saj ponuja odličen vpogled v življenja znamenitih budističnih puščavnikov, t. i. *yogijev*,²³ npr. Tilope, Nārope, Marpe in Milarepe, ki utelešajo ideale tibetanskega puščavništva in so tako kot egiptovski puščavniki postali duhovni stebri same tradicije.

1 Smrt družbenega jaza – rojstvo asketa

»Starca je vprašal:
'Zakaj me je strah, ko potujem po puščavi?'
'Ker si še vedno živ.'«
(N 90)²⁴

1.1 Rojstvo egiptovskega asketa: iz vasi v grobnico

'Klic puščave' je v življenju svetega Antona začel odmevati sila zgodaj oz. je bil nekakšen inherenten, notranji glas njegove eksistence. Atanazij v *Vita Antonii* namreč opiše Antonova otroška in mladostniška nagnjenja k samoti (*Vita Antonii* 1), ki so jasni kazalniki njegove nadaljnje življenjske poti.²⁵ Za Antonovo puščavništvo, ki je temeljilo na umiku iz območja družbenega, idealih osame, neposesti, askeze, je puščava predstavljala prizorišče resnične religije, saj se je zavoljo odmaknjenosti od posvetnih človeških zadev lahko poslužil načina življenja, v toku katerega je pozornost telesa in duše usmerjal proč od minljivih svetnih želja in strasti k višjim duhovnim ciljem, tj. združitvi z Bogom. Cilj njegovega načina življenja je tako bil »postati popoln tujec družbi«. ²⁶ T. i. »družbeno abstinenco«, ²⁷ prekinitev z vsemi vidiki udeležnosti v družbi in odpoved

23 Strokovni izraz za puščavnika v tradiciji tibetanskega budizma je *yogi*.

24 *The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection*, 377.

25 Npr. ni si želel »pridobiti izobrazbe, saj se je hotel izogniti družbi drugih otrok. Želel si je samo tega, da bi, kot je pisano, živel preprosto na svojem domu. [...] In čeprav je kot otrok živel v dokajšnjem izobilju, staršev ni nadlegoval v zvezi z raznovrstno in drago hrano ter ni iskal z njo povezanih slasti. Zadovoljen je bil s tem, kar je dobil, ter ni iskal ničesar drugega.« (*Vita Antonii* 1)

26 Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, 91–92.

27 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 158.

svojim posvetnim vlogam, bi lahko opredelili kot smrt njegovega družbenega jaza. Aba Amonas, denimo, je puščavniško celico (gr. *kellion*) poimenoval grob (gr. *mnéma*), kraj, kjer asket postane mrtev za svet: »Pojmen, kaj še živiš? Pojdi, sedi v svojo celico in zapiši v svoje srce, da si že eno leto v grobu« (Pojmen (2) 576),²⁸ sorodno misel pa navede tudi aba Janez Pritlikavec: »[...] zapiraj se v grob, kot da bi že umrl«. (Janez Pritlikavec (34) 349)²⁹ Pri tem bi lahko tudi Antonov prihod v grobnico razumeli kot nekakšno simbolno dejanje smrti svetnega jaza. Z umikom v puščavo je zapustil zemljo, svoja hotenja in strasti ter se napotil proti nebesom; a puščavniki, »kljub temu da so mrtvi za svet, prebivajo v nebesih, premišljujejo o višjih zadevah«.³⁰ Tako krščanstvo v puščavi ne pomeni smrti, ampak novo življenje;³¹ svetna, minljiva eksistenca v osami namreč postane osmišljena na povsem drugačen način.

Poleg smrti družbenega jaza v kontekstu puščavništva pa bi lahko govorili tudi o smrti zgodovine. Zgodnji kristjani so namreč odhajali v puščavo, da bi dosegli antidot, »negacijo zgodovine«,³² kar bi z Nietzschejevim besednjakom lahko opredeli kot nadzgodovinsko držo, ki temelji na močeh, »ki pogled od postajanja preusmerijo k tistemu, kar bivanju daje značaj tega, kar je večno in trajno enako pomembno, k umetnosti in religiji«.³³ S svojim načinom bivanja puščavniki postanejo »odporni na zgodovino«.³⁴ Puščava je namreč kraj konca zgodovine in kraj *áskesis*, ki je moč pozabe družbenozgodovinske pogojenosti in s tem možnosti novega 'klesanja' telesa in duha, »odkrivanja sebe, ustvarjanja bivanja, ki nič ne dolguje družini, družbi, genealogiji«.³⁵ Pravzaprav bi lahko govorili o puščavnikovem preokretu zgodovine, zaustavitvijo njenega nenehnega formiranja in povratku nazaj, k brezčasju, mistični polnosti in uniji, ki je bistveno ahistorična.

1.2 Rojstvo indijskega asketa: od zunanjega k notranjemu ognju

S fizičnim umikom iz območja svetnega, iztrganjem omejitvam družbenih silnic, psihofizičnim urjenjem v osami z namenom doseganja višjih duhovnih ciljev pa so bile zaznamovane tudi zgodnje asketske tradicije v Indiji. Najzgodnejša pričevanja o obstoju

28 *Izreki svetih starcev*, 178. Glej tudi Pojmen 2, v: *The Book of the Elders*, 292.

29 Prav tam, 112.

30 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 160. Slednje pa ni veljalo za privilegiran način življenja zgolj peščice duhovne elite, ampak je Antonova hagiografija apel vsem kristjanom, naj se poslužijo tovrstnega načina življenja, npr. *Vita Antonii* 94.

31 Ward, *Introduction*, v: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, xi.

32 Cioran, *The Temptation to Exist*, 216.

33 Nietzsche, *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, 159.

34 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 24.

35 Prav tam, 24.

asketskih praks izhajajo iz obdobja zbirk svetih besedil Ved (ok. 1500 pr. n. št.).³⁶ Takratno družbeno in duhovno ozračje je bilo prežeto z idejo o nujnosti ohranjanja reda (skrt. *ṛta*) ter ravnovesja na ravni družbe in celotnega kozmosa, kar je temeljilo na imperativu po neogibni, aktivni udeleženi v svetnih zadevah, pri čemer je ključno vlogo igralo podpiranje izvajanja ritualov, ki so bili razumljeni kot vzajemna izmenjava med ljudmi in bogovi, prek katere sta se ohranjala harmonija in red na družbeni in kozmični ravni. Šlo je torej za skrb za posvetno, »teologijo žrtvovanja in poroke, obvezi žrtvovati in razmnoževati se, kar je bilo komplementarno in je podpiralo drug drugega«.³⁷

V tem kolektivno naravnanim ozračju pa se je na obrobju vedске skupnosti oblikovala družba posameznikov, ki niso izvajali obredij in so delovali zunaj *brāhmaṅske* vedске skupnosti. Ene prvih referenc na skupine asketov so v pesniškem delu *Rgvede* (opisani so denimo kot tihi (skrt. *muni*) asketi z dolgimi lasmi (skrt. *keśin*), ki so dosegali različne ekstatične izkušnje zavoljo stika z bogovi, poleg tega pa so jim bile pripisane številne nadnaravne moči).³⁸ Omemba *keśinov* v času največjega razcveta vedске religije priča o obstoju askeze znotraj prevladujočega kolektivno-obrednega ozračja, kar je najverjetneje vplivalo na poznejšo utrditev novega asketskega religijskega ideala v t. i. gozdnih besedilih (skrt. *āraṅyaka*), ki so se nanašala na prakse v gozdovih živečih manjših, na pol formalnih skupin asketov. Ideologijo kolektivne obredne religije pa so dokončno modificirali filozofski spisi *upaṅśade*.

V času *upaṅśad* se pojavi lik asketa (skrt. *saṃnyāsin*),³⁹ ki je svoje tuzemsko življenje poskušal osmisлити na povsem drugačen način, prek umika izven meja skupnosti. *Upaṅśadski saṃnyāsin* je opustil kompleksni ritualni sistem, zunanji ogenj, ki ga poseduje duhovščina (skrt. *brāhmaṅa*), ki izvaja obredja, in se umaknil v divjino, gozdove

36 Nekateri elementi asketske tradicije so najverjetneje obstajali že v najzgodnejšem obdobju indijske civilizacije okoli 3000 pr. n. št. Iz tega obdobja ni ohranjenih nobenih pisnih pričevanj, ampak zgolj bogat zbir arheoloških najdb, med katerimi o morebitnem obstoju asketskih praks pričajo številni pečatniki, na katerih je upodobljen človek v jogijski drži. Na osnovi slednjega nekateri raziskovalci sklepajo, da so najverjetneje že v tem času obstajali nagnjenje k askezi in različne psihofizične prakse. Nekateri raziskovalci zgodnjega indijskega puščavništva sicer zanikajo predvedski oziroma nearijski izvor asketskih gibanj, denimo Olivelle, *Samnyāsa Upaniśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 21.

