

Uspom i uloga pustinjača u kasnoj antici¹

preveo Saša Vuković

diplomski studij povijesti, istraživački smjer: Moderna i suvremena povijest
(19. i 20. stoljeće)

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

U engleskom originalu naslovljen „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, ovaj tekst britansko-američkog povjesničara Petera Browna izvorno je objavljen u 61. broju časopisa The Journal of Roman Studies 1971. godine. S obzirom na originalno odabranu sintagmu „holy man“ i njezinu ukorijenjenost u onovremenoj antropološkoj literaturi, odnosno odabir termina „pustinjač“ za njezin prijevod, na ovom je mjestu

¹ Prva verzija ovog rada pročitana je na seminaru profesora Momigliana u Londonu. Radu dr. Mary Douglas dugujem inspiraciju koja me vodila prema ovoj i povezanim temama; nepokolebljivi entuzijizam i prodornost profesora Momigliana – zajedno s onim gđe S. C. Humphreys – u mene su usadili spasonosni *esprit d’escalier* u postavljanju problema koje vrijedi pratiti kroz mnoge godine koje slijede. Za ponavljajuće citate usvojio sam sljedeće skraćenice:

A.P. = *Apophthegmata Patrum. Patrologia Graeca* LXV, 71-440 (po imenima i brojevima izreka te stupcima).

H.L. = Paladije, *Historia Lausiaca*, ur. C. H. Butler, *Texts and Studies* VI, 2, 1904.

H.R. = Teodoret, *Historia Religiosa, Patrologia Graeca* LXXXII, 1283-1496 (po stupcima).

Sym. Styl. = H. Hilgenfeld, ‘Syrische Lebensbeschreibung des heiligen Symeons’ u H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (Texte und Untersuchungen XXXII, 4), 1908, 80-187.

V. Alex. = *Vie d’Alexandre l’Acémète*, ur. J. de Stoop, *Patrologia Orientalis* VI, 659-701.

V. Dan. = *Vita Danielis*, ur. H. Delehaye, *Les Saints Stylites* (1923), 1-94.

V. Euthym. = Ćiril od Skitopola, *Vita Euthymii*, ur. Eduard Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis* (Texte und Untersuchungen XLIX, 2), 1939.

V. Hyp. = Kalinik, *Vita Hypatii*, Teubner 1895.

V. Sab. = Ćiril od Skitopola, *Vita Sabae*, ur. Eduard Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, o. c.

V. Sym. Jun. = *Vita Symeonis Junioris*, ur. P. van den Ven, *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, I, 1962.

V. Theod. = *Vita Theodori Syceotae*, ur. Th. Ioannou, *Μυημεία ἀγιολογικά* (1884), 361-495.

Hvalevrijedni prijevodi i komentari za većinu tih i drugih djela dostupni su kod E. Dawes i N. H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, 1948 (*V. Dan.* i *V. Theod.*); A. J. Festugière, *Les Moines d’Orient* I-IV, 1961-65 (*V. Hyp.* i *V. Dan.* u sv. II; *V. Euthym.* u sv. III/1; *V. Sab.* u sv. III/2); van den Ven, ur. cit. II, 1970, 1-248 (*V. Sym. Jun.*).

potrebno pružiti kratko objašnjenje takvog postupka. Osnovu tog – s originalom značenjski ne sasvim podudarnog – odabira čini ponajprije funkcionalnost prijevoda, odnosno činjenica da u hrvatskom jeziku doslovno prevedena sintagma „sveti čovjek“ ne bi imala jednake konotacije kao u engleskom izvorniku. Posebnu teškoću pritom bi pri prevođenju i uklapanju u tekst predstavljala njezina množina, gubeći sasvim svoj originalni smisao, posebice kod čitatelja neupoznatih s antropološkim dosezima razdoblja u kojem je Brown pisao svoj članak. S obzirom na korijene opisivanog fenomena u sirijskoj pustinji, kao i činjenicu da je – djelujući kasnije usred urbanih sredina – Brownov „holy man“ i dalje zadržao svoju izdvojenost od ostatka vjerničkog puka, živeći u svojevrsnoj – ekscentričnim samoizdvajanjem i asketskim življenjem samoizabranom – „društvenoj pustinji“, termin „pustinjak“ učinio se adekvatnom zamjenom, lakšom za uporabu u sklopu prevedenih rečenica i bližom duhu hrvatskog jezika.

Stručnim savjetima i ljubaznim usmjeravanjem od znatne je važnosti pri izradi ovog prijevoda bio dr. sc. Trpimir Vedriš, kojemu na ovom mjestu zahvaljujem za pruženu pomoć i podršku. Na pomoći pruženoj pri prevođenju titula i kroatizaciji kasnoantičkih/ranosrednjovjekovnih imena zahvaljujem i dr. sc. Hrvoju Gračaninu, dok su pri prevođenju i/ili ispravljanju kraćih umetaka na grčkom, latinskom, njemačkom i francuskom jeziku redom pomogli Anton Žužić i Franka Birin, Benjamin Mihoci, Sebastijan Zadravec te Matea Čirjak. Konačno, na dopuštenju za objavu ovog prijevoda zahvaljujem i samom autoru. (nap. prev.)

Proučavati ulogu pustinjaka u kasnorimskom društvu znači riskirati vlastitim riječima pričati priču koja je već više puta izvrsno ispričana. U živopisnim esejima Norman Baynes skrenuo je pažnju socijalnih i religijskih povjesničara kasne antike na živote svetaca.² Strpljivim radom bolandista povećan je i razjašnjen opseg autentičnih pripovijesti.³ Ti su životopisi socijalnim povjesničarima omogućili uvid u većinu onoga što znaju o životu prosječnog stanovnika Istočnog Carstva.⁴ Oni rasvjetljuju raznolikost i međupovezanost lokalnih kultura Bliskog istoka.⁵ Dakle, sami pustinjaci, bilo kao akteri velikih kristoloških prijepora 5. i 6. stoljeća⁶ bilo kao posrednici između specifičnih tradicija bizantske pobožnosti i asketske teologije⁷, pomno su proučeni.

² N. H. Baynes, 'The Thought World of East Rome', *Byzantine Studies and Other Essays* (1960), 24-46; 'The Pratum Spirituale', 261-270.

³ Primjerice, F. Halkin, 'L'hagiographie byzantine au service de l'histoire', *XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, (Oxford 1960), Main Papers XI, 1-10.

⁴ E. Patlagean, 'À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale', *Annales XXIII*, 1968, 106-123, veoma je poticajna studija.

⁵ P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (1950).

⁶ H. Bacht, 'Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)', *Das Konzil von Chalkedon II*, 1954, 193-314.

⁷ K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (1898); A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, II (Louvain 1960); *La Théologie de la Vie monastique* (Théologie 49, Lyon 1961); D. Chitty, *The Desert a City* (1966). Kratkoća je uvjetovala da ovaj popis ne bude vodič do opsežne literature, već izraz mojih dugovanja prema citiranim djelima.

Namjera je ovog rada slijediti dobro poznata učenja o svim tim temama, uz postavljanje dvaju temeljnih pitanja: zašto je pustinjake zapala toliko bitna uloga u društvu 5. i 6. stoljeća? Što njihove aktivnosti govore o vrijednostima i funkcioniranju društva koje je bilo spremno pridati im toliku važnost? Takva osnovna pitanja potrebno je postaviti budući da postoji opasnost da se pustinjaci kao dio bizantskog društva uzmu zdravo za gotovo. Naime, većina objašnjenja njihove uloge varljivo je lagana.

Kao prvo, budući da su mnogi socijalni povjesničari takve izvore koristili uglavnom kako bi zadovoljili svoj interes za život nižih slojeva kasnog Carstva, naglasak su uobičajeno stavljali na spektakularne prilike u kojima su pustinjaci intervenirali kako bi olakšali teret poniznih i potlačenih: njihovo široko milosrđe, hrabre akcije glasnogovornika o narodnim nevoljama – to je smatrano dovoljnim objašnjenjem pustinjačke uloge. Pustinjačka popularnost protumačena je stoga kao rezultat potlačenosti i sukoba koje socijalni povjesničari često smatraju temeljnim obilježjima istočnorimskog društva.

Takva perspektiva pruža premalo uvida u život pustinjaka. Tek kroz tešku muku proživljavanja svog života kroz dvadeset i četiri sata dnevno, brigu za svakodnevne potrebe svoje sredine i dopuštanje pretvaranja vlastite osobe u stjecište uobičajenih nada i strahova svojih bližnjih, pustinjač je stjecao društvenu moć koja mu je omogućavala povremeni *coup de théâtre*. Dramatične intervencije pustinjaka u visoku politiku Carstva dugo su pamćene.⁸ One oslikavaju prestiž koji su pustinjaci stekli, no ne objašnjavaju ga. Bile su nalik unovčavanju velikog čeka temeljem reputacije, ali – kao svi oblici moći u kasnorimskom društvu – ta je reputacija izgrađena putem teškog, nenametljivog (i stoga za nas dijelom sakrivenog) rada među onima koji su trebali stalno i nespektakularno zalaganje.⁹

Kao drugo, religijskom povjesničaru lako je koristiti literaturu asketskog svijeta pri rekonstrukciji osjećaja koji su se kristalizirali oko pustinjaka. Taj čovjek spektakularnim je sredstvima mrtvljenja pokorio svoje tijelo. On je stekao moć ne samo nad demonima, nego i nad bolestima, lošim vremenom i očiglednim neredom materijalnoga svijeta pod demonskom vlašću. Samo njegove molitve mogle su nesavjesnom vjerniku otvoriti nebeska vrata.¹⁰ Ipak, opis moći pripisivane pustinjaku ne može, sam po sebi, objasniti zašto je u promatranom razdoblju većina ljudi bila spremna manjinu svojih bližnjih vidjeti u tako dramatičnom svjetlu. Nadalje, takva slika stoji *in vacuo* te ju ostaviti takvom znači propustiti priliku. Proučavajući osobe koje su u bilo kojem društvu izazivale najviše divljenja, ali i odbojnosti, možemo, kao kroz rijetko koje druge izvore, vidjeti prirodu očekivanja i nadanja prosječnog čovjeka. Na povjesničaru je stoga da tu sliku analizira kao proizvod društva u kojem je pustinjač živio. Umjesto prezentacije slike pustinjaka kao samodovoljne u objašnjavanju njegove privlačnosti Rimljaninu

⁸ Libanije, *Oratio* I, 2 (ur. A. F. Norman, *Libanius' Autobiography* (1965), 2-3) pokazuje kako je reputacija lokalne obitelji ovisila o njenim članovima koji su bili poznati „u govorništvu suprotstavljenom lošoj naravi upravitelja“. Krugovi oko pustinjaka uživali su u sličnim događajima: V. *Theod.* gl. 142: „Konzul (Bonoz) je stajao, ali nije prignuo glavu, tako da je svetac zgrabio kosu na njegovom čelu i povukao ju te mu na taj način savio glavu prema dolje... Mi koji smo bili prisutni ostali smo zapanjeni i preplašeni odvažnošću pravednika.“

⁹ Makedonije je smjelo zaustavio vojne povjerenike na njihovom putu da kazne Antiohiju 387. godine (*H.R.* 1404 C); no on je već stvorio kljentelu među vojnicima – impresionirao je generala u lovu, a grofu Lupicinu prorekao rezultate spekulacija oko žita (*H.R.* 1404 B). Aleksandar Besani, koji je pokušao ukoriti činovnike bez takvih priprema, ubrzo je protjeran i iz Antiohije (*V. Alex.* gl. 39-40, 687-9) i iz Konstantinopola (*V. Hyp.* gl. 41).

¹⁰ N. H. Baynes, u Baynes i Dawes (o. c., vidi bilješku br. 1), IX-XII.

kasne antike, tu bismo sliku trebali iskoristiti kao zrcalo u kojem ćemo, iz iznenađujućeg ugla, uhvatiti još jedan pogled na tog prosječnog Rimljanina.

Naposljetku, uspon pustinjaka do tolikog značaja u kasnom Carstvu dugo je vremena, u letimičnoj i omalovažavajućoj perspektivi mnogih proučavatelja klasike, od Gibbona nadalje¹¹, pripisivan slabljenju grčke civilizacije na Bliskom istoku. Jer, baš kao što su socijalni povjesničari životopise svetaca koristili kao izvor o životu ljudi na ulicama, tako su u prošlom stoljeću oni upotrebljavani i kao svojevrсни batiskopi koji su religijskim povjesničarima omogućavali prodor u ono što su smatrali dotad nedirnutim dubinama pučkog praznovjerja; smatra se da proučavanje takvih dokumenata nužno mora sličiti ronjenju u dubinama.¹² Ovaj je dojam na prijelazu stoljeća osnažen uplivom darvinističke teorije evolucije koja je dominirala antropološkim proučavanjem religije. Pučko vjerovanje tretirano je kao praznovjerje stanovništva nižeg stupnja moralnoga i intelektualnog razvoja. Takav je pristup proizveo izuzetno statičan i elitistički pogled na drevna vjerovanja: ispod grčko-rimske elite, život stanovništva Sredozemlja i Bliskog istoka percipiran je kao život u ranoj fazi evolucije – fazi koja je zapravo bila slična ostalim ranim stadijima razvoja u različitim područjima i razdobljima.¹³ Otuda lakoća kojom neke od najboljih monografija u *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* u svojim bilješkama prelaze od klinastog pisma, preko folklora antičke i moderne Grčke, do zastarjelih praksi gotovo suvremenih švicarskih i njemačkih sela.

Suvremeni povjesničar kasnorimske kulture prečesto je nesvjestan nasljednik ove monotone perspektive. Jer upravo je ovo stajalište o pučkom vjerovanju učvrstilo mišljenje, koje je predložio Rostovtzeff i koje je razrađeno kao misao-vodilja mnogih modernih interpretacija kasnoantičkih kulturnih promjena, tvrdeći da je kraj antičkog razdoblja bio obilježen rapidnom demokratizacijom kulture grčko-rimske elite, a stoga i katastrofalnim razrjeđivanjem vjerskih ideja prosvijećene manjine vjerovanjima primitivnije provincijalne većine. Nalik pretpotopnom morskom dnu koje je nekakvim konvulzijama završilo na vrhu planinskog lanca, hagiografska literatura kasne antike tretira se kao predstavnik prodora ideja, čije je pravo mjesto među primitivnijim masama Bliskog istoka, u više slojeve rimskoga idejnog svijeta.¹⁴

Pristupiti problematici s takvog stajališta značilo bi ponovno napisati

¹¹ E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* pog. 37: „Ako je moguće izmjeriti interval između Ciceronovih filozofskih spisa i svete legende o Teodoretu, između likova Katona i Simeona, onda možemo procijeniti nezaboravnu revoluciju koja je postignuta u Rimskom Carstvu unutar razdoblja od petsto godina.“

¹² Ovo je pobijeno, i to najoštrije, u samo jednoj meni poznatoj studiji: Patlagean, art. cit. (br. 5), 106-10.

¹³ Primjerice, F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike* (1913), 99. „To uvjerenje [o povezanosti između grijeha i bolesti] karakteristično je za niže stupnjeve etičkog razvoja“ – ne iznenađuje, stoga, što religijske prakse devetnaestostoljetnog Aargaua (str. 127, br. 1) zaključuju monografiju o drugostoljetnoj Maloj Aziji!

¹⁴ Festugière, *Les Moines d'Orient I*, 21: „Ono što je Gilbert Murray nazvao „živčanim slomom“ ukusa za iracionalno u kasnom Carstvu ne bi trebalo promatrati kao dekadenciju kultiviranih duhova (kao što Plotin, Ambrozije, Augustin, Boetije i Kasiodor dokazuju), već kao upliv vjerovanja i osjećaja običnog puka u literaturu.“

socijalnu i religijsku povijest Rima. Što se tiče pustinjaka, dovoljno je reći da takvo objašnjenje njegovog uspona, iako primamljivo jednostavno, ne baca nikakvo svjetlo na njegovu trajnu funkciju u kasnorimskom društvu. Preveliki naglasak stavlja se na izvorište određenih ideja, bez posvećivanja pažnje specifičnom načinu na koji su te ideje kombinirane i u kasnorimskom razdoblju korištene u nove svrhe. To je nalik pokušajima arheologa da grubi proizvod kasnorimskoga seoskog obrta iskoristi kako bi objasnio stil remek-djela poput ravenskih mozaika.¹⁵

Sve u svemu, proučavatelj kasnorimskog društva više se ne može zadovoljiti *prima facie* zaključcima temeljem izvora, već mora biti spreman na oprez i manjak dramatičnosti. Ako želimo shvatiti položaj pustinjaka u tom razdoblju, možda bi bilo dobro započeti s njegovim tretiranjem kao jednog od onih mnogih iznenađujućih sredstava pomoću kojih se ljudi u snažnim i sofisticiranim društvima (kakvim se sada čini da je Istočnorimsko Carstvo 5. i 6. stoljeća bilo) delikatno probijaju kroz život.

No, najprije moramo pronaći svog pustinjaka. Stanovnici kasnorimskog razdoblja nisu morali razbijati glavu s time: Sirija je bila sjajna pozornica za asketske zvijezde.¹⁶ Sama ta činjenica traži objašnjenje. Naime, Egipat je bio kolijevka monaštva te su stoga teorija i praksa asketskog života tamo dosegle najviši stupanj svoje artikuliranosti i sofisticiranosti. Pa ipak, pustinjaci koji su utjelovljivali društveni ideal svetosti došli su iz Sirije, a kasnije i Male Azije i Palestine – ne iz Egipta. Ta praznina ima malo veze s izolacijom Egipta pod monofizitskim patrijarsima: ta je izolacija prenapuhana.¹⁷ Umjesto toga, pustinjaci u Egiptu nisu utjecali na društvo oko sebe na isti način kao u drugim provincijama. Iako Egipat pruža prve dokaze o formiranju laičke i klerikalne klijentele oko pustinjaka,¹⁸ a nasilnost egipatskih monaha bila je notorna,¹⁹ žestoka neovisnost, raskošne asketske prakse, rapidni usponi i padovi reputacija te stalna povezanost sa životom okolnih sela – izrazito su sirijska obilježja koja je bizantsko društvo prihvatilo.²⁰ Bile su to virtuozne kadence nadograđene na trezvene zapise egipatskih velikana.

Ta razlika uvjetovana je krajolikom i klimom dvaju područja. U Egiptu, suprotnost između pustinja i civilizacije – $\epsilon\rho\eta\mu\omicron\varsigma$ i $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ – dovoljno je oštra u stvarnosti (količina kiše u Egiptu iznosi tek 28 milimetara godišnje) i apsolutna u imaginaciji

¹⁵ A. Grabar, *Christian Iconography* (1969), 65, s pravom kritizira izvještaj o usponu kasnoantičkog portreta autora koji je „posebno naglasio ovo pojednostavljenje pripisavši ga utjecaju umjetnika pristiglih iz masa, kao i slabo definiranim ‘orijentalnim utjecajima?’.“ Povjesničari kasnoantičke umjetnosti u cjelini su sofisticiraniji u svojem pristupu takvim problemima nego li povjesničari kasnorimskog društva.

¹⁶ V. Alex. gl. 6, str. 661.

¹⁷ Opovrgnuto u C. Detlef i G. Müller, ‘Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch’, *Zft. f. Kirchengesch.* LXXXV, 1964, 271-308; M. P. Roncaglia, ‘La chiesa copta dopo il Concilio di Chalcedonia: monofisismo reale o monofisismo nominale?’, *Rend. Ist. Lomb.* CII, 1968, 493-514.

¹⁸ H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (1924), pog. III (‘The correspondence of Paphnutius’), 100-20; usp. A. P. Danijel 3 (95), 153 C.

¹⁹ Vidi nedavno, J. Barns, ‘Schenute as an Historical Source’, *Actes du Xème Congrès International des Papyrologues*, 1964, str. 153-4 i 157.

²⁰ G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord I*, 1953, 226 (o Simeonu Stilitu): „Njegov je život tipični primjer sirijskog monasticizma, koji je znao kako pomiriti izolaciju i najstrožu disciplinu s direktnim sudjelovanjem u svjetovnom i religijskom životu, kroz dnevni kontakt s ljudima.“

Egipćana. Povezanost između pustinjaka i društva neprestano je bila pod pritiskom ove ključne činjenice. Da bi preživio u nepovoljnom okruženju takve pustinje, Egipćanin je u njega morao usaditi ustrajnu i sveobuhvatnu rutinu sela. Da bi uopće živio, pojedinac je trebao ostati na jednom mjestu, zarađujući svoj kruh ručnim radom, od lončarstva do pletenja trske.²¹ Zajednice su se morale obnavljati na jednak način, živeći na rubu pustinje, u zatvorenim sredinama utvrđenih sela Gornjeg Egipta. Pahomijev manastir zvan je jednostavno Selom.²² Egipatska je pustinja, stoga, vršila diskretan, ali neodoljiv pritisak prema zatvorenom i ozbiljnom posvećivanju pažnje teškom umijeću preživljavanja. Poticala je na brzu razradu organizacijskih vještina, naglašavanje stabilnosti i introspekcije te sakupljanje, u *Apothegmata Patrum*, nenadmašne kolekcije poslovične mudrosti.²³ Kao što mnoge egipatske anegdote pokazuju, nenavezani ideal „anđeoskog života“ – *d^emū_ā d^emala'kē* – u kojem je sažet stil sirijskog asketizma, nije bio održiv u egipatskoj pustinji.²⁴ Na sirijskom području pustinja i civilizacija nisu bile toliko oštro suprotstavljene. Umjesto toga, bile su nalik zupcima pile. Teodoret je o Osrhoeni, „*ἡώρα δὲ παμπόλλη μὲν οἰκουμένη παμπόλλη δὲ ἀοίκητος τε καὶ ἔρημος*“,²⁵ kao i o vlastitom području Cira, pisao da „sadrži mnoge visoke planine, neke potpuno gole, a neke pokrivene neplodnom vegetacijom“.²⁶

Sirijska pustinja nikada nije bila prava pustinja. U stepama Halkide, povremeni pljuskovi osiguravali su stalnu prisutnost vode blizu površine; ruševine napuštenih rimskih utvrda hvatale su dovoljno kišnice da održe pustinjaka na životu kroz čitavu godinu.²⁷ Isto je bilo i u planinama. Odlazak u pustinju u Siriji značio je lutanje na uvijek prisutnim rubovima civilizacije; nije značio nestanak u drugom, nezamislivom svijetu. Pustinja je bila stalni izazov na samom rubu sela: „Gavranovi koji hraneći Iliju grakću: ostavite plug!“²⁸

Ipak, upravo stoga što je pustinja bila blaža, ljudski kontrast između čovjeka u pustinji i čovjeka u svijetu bio je pojačan. Da bi uopće preživio, Egipćanin je morao prihvatiti navike naseljenog svijeta. Sirijac je mogao živjeti u pustinji sve dok je bio spreman uklapati se u nju, prihvaćati potpunu neformalnost i izostanak struktura u divljini, stalno se kretati u potrazi za hranom i vodom, živjeti od korijenja²⁹ i biti izjednačavan sa zvijerima, a posebno pticama – za

²¹ Primjerice, A.P. Ezija 5, 181 B – uzimanje zemlje u najam; Izidor 7 (20), 221 B – prodaja posuda; Ivan Perzijski 2 (50), 237 – obrada lana; Lucije (75), 253 C – zarađuje 16 nomizmi (νομίσματα) dnevno; Megecije I, 30 D – potpuno je neovisan s tri košare dnevno. Vidi P. Brown, 'The Social Background to the early Ascetic Movement' (u pripremi).

²² A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^eme siècle* (Studia Anselmiana 57, 1968), 186, br. 91.

²³ Vidi A.P. Zenon 3 (38), 176 C o egipatskom ponosu zbog skrupuloznog samo-ispitivanja.

²⁴ Vidi Vööbus, o. c. (br. 7), pog. IX, 292-315.

²⁵ H.R. 1305 C.

²⁶ Teodoret, *Ep.* 42.

²⁷ A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie; le limes de Trajan à la conquête arabe* (1934), 13-16 i Vööbus, o. c. (br. 7), 165, br. 21.

²⁸ Vööbus, o. c. 151, br. 24.

²⁹ Živo opisano kod Ćirila od Skitopola, pos. V. *Cyriaci* gl. 6 (Festugière, o. c. (br. 14),

ljude kasnorimskog razdoblja dvojakim simbolima i slobode i demonskog.³⁰ Sirijski su asketi sebe nazivali *tūraiē* – stanovnicima planina – i *ra'iē* – pastirima. Mnogi su se jednostavno vratili polunomadskom načinu života na rubu Plodnog polumjeseca; beduini su postali prvim klijentima mnogih sirijskih i palestinskih pustinjaka.³¹ Mnogi pustinjaci živjeli su slobodnim i nevezanim životima i prije. Simeon Stilit čuvao je stada svog brata na planinama oko Sisa (blizu Nikopolisa): gotovo potpuno ne-kristijaniziranu, njegovu ranu pobožnost poticale su drevne uspomene na žrtve i proročanstva na visočjima.³² U blizini obale distinkcija između pustinje i civilizacije sastojala se od visine. Pustinjaci su se ciljano smještali na vrhove planina, preotimajući moć *ba'alima*.³³ S takvih je visina pustinjak gledao dolje na prosperitetna sela i seljake koji su obrađivali zemlju na planinskim padinama.³⁴ Pripadao je svijetu koji spram sela nije bio toliko oprečan koliko marginalan. Poznavao ga je i lovac: on je također bio na planini kako bi „vrebao svog boga“.³⁵

Fluidnosti i neformalnosti života pojedinca u pustinji trebali bismo pridodati i fluidnost seoskog stanovništva u Siriji. Tada kao i sada, masovna podzaposlenost bila je norma seljačkog života.³⁶ Nakon žetve i vršidbe, kroz kasno ljeto i jesen okupljala bi se gomila. Razvoj nasada maslina oko Vapnenačkog masiva stvorio je rezervoar mobilne radne snage: pokretna populacija mobilizirana je od studenog do travnja kako bi brala njihove plodove.³⁷ U razdoblju između stvarala je bande vještih obrtnika koje su lutale planinskim selima, a čiji umješni proizvodi još uvijek impresioniraju arheologe.³⁸ Isti ljudi gradili su i reputaciju sirijskih pustinjaka;³⁹ gomila je bila ključan element u njihovom životu.⁴⁰ Tijekom kasnog ljeta, rijeke nezaposlenih slijevale bi se iz sela prema samrtničkoj postelji pustinjaka (u nadi da će njegovo tijelo prisvojiti kao relikviju).⁴¹ Kasnije, masovni susreti održavani su podno stupa svetog Simeona Stilita kod Telnesina.⁴² Stalno pokretnoj gomili trebali bismo dodati i putnika.⁴³ Sela oko Antiohije opskrbljivala su se na velikim sajmovima.⁴⁴ Na jednom takvom sajmu, kod Imme (Yeni

str. 44).

³⁰ Vööbus, o. c. (br. 7), 25-27 i V. Sab. gl. 27.

³¹ H.R. 1360 C-D; 1476 D (Simeon Stilit i beduini); V. *Euthym.* gl. 15; V. *Alex.* gl. 33, str. 683.

³² *Sym. Styl.* gl. 2-5, II. 80-2.

³³ H.R. 1453 B: „καὶ τὸν ὑπαιθρον βίον ζηλώσας κορυφὴν ἐτέραν κατέλαβε κώμης τινὸς ὑπερκειμένην“, usp. H.R. 1365 B; 1417 C; 1456 D; 1488 A.

³⁴ H.R. 1340 C-D.

³⁵ H.R. 1404 B.

³⁶ M. du Buit, 'Note sur la Palestine byzantine', u Festugière, *Les Moines* (gore, str. 13), III/1, 47.

³⁷ Tchalenko, o. c. (br. 20), 70.

³⁸ Ibid. 419-421, br. 3.

³⁹ H.R. 1400 D: Makedonije se morao preseliti da izbjegne gomilu: „Ἐποίη δὲ τοῦτο, οὐ τὰ χωρία δυσχεραίνων ἀλλὰ τῶν ὡς αὐτὸν συνιόντων καὶ πάντοθεν συνθεόντων ἀποδιδράσκων τὰ πλήθη.“

⁴⁰ Čuda Simeona Stilita fenomen su vezan uz mnoštvo: *Sym. Styl.* gl. 61, str. 111, 13; 65, str. 113, 34-114, 4 i posebice gl. 109, str. 156-8. Za ulogu mnoštva u takvoj situaciji vidi E. Peterson, *Εἰς θεός*. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (1926), pos. 181-95.

⁴¹ H.R. 1433 C.

⁴² Vidi Peters, *Le tréfonds...*, (cit. br. 5) 124, br. 1, o velikoj svečanosti podno stupa uglavljenog za 27. srpnja.

⁴³ Tchalenko, o. c. (br. 20), 373.

⁴⁴ Libanije, *Or.* XI, 230.

Šehir, još uvijek karavanska postaja), na putu od Antiohije do Beroee, jedan je pustinjač izgradio svoju reputaciju.⁴⁵ Židovski trgovci do Cira su prenijeli vijest o pustinjaču koji drži ukroćene lavove.⁴⁶ No, putnici najvažniji za pustinjačku reputaciju bili su vojnici iz vojarni u unutrašnjosti Sirije.⁴⁷ I sami stranci, i oni su, poput pustinjača, unutar ustaljenih obrazaca društvenih odnosa bili notorni uljezi; među pustinjačkom klijentelom predstavljali su daleko najutjecajnije grupacije.⁴⁸

Regrutiranje za asketski život također odaje duboku razinu neformalnosti. Tijekom jedne sezone pustinjač je mogao okupiti do stotinjak sljedbenika.⁴⁹ Neki su crpili iz velike pokretljivosti bijednika: bande nezaposlenih slijepaca okupile su se oko jednog takvog.⁵⁰ Iznenadne konglomeracije takve vrste mogle su preživjeti jedino odlaskom u divljinu. Aleksandar Besani godinu je dana s četiri stotine sljedbenika lutao stepom, sve dok ih glad nije otjerala do Palmire. Pred njegovom bandom građani su zatvorili vrata: u njoj su vidjeli staru kleptvu Plodnog polumjeseca zaogrnutu u novi plašt – „beduinizaciju“ asketskog života.⁵¹

Sve to pustinjača nije preporučivalo sjedilačkoj populaciji. Za crkvene vlasti, Sirija je notorno predstavljala Divlji zapad asketskih hereza: manihejske izabranike i, kasnije, mesalijske monahe, biskupi su obuzdali brutalnom silom.⁵² Pustinjač, nenavezani stranac na rubu sela,⁵³ igrao je nezahvalnu ulogu ublažavanja neprijateljstava i sumnji: moglo mu se namjestiti ubojstvo,⁵⁴ često je smatran krivcem za trudnoće seoskih djevojaka,⁵⁵ imao je urokljivo oko.⁵⁶ Da bismo razumjeli kako je tako nevjerojatan kandidat za eminentnost stekao svoj položaj u sirijskom društvu, kao i drugdje, trebamo pobliže razmotriti probleme onovremene civilizacije, a posebice uvjete seoskog života u istočnim provincijama 4. i 5. stoljeća.

Dokazi koje posjedujemo za sirijsku unutrašnjost snažno upućuju na to da su tijekom 4. i 5. stoljeća seljani s područja na kojima su pustinjači bili najaktivniji prolazili kroz krizu vodstva. Prosperitet sirijske unutrašnjosti tog

⁴⁵ H.R. 1365 B; Tchalenko, o. c. 23, br. 1 i 93.

⁴⁶ H.R. 1375 D.

⁴⁷ L. Harmand (citirano niže, br. 61), 150-6. Ove vojarnje kasnije su korištene za čuvanje gradova od isaurijskih pljačkaških upada: *Sym. Styl.* gl. 8, str. 85, 14 i br. 5. Teodoret, *Comm. in Ezech.* 3, 17 (PG LXXXI, 848 C) opisuje stražarske tornjeve s kojih su slana upozorenja o takvim napadima.

⁴⁸ H.R. 1329 B o bliskim vezama Marcijana iz Cira s generalom iz Beroee; također i *Sym. Styl.* gl. 9, str. 86, 12.

⁴⁹ H.R. 1308 B.

⁵⁰ H.R. 1456 B.

⁵¹ *V. Alex.* gl. 34-35, str. 684-6.

⁵² Vööbus, o. c. (br. 7), 120-123 i P. Brown, 'The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire', *JRS* LIX, 1969, 96 (= *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, 1971, 104).

⁵³ H.R. 1360 C – u malenoj kući pokraj gumna.

⁵⁴ H.R. 1365 B.

⁵⁵ A.P. Makarije Egipćanin I (80), 257 C.

⁵⁶ *Marc le Diacre, Vie de Porphyre*, ur. Grégoire-Kugener (1930), gl. 19, str. 16 i 95; *V. Alex.* gl. 11, str. 665 i gl. 40, str. 689.

razdoblja pokazuje svaki znak rasta, što se odrazilo i na populaciju.⁵⁷ Bilo da čitamo Libanija, Teodoretta ili Tchalenkove nadahnute opise pojedinih područja, nalazimo se u svijetu užurbanih sela: pustinjač je redovito nastanjen uz „κώμη... μείγιστη καὶ πολυάνθρωπος“.⁵⁸ Arheološki i epigrafski izvori upućuju na razvoj novog sloja nezavisnih i samosvjesnih poljodjelaca – „ἐσθλῆς ἐγ γεωργείης“,⁵⁹ na raspad dotadašnjih velikih zemljoposjeda te posljedično na pojavu novoga, egalitarnijeg društva, čije su čvrste i nepretenciozne nastambe preživjele do danas.⁶⁰ Pustinjač se, dakle, nije pojavio usred nikakve mizerije seoskog puka, kao što se prečesto tvrdi.

Mizerija ne objašnjava ni pojavu druge ličnosti na sirijskoj pozornici, seoskog pokrovitelja (προστάτης).⁶¹ Tmurna preokupacija dugoročnim zlima nastalima širenjem ustanove seoskog pokroviteljstva (dokazi o kojem su za 5. stoljeće učinkovito ograničeni samo na Galiju i Egipat) navela nas je na zanemarivanje vrhunskih dokaza koje u Siriji imamo o neposrednim i nespektakularnim korijenima pokroviteljske aktivnosti na selu.⁶² U Libanijevoj *De patrociniis* i Teodoretovoj *Historia Religiosa* moguće je, kao malo gdje drugdje, pokrovitelja vidjeti kao nužnu figuru seoskog života.

Pokroviteljstvo je bilo životna činjenica. Ono zbog čega je Libanije žalio bilo je što ga vrše pogrešni ljudi⁶³ – pripadnici vojske, isključujući time tradicionalne društvene vođe, urbane zemljoposjednike iz Antiohije, „iako su to sela plemenitih ljudi, ljudi i više nego sposobnih pružiti ruku pomoći onima u nevolji“ – „καὶ τῶν οἴων τε ὄντων χεῖρα ὀρέξαι λυπουμένοις“.⁶⁴ Ono što je pokrovitelj mogao ponuditi, bila je moć na licu mjesta. Moć (δύναμις) čini središnji element u pokroviteljskoj ulozi.⁶⁵ Pomoću te moći on je seljanima mogao pomoći u njihovoj komunikaciji s vanjskim svijetom: požurivao bi njihove sudske procese,⁶⁶ njegovo je pokroviteljstvo moglo izgladiti njihove sukobe s drugim selima;⁶⁷ mogao je dogovoriti ispunjavanje njihovih poreznih obveza, a ne nužno njihovo izbjegavanje.⁶⁸ Pokrovitelj se kao remetilačka figura pojavljuje samo kada svojim aktivnostima prijeti tradicionalnim poveznicama između sela i vanjskog svijeta – kada je izgradio dovoljno snažan položaj da može presretati najamnine i poreze.⁶⁹

⁵⁷ R. Rémondon, *La crise de l'empire romain* (1964), 302-308 pruža odličan pregled nedavnih istraživanja i otkrića; sada i E. Patlagean, 'Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine', *Annales* XXIV, 1969, 1353-69, pos. na str. 1368.

⁵⁸ Gindaros, *H.R.* 1313 C i *Sym. Styl.* gl. 98, 143-4; Nicerta, *H.R.* 1325 D; Teleda (Tel 'Ade) *H.R.* 1340 D; Immai (vidi br. 44) 1365 A.

⁵⁹ L. Robert, *Hellenica* XI-XII, 1960, pos. 321-27 o zapisima u Hauranu.

⁶⁰ Tchalenko, o. c. (br. 20), 317 i 385 i dalje.

⁶¹ Vidi Libanije, *Or.* XLVII u L. Harmand, *Libanius, Discours sur les patronages. Texte traduit, annoté et commenté*, 1955 (nadalje citirano ovo izdanje). Nadolazećoj W. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* dugujem perspektivu različitu od one koju je usvojio Harmand.

⁶² Harmand, pos. str. 181, podatke Salvijana iz Marseillea nastoji povezati sa sirijskim okolnostima.

⁶³ *Or.* XLVII, 6-7 (str. 16, 20-33).

⁶⁴ *Or.* XLVII, 11 (str. 17, 24).

⁶⁵ Harmand, str. 123. Smatralo se da to nedostaje tradicionalnim zemljoposjednicima: *Or.* XLVII, 22 (str. 19, 30): „τί οὖν, φησίν, εἰ τῆς χρείας ἐλάττων ὁ τὸν ἄγρον ἔχων εἴη καὶ δέοι δυνατωτέρας κεφαλῆς“.

⁶⁶ *Or.* XLVII, 13 (str. 17-8).

⁶⁷ *Or.* XLVII, 4 (str. 15, 28-30).

⁶⁸ Vidi *H.R.* 1420 C – 1421 B.

⁶⁹ *Or.* XLVII, 4 (str. 15, 25); 6 (str. 16, 23-7).

No, vezu između sela i pokrovitelja ojačale su usluge nuđene unutar samog sela. Libanije opisuje dobrog pokrovitelja: on je osoba koja koristi svoju moć kako bi izgadio trnovita pitanja seoskog života. On bi osigurao – i pomogao distribuirati – vitalnu vodoopskrbu sela,⁷⁰ dogovorio bi otkazivanje dugova,⁷¹ a razmirice među seljanima mogao je riješiti na licu mjesta i tako ih poštedjeti dugog putovanja do obližnjeg grada kako bi tamo podigli parnicu.⁷² Vršenje takvih dužnosti oduzimalo je mnogo vremena. Libanije i mnogi urbani zemljoposjednici samo su riječima hvalili ideal „dobrog pokrovitelja“; oni nisu željeli dužnosti koje bi ih odvele duboko u seosku unutrašnjost, daleko od gradske politike i užitaka velikih prigradskih vila u Dafni. Istisnula ih je vojska koja je često posjedovala moć u obliku vojarne u seoskom susjedstvu;⁷³ uživala je izvanredne mogućnosti transporta kao ključnog elementa obnašanja moći u rimskom svijetu; svojom osjetljivošću za seljačke potrebe žestoko se nametnula na mjesto tradicionalnih zemljoposjednika. Teška zadaća pokroviteljstva, koju je Libanije prezirno odbacio kao „robovanje seoskom puku“, bila je jedini način na koji su pojedinci, čije su karijere počivale na rubovima tradicionalne zemljoposjedničke aristokracije, mogli steći pristup jedinom trajnom izvoru bogatstva i prestiža u antičkom svijetu, zemlji.⁷⁴ Možemo čak i promatrati uspon pokrovitelja. Pustinjak Abraham stigao je u pogansko selo u Libanonu. Radilo se, kao što je Teodoret pažljivo istaknuo (potpuno istim riječima kao i Libanije), o selu s mnogo posjednika, odnosno selu nezavisnih zemljoradnika. Abraham je iznajmio kuću i nastanio se kao posrednik za urod oraha. Pošto je pjevao Psalme, njegovi su susjedi promptno blokirali ulaz u njegovu kuću otpadom. No, kada je stigao sakupljač poreza, upravo je Abraham preko svojih prijatelja u Apameji dogovorio pozajmicu za selo. Od tada nadalje smatran je seoskim pokroviteljem.⁷⁵

Ovaj proces ne pokazuje seljake kako hrle pod okrilje svemoćnog pokrovitelja, kao što se prečesto pretpostavljalo: radije, upućuje na vezu koja je u svojim početnim stadijima bila strogo obostrana. Veoma često upravo je selo pravilo prvi korak. Pokroviteljstvo je bilo poluga pomoću koje su oštroumni i samopouzdana poljodjelci kasnorimske Sirije i Egipta strukturu zemljoposjed-

⁷⁰ Or. XLVII, 19 (str. 19, 9-10). Značajno je (iako ne veoma iznenađujuće) da se najveća pustinjačka čudesa tiču upravo tog problema – pronalaska, preusmjeravanja i raspodjele vode: primjerice, H.R. 1389 A „ὡσπερ ὑπὸ χεῖρα ἔχων τὴν τῶν ὑδάτων φόραν“; 1392 D; *Sym. Styl.* gl. 72, str. 119.

⁷¹ Or. XLVII, 19 (str. 19, 10-12); *Sym. Styl.* gl. 57, str. 108, 27.

⁷² Or. XLVII, 19 (str. 19, 12-4); usp. H. I. Bell, V. Martin, E. G. Turner i D. Van Berchem, *The Abinnaeus Archive. Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, 1962, br. 28, str. 77: „Moja je namjera bila uputiti se u grad... no najprije sam pisao tebi, gospodaru, da bi mi učiniš pravdu.“ Usp. H. Braunert, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens* (Bonner Historische Forschungen, 28), 1964, 144.

⁷³ Harmand, 148-68, pos. str. 155-6; usp. R. Rémondon, 'Militaires et civils dans une campagne égyptienne au temps de Constance II', *Journal des Savants*, 1965, 132-43.

⁷⁴ Libanije, Or. XXXIX, pos. 10 (Förster III, str. 270), gdje se Libanijev prijatelj tješi jer za neprijatelja ima Miksidemija, odvjetnika koji je svoje bogatstvo stekao na takav i druge nedostojne načine.

⁷⁵ H.R. 1420 C – 1421 B.

ništva uspješno okretali u svoju korist, iskorištavajući rivalstva potencijalnih pokrovitelja.⁷⁶ Libanijevi židovski stanari, Ἰουδαῖοι τῶν πάυυ, nadmudrili su ga promptnim ulizivanjem generalu.⁷⁷ Obostrano iskorištavanje pokroviteljskih odnosa postalo je akutno krajem 4. stoljeća. Libanije se tuži na „lov na pokrovitelje“ među sirijskim seljanima.⁷⁸ Uzrok tome bilo je to što je pokrovitelj popunio praznu nišu seoskog društva; seljani su trebali posrednika, čovjeka koji je pripadao vanjskom svijetu, ali je ipak mogao svoju moć, iskustvo i (ne zaboravimo) kulturu i vrijednosti staviti njima na raspolaganje.⁷⁹ Kriza kasnoga Rimskog Carstva upravo je kriza povlačenja tradicionalnog posrednika sa seoske pozornice. Čini se da su u Siriji, kao i u Egiptu, značajni zemljoposjednici, koji su njegovali veze s gradom i carskom upravom, sve rjeđe boravili u blizini sela. Na Vapnenačkom masivu velike vile, imanja i raskošne obiteljske grobnice rimskih građana iz 2. i 3. stoljeća nestaju.⁸⁰ Zamjenjuje ih samopouzdana i idiosinkratski lokalni stil.⁸¹ „sve se više prekidaju duhovne veze između grada i provincije.“⁸² Tako je seljane zapalo da, osvrnuvši se oko sebe, pomoću dostupnih ljudskih resursa sami nanovo stvore vitalnu figuru posrednika.⁸³

Nadalje, učinkovit pokrovitelj bio je ključan za unutarnje funkcioniranje sela u razdoblju rastućeg prosperiteta. Zajednice malih poljodjelaca u nastanku trebale su arbitra za rješavanje svojih nesuglasica. Čini se da je seljacima Vapnenačkog masiva ova služba bila posebno potrebna. Prosperitet individualnih domaćinstava na tom području značajno odudara od potpunog izostanka, prije 5. stoljeća, bilo kakvih tragova zajedničke infrastrukture. Osjećaj zajedništva bio je, dakle, slab. Privatni spremnici za vodu oslobodili su brdska sela teške discipliniranosti kooperacije nametnute egipatskom seljaštvu na obalama Nila.⁸⁴ Sela kojima su upravljala samo vijeća staraca, dakle njima

⁷⁶ Rémondon, *La crise* (gore, br. 57), 303-304.

⁷⁷ *Or.* XLVII, 13 (str. 17, 39 – 18, 10).

⁷⁸ *Or.* XLVII, 17 (str. 18, 36).

⁷⁹ Vidi R. Redfield, *The Little Community* i *Peasant Society and Culture* (Phoenix Books, Chicago, 1960), pog. *Peasant Society and Culture*, str. 36-8.

⁸⁰ Tchalenko, o. c. (br. 20), 408-9.

⁸¹ *Ibid.* 142.

⁸² Braunert, o. c. (br. 72), 291.

⁸³ U ovom kontekstu važno je naglasiti da je asketski pokret u Siriji bio daleko od toga da bude pokret nižih slojeva. Njegove vodeće ličnosti dolazile bi iz obitelji naviklih na vršenje moći dobrih pokrovitelja: primjerice, Marcijan iz Cira, lokalni uglednik i bivši dvorjanin, poznanik generala u Beroei, ujak πρωτεύων Cira (*H.R.* 1324 D; 1329 B i 1333 D). Simeon je bio dobrostojeći poljodjelac koji je sa svoje zemlje mogao nahraniti gladno selo i trebao je devu da bi prenio svoje dragocjenosti u samostan: *Sym. Styl.* gl. 11-13, str. 86-87. Njegov *impresario*, περιουδευτής Bas, potjecao je iz dvorske obitelji iz Edesse: *Sym. Styl.* gl. 51, str. 104, 26 i br. 4. Govoriti o ranim monasima kao o jednostavnim i neukim seljacima znači zaboraviti da su, bez obzira na svoje prijašnje obrazovanje, u svojem položaju oni ovisili upravo o stajanjnu *izvan* kulture (vidi u nastavku teksta) te da su mnogi od njih potjecali iz redova lokalne aristokracije koja je bila dobro potkovana sirijskim jezikom. Preferirati pustinju naspram kasnorimskog grada i sirijski umjesto grčkog vrlo je vjerojatno za takve pojedince i nipošto znak da je riječ o seoskim tupanima niskoga društvenog statusa. Na kraju krajeva, porast asketizma u Siriji nije odraz brutalne „demokratizacije“ viših slojeva, koliko „fragmentacije“ onoga što je samo sebe voljelo smatrati homogenom gradskom aristokracijom, uslijed čega su se generali i opati započeli nadmetati s ljudima poput Libanija.

⁸⁴ Vidi Tchalenko, o. c. (br. 20), 46 i dalje; *Sym. Styl.* gl. 65, str. 113, 26 – čudo s kišom puni te spremnike. Berba maslina činila je kooperaciju poželjnom, no bez stvaranja dugogodišnjih navika komunalnog rada; vidi Tchalenko, 386.

jednakih, prijetila su eksplodirati bez intervencije moćnoga vanjskog čimbenika.⁸⁵ Kao i na suvremenom Bliskom istoku, selo sa slabim pokroviteljem bilo je selo u kojem je život bio nepodnošljiv zbog stalnih sukoba: idealan je bio pokrovitelj „u čije se vrijeme nitko nije usudio ni pisnuti“.⁸⁶

Seosko pokroviteljstvo u Siriji nije bilo znak propadanja. U svom omogućavanju da sela u unutrašnjosti prožive razdoblje porasta blagostanja „bez pregrijavanja“, bilo je nalik nadzoru nad strojem. Značajan aspekt tog seizmičkog pomaka jest to što je novim društvenim slojevima Carstva omogućio da pokažu svoju kreativnost razvojem novih oblika društvenih odnosa i preoblikovanjem starih obilježja javnog života u svoju korist.

Upravo je u tom trenutku pustinjač došao do izražaja kao figura u seoskom društvu i u odnosu između sela i vanjskog svijeta, jer ono što su ljudi očekivali od njega poklopilo se s njihovom vizijom ruralnog pokrovitelja. Teodoretova *Historia Religiosa* u tom smislu zaslužuje posebnu pažnju. Budući da je napisana kako bi utvrdila i objavila lokalne sirijske pustinjačke tradicije, uvjerljivo odražava ono što su Teodoret i njegovi informatori očekivali od pustinjača.⁸⁷ Znali su točno što žele – utjelovljenje Libanijevoga dobrog pokrovitelja, čovjeka s dovoljno moći da „pruži ruku onima u nevolji“.

Iznad svega, pustinjač je čovjek moći. U Teodoretovom djelu, sirijska unutrašnjost prošarana je ličnostima nadnaravne moći, jednako opipljivima, lokaliziranima i putem narodnog odobravanja priznatima kao i garnizonski položaji i velike seoske kuće. Posjetiti pustinjača značilo je otići tamo gdje prebiva moć.⁸⁸ *Historia Religiosa* studija je moći na djelu – χάρις ἐνεργουῦσα.⁸⁹ Odatle naglasak čak i na detaljima stiliziranih gesti kojima je ta moć iskazivana.⁹⁰ Teodoretov izvještaj o pustinjacima u akciji ocrtan je precizno poput formalnoga kasnoantičkog umjetničkog prikaza Kristovih gesta tijekom vršenja čudesa. U središtu prizora nalazi se pustinjačkova ruka – drevan i jasan simbol moći.⁹¹ Otuda i određena monotonost izvještaja pa čak i obmanjujuća *sprezzatura*. Tek je nekoliko dužih priča o čudesima; razlog tome nije biskupov helenski humanizam,⁹² već njegova ozbiljna preokupacija upijajućom temom moći.⁹³ Čudo kao

⁸⁵ O egalitarnom tonu seoskih kuća kod Bamuqqe vidi Tchalenko, 317. Česti kasnorimski natpisi protiv zavisti i urokljivog oka nisu argument u prilog susjedskih odnosa među sirijskim domaćinima: E. Peterson, o. c. (br. 40), 34-6 i L. Robert, *Hellenica* XI-XII, 1960, 298, br. 1 i str. 299; i XIII, 1965, 265-71.

⁸⁶ Hamed Ammar, *Growing up in an Egyptian Village. Silwa, Province of Aswan*, 1954, 80.

⁸⁷ Peeters, o. c. (br. 5), 95. Vidi također P. Canivet, 'Theodoret et le Monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine', *Théologie de la Vie Monastique* (br. 6), 241-282; A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* (1959), II. dio, pos. 244-506.

⁸⁸ *H.R.* 1364 D: bila je to nebeska moć koja je svoj vrhunac postizala nakon smrti: „Ἐγὼ δὲ τῆς νῦν δυναστείας αὐτοῦ καὶ πρεσβείας ἀπολαῦσαι ἀντιβολῶ“.

⁸⁹ *H.R.* 1392 D.

⁹⁰ *H.R.* 1312 C i 1328 D.

⁹¹ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909), 13; 29-30; 49.

⁹² Kao što pretpostavljaju A. Adnes – P. Canivet, 'Guérisons miraculeuses et exorcisme dans 'Histoire Philothée de Theodoret', *Rev. Hist. Religionis* CLXXI, 1967, 53-82.

⁹³ *H.R.* 1365 D: „ἰκανὸν γὰρ ἦν τὸ θαῦμα δεῖξαι τὴν παρὰ τῷ θεῷ τοῦ ἀνδρὸς παρησίαν“.

da je sekundarno: riječ je tek o dokazu moći – nalik dobrom novčiću, vješto skovanom i puštenom u optjecaj kako bi demonstrirao neiskorištene poluge moći pustinjaku na dohvat ruke.⁹⁴

Ta su čudesa one vrste koja pretpostavlja da je pustinjač tu da svoju ulogu u društvu igra temeljem svoje moći. Nadalje, baš kao što čudo demonstrira skrivenu, nedodirljivu jezgru moći, tako i priča o njemu često nije više od ukazivanja na mnogo drugih prilika tijekom kojih je pustinjač već iskoristio svoj društveni položaj. Čudo sažima i potvrđuje situaciju izgrađenu diskretnijim sredstvima. Da bismo osvijetlili ovo pitanje, moramo ispitati dvije skupine čudesa – prokletstva i egzorcizme. Obje su dovoljno šarolike da mogu zavesti na krivi put.

Sirijci su bili istaknuti bacači prokletstava. *Historia Religiosa* započinjemo s Jakovom iz Nisibisa. On je prokleo pralje, tako da su dugi pramenovi njihove kose otplovili rijekom poput jesenjeg lišća.⁹⁵ Prokleo je perzijskog suca koji je donio nepravednu presudu, tako da se stijena rasprsnula kraj njega.⁹⁶ S ruševnih zidova Nisibisa prokleo je i vojsku samog Kralja nad kraljevima.⁹⁷ Ipak, u većini slučajeva upotreba prokletstva upućuje unatrag na pustinjaka kao posrednika.⁹⁸ Božja osveta pogađa samo onog čovjeka čiji je slučaj pustinjač odbacio.⁹⁹ Tako je Simeon Stilit prorokovao smrt Teodoretovog suparnika unutar roka od devetnaest dana.¹⁰⁰ Je li biskup poduzeo jedno od svojih rijetkih putovanja u Telnesin upravo kako bi pred pustinjakom iznio svoju parnicu, kao što su napravili toliki drugi?¹⁰¹ Također, pustinjač je mogao i skloniti Božju osvetu od čovjeka koji je zatražio njegovo posredništvo. Seljak čije je žito uništeno vatrom (poslanom, kako se govorilo, s Nebesa) pustinjakovim je posredstvom uspio sklopiti mir s ljutim susjedima, čije je žito prisvojio sa zajedničkog gumna;¹⁰² ovo je bila sezonska pritužba među seljacima, rezervirana za svakog lokalnog pokrovitelja.¹⁰³ Uspješno posredovanje prošlo bi bez prokletstva: dakle, svakodnevnosti ljudi poput Simeona Stilita možemo nazrijeti tek kroz nekoliko pamtljivih slučajeva neuspjeha. On i nije toliko različit od Libanija kao što bismo mogli pomisliti. Simeon se, također, založio i za potlačene antiohijske trgovce;¹⁰⁴ a imao je suosjećanja i za zaslužne mladiće u opasnosti od prisilnog uključivanja u gradsko vijeće.¹⁰⁵ Ne bismo trebali biti lakovjerniji od naših kasnoantičkih Rimljana – proklinjanje je samo isticalo moć stvorenu teškim radom i korištenu putem istih vještina kao i kod bilo kojeg drugog djelotvornog pokrovitelja.

No, egzorcizam nas odvodi u dublje vode. Igrajući se u Siriji 4. stoljeća, djevojčice bi igrale uloge monaha i demona: jedna od njih, odjevena u dronjke, izazivala bi

⁹⁴ H.R. 1360 C: „οἷόν τινα χαρακτήρα“.

⁹⁵ H.R. 1296 A.

⁹⁶ H.R. 1297 B.

⁹⁷ H.R. 1305 D.

⁹⁸ Vidi pos. A.P. Gelazije 2, 148 CD – o Simeonu Stilitu.

⁹⁹ *Sym. Styl.* gl. 77, 124-125 – odluka u korist siromahovog prava na njegov dio nasada krastavaca.

¹⁰⁰ H.R. 1486 A.

¹⁰¹ *Sym. Styl.* gl. 55, str. 107, 18.

¹⁰² H.R. 1360 C-D.

¹⁰³ *Abinnaeus Archive* (cit. br. 71), br. 50, str. 109: „Isti je taj Aion, nakon što sam završio s metenjem gumna, uzeo moje vlastito žito i odnio ga u svoju kuću, odnio polovicu mog udjela... Ne bojeći se nimalo ni Boga ni tebe, gospodaru moj...“

¹⁰⁴ *Sym. Styl.* gl. 92, str. 135.

¹⁰⁵ *Sym. Styl.* gl. 95, str. 137-8.

salve smijeha svojih malih prijateljica vršeci egzorcizam nad njima.¹⁰⁶ Povijest egzorcizma u antičkom svijetu detaljno je proučena.¹⁰⁷ Suvremena antropološka istraživanja mogu pomoći povjesničaru da od drveća vidi šumu.¹⁰⁸ Ta su istraživanja nedavno naglasila poveznicu između opsjednutog i zajednice, u ovom slučaju utjelovljenu u osobi egzorcista. U tom su odnosu antropolozi kao ključan izdvojili *aspect théâtral* koji povezuje obje stranke.¹⁰⁹ Naime, koliko god iskustvo opsjednutosti bilo duboko individualno, njegovo se rješavanje teži odigrati kao duet između opsjednutog i ne-opsjednutog. U takvom duetu svaka strana ima svoju ulogu; svaka nesvjesno smjera prema cilju. Dijalog između opsjednutog i zajednice, stoga, teži stiliziranoj, artikuliranoj kvaliteti igrokaza. Opsjednutost i njezino rješavanje način je na koji mala zajednica njihovim odigravanjem može istovremeno iznijeti i kontrolirati svoja remetilačka iskustva.

Ovo posebno vrijedi za egzorcizme kasnorimskog razdoblja. Uspoređen s mnogim afričkim plemenima, kasnorimski je igrokaz, uz nekoliko iznimaka,¹¹⁰ iznimno jednostavan. Njegove su teme nasilje i autoritet. Putem egzorcizma pustinjač nameće autoritet svog Boga nad demonsko opsjednutog. Dijalog između pustinjaka i opsjednutog pronalazi i precizno mjeri pustinjačovu moć; demon u jednom od opsjednutih imao je „čin vladara svijeta“; samo Pavao Jednostavni mogao mu je zapovijedati.¹¹¹ Nadalje, dijalog se razrađuje kao kontrolirana eksplozija i razmjena nasilja.¹¹² Demon u opsjednutom zlostavlja pa čak i napada pustinjaka:¹¹³ svojom sposobnošću da na otvoreno iznese i savlada toliku količinu suspregnute pobune i bijesa pustinjač demonstrira svoju moć,¹¹⁴ radi se o dramatičnoj artikulaciji ideje o njoj.¹¹⁵

Ovo je očigledno bila vrsta igrokaza za koji su ljudi kasnorimskog razdoblja smatrali da ga treba odigrati do sretnog završetka. Nasilje je bilo stalan problem kasnorimskog društva, tim više što je slika tog društva o samom sebi bila tako odlučno urbana i civilna. O nasilju u društvu već se dugo izražavalo kao o demonskom; takvom društvu pustinjač je bio prijeko potreban. Poput šamana sibirskih plemena, on je – putem dijagnosticiranja, ulaženja u odnos s njima i njihovog svečanog nadjačavanja – mogao ovladati tim nejasnim slojevima agresije, zavisti i međusobnog okrivljavanja, koji su tako lako nastajali

¹⁰⁶ H.R. 1384.

¹⁰⁷ s. v. 'Exorzismus' (K. Thraede), *Reallexikon für Antike und Christentum* VII, 1969, 44-117.

¹⁰⁸ Vidi najnovije, *Spirit Mediumship and Society in Africa* (ur. John Beattie i John Middleton, 1969).

¹⁰⁹ Vidi M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* (1958).

¹¹⁰ V. Sym. Jun. gl. 118, opisuje fascinantnu iznimku: tretiranje žene čiji je demon mislio da je „jače“ oženjen njome nego njezin suprug.

¹¹¹ H.L. gl. XXII, 11-13.

¹¹² Primjerice, V. Theod. gl. 46.

¹¹³ Primjerice, A.P. Danijel 3 (95), 156 A; V. Theod. gl. 71. Na to da je „demon“ artikulacija povezanosti kristalizirane spram pustinjaka upućuje način na koji se vjerovalo da taj isti „demon“ može „prijeći“ s jednog klijenta na drugog, koji su međusobno bili stranci: V. Dan. gl. 33.

¹¹⁴ V. Theod. gl. 84, 108 i 132.

¹¹⁵ H.R. 1329 D, gdje je pustinjačov autoritet prikazan kao djelotvoran čak i izdaleka.

u relativno malim grupama, kojima se povjesničari egzorcizma bave.¹¹⁶ Tradicionalni idiom opsjednutosti omogućavao je precizno određivanje tih sila, ali i čovjeka sposobnog za njihovo rješavanje. Mnoga sela koja su zvala Teodora Sikeonskog, primjerice, proživljavala su dramatične krize poremećaja „opsjednutih“ nakon kojih je slijedila reintegracija stečena putem pustinjačke uspostave autoriteta nad demonima. Značajno je što je krize u tim selima obično uzrokovao neki poduzetni seljanin koji je, kao što se smatralo, namjeravao promijeniti drevne običaje sela u vlastitu korist. Premda je stvarno fizičko nasilje među seljacima u tim prilikama obično bilo neizbježno,¹¹⁷ razrješavanje takvih kriza poprimalo je oblik uzbudljive predstave tijekom koje je pustinjač izazivao i savladavao demonsko u selu.

„Kad se Teodor približavao selu, duhovi koji su opsjednuli ljude, osjetivši njegovu prisutnost, dočekali su ga urlajući ove riječi: ‘O, nasilje! Zašto si došao ovamo, žderaču željeza, zašto si napustio Galaciju i došao u Gordijanu? Nije bilo potrebe da prelaziš granicu. Znamo zašto si došao, ali nećemo ti se pokoriti kao galacijski demoni; jer mi smo mnogo oštrij, a ne blaži od njih!’ Kad ih je ukorio, odmah su zašutjeli... No jedan veoma zao duh koji je opsjednuo ženu opirao se i nije se dao istjerati. Nato je Svetac zgrabio ženu za kosu i žestoko ju potresao, prekorio zloduha znakom križa i molitvom Bogu te napokon rekao: ‘Neću ti se maknuti s puta niti napustiti ovo mjesto dok ne izađeš iz nje!’ Zloduh je na to počeo vrištati i rekao: ‘O nasilje, pališ me, žderaču željeza! Izlazim, neću ti se opirati...’ I milošću Božjom svi su duhovi skupljeni te su nekima koji su ih vidjeli izgledali kao leteći modri loptaši ili zečevi ili puhovi. I ušli su u mjesto s kojega je iskopano kamenje, koje je Svetac potom zapečatio molitvom i znakom križa, naredivši muškarcima da popune rupu i uredi ju kao što je bila prije... I od tog časa to mjesto, njegovi stanovnici, kao i čitavo susjedstvo ostali su slobodni od zla.“¹¹⁸ Daleko od toga da je riječ o bizarnim fragmentima pučke predaje; ovakvi incidenti imaju svoj društveni kontekst: na isti način kao i vjerovanje u pustinjačko prokletstvo, oni zgušnjavaju široko rasprostranjene preokupacije malih, rascjepkanih zajednica potragom za osobom koja će razriješiti tenzije i provale nasilja u njihovoj sredini.

Svi dokazi upućuju na životnu važnost pustinjača kao posrednika u seoskom životu. Antuna su odmah počeli opsjedati: postao je „liječnikom čitavom Egiptu“; „ἡάρην τε ἐν τῷ λαεῖν ἐδίδου [ὁ θεὸς] τῷ Ἀντωνίῳ καὶ οὕτω πολλοὺς μὲν λυπομένους

¹¹⁶ S. M. Shirokogoroff, *The Psycho-Mental Complex of the Tungus* (1935), pos. 264-268. Da je bila riječ o istinski grupnom iskustvu pokazuju pojava masovne panike uzrokovane opsjednutim muškarcem u Trieru i njezino uspješno smirivanje posredstvom svetog Martina: Sulpicije Sever, *Vita Martini* gl. 18, 2 (CSEL 1, str. 127): „tada je priznao da je bilo deset demona koji su proširili tu glasinu, kako bi uzrokovali paniku uslijed koje bi Martin morao pobjeći iz grada, no barbari zapravo ni o čemu nisu razmišljali manje nego o napadu na njega. Kada je, dakle, nečisti duh ovo priznao usred crkve, grad je oslobođen straha i meteža koji su ga dugo morili.“ Trenutci nesigurnosti glede autoriteta također su ocrtani: u kasnom 7. stoljeću, „demon“ u Rimu nije se dao izbaciti; zvao se Filipicije – imenom uzurpatora u Konstantinopolu protiv Anastazija II. (što je također bilo i pustinjačko ime): *Analecta Bollandiana* XI, 1892, 233-41.

¹¹⁷ Vidi pos. V. *Theod.* gl. 114: „Razbjesnili su se na vlasnika kuće i pohrlili spaliti njega i njegovo kućanstvo, smatrajući ih odgovornima za svoju nesreću. No, budući da su to nemogućili oni koji su zauzimali najviše položaje u selu i težili povratku mira, u samostan su poslali molbu preklinjući sveca i slugu Kristovog, Teodora, da dođe u selo i izbavi ih od zala koja su ih snašla.“ Usp. V. *Theod.* gl. 116.

¹¹⁸ V. *Theod.* gl. 43.

παρεμθεϊτο, ἄλλους δὲ μαχομένους διήλλαττεν εἰς φιλίαν...¹¹⁹ Pustinjak šestostoljetne Male Azije nastavio je ovu tradiciju: „kada su ljudi bili u zavadi ili su jedan protiv drugog imali pritužbu, on ih je mirio, a one upletene u parnice nastojao je izvesti na pravi put savjetujući im da ne zamjeraju jedni drugima.“¹²⁰ Upravo putem intervencija ovakvih ljudi seljani su izgradili osjećaj zajedničkog identiteta; oni su stali na put snažnim centripetalnim silama kasnorimskoga poljodjelskog života. Pustinjak je, primjerice, inzistirao na tome da se s nesrećama treba nositi pomoću obreda koji su naglašavali zajedničku aktivnost sela. Libanonskim selima koja su trpjela napade vukodlaka rečeno je da se pokrste i poduzmu kolektivne ritualne mjere.¹²¹ Do 6. stoljeća već smo ušli u svijet pomno organiziranih seoskih procesija, tijekom kojih je pustinjak, preko svečanog gošćenja, prisvojio drevni ideal velikog dobročinitelja, predsjedavajući dobrim raspoloženjem – εὐφροσύνη – ujedinjene zajednice.¹²² Iznad svega, pustinjak je inzistirao da se nesreća može izbjeći jedino pokorom, a ta je pokora veoma konkretno značila „novi dogovor“ među seljacima.¹²³ Upravo ovdje susrećemo djelovanje Simeona Stilita. Ono što znamo o njegovoj aktivnosti kao posrednika u selima još je impresivnije budući da ju naš glavni izvor uzima potpuno zdravo za gotovo. Sirijski autor nama najdostupnijeg panegirika očigledno je bio zabavljen dodavanjem egzotičnih detalja lokalnoj reputaciji, toliko čvrsto uspostavljenoj da teško da ju je trebalo ponavljati: perzijske princeze, trgovci iz središnje Azije, jemenski šeici¹²⁴ – to je pisca i njegovu publiku zanimalo više nego li stalno dospijevanje delegacija iz okolnih sela, predvođenih njihovim svećenikom i starješinama, koji su se skupljali na padinama planine kako bi čuli „lava kako riče“ kako da urede svoje poslove.¹²⁵ Tek usputno doznajemo da su Simeonovoj arbitraži povjeravane parnice;¹²⁶ da je njegova kletva sankcionirala

¹¹⁹ Atanazije, *Vita Antonii* gl. 14 (PG XXVI, 865 A).

¹²⁰ *V. Theod.* gl. 147. Teodor je, barem dