

ТЕОЛОШКЕ ОСНОВЕ АСКЕТСКЕ ТРАДИЦИЈЕ ЕВАГРИЈА ПОНТИЈСКОГ

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 5, Београд, Србија
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

САЖЕТАК: Евагрије Понтијски један је од најзначајнијих представника древне хришћанске аскетске традиције на Истоку. Током векова, његово дело извршило је снажан утицај на теологију и аскетску праксу хришћанства. Међутим, теолошка основа његове аскетике никако није неупитна. У овом раду истражују се Евагријеве теолошке позиције и њихов однос према његовој аскетици, како би се његов утицај могао проценити на одговарајући начин.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Евагрије Понтијски, аскетизам, христологија, оригенизам, молитва

Током векова, у хришћанству су се развиле разноврсне аскетске традиције. Развој ових традиција био је условљен историјским збивањима али и теолошким позицијама које су њихови промотери имали. Иако је хришћанска аскетика имала веома различите изразе, овде ћемо размотрити традицију која се везује за име и дело Евагрија Понтијског, а која је оставила нарочит траг на формирање хришћанског идентитета. Поред ове традиције постојале су и друге, које су се међусобно преплитале и прожимале, укључујући често у себе и различите елементе нехришћанске аскетске теорије и праксе, који су делимично или у целости модификовани и прилагођавани посебностима хришћанског веровања. Утицаји на овом пољу нису били једносмерни – хришћани су преобликовали античко аскетско наслеђе, али су и нехришћанске аскетске теорије и праксе остављале трага на самопоимању хришћана. Диверзитет хришћанских аскетских теорија и пракси једним делом је последица прихватања одређених аскетско-филозофских становишта. То није чудно, с обзиром да су у време раног хришћанства стоички и новоплатонски светоназори представљали део општег културног наслеђа хеленског света. И други утицаји – попут персијског и семитског – не могу се пренебрегнути, с тим што су се сви ови утицаји мешали и преплитали, тако да њихова коначна

идентификација представља мукотрпан а често и узалудан посао [Rubenson 1998: 50].

Ми се овде нећемо бавити овом врстом утицаја, него даљим развојем хришћанске аскетике у периоду након престанка прогона и делимичног прихватања хришћанства као вере Римског царства. Хеленски и источњачки утицаји продирали су у хришћански етос који је у основи био семитски, што је водило стварању нарочитих облика аскетских пракси и њиховог теолошког утемељења. Крајњи исход био је развој више паралелних традиција, које су се међусобно прожимале и које се нису нужно међусобно искључивале, али чији се теолошки елементи веома разликују и које су, свака на свој начин, оставиле дубок траг у каснијем развоју хришћанске теологије и целокупне црквене праксе, суштински утичући на општи културни развој друштава у којима је хришћанство било доминантно, па чак и на развој исламске, пре свега суфијске теологије [O’Laughlin 1999: 224].

Гонзалес [Gonzalez 1999] је у својој запаженој студији предложио три основна типа аскетског развоја. Први је нормативни – који се везује за Тертулијана, други је духовни – који се везује за Оригена, и трећи је оваплоћенски – који се везује за Св. Иринеја Лионског. Трећи тип би можда било исправније назвати евхаристијским, пошто оваплоћење у мањој мери од Евхаристије представља специфичност овог типа. Иако је свака подела ове врсте осуђена на уопштавање и редукционистичку симплификацију, она може да буде од користи за стицање опште представе о историјско развојним токовима. У оваквој подели, Евагрије свакако припада другом типу.

Древна Црква је Евагрија Понтијског осудила као јеретика оригенисту, што је квалификација која никако није неоснована. Штавише, управо је евагријанска верзија оригенизма допринела осуди самог Оригена *post mortem*. С друге стране, такође је неоспорна чињеница да је евагријанска аскетска традиција преживела осуду те да је инкорпорирана у монашко аскетско предање Цркве. Чак су и Евагријеви списи сачувани, некада под другим именима, а врло често под његовим. Рукописна традиција Евагријевих списа врло је сложена, тако да истраживачи с разлогом претпостављају да ће и у будућности бити пронађени његови текстови који нам сада нису доступни. Евагријеви списи се махом налазе у различитим антологијама и цитатима, под именима других аутора. У критичком издању *Clavis patrum graecorum* до сада је објављено – у целисти или у фрагментима – 69 Евагријевих дела, међу којима се налазе: *Practicus et epistula ad Anatolium* (Λόγος πράκτικος); *Gnosticus* (Γνωστικὸς ἢ Πρὸς τὸν καταξιωθέντα γνώσεως); *Kephalaia gnostica* (Ἐξακόσια προγνωστικὰ προβλήματα); *Capita cognoscitiua* (Σκέμματα); *Antirrheticus* (Ἀντιῤῥητικός); *Sententiae ad monachos* (Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνουδίαις μοναχοὺς); *Sententiae ad Virginem* (Παραίνεσις πρὸς παρθένον); *De oratione* (Περὶ προσευχῆς ἢ Λόγος εἰς ῥηγ’ κεφαλαῖα διελημμένος); такође су доступни и многобројни егзегетски фрагменти као и значајан број текстова чије аутор-

ство није са сигурношћу утврђено. Очигледно је да је у односу према Евагрију и његовом наслеђу постојала одређена двојност.

Покушаћемо да истражимо да ли ова двојност у односу према евагријанском наслеђу показује да је Евагријева осуда била неоправдана или да је била оправдана у неком одређеном сегменту док су други њени елементи теолошки прихватљиви и представљају аутентични израз искуства Цркве, или – трећа претпоставка – да су сви елементи Евагријевог учења неприхватљиви а да очување његове аскетске традиције представља аномалију у црквеном предању.

* * *

Евагрије Понтијски (умро 399) [Dysinger 2005: 7–47] представља значајну и контроверзну фигуру у историји Цркве и посебно у историји подвижништва. Он је духовни живот интерпретирао у категоријама, за шта је основу нашао код Климента, којег Лаут с правом назива „хришћанским платонистом Александрије” [Louth 1996: 24]. Евагрије је постао вођа интелектуално настројених монаха. Многи истраживачи сматрају га једним од најбоље филозофски образованих људи у раном монаштву [Ramelli 2013: 462]. Како нас извештава Созомен [Historia Ecclesiastica: 6, 30], Св. Григорије Богослов био је тај који га је образовао у филозофији и Светом писму. Он је аскетском предању пустиње дао један виши теолошки израз, а сматрају га и једним од најпроницљивијих психолога антике [Tugwell 1986: 169]. Евагрија Чедвик чак назива „оцем наше духовне литературе” [Chadwick 1968: 36]. Аскетске хришћанске праксе датирају од новозаветног доба, далеко пре појаве институционалног монаштва 4. века. Црква је била спремна да прихвати њихове најразличитије праксе, чак и онда када су биле веома екстремне и бизарне. Оно што је у случају Евагрија изазивало отпор и сумњу јесте његов оригенизам, због којег је касније и био осуђен. Он је прихватио Оригеново учење према којем је стварање материјалног света последица пада духовних бића, те се спасење заправо тиче „душе” која треба да се врати у пређашње стање, што представља васпостављење свега – *apokatastasis pantôn*. Главни Оригенов аргумент који је Евагрије прихватио био је, како примећује Рамели, да је *било када зло није њосијојало и да ће стиога бији када зло неће њосијојати* [Ramelli 2013: 47]. Наравно, ово „било” односи се на првобитно стање духова пре стварања материјалног света. Његово прихватање, па чак и посебно инсистирање на Оригеновим „специфичним” учењима, попут оног о преезистенцији душа, о паду душа пре стварања материјалног света, о души Христовој и апокатастази, удалило га је од ортодоксије и предања које је Црква примила [Harnmeless 2001: 501].

Оваква ктисиологија, која је подразумевала одговарајућу христологију и антропологију, детерминисала је Евагријево схватање подвижништва. Централно место тог схватања је да се контемплативном молитвом може постићи јединство са Богом. Пошто спасење представља повратак у првобитно Царство нематеријалних духова, у духовном животу је акценат стављен скоро искључиво на напоре ума који кроз очишћење од свега

материјалног треба да се припреми за повратак у своје изворно стање. Оваква теолошка позиција не само што релативизује онтолошку утемељеност оваплоћења, него доводи у питање сам његов смисао. Иако Евагрије настоји да у својој теологији обезбеди христолошко упориште, стиче се утисак да је то додатак без којег би његова аскетска грађевина могла без проблема да постоји. У Евагријевим списима Христос се спомиње мало а Литургија још мање. Чак ретко говори и о Духу Светоме, због тога што његово дејство супституише анђелским силама [Scully 2011: 287–305]. Можда би се оваква тврдња могла довести у питање позивањем на чињеницу да многи његови текстови нису сачувани, посебно они који се баве спекулативном теологијом, или чак тврдњама да су текстови који су сачувани можда претрпели редакторске измене на том пољу. Иако оваква могућност не може бити сасвим искључена, остаје чињеница да из теолошких становишта која су нам позната тешко можемо да извучемо неку конвергентну христологију или еклисиологију. Фон Балтазар, доста оштро, примећује: „Без сумње, Евагријев мистицизам, строго изведен из његових претпоставки, по својој се суштини јавља као ближи будизму него хришћанству” [Balthasar 1939: 31–34]. Насупрот Балтазару, Брајовић [Брајовић 2002: 12] сматра да су платонски елементи померили хришћански идентитет Евагријевог учења, али наглашава тријадолошку основу његовог мистицизма, који има снажну светотајинску димензију. Нисмо баш уверени да је оваква интерпретација тачна. Упадљиво мали број места код Евагрија која би ово подупрла лако могу сведочити и о супротном – да се она ту налазе више као „декор”, као спољашњи додатак. Заиста, стиче се утисак да би Евагријев аскетски систем сасвим добро могао да функционише и без тријадолошке и чак христолошке основе на којој се наводно базира.

Иако је Евагрије након смрти осуђен, прво од локалног сабора, а касније и од Константинопољског (553. г.), утицај његових дела у монашким круговима се наставио [Aumann 1985: 43] а његови списи су и даље радо читани, било под његовим именом или под именима других Отаца, због чега га Бује сматра „једним од најзначајнијих имена у историји духовности” [Boyer 1982: 37]. Тако је Евагријево дело *De oratione* било приписано Нилу а његово *Epistula fidei* сачувано је као *Осмо Писмо* Св. Василија Великог [Dysinger 2005: 1; Kalvesmaki 2012: 113–139]. Преко Руфина, и Јована Касијана [Ramelli 2013: 467], оригенистичке идеје су се шириле и на Западу. У Паладијевом *Лавсаику* 38 налазимо податак да је Евагрије, након што је напустио Константинопољ, отишао у Руфинов манастир у Јерусалиму. Веродостојност ових података је несумњива, пошто је Паладије био непосредни Евагријев ученик и писац његове биографије. О дубокој повезаности ове двојице сведоче евагријански списи сачувани на сиријском [Toth 2009: 613–621]. Неки елементи Евагријевог учења, као онај о помислима, постали су саставни део хришћанске духовности [Gribomont 1985: 105]. Евагријанска аскетика је и након његове осуде прихватана у црквеним круговима, док су његове метафизичке спекулације од-

бациване, што ипак није било до краја могуће, пошто се његова аскетска практика теоријски заснивала на његовој оригенистичкој теологији.

Евагријева схема духовног живота је троделна [Louth 1996: 35–38]. Први ступањ је, према Евагрију, практички, и он нема значење ангажовања у свету као код старих Јелина, него представља напор ка сузбијању страсти и стицању врлинског живота. То је *иодвижничка борба* којом се Евагрије много бави, описујући њене различите аспекте и дајући мноштво савета како да се она успешно води. За овим ступњем следи природна (φυσική) контемплација или созерцање, при чему је „очишћени ум способан да созерцава природни поредак и његову унутрашњу структуру” [Louth 1996: 36]. Након овог ступња следи теолошки (θεολογική), с тим што теологија није схватана као рационално или академско знање, нити као литургијско опитовање, него као контемплативно сагледавање – созерцавање Бога, којим се ум приближава Богу и тиме се обожује.

Код Евагрија је подвижничка борба заправо припрема за молитву. Та борба води ка бестрашћу – ἀπάθεια – за које Евагрије каже да представља „цвет подвижничке борбе” [Logos Praktikos: 81]. Овај се појам среће у источном подвижничком предању и не означава просто одсуствовање страсти, него пре стање које би се могло назвати просветљеношћу. Порекло овог појма везује се за стоицизам и у вези је са појмом εὐπάθεια који означава исправну употребу страсти. У том смислу ἀπάθεια не треба да буде схваћена као уништење емотивног живота, што Плутарх наглашава у свом *De virtute morali*, него као пут ка εὐπάθεια [Buch-Hansen 2010: 106; Sorabji 2000: 64]. Иако Евагријево учење о помислима, као и његове антрополошке и психолошке анализе, није обавезно нетачно и јеретичко, метафизичке претпоставке на којима се темељи то јесу.

Евагрије није негирао постојеће црквене праксе, пре свега Евхаристију. Сам је био ђакон, а његов ученик Паладије извештава нас да се причешћивао. Иако се код њега могу наћи осврти на Евхаристију [Gnostikos: 14], видимо да он евхаристијско сједињење са Христом не види као крајњи циљ хришћанског живота, него као помоћно средство којим се душа припрема за контемплацију виших стварности: „Јер ми једемо Његово тело и пијемо Његову крв, постајући кроз Његово оваплоћење и чулни живот учесници Логоса и Премудрости. Јер он назива своје тело и своју крв својим мистичним присуством и открива учење установљено делатним животом, природном контемплацијом и теологијом, којом се душа негује и припрема чак и сада за контемплирање бића” [Epistula fidei: 4, 16–22]. Евагрије Евхаристију разуме алегоријски, као слику једне више стварности. Он је не одбацује, али ју је тумачио у оквиру сопственог система у којем одређује молитву као „разговор ума са Богом” [Casiday 2013: 137]. Штавише, молитва је за њега право „причешће ума Богом” [Sinkewicz 2006: 275] као превасходно и најзначајније дејство ума. У склопу његове оригенистичке концепције, која је у основи платонистичка, Евагрије молитву види као пут ка сећању на Бога, што нас поново враћа на оригенистички основ његове метафизике. И онда када упозорава на опасност погрешног осећаја самодовољности молитвеника, то се односи

само на неопходност благодати Божије [Casiday 2013: 139], а не на заједници. Касиди [Casiday 2013: 140] наглашава „интерперсоналност” молитве код Евагрија, указујући на места где он говори о социјалном аспекту молитве, где услов успешне молитве јесте морално одношење према другим људима итд. Међутим, све ово не говори у прилог стварне интерперсоналности молитве код Евагрија. Управо супротно, молитва је за њега сасвим индивидуална ствар, где се све остало, па и односи са другим људима, мери могућношћу да допринесе или омете молитву. Заједница за њега има квалитативну а не онтолошку важност, и представља услов да би молитва могла да се обавља. Он не препознаје да заменица множине у *Оче наш* указује на то да је аутентична хришћанска молитва дело (литургијске) заједнице, а не индивидуе. Молитва је за њега била превасходни пут ка Богу, и утолико што и Литургија јесте молитва она је за њега прихватљива. Али Литургија никако не заузима централно место у његовом систему. Касиди примећује [Casiday 2006: 35] да док је за Св. Василија Великог, па и Оригена, заједничко богослужење имало централну улогу у духовном животу, за Евагрија је то индивидуална аскетска пракса. То што код њега налазимо одређени број литургијских израза и аналогија [Casiday 2013: 144–145] говори нам само о томе да је то било окружење у којем је живео, традиција коју је баштинио, али која је код њега радикално значењски прекомпонована.

Спасење је заложено у индивидуалним напорима којима се кроз ослобођење од страсти достиже јединство са Богом. Иако Евагрије неспорно прихвата тријадологију Кападокијаца па донекле и њихову христологију, све то за њега нема одлучујућу важност у духовном животу, па се стога тим питањима он много и не бави. Тек у новије време, открићем другог сиријског превода његових *Гносџичких сџослова*, можемо тачније да реконструирамо његову христолошку позицију. Евагрије се упознао са Оригеновим наслеђем преко великих Кападокијаца, који су га на пољу христологије очистили од субординационизма. Евагрије је одбацивао евномијанство као и аполинаризам. Међутим, његова везаност за Оригена водила га је ка схватању христологије које се веома удаљава од учења Цркве. Заједно са Оригеном, Евагрије је инсистирао на души Христовој која је преегзистентна и која је са божанским Логосом сједињена учествовањем [Kerphalaia gnostica: V, 48]. Оваква христологија је у себи носила врло јасне и снажне опасности да буде протумачена на несторијански и чак аријански начин [Grillmeier 1975: 380]. Бог је схваћен као божанска Монада [Kerphalaia gnostica: IV, 18], коју Христос, изједначен са Умом, спознаје до одређеног степена [Kerphalaia gnostica: I, 77]. Субјекат оваплоћења је Ум који се назива Христос због тога што је помазан познањем Монаде. Оваква христологија, изложена највише у *Гносџичким сџословима*, вероватно је послужила као основа петнаест анатема против Оригена 553. године [Grillmeier 1975: 381].

Мишљења стручњака подељена су када је у питању Евагријева тријадологија. Углавном је преовладавало становиште да је код Евагрија присутан субординационизам који је прихватио од Оригена. С друге стране,

Касиди сматра да не постоје довољни докази да је то заиста тако [Casiday 2013: 206–217], те да аргументација изнета у корист такве тезе није одржива. Један од доказа Евагријевог субординационизма је његово учење о два Царства, Царству Христовом и Царству Божијем или Небеском. Он каже да је Христово Царство „*πᾶσαν τὴν ἔνυλον γυνῶσιν* – читаво од материјалног знања” док је Царство Бога Оца контемплативно и нематеријално и, ако би се тако могло рећи, созерцање самог нескривеног божанства – *τὴν ἄυλον καὶ, ὡς ἂν εἶποι τις, αὐτῆς γυμνῆς τῆς θεότητος θεωρίαν*” [Epistula fidei, 7, 22]. Касиди сматра да читање ширег одломка може да покаже да овде није реч о субординационизму. Између осталог, Евагрије говори да је Бог Отац крај свих ствари али да је то и наш Господ с обзиром на свет [Epistula fidei: 7, 23]. Даље каже да васкрсење о којем је реч у Јовановом јеванђељу [Јн. 6, 40], означава „преображај из материјалног знања у нематеријално созерцање”. Христос је тај који омогућава преображај материјалног знања у нематеријално, Он је тај који је створио тела [Epistula fidei 7]. Касиди ово наводи у прилог тези да Евагрије Христа заиста види као Творца. Међутим, Евагрије јасно говори о томе да је Христос „творца тела” а не читаве творевине. Таква тврдња се уклапа у његов теолошки дискурс, где је материјални свет виђен као последица пада духова, а Логос, којег заиста назива *ἡ ἐνάς καὶ μόνας*, преузима на себе дело спасења, стварајући материјални свет – „тела” – и потом се и сâм оваплоћујући како би осталим палим душама показао пут спасења које је изједначено са савршеним (богопо)знањем, које претпоставља избављење од материје. Евагрије је разликовао теологију и икономију, и субординационизам се јавља само на икономијском плану, док остаје могућност да на плану теологије он исповеда исправно учење о Светој Тројици. Заправо, ми немамо експлицитно изложено тријадолошко Евагријево учење, него само назнаке из којих видимо да он прихвата учење о Светој Тројици, пошто говори о томе да је познање Свете Тројице највише знање пред којим ће знање овога света ишчезнути као непотребно, као што ће медицина нестати када не буде било болести [Casiday 2013: 218]. То нам ипак не говори довољно о самој природи тријадологије коју је исповедао. Он, да тако кажемо, кад год је могуће, пасивно прихвата тријадологију па чак и христологију онако како је научио од Кападокијаца, али због своје оригенистичке (антиматеријалистичке) антропологије и ктисиологије неизбежно не успева да са њима буде конвергентан. Оваква тријадологија свакако није једноставно субординационистичка попут аријанске. Она не говори просто да је Логос мањи од Оца. Али – а то сасвим јасно произлази из Евагријевог оригенистичког учења – сама материја је другоразредна, па се због тога Царство Христово, утолико што је материјално, сматра различитим и мањим од Царства Божијег које је нематеријално. Евагријев субординационизам тиче се његовог антиматеријализма. Он у начелу нема проблем да исповеди Логоса или Духа Светога као једносущтне Оцу, али не може да прихвати да је људско тело Христово заиста Тело Логоса. То показује да га је управо његова оригенистичка антропологија водила на криви пут

и у погледу тријадологије и у погледу христологије, углавном у правцу несторијанства и аријанства.

Из изложеног се јасно види колика је међусобна зависност Евагријеве теологије и аскетике. Читав његов аскетски систем, који је у великој мери утицао на каснији развој подвижништва у Цркви и на Истоку и на Западу, утемељен је на теолошким претпоставкама које нису могле да прођу рецепцију Цркве и које су одбачене. Евагрије није само усвојио Оригенове погрешне метафизичке спекулације него је отишао и корак даље, развијајући их на теоријском плану са јасним импликацијама у практичном аскетском делању. Чињеница да је део евагријанског аскетског наслеђа задржан и прихваћен у црквеној подвижничкој традицији водио је појави различитих аномалија у црквеном животу. Те аномалије се односе превасходно на индивидуалистичко поимање спасења, где је труд појединца једино мерило и гарант успеха. Индивидуални труд, чији је циљ поправљање појединца, водио је занемаривању аутентичних хришћанских пракси, пре свега Литургије, као и увођењу и утврђивању пракси које припадају општем религијском искуству. Схватање оваплоћења као превасходно онтолошког догађаја, код Евагрија је замењено онтологизацијом индивидуалног напора. Аскеза, која је у искуству ране Цркве имала карактер припреме за учешће у заједници, постаје циљ којем заједница може да послужи. Перспектива је сасвим окренута и суштинско значење појмова и пракси је реконтекстуализовано тако да је специфично хришћанско поимање у доброј мери изгубљено. Оно што је хришћанство чинило посебним у односу на друга религијска искуства, у евагријанској традицији је у највећој мери одстрањено, иако је сачуван хришћански дискурс.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Брајовић, Б. Б. (2002). *Арејолоџија Еваџрија Понијског*. Јасен: Никшић.

Aumann, J. (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. Ignatius Press/Sheed & Ward.

Balthasar, Hans Urs von (1939). *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14.

Bouyer, Luis (1982). *History of Christian Spirituality I. The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York: Seabury.

Buch-Hansen, Gitte (2010). *The Emotional Jesus: Anti-Stoicism in the Fourth Gospel?*, у *Stoicism in Early Christianity* (eds. T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg). Baker Academic.

Casiday, Augustine (2006). *Evagrius Ponticus*. Routledge.

Casiday, Augustine (2013). *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus – Beyond Heresy*. Cambridge University Press.

Chadwick, O. (1968). *John Cassian*. Cambridge.

Dysinger, L. (2005). *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford: Oxford University Press.

Gonzalez, Justo (1999). *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*. Orbis Books.

- Gribomont, Jean (1985). Monasticism and Asceticism: Eastern Christianity, in: *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (eds. Bernard McGinn and John Meyendorff). Crossroad, New York.
- Grillmeier, Aloys (1975). *Christ in Christian Tradition. Volume one: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*. John Knox Press, Atlanta.
- Harmeless, W. and Fitzgerald, R. (2001). The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus. *Theological Studies* 62.
- Kalvesmaki, Joel (2012). The Epistula fidei of Evagrius of Pontus: An Answer to Constantinople. *Journal of Early Christian Studies* 20.
- Louth, Andrew (1996). *Maximus the Confessor*. Routledge, New York.
- O'Laughlin, Michael (1999). Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective. *Studia Patristica*, vol. XXX.
- Plasted, Mark (1999). Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison. *Studia Patristica*, vol. XXX.
- Ramelli, Ilaria (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Rubenson, Samuel (1998). Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition, in: *Asceticism*, eds. V. L. Wimbush, R. Valantasis, Oxford university press.
- Scully, Jason (2011). Angelic Pneumatology in the Egyptian Desert: The Role of the Angels and the Holy Spirit in Evagrian Asceticism. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 19/2.
- Sinkewicz, Robert E. (2006). *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation (The Gifford Lectures)*. Oxford University Press.
- Toth, Peter (2009). Lost in Translation. An Evagrian Term in the Different Versions of the Historia Monachorum in Aegypto. *Origeniana IX* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228). Louvain: Peeters.
- Tugwell, S. (1986). Evagrius and Macarius, in: *The Study of Spirituality* (eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright Edward Yarnold, SJ). New York: Oxford University Press.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

THEOLOGICAL BASIS OF ASCETIC TRADITION
OF EVAGRIUS PONTICUS

ALEKSANDAR ĐAKOVAC

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 5, Belgrade, Serbia
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

SUMMARY: Evagrius Ponticus is one of the most significant representatives of ancient Christian ascetic tradition of the East. His work had a strong impact on theology and Christian ascetic practice in the past centuries. However, the theological basis of his asceticism is certainly not unquestionable. In this article the author examines Evagrius's theological position and its relation to his asceticism, so that his work could be appropriately evaluated.

KEYWORDS: Evagrius Ponticus, asceticism, Christology, Origenism, prayer