37 Olivelle, *Samnyāsa Upaniśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 27.

38 Npr. sposobnost jahanja vetra, tj. zmožnost letenja, a brez telesa; slednje se najverjetneje nanaša na to, da so imeli sposobnost odmisлити svoje telo in vse telesne izkušnje. Glej npr. *Rgveda* 10 CXXXVI.

39 *Samnyāsin* je bil označen tudi s tērminom *bhikṣu* ('nekdo, ki prosjači'). Sanskrtski tērmin *bhikṣu* je v zgodnji budistični tradiciji ekvivalent palijskemu tērminu *bhikkhu*, ki se v zgodnjih budističnih besedilih nanaša na meniha, puščavnika, nekoga, ki je brez doma, posesti in se v gojenju višjih duhovnih ciljev ne meni za posvetno. Tērminu *saṃnyāsin* sta v kontekstu krščanske tradicije sorodna grška tērmina *apotaktikós* ('nekdo, ki je odmaknjen od') in *anachoretés* ('nekdo, ki se je umaknil'), ki sta označevala posameznike, ki so se umaknili od konvencionalnega načina bivanja v družbi. Označujeta dejanski fizični umik posameznika iz družbe, ki je živel kot puščavnik zavoljo doseganja notranje modrosti (Boisvert, *A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions*, 126). V nasprotju z odmaknjenim načinom življenja, na katerega nakazujeta omenjena tērmina, pa je izraz *cenobit* (iz gr. *koinós bios*, 'skupno življenje') označeval meniha, ki je z drugimi menihi živel v samostanih; gre torej za organizirano obliko meništva, začetnik katere je Pahomij.

k notranjemu ognju, askezi (skrt. *tapas*, tj. 'notranji žar', moč askeze). V *Samnyāsa upaniṣadab* je kot *saṃnyāsin* oz. gozdni puščavnik (skrt. *vānaprastha*, npr. *Āruṇi upaniṣad* II [6]) opredeljen nekdo, ki je »brez ognja« (zunanjega, op. a., skrt. *anagni*), oz. ga je »odložil na ogenj v svojem trebuhu«⁴⁰ (*Āruṇi upaniṣad* II [6]). Opustitvev zunanjega ognja je bila zapečaten s posebnim obrednim dejanjem: asketi so prerezali žrtveno vrv, si postrigli lase in se odpovedali vsej posesti, kar so potrdili s trikrat izrečeno formulo 'Jaz se odpovem' ter sprejemom asketskih pripomočkov – asketske obleke in skodele za vodo.⁴¹ Samotni način življenja je asketom omogočal, da so lahko nemoteno izvajali različne psihofizične prakse, ki so njihov um odvrčale od fenomenalnega sveta, mesenosti, strasti in minljivosti ter ga usmerjale k transcendentnemu, neminljivemu: »Tisti v divjini, mirni in modri, ki živijo življenje pokore in vere in prosijo za hrano, gredo skozi vrata sonca, neomadeževani, do tja, kjer je nesmrtno Bistvo, to neminljivo Sebstvo.« (*Muṇḍaka upaniṣad* II.11)⁴²

Ideja o smrti družbenega jaza pa je v kontekstu zgodnje indijske asketske tradicije mišljena manj simbolno in precej bolj dobesedno kot v okviru egiptovskega puščavništva. Namreč odločitev za življenje asketa v Indiji je bila nepovratna, hkrati pa je pomenila popolno, dokončno izločitev iz kastnega družbenega sistema. Le-ta je jasno definiral identiteto posameznikov in določal njihove vloge ter si s tem podjarmil njihove duše in telesa, *saṃnyāsin* pa je svoje telo iztrgal iz rigidnih družbenopolitičnih institucij in religijskih nadstavb, transcendiral moč in oblast ter svojo identiteto vzpostavil na novo, izven območja konvencionalnega in ideološkega. Asketi so sicer večinoma prihajali iz vrst *brāhmaṇov*, najvišjega razreda duhovščine, a za njihov puščavniški način življenja je bila tovrstna identifikacija povsem nerelevantna. Z obratom od posvetnih družbenih dolžnosti (skrt. *dharma*) in skupnosti, ki je bila usmerjena k doseganju minljivih ciljev, dobremu življenju tukaj in zdaj, je indijski *saṃnyāsin* v svojem zanimanju za metafizično v osami gozdov osnoval polje za soteriološka prizadevanja, ki so ostala srž zanimanja malodane vseh filozofskih šol in religijskih tokov v Indiji vse do danes. S tem je presegel tudi samo zgodovino – človekova eksistenca je na osnovi doktrine o posledicah preteklih dejanj (skrt. *karma*) in krogotoku ponovnih rojstev in smrti (skrt. *saṃsāra*) pojmovana kot kontinuirana zgodovina, ki se formira z vsakim ponovnim rojstvom. S samotnim načinom življenja in asketskimi praksami, ki vodijo k uvidu v *brahmana*, vrhovno, neminljivo bistvo, pa se prerajanje svetne eksistence in hkrati njena zgodovina za vselej prekineta.

40 *Tapas*, t. i. notranji ogenj, se je prek različnih praks proizvajal v predelu trebuha.

41 Odločitev za asketsko življenje pa ni bila razumljena kot uporniško dejanje, ampak je bilo življenje *saṃnyāsina* na neki način komplementarno ritualni sferi, čeprav se je odvrnilo od vseh njenih segmentov. Življenje *saṃnyāsina* ni popolni antagonizem *brāhmanski* tradiciji tudi zaradi dejstva, ker je bil asketski element prisoten tudi znotraj *brāhmaṇske* tradicije same, saj je bilo obdobje askeze bistveni del življenja *brāhmaṇa* (namreč del štiristopenjskega življenjskega stana, skrt. *āśrama: brahmacarya* (stan študenta), *grhastha* (družinsko življenje), *vānaprastha* (umik iz posvetnega življenja, askeza, kot pripravljalo obdobje na stopnjo *saṃnyāsa*) in *saṃnyāsa* (odpoved, življenje asketa)).

42 *Muṇḍaka upaniṣade* spadajo med klasičnih dvanajst *upaniṣad*.

2 Puščave in gozdovi: samotna tuzemska nebeška domovanja

»Vseeno je bolj kot vse drugo ljubil prebivanje v gori.«
(*Vita Antonii* 84)

2.1 Pribežališča pred mesenostjo in smrtjo

Neobljudena bivališča puščavnikov so predstavljala izrazit kontrast obljudenemu poseljenemu svetu, so nekakšen »kraj smrti, antisvet«,⁴³ prizorišče zanikanja posvetnega, s tem pa njihovega duhovnega načrta. Puščavo bi lahko opredelili kot naravni habitat puščavnika, kar je slikovito ubesedeno tudi v *Vita Antonii*, namreč tako kot riba spada v vodo in pogine na suhem, tako asket spada v puščavo. Kot riba vselej išče pot nazaj v vodo, tako puščavnik ves čas čuti nujno, da se vrne v osamo, sicer izgubi nit s svojo notranjostjo (*Vita Antonii* 10), ki lahko zares zaživi zgoj v samotni; v nasprotnem primeru bi postal mrtev v sebi. Puščava sama ali notranjost puščavniških bivališč je kontrast vrvežu zunanjega sveta, v katerem je spokojno bivanje malodane nemogoče in kjer, kot riba na suhem, puščavnik ne more preživeti. Podobno prisposodbo kot odgovor na vprašanje, zakaj se umika v samoto svoje celice, navede tudi Izidor: »Divje živali, ki se zatečejo v svoje brloge, so varne.« (Izaija 26.3 18)⁴⁴ Brez dvoma ne gre za naključje, da je v izreku uporabljen grški glagol *sózein* ('odrešiti'), iz katerega je izpeljan tērmin soteoriologija.⁴⁵ Živali bežijo, da bi se obvarovale pred svojimi plenilci, naravnimi sovražniki, medtem ko je asket, ki biva v samotnih bivališčih, zavarovan pred pastmi svetnega in tako odrešen v duhovnem smislu. Puščava je zatočišče, ki med drugim nudi varnost in zaščito pred podleganjem skušnjavam minljive mesenosti grešnega sveta. »Kaj je svet?' In starec je odgovoril: 'Svet je motnja, ki jo povzročijo stvari; svet je delati tisto, kar je v nasprotju z naravo, in zadovoljevati želje mesa; [...] svet je skrbeti za telo raje kot za dušo [...] apostol Janez je tisti, ki je dejal: Ne ljubi sveta niti stvari, ki so v svetu!' [1 Jan 2,15]« (Izaija 21.3 15)⁴⁶

Močan element nasprotja med grešno, neverno človeško skupnostjo in samotnim človekom, ki neguje vrline, je izpričan tudi v *Vita Antonii*. Hagiografijo lahko beremo kot nekakšen manifest in 'protest' asketa, naperjen proti hedonistični družbi, ki primarni cilj človeške eksistence vidi v užitkih in prijetnem življenju na tem svetu. Podoben kontrast je izpostavljen tudi v številnih *upaniṣadab*, namreč resnični asket je tisti, ki se odvrne od »celotne *samsāricne* eksistence, polne jeze, zlobe, ljubosumja, egoizma in napuha« (*Nāradaṣarivṛājaka upaniṣad V* [171]), ki izhaja iz iskanja zadovoljitve

43 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 165.

44 *The Book of the Elders*, 18.

45 Freiberger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 169.

46 *The Book of the Elders*, 18–19.

v hipnih užitkih. Hkrati pa puščavništvo, kot je nakazano v prvem poglavju članka, predstavlja obrat od strahu pred smrtjo in smrti same: »Čas, ko življenje odhaja, ima ime 'nevarnost smrtnega'. A ni časa nevarnosti smrtnega za tistega, ki odpre vrata osvoboditvi.« (*Nāradaparivrajaka upaniṣad* III [137]) S svojimi praksami in načinom življenja puščavniki ne postanejo imuni le na družbo, zgodovino, ampak tudi na svojo lastno smrt, saj v samoti dospejo do resničnega znanja o umrljivosti lastnega telesa in uvida v vrhovno, ki je neminljivo.

Antonovo puščavništvo in asketsko življenje *saṃnyāsina* sta torej zaznamovana z nujno po umiku iz okvirov družbenega, ki je fizični in prostorski, pri čemer pa je sorodna tudi sama izbira prostora za umik – čeravno je sveti Anton za napredovanje k tistemu, česar v okvirih širše skupnosti ni mogoče doseči, izbral puščavo, *saṃnyāsin* pa gozd, sta obe asketski krajini karakterizirani z duhom osame. *Saṃnyāsin* je v *upaniṣadah* opredeljen kot gozdni puščavnik, pri čemer ne gre za kontradikcijo v samem poimenovanju, saj je puščava med drugim tudi zbirna oznaka za kraje, ki jih določa popolna odsotnost nebrzdanega vrveža posvetnega.⁴⁷ Olivelle puščavo, bodisi konkretno bodisi gozdno, opredeli kot divjino, ki v različnih tradicijah uživa status svetosti.⁴⁸

2.2 Med puščavo in svetom

Čeravno se puščavništvo odvrne od vseh segmentov posvetnega, je pravzaprav utemeljeno na prisotnosti zunanjega sveta. Vznikne namreč v okvirih določene tradicije in tako ima smisel le v njenem kontekstu.⁴⁹ Je odziv na svetno in četudi se dogaja onkraj njega, je vselej, tako ali drugače in v različnih deležih, zvezano z njim. Asketski način življenja je na neki način javen in je kot tak subjektivni odraz, forma bivanja znotraj širše skupnosti.⁵⁰ Hkrati pa je bilo vzdrževanje popolne samote v puščavi v praksi izjemno težko dosegljiv ideal. Tako v tradiciji egiptovskega puščavništva kot tudi znotraj *upaniṣadske* asketske tradicije je prisotna ambivalenca med popolno osamo in določenim deležem negovanja stikov s posvetnim. V puščavi, kraju, popolnoma drugačnem od sveta, iz katerega so se umaknili, so se morali puščavniki na najrazličnejše načine soočiti z njim.

47 Samotni gozd med drugim predstavlja motivacijo za izvajanje tehnik gojenja notranje odpovedi, ki temelji na raznih praksah in vodi k doseganju višjih duhovnih ciljev. Zunanje okolje s puščavniškim značajem je ključno za napredek v psihofizičnih praksah, saj vzpodbuja spokojnost, čistost, enakodušnost. Mikrokozmična harmonija v puščavniku je pogojena z makrokozmično harmonijo v zunanjih pokrajinah; idilična samotna zunanja krajina, pa naj bodo to dejanske peščene puščave, gozdovi ali visoka gorovja, se tako preobraža v sveti, notranji duhovni teritorij puščavnika. A kot je izpričano v *Viti Antonii* in številnih drugih hagiografijah iz egiptovske in tibetanske budistične tradicije, pa puščava primarno ni paradiz – da slednje postane, se mora puščavnik soočiti s številnimi zlimi silami, ki naseljujejo tovrstne kraje.

48 Olivelle, *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*, 91.

49 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 7.

50 Prav tam, 7.

Slednje se kaže tudi v Antonovih neprestanih naporih vzdrževanja samote in otepanju zunanjih vplivov, spopadal se je z nadlegovanjem množic in obiskovalcev (*Vita Antonii* 49), ki so kalili spokojnost njegove osame. Tako je njegova pot ostala razpeta med dvema poloma – med vertikalnim, tj. med Zemljo in Nebesi, in horizontalnim, med družbo in puščavo. Kljub goreči predanosti praksam v osami je interakcije z zunanjim svetom ohranjal na različne načine.⁵¹ Na začetku svoje poti postopnega umika iz skupnosti si je izbral kraj, »nedaleč stran od svoje vasi« (*Vita Antonii* 3), kjer ga je v bližini živeči starec navdihnil s svojim samotarskim načinom življenja. Tako je, kot priča četrto poglavje hagiografije, iskal družbo izkušenih asketov, kar kaže na to, da je bil začetek njegovega samotnega bivanja zaznamovan z umikom iz širše družbe v manjši krog somišljenikov, ki so so gojili sorodna prizadevanja. Minimalne stike z družbo je ohranjal tudi zavoljo zadovoljevanja primarnih življenjskih potreb – ljudje so mu denimo prinašali hrano, vse dokler ni začel sam vzgajati žitaric za kruh, kar mu je omogočilo večjo mero neodvisnosti. Stike s posvetnim je med drugim ohranjal tudi prek vloge učitelja tistim, ki so želeli posnemati njegov način življenja. Kljub temu da je Anton svojo pot osame stopnjevito poglobljal – ob nastanitvi v prazni utrdbi je »ostal sam, ne da bi šel ven ali videl koga od obiskovalcev« (*Vita Antonii* 12) –, nikoli ni ostal zares sam. Temu idealu se je približal v zadnjem obdobju svojega puščavniškega romanja vse globlje v puščavo, ob prihodu »do silno visoke gore« (*Vita Antonii* 49), t. i. »notranje gore«, ki simbolizira vrh njegove poti.

Subtilna ambivalenca in hkrati ravnovesje med popolno osamo in negovanjem vezi z zunanjim svetom⁵² je v različnih tradicijah puščavništva prisotna še danes, inherentna pa je tudi *upaniṣadskemu* puščavništvu, ki se je v iskanju primernih bivališč vselej trudil, da bi se ognil množicam ljudi. Izurjeni *saṃnyāsīn* pa v svojih duhovnih prizadevanjih ni bil vselej povsem osamljen, saj so se okoli njega, veččega v nauku *upaniṣad* in različnih asketskih praksah, začeli zbirati učenci, katerim je posredoval skrivnostni nauk svetih spisov in jih pripravljaj na pot doseganja vrhovne modrosti. Srečevanja s predanimi učenci v osami so tako čez čas vodila do postopnega formiranja skupin asketov s podobnimi prizadevanji ter s tem nadaljevanja puščavniške tradicije. Delež osame in

51 Podobno kot za Antona lahko zatrdimo tudi za Simeona Stilita (4. st. n. št.). Čeprav se je iz družbe umaknil na precej kontroverzen način, je v svoji 'vertikalni' osami na vrhu visokega stebra privabljal številne radovedneže, ki so ga hoteli videti in se ga dotakniti, s čimer pa bi lahko steber opredelili kot nekakšno fizično os, okoli katere se je postopno začela formirati meniška skupnost (Davis, *Monasticism. A Very Short Introduction*, 21.)

52 Napetost med enim in drugim segmentom predstavlja temeljno karakteristiko zgodnjega egiptovskega puščavništva, ki je vplivalo na vznik sorodnega razvoja puščavništva v Siriji. Podobno nujno po drugačni naravi bivanja zasledimo denimo tudi pri Simeonu Stilitu, ki se je, potem ko je sklenil, da prekine z življenjem v skupini menihov, odločil za osamo, pri čemer pa je njegovo asketsko pot zaznamovala vrsta ekstremnih praks in rigoroznih oblik odpovedi, ki predstavljajo očiten odmik od družbeno pričakovanih vzorcev bivanja. Simeon je med drugim tri leta bival v eremitaži, se za pet let priklenil na skalo na vrhu hriba, živel na dnu zbiralnika za vodo, nakar je nadaljnjih šestintrideset let svojega življenja preživel na dvainpolmestrski kvadratni platformi na vrhu enaindvajset metrov visokega stebra v severnem predelu Sirije.

stikov z zunanjim svetom pa je bil, kot je prikazano v različnih *Samnyāsa upaniṣadab*, pogojen tudi s samim načinom puščavniškega življenja. Znotraj gozdnih pustinj se je namreč poleg spektra najrazličnejših praks oblikoval tudi raznovrsten asketski habitat, pogojen z različnimi načini puščavniškega bivanja. V *Samnyāsa upaniṣadab* je velikokrat izpostavljena ideja, da se asket ne sme zadrževati na enem samem kraju in naj kontinuirano potuje okoli.⁵³ Omejitve na en sam kraj je bila sprejemljiva denimo v času deževnega obdobja: »Narada je vprašal: 'Kakšna je disciplina asketa?' Ded ga je pozdravil in mu odgovoril: 'Kdor je nenavezan, ko je vse opustil, lahko biva na enem samem kraju v deževnem obdobju, a med preostalimi osmimi meseci mora potovati sam in pri tem ne bivati na enem samem kraju. Asket naj kot antilopa, ki jo žene plahost, ne ostane na enem kraju. Ne sme pristati na nič, kar bi ga oviralo pri njegovem potovanju.'« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* VII [198]) V slednjem odlomku je idealen način bivanja v samoti primerjan s tavanjem živali, ki ne ostajajo na enem kraju in ves čas potujejo okoli. Svoj čas naj posvečajo izvajanju praks, v opuščeni hišah, templjih, ob vnožju dreves, votlinah ali kjerkoli v divjini pod nebom, na odprtih poljih (npr. *Jubālā upaniṣad* VI [70], tudi *Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]). Asket naj potuje povsod kot veter in si išče hrano kot čebela (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* VII [199]). Pri tem ni omejitev na specifično lokacijo ali cilj; puščavnikov svet je namreč velika odprtost, brez meja.

Glas *upaniṣad* pa pri tem ni povsem enoten; nekateri deli besedil ločujejo med primernimi in neprimernimi kraji za asketsko življenje (npr. *Nāradaparivṛājaka upaniṣad* V [176]). Kot neprimerni kraji so označeni predvsem tisti, kjer se tre ljudi ali so asketu dobro poznani (večja mesta, religijski dogodki, kraji, ki so v bližini doma), predvsem zavoljo tega, da jih ne bi premamila bližina svetnega, kar bi lahko izničilo njihov trud in oskrnilo čistost praks. Kot najprimernejši kraj je opredeljena gozdna ali gorska divjina, kjer vlada največja samota: »[...] stremeč za osvoboditvijo bi moral opustiti svoje telo v gorski votlini in v svoj um priklicati zlog *om*.« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]) V nekaterih delih *upaniṣad* pa se pojavi tudi ideja o prednosti bivanja asketa na enem kraju, saj lahko na ta način kar največ časa posveti meditaciji, potuje naj zgolj zavoljo najnujnejših potreb. Pri tem mora imeti vsak njegov premik namen in cilj; potovanje tako ni opredeljeno kot cilj sam na sebi, ampak nuja. V *Samnyāsa upaniṣadab* sta torej izpričani dve možnosti: potovati ali bivati na enem kraju, pri čemer pa je več poudarkov na superiornosti kontinuiranega potovanja, ki ima cilj v samem sebi, brez omejitev in zapovedi, kar je tudi izraz svobode asketa. Ne nazadnje pa je mestoma izpričana tudi ideja, da sam kraj in način nista tako pomembna; za kakršnokoli obliko bivanja se asket odloči, je pri tem najpomembneje to, da doseže umirjenost duha.

53 Npr. »[...] v svoji odpovedi naj roma gol, vsepovsod, svoje srce naj napolnjuje le z osebno izkušnjo blaženosti« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* IV [169]), in pa: »Asket naj ne živi na enem kraju« (*Nāradaparivṛājaka upaniṣad* V [177]).

Sorodna večglasja glede načina bivanja v puščavi obstajajo tudi v tradiciji egiptovskega puščavništva. Nekateri so zagovarjali ideal spontanega romanja po puščavi, *peregrinus monachus* (lat.), ki asketov ni vezal na eno samo bivališče. Denimo aba Makarij Egipčevski je starcem pripovedoval, da se je pet let bojeval z mislijo, ali naj odide v puščavo, kjer ždijo demoni, naposled pa se je za odhod vendarle odločil. Ko je prispel tja, je ob jezercu opazil živali, ki so pile iz njega, med njima pa tudi dva gola asketa. Tako sta v puščavi živela že štirideset let, pri čemer sta z božjo pomočjo postala povsem imuna na vročino in mraz. Ko ju je povprašal, kako naj postane resnični menih, sta mu odvrnila: »Kdor se ne odpove vsemu, kar je od sveta, ne more postati menih.« Makarij je potarnal, da je prešibak; svetovala sta mu, naj se potemtakem vrne v celico in objokuje svoje grehe. Takrat je Makarij spoznal, da še ni postal resnični menih. (Makarij Egipčevski (2) 455)⁵⁴ V primerih golih asketov gre za način radikalnega opuščanja *materia mundi* (lat.), vsega svetnega, tudi oblačil.⁵⁵ Puščava je nekakšen divji paradiz, kjer goli asketi svobodno romajo okoli, pri čemer je bila poudarjena večvrednost tovrstnega načina življenja, bivanje v puščavniški celici je bilo drugotnega pomena.

Nekateri so zagovarjali kombinacijo obeh načinov bivanja, češ da med puščavniškimi bivališči in puščavo kot divjino ni ostre distinkcije, namreč »Bog je v celici, a tudi zunaj je Bog.« (Daniel (5) 187)⁵⁶ Puščavniške celice so bile med sabo ločene, toliko, da »niso bili sosedje in je med njimi vladala tišina.«⁵⁷ Svoj čas so preživeli tudi zunaj celic oz. eremitaž, v njih so bivali različna obdobja; nekateri so jih zapustili enkrat na teden, med drugim tudi zato, da so se srečevali s svojimi somišljeniki, nekateri pa so v njih ostali vse leto ali celo trideset let, ne da bi jo zapustili.⁵⁸ Denimo aba Mojzes nekega brata, ki ga prosi za besedo, podučiti tako rekoč vse, kar mora vedeti: »Pojdi, sedi v celici in celica te bo naučila vsega!« (Mojzes (6) 500)⁵⁹

Pojavila so se tudi različna mnenja glede primerne stopnje osame. Nekateri so zagovarjali ideal negovanja popolne osame, ne glede na vse, kar je bilo opredeljeno kot predpogoj za uspešnost duhovnih praks in napredovanje. Ama Sinkletika je nasprotno izpostavila, da kraj sam nima nobenega pomena – lahko si namreč puščavnik med množico ljudi v družbi ali grešnik v samoti v puščavi: »Veliko jih je v gorah, ki se vedejo kot prebivalci mest, in tako propadajo, in veliko jih je v mestih, ki delujejo, kot da bi živeli v puščavi, in tako so odrešeni. Zavoljo tega je mogoče biti sam s

54 *Izreki svetih starcev*, 143. Glej tudi Makarij Egipčevski 2, v: *The Book of the Elders*, 361–362.

55 Tovrstni način življenja se je uveljavil tudi v tradiciji potujočih džainističnih asketov v Indiji, ki so se s popolno neposestjo odvrnili od vseh zapovedih kulture in družbe ter se usmerili k naravnemu, prvinskemu bivanju. Tradicija golih asketov sicer obstaja tudi v šivaistični tradiciji.

56 *Izreki svetih starcev*, 73. Glej tudi Daniel 5, v: *The Book of the Elders*, 191.

57 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 20.

58 Freiburger, *Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourse*, 168.

59 *Izreki svetih starcev*, 156. Glej tudi Mojzes 6 19, v: *The Book of the Elders*, 19.

svojim duhom tudi v družbi mnogih, ali imeti iste misli kot množica v osami.« (Ama Sinkletika 27)⁶⁰ Nekateri očetje so delež stikov z zunanjim svetom in delovanja v njem prepuščal individualni presoji vsakega posameznika (npr. Janez Pritlikavec 19).⁶¹ Za puščavnika sta torej primerni obe možnosti, lahko izbere katerokoli obliko bivanja, le da doseže spokojnost duha. Anton je na svoji poti uresničeval oboje; v svojem spontanem romanju po puščavi se je ustavljal tudi v začasnih bivališčih, pri čemer so ga vodile njegove notranje potrebe in vzgibi.

3 Asketski režim: na robovih telesa, v osredjih duha

»Kot nebo ni zvezano z oblaki, tako tudi jaz nisem zvezan s telesom.«
(*Kuṇḍikā upaniṣade* G 25)

Puščava, ne glede na način bivanja znotraj njenih obzorij, predstavlja kraj puščavnikovega duhovnega načrta, namreč možnost vzpostavitve »asketskega režima«.⁶² Slednjega Brakke primerja s Foucaultovim konceptom »tehnologije sebstva«, ki po njegovem odlično upodobi Antonovo in Atanazijevo vizijo puščavništva. Samotni »asketski režim« posamezniku namreč omogoča, da vlada sebi, poleg tega pa ta režim ni reduktibilen na obstoj neke zunanje vednosti, institucije in oblasti, ampak na lastno telo in duha, samotni ritual, ki vodi do preobrazbe, dosege čistosti, vrhovne modrosti, popolnosti in nesmrtnosti. Srž askeze – hkrati pa tudi naloga naših dni – ni preiskati, kaj smo, ampak odkloniti to, kar smo, torej tisti del naše eksistence, ki je opredeljen s strani zunanjega. Slednje vodi do obrata k resnični esenci, ki jo Flood poimenuje subjekt⁶³ (gre namreč za obrat od brezimnih identitet kot členov v strukturi družbenih hierarhij) in jo opredeli kot človekovo najnotranjše strukturo, ki presega minljivi ego, strukturo, ki je neindividualna, hkrati pa najbolj lastna in jo je moč uresničiti v samotni, z askezo. S tem tudi askezo definira kot dejanje subjektivizma oz. intenzifikacijo subjektivnega.

Z Antonom in Atanazijem se pojavi ključen premik k *práxis*, namreč od umske kontemplacije Boga, zastopane v aleksandrijski tradiciji, k duhovnosti, ki krščansko življenje razume skozi prizmo asketskih praks, »načinu življenja, nestrukturiranem s strani teoloških refleksij«.⁶⁴ Antonov soteriološki premik v smeri askeze bistveno modificira bolj intelektualni pristop k duhovnosti; resnični zgled krščanskega življenja je

60 *The Book of the Elders*, 21.

61 Prav tam, 196.

62 Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 143.

63 Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, 15.

64 Ward, *Introduction*, v: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, x.

asketsko življenje, ki temelji na ideji, da moralne, dušne in telesne nesnage ne izhajajo iz pomanjkanja diskurzivnega znanja, ampak pomanjkanja gorečnosti pri kultivaciji duha in tudi telesa. Odrešenja, izgubljenega paradiza ni moč doseči le duhovno, ampak tudi prek telesa. Srž puščavništva in asketskih praks je v opustitvi družbe, hkrati pa tudi telesa, pri čemer ne gre za njegovo zanikanje, ampak obvladovanje in preobrazbo, eliminacijo njegovih svetnih potreb, strasti, stremljenja za hipnimi mesenimi užitki. Asket najprej opusti dom, nato mora opustiti še telo, saj je le-to torišče poželenj in drugih stvari, ki povzročajo navezanost.⁶⁵ Telo je namreč vselej na strani sveta – kot družbeno telo, vpeto v sistem hierarhij odnosov in dolžnosti, hkrati pa kot čutno, meseno telo, ki stremi za zadovoljevanjem svojih potreb. Askeza se dogaja skozi nov telesni režim in disciplino, ki vodi do transcendiranja lastnega telesa kot orodja družbenih silnic in ideologij ter hkrati lastnih poželenj. Je praksa osvobajanja telesa od bioloških nujnosti, s čimer postaja immuno na želje in strasti. Telo je v *upaniṣadah* in tudi drugih tradicijah v Indiji, denimo budizmu, opisano kot hiša, polna nesnag, boleznin in bolezni.⁶⁶ Metaforo zrušenja zidov te hiše skozi prakso askeze, ki se nanaša na preobražanje in preseganje omejitev lastnega fizičnega telesa, bi tako lahko povezali tudi z zapustitvijo hiše kot konkretnega doma, družbe, ki ji sledi pot v gozdove, kjer ni zidov in omejitev.

Āskesis kot trening »duhovnih atletov« je torej v prvi vrsti trening telesa, ki je naperjen k ustavitvi običajnega telesnega režima in preobratu v smer tistega, kar presega samo telo. Askeza, ki se primarno vrši prek telesa, pa je naperjena onkraj telesa samega – asketovo telo je tisto, ki negira in transcendirata samega sebe s tem, da se žene do in prek svojih lastnih meja. V tradiciji indijske joge, ki je med drugim tudi asketska praksa *par excellence*, je prisotna ideja, da je praksa joge 'samovprega', na kar nakazuje že sama etimologija. Samostalnik *yoga* je namreč izpeljan iz sanskrskega glagolskega korena *yuj-*, ki pomeni 'vpreči' (živino, da jo pripravimo za težaško delo, ali pa samega sebe za napor pri fizičnih praksah, ki vodijo do preobrazbe telesa in s tem do višjih duhovnih uvidov). Telo skozi težaško 'samovprego' postaja inteligibilno, prek česar se preobraža tudi duh sam, ki postaja oplemeniten z znanjem in samozavedanjem.

Nov telesni režim, ki ga narekuje askeza tako v egiptovski kot indijski tradiciji, je v omejevanju prehranjevanja in spolnosti, skratka v minimalizaciji vseh potreb. Slednje je povezano z eliminacijo greha v krščanstvu ter *karme* v hinduizmu in budizmu ter s tem obrat od minljive svetnosti k usvojitvi večnosti. Tudi Antonova askeza je bila zaznamovana z opustitvijo užitka, diskvalifikacijo mesenosti,⁶⁷ kar je dosegal s postenjem; le malo je namreč jedel in pil, pri čemer pa »je bilo njegovo telo v enakem stanju kot prej, ni se zdebelilo zaradi premalo gibanja ne posušilo zaradi postov in boja z demoni« (*Vita Antonii* 14).

65 Olivelle, *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 76.

66 Npr. *Dhammapada* IX.5.

67 Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, 233.

Slednje ga je vodilo tudi do čistosti duha,⁶⁸ v čemer se odslikava ideja o blagodejnih učinkih askeze na celoten psihofizični kontinuum ter o harmoniji med duhom in telesom.

Pri askezi gre torej za prakse, ki se izvajajo na telesu in vodijo k praksam duha, vadbi v mišljenju, ki omogoča, da se človek osvobodi sebe, zamejenega s časnimi eksistencialnimi in družbenozgodovinskimi okviri. V asketskih praksah se razvijata »vprašanje resnice in načelo spoznavanja samega sebe«. ⁶⁹ »Definicija dela na samem sebi, ki ga je treba opraviti, pa prav tako doživlja skozi kulturo samega sebe določeno modifikacijo: z vajami v vzdržnosti in obvladovanju, ki tvorita nujno *āskeśis*, dobiva spoznanje samega sebe vse pomembnejše mesto: naloga preizkušati se, preiskovati se, nadzirati se v celi vrsti natančno določenih vaj, postavlja vprašanje resnice – resnice o tem, kaj smo«. ⁷⁰ Proces izdelovanja sebe prek askeze, oblasti nad samim seboj, se razširi v izkušnjo, »v kateri razmerje do sebe dobi obliko ne samo nadvlade, ampak tudi uživanja brez želje in brez motenj«. ⁷¹ Asket s tem uresniči resničnega *sebe* skozi notranje izkustvo, ki je, kot je poudarjeno tudi v *Vita Antonii*, usmerjeno k nesmrtnemu, Bogu, ki je vir vrhovnega zadovoljstva. Osvobajanje lastne notranjosti pa vodi tudi do premoščanja omejitev telesa in smrti. Telo namreč ni le na strani sveta, ampak tudi na strani smrti. Ideja, da je vse, kar je telesno, podvrženo smrti, pa je povezana tudi z odporom do spolne aktivnosti, ki je bila v *upaniśadski* asketski pa tudi zgodnji budistični tradiciji razumljena kot pogonsko gorivo *samsāričnega* prerajanja. Obrat od običajnega delovanja telesa je predstavljalo tudi zanikanje reproduktivne funkcije, bistveni del *upaniśadskega* asketskega režima, namreč obrat od omenjene *brāhmanške* ideologije »žrtvovati in razmnoževati se«. ⁷² »Gospod, to telo je nastalo prek spolnega občevanja in je brez zavesti; je resnični pekel.« (*Muṇḍaka upaniśad* 108)⁷³ V *Samnyāsa upaniśadah* se pojavi ideja o smrti telesa, ki je dosežena skozi eliminacijo njegovih primarnih potreb. Pojavi se celo ideja o telesu asketa, ki postane truplo: »Opusti (asket, op. a.) kleveto, napuh, ljubosumje, goljufijo, aroganco, željo, sovraštvo, užitek, bolečino, slo, jezo, pohlep, iluzije, vznemirjenje, ogorčenje, samoljubje in svoje telo razume kot truplo.« (*Paramahaṃsa upaniśad* II [48]) Podobna misel je izražena v apoftegmi aba Mojzesa; ta je na tegobo nekega brata, ki je pred seboj videl nekaj, kar bi moral doseči, pa tega ni zmož, odgovoril takole: »Če ne postaneš kakor pokopana trupla, tega res ne moreš doseči.« (Mojzes (11) 505)⁷⁴

68 »Tudi njegova duša je bila v stanju čistosti.« (*Vita Antonii* 14)

69 Foucault, *Zgodovina seksualnosti*, 499.

70 Prav tam, 498.

71 Prav tam, 498.

72 Glej str. 6 in Olivelle, *Samnyāsa Upaniśads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 27.

73 Spolne prakse so bile del asketskega življenja v tradiciji neortodoksnih tantričnih asketov in v nekaterih šolah tibetanskega puščavništva, kjer gre tudi za drugačen odnos do materije, telesa (za tantrične tradicije je značilna t. i. divinizacija telesa).

74 *Izreki svetih starcev*, 157.

Askeza pa ni zgolj 'opuščanje' telesa, ampak tudi hoja po njegovih robovih, nenehno preizkušanje njegovih zmognosti in preseganje njegovih meja. Foucault, denimo, v Antonu prepozna alegorijo radikalnega telesa, ki je ireduktibilna na pravila kakršnegakoli zunanega diskurza – telo Antona zatira vsakršen tovrstni diskurz. Eden od načinov transcendiranja lastnega telesa v asketskih tradicijah pa je tudi bolečina. Bolečine telesa ni mogoče deliti, je zgolj naša lastna bolečina, ki konkretizira telo; je izrazno sredstvo asketa, pri čemer pa gre tudi za projiciranje, prikazovanje bolečine navzven, s čimer se asket svetu pokaže kot zmagovalec nad lastno mesenostjo. Telesno bolečino asketa lahko pravzaprav beremo kot upor ugodju. Telo namreč v svojem običajnem, naravnem stanju teži k ugodju oz. zadovoljevanju potreb, ki vodijo do ugodja. V tem smislu je telo na strani sveta, bolečina pa je način preseganja sveta in njegovih omejitev.

V asketskih tradicijah tako Egipta kot Indije je bilo asketovo telo pojmovano tudi kot estetski ideal, nekakšen eksemplarični artefakt, ki »postane sveti objekt«. ⁷⁵ Uteleša namreč dimenzije lepega zavoljo mojstrstva pri obvladovanju lastne materije, ki vodi do doseganja harmonije z duhom. Takšno je tudi telo bolečine, mučeništva, saj vodi k preseganju svetnega, v brezčasje. Askeza je tako tudi *téchne* v smislu umetnosti, zmage nad neukrotljivo, grobo materijo, svetnimi zadevami. Tudi Foucault v *Zgodovini seksualnosti* asketizem opiše kot samooblikujočo aktivnost, obvladanje, *téchne* sebe, estetiko lastne eksistence. Eksistenca je namreč »prva, najkrhkejša snov človeške umetnosti, a hkrati tudi njena najneposrednejša danost.« ⁷⁶ In umetnosti življenja, »*téchne tou biotou*«, se ne moremo naučiti »pred samo *áskesis*, ki jo je treba obravnavati kot vajeništvo sebstva pri samem sebi.« ⁷⁷ Pri tem Foucault navede tudi razliko med poganskimi, puščavniškimi in na drugi strani institucionaliziranimi oblikami religioznega življenja: gre namreč za opozicijo med predpisanimi formami strogosti s strani institucij in strogostjo asketskih praks, ki so v svoji svobodi in odprtosti same po sebi estetika življenja.

4 Osvajanje puščave: bitka za paradíž

»Kajti naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih.«
(Ef 6,12)

V zgodovini egiptovskega puščavništva je Anton postal zgled mučeništva in trpljenja kot preizkusa; hagiografija namreč opisuje njegove bolečine, in ne glede na to, ali so

75 Olivelle, *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 68.

76 Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, 293.

77 Prav tam, 288.

fantomske, iluzorne ali resnične, veljajo za vrhovni preizkus njegovega duhovnega napredka.⁷⁸ Namreč moč askeze kot discipline, ki omogoča preobražanje telesa in s tem postopno izničenje slehernih skušnjav, greha in dvoma, je še posebej slikovito utelešena v Antonovem boju z demoni, pri čemer je izpostavljen tudi vidik Antonovega trpečega telesa. Pri svojem 'horizontalnem' umiku iz urbanih poseljenih krajev v puščavo ni preprosto naletel na paradiž, lagodje prostrane pustinje, kjer bi se lahko spokojno predal svojim praksam, ampak je v samotni pokrajini trčil ob znatno težavnejše in usodnejše ovire. Medtem ko je odmik od socialnih stikov predstavljal premostitev zunanjih preprek, družbenih spon, ki so Antonu onemogočale celovito posvečanju duhovnemu življenju, je dejanskemu, fizičnemu premiku v neobljudeno krajino sledila znatno težja naloga odstranitve notranjih preprek, skušnjav in strahov, ki izhajajo iz navezanosti na materialno posvetno in ki jih poosebljajo demoni.

V hagiografiji je več sugestij, da so demoni le projekcija stanja puščavnikovega uma, v katerem se od časa do časa porajajo skušnjave in strahovi, ki so gorivo njihovih eksistenc. Tako bi lahko govorili o notranjih in zunanjih napadih demonov, ki pa so med sabo tesno povezani. Namreč torišče nastanka dejanskih prikazni demonov so miselne strukture puščavnika, ki izhajajo iz notranjih negotovosti, predvsem strahu pred smrtjo, ki med drugim vodi v »moralno paralizo«.⁷⁹ Antonov resnični boj se v puščavi pravzaprav šele zares začne. Puščava ni zgolj samotni kraj umika od vrveža posvetnega, ampak prizorišče Antonovih intimnih eksistencialnih preizkusov, nekakšno bojno polje, srž izziva njegove asketske poti. Čeravno je puščava nelagodno bivališče demonov, pa kot taka omogoča duhovno napredovanje. Številni puščavniški očetje so izpostavljali, da se je le v puščavi mogoče soočiti z demoni, jih premagati, se osvoboditi strasti in se s tem približati Bogu, zavoljo česar so puščavništvo opredelili za superiornejšo obliko bivanja, vrednejšo od življenja v samostanih. Zoperstavljanje demonom, zlohotnim silam, skušnjavam, je neobhodni del poti duhovnega napredovanja, pri premagovanju zlega pa so bili poleg predane prakse ključni tudi dejanski fizični umiki vse globlje v osamo. Antonovo stop-njevito dramatično puščavniško romanje, tako fizično kot duhovno, zaznamovano z vse usodnejšo potrebo po samoti, pa je bilo oteženo z vse težjimi preizkusi. Namreč dlje od skupnosti kot so bivali puščavniki, manj so bili oblegani s skrbmi sveta, a tem bolj s strani zlih misli in demonov.

Demoni so popolno nasprotje puščavnika, so motilci njegovih duhovnih prizadevanj, njihova strategija je izničiti napredek, ki ga je že dosegel, hkrati pa še dodatno okrepiti šibkosti v njegovi notranjosti (z zvijačami so ga skušali pripraviti do obupavanja in odvrniti od asketskega življenja, npr. *Vita Antonii* 25). Podobni napadi demonov z istim namenom se pojavljajo tudi v tradiciji budizma. Najslavnejši budistični demon je brez

78 Glucklich, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, 21.

79 Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, 20.

dvoma Māra, ki je Siddhārtho Gautamo obkolil ravno v trenutku, ko se je posvečal globoki meditaciji, prek katere je pozneje dosegel vrhovno razsvetljenje. Māra ga je skušal odvrniti od njegovih prizadevanj in izničiti ves doseženi trud, in sicer tako, da ga je poskušal speljati v skušnjava prek razkazovanja svojih lepih hčera in ponujanja drugih svetnih užitkov. A Siddhārtha je, tako kot Anton, ostal neomajen in zlim silam ni podlegel; demoni namreč lahko nadvladajo le duhovno šibkim in nekrepostnim.

T. i. kompleksna demonologija ima še posebej pomembno vlogo v tradiciji tibetanskega budističnega puščavništva. Boj z najrazličnejšimi demoni, s katerimi se budistični puščavniki, *yogiji*, srečujejo v svojih samotnih bivališčih, je neobhoden del puščavniškega načina življenja in ključen del duhovnega napredka. Denimo v hagiografiji legendarnega puščavnika Milarepe je opisana cela vojska demonov, s katero se, kot Anton, bije povsem sam. Bitke z demoni so opisane tudi v številnih drugih hagiografijah budističnih *yogijev*, medtem ko v *upanišadah* demoni niso tako usodne prepreke na duhovni poti. Omembne demonov se pojavijo v nekaterih od klasičnih dvanajstih *upanišad*, v katerih so opisani kot otroci Prajāpatija,⁸⁰ ki tako kot bogovi in ljudje iščejo resnico o sebi (npr. *Brhadāranyaka upanišad* V.2). V nekaterih *upanišadah* so sicer opisi izničenja demonov,⁸¹ ki pa jim dramatičnosti in akcije, ki prevevata bitke z demonskimi silami v *Vita Antonii* in hagiografijah tibetanskih puščavnikov, ne moremo pripisati.

Tudi v tibetanskem budističnem puščavništvu demoni poskušajo *yogije* zapeljati v skušnjava različnih vrst, ki se razlikujejo v stopnjah težavnosti. Sorodna hierarhija v težavnosti skušnjav se pojavi tudi pri Antonovem boju. Ta, ki jo je premagal najprej in tako rekoč z lahkoto, je bila potreba po materialnem blagostanju, ki je sicer ni imel že kot otrok, prav tako so se le bežno pojavile tudi skušnjava glede spolnosti. Močnejša pa je bila primarnejša potreba po hrani, znatno težje ukrotljiva kot nižja mesena poželjenja. Zgolj ta potreba je Antonu predstavljala nevarnost, da popusti v svojih praksah, zato je številne preizkuse premostil prek rigorozne regulacije hranjenja. Postenje je postalo temeljni element njegove askeze, ki mu je omogočilo usmerjanje k duhovni hrani, krepitvi kontemplativnega življenja in vrlin, ki so ga odvrčale od telesa ter usmerjale k negovanju duše (*Vita Antonii* 45) in Bogu. Ena od najsilnejših skušnjav je bil denimo strah pred smrtjo, ki izhaja iz navezanosti na meseno, pri čemer so demoni še posebej računali na Antonovo šibkost. Zato je pomemben del asketske prakse tudi premišljevanje o smrti, pri čemer ta ne vzbuja več strahu, saj vodi v večna bivališča, hkrati pa v stanje spokojne osrediščenosti na trenutek, v »živeti, kot da umiraš dan za dnev« (*Vita Antonii* 91).

Cilj demonov je bil preusmeriti Antonovo pozornost od notranjosti k zunanosti, in sicer prek pojavljanja v različnih podobah. V *Vita Antonii* je izpostavljena ideja o nujnosti

80 'Gospodar stvarjenja', eden od stvarnikov v Vedah.

81 Npr.: »[...] kot gruda zemlje, zalučana v skalo, so bili zdrobljeni v kosce, ki so poleteli v vse smeri in izginili. Bogovi so tako uspevali, medtem ko so bili demoni izničeni. Kdor to ve, bo dosegel uspeh, njegov sovražnik bo uničen.« (*Brhadāranyaka upanišad* I.3.7)

prepoznanja fantomske, iluzorne narave demonov, in čeravno je njihova pojavitve vznemirjujoča, gromka in hrupna, antitetična spokojnosti in tišini,⁸² so demoni v resnici povsem brez moči: »Ko bi imeli moč, bi ne prihajali v množicah, ne bi ustvarjali prikazni in ne lokavo spreminjali oblike.« (*Vita Antonii* 28) Demoni namreč le »igrajo kot na odru« (*Vita Antonii* 28), so kot fatamorgane v puščavi, ki se ob streznjenem pogledu izkažejo za ničeve in prazne; so zgolj proizvod procesa »negativne ekternalizacije«.⁸³ Zunanost demonov pa, kljub temu da je iluzorna, napeljuje k ločitvi, individualnosti, občutju telesa in njegovih potreb ter s tem k skušnjavi po povratku v svetno, ki načenja ideal samotarja (gr. *monachós*). Tudi zunanost puščavniškega bivališča bi lahko opredelili kot kraj, kjer prežijo demoni in čakajo, da napadejo asketa, ko bo ta stopil iz celice.

Demoni privzemajo različne varljive podobe, ki delujejo tudi povsem dobrohotno; pojavijo se denimo v podobi sla, ki poskuša asketa zvabiti iz puščave v družbo, s čimer bi prekinil njegovo postopno napredovanje. Zavoljo tega se je v tradiciji egiptovskega puščavništva pojavila ideja, da kdorkoli poskuša tako ali drugače zvabiti puščavnika iz njegovega bivališča, mora imeti zle namene. V zbirkah apoftegem pa ni toliko poudarka na eliminaciji moči demonov kot v *Vita Antonii*, saj je izpostavljeno, da ne morejo zares poškodovati puščavnika. Opisani so celo kot tarča posmeha puščavnikov, ko le-ti uvidijo njihovo iluzorno naravo, ta ideja pa je sicer izpričana tudi v *Vita Antonii*: »Bati se je treba torej le Boga, njih pa lahko zasmehujemo in se še zmenimo ne zanje.« (*Vita Antonii* 30)⁸⁴ Tudi v hagiografijah tibetanskih puščavnikov so demoni opisani kot fantomske pojavitve, ki jih *yogi* premaguje z duhovno prakso, meditacijo. Milarepa, denimo, se jim ob uvidu v njihovo resnično naravo posmehuje in jim jasno nakaže, da ve, da so prazni, da so zgolj plod neizmerne moči uma, namreč proizvajanja iluzornih predstav: »Prisluhnite mi, vojska demonov! Z milostjo svojega Guruja sem postal *yogi*, ki je uvidel vrhovno Resnico. Zame so vse stiske in ovire, katerih vzrok so demoni, zgolj veličastje *yogijevega* uma.«⁸⁵

Strategije izničevanja demonov imajo tudi v *Vita Antonii* izrazit asketski značaj, odvrtača dušo od negotovosti in jo usmerjajo k vrhovnemu, za uspeh v borbi proti njihovi nadvladi pa sta bili ključni tudi gorečnosti in vera v Boga. *Vita Antonii* tako ni le prikaz, kakšno naj bi bilo življenje puščavnika, ampak tudi kakšna je resnična vera (*Vita Antonii* 94). Atanazij Antona upodobi kot bojavnika in mučenika, ki ne popusti v svoji veri in vrlinah. Dramatični spopadi z demoni, ki ga brutalno napadajo, in sicer vizualno, vokalno in fizično, skoraj do smrti, pričajo o njegovem napredku prek vse večje discipline, osvobajanja od strasti. Moč pri boju mu dajeta znanje in vera v Boga, zavoljo česar Antona številni opredeljujejo kot resničnega, preudarnega in nepopustljivega puščavniškega

82 Npr. *Vita Antonii* 9 in *Vita Antonii* 24.

83 Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 20.

84 Glej tudi *Vita Antonii* 9.

85 *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (Poglavje: *The Journey to Lashi*).

pionirja, njegovi boji pa tako predstavljajo zgodnjo artikulacijo identitete puščavnika.⁸⁶ *Vita Antonii* ni le hagiografija, ampak tudi apologija krščanstva nasproti poganstvu. Tako bi tudi Antona lahko opredelili kot nasprotnika poganstva, s čimer poleg identitete mučenika uživa tudi status svetega moža.

Pri boju z demoni pa je poleg naštetega ključna tudi milost, v primeru Milarepe milost učitelja, guruja, v primeru Antona pa milost Boga.⁸⁷ Kljub temu pa mora boj z demoni puščavnik zmagati sam; četudi je deležen božje milosti, je to, ali se je bo poslužil in kako, odvisno izključno od njega samega. Ideja o zgolj lastni odgovornosti pri doseganju popolnosti je tudi srž Buddhovega nauka in s tem tudi tibetanskega puščavništva. Puščavništvo je tako v krščanstvu kot tudi *upanišadski* tradiciji in budizmu avtonomna oblika duhovnosti, kjer je najbolj ključen lasten trud. Osvojitvev puščave, zemškega teritorija pod demonsko nadvlado, je vselej individualna – duhovna, psihološka, moralna –, dosežena prek predane prakse.

Tudi sam Antonov konflikt z demoni bi lahko opredelili kot dvojen, s horizontalno in vertikalno dimenzijo. Ko se Anton upre demonom in jih premaga, je njegova zmaga dvojna, namreč vertikalna, od padca v meseno k vzponu k duhovnemu, in horizontalna, od družbene dejanskosti prek peklenskih bojov z zlom v osami do paradiža v puščavi. Puščava se tako po Antonovih duhovnih zmagah iz gnezdišča demonov preobraža v predverje nebes, iz nje ustvari majhno kopijo paradiža, posadi zelenjavo in udomači divje zveri (*Vita Antonii* 50). Njegovemu zgledu v iskanju izgubljenega paradiža so sledili tudi drugi puščavniki, ki so okupiran teritorij puščave s strani demonov preobražali nazaj v nebesa (*Vita Antonii* 14). Anton je namreč postal zgled številnim drugim, na vsaki od svojih puščavniških postojank je vzbujal zanimanje vse več ljudi, ki so se namestili v njegovi bližini ter ga začeli posnemati. Tako je »mnoge prepričal, da so se prijeli življenja v samoti. Odtlej so v gorah zrasla samotišča in puščava je postala mesto menihov, ki so *pusbili vse svoje ter se zapisali domovini v nebesih.*« (*Vita Antonii* 14)

5 Sklep

»Zato se moramo zdaj vrniti v goro kakor riba v morje, da ne bi zaradi pomujanja pozabili na to, kar je v notranjosti.« (*Vita Antonii* 85)

Naslovna misel sklepa, Antonov utrinek iz *Vita Antonii*, ilustrira srž vseh puščavniških tradicij, zaokroži celotno vsebino članka in jo hkrati pušča odprto. Puščavništvo sestoji iz številnih poti, kaže se v svojstvenih načinih bivanja, različnih soterioloških

86 Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, 20.

87 Npr.: »[...] po Gospodovi milosti so vsi njihovi naporji prazni.« (*Vita Antonii* 24)

prizadevanjih karizmatičnih asketov, nekakšnih 'samorastnikov', hkrati pa se v tem množtvu najrazličnejših izrazov zrcalijo mnoge ne le sorodnosti, ampak celo univezalnosti. Te se kažejo v motivih in vzgibih, ki vodijo do puščavniškega načina bivanja, nuji po opuščanju vseh svetnih, minljivih ambicij in stremljenj, idealu prostorske odmaknjenosti, praksah askeze, ki vodijo k doseganju nadsvetnih duhovnih stanj, k premoščanju minljivosti in osvajanju večnosti. Pravzaprav je puščavništvo v najširšem smislu inherentni del človekovega bivanja, ki je zaznamovano z neodpravljlivo napetostjo med družbeno in duhovno eksistenco. Slednja se vselej spogleduje s tišino in samoto, ki napeljujeta k umiku od svetnega; tisto najgloblje, Resnico, Bistvo, Boga, je namreč mogoče osvojiti le v zavetju puščave. Zavoljo tega, ker obstaja univerzalnost v naših eksistencialnih osnovah, namreč obstaja tudi univerzalnost v *praxis*, *askesis*. Četudi sem v uvodu izpostavila nujno po previdnosti pri snovanju primerjalnih študij – pri tem sicer še vedno vztrajam –, še posebej pri duhovnih tokovih tovrstne narave, lahko vendarle sklenem, da je na osnovi kopice najrazličnejših glasov ene in druge tradicije mogoče vzpostaviti nekakšen teoretični strukturni model univerzalnih dimenzij različnih tradicij puščavništva, brez prisiljenih sintez, z zbirom vzporednic, ki dopuščajo ohranjanje njihovih unikatnih partikularnih izrazov. Slednje zveni kot naloga prihodnjih raziskav, nadaljnjih osvajanj puščav, teh in onih.

Bibliografija

- Boisvert, Mathieu. »A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions«. *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992): 123–141.
- Brakke, David. *Athanasius and Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- . *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006.
- Brennan, Brian. »Athanasius' 'Vita Antonii'. A Sociological Interpretation«. *Vigiliae Christianae* 39, št. 3 (1985): 209–227.
- Brown, Peter. »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«. *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101.
- Cioran, E. M. *The Temptation to Exist*. Prev. Richard Howard. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
- Davis, Stephen J. *Monasticism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari. *Nomadology: The War Machine*. Seattle, WA: Wormwood Distribution, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Logika smisla*. Ljubljana, Krtina, 2013.

- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod in spremna beseda Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1987.
- Diġha Nikāya. The Long Discourses of the Buddha*. Prevod iz palija Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- Dunn, Marilyn. *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Prevedla Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Flood, Gavin. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Freiberger, Oliver. »Locating the Ascetic's Habitat: Toward a Microcomparison of Religious Discourses«. V: *History of Religions* 50 (2) (2010): 162–192.
- Foucault, Michel. »Introduction«. V: Flaubert, Gustave. *The Temptation of Saint Anthony*, 40–89. New York: Modern Library Paperback Edition; Cornell University Press, 2001.
- — — *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina, 2008.
- — — *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba Škuc, 2010.
- Glucklich, Ariel. *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Harpham, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. London: The University of Chicago Press, 1987.
- Izreki svetih starcev. Apophthégmata hagíon gerónton: abecedna zbirka*. Prevod Jasna Hrovat, spremna beseda Miran Špelič. Celje: Mohorjeva družba, 2002.
- Izviri meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pahomija*. Prevod in spremna razprava David Movrin. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011.
- Majjhima Nikāya. The Middle Length Discourses of the Buddha*. Prevod iz palija Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Movrin, David. »Izviri onkraj izvirov: odnos med pogansko in krščansko biografijo v pozni antiki«. V *Izviri meništva. Življenje svetega Antona in Življenje svetega Pahomija*, 241–414. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. »O koristi in škodi zgodovine za življenje«. V: *Času neprimerna premišljevanja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2007: 53–164.
- Olivelle, Patrick. *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Prevod iz sanskrta, uvod in opombe Patrick Olivelle. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze z devterokanoničnimi/apokrifnimi knjigami: slovenski standardni prevod (SSP)*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2008.
- The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers. The Systematic Collection*. Prevod John Worthey. Minnesota: Cistercian Publications, Liturgical Press Cillegeville, 2012.

- The Early Upaniṣads*. Prevod iz sanskrta in spremna beseda Patrick Olivelle. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Prevod iz tibetanščine Garma C. C. Chang. Colorado: Shambala Publications, 1977.
- The Hymns of the Rigveda*. Prevod iz sanskrta Ralph T. H. Griffith. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.
- Ward, Benedicta. »Introduction«. V: *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, vii–xxv. London: Penguin Books, 2003.
- »Življenje meniha Pavla«. Prevod Julijana Visočnik. V: *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev*, letn. 36, št. 7/8 (september/oktober 2007): 27–32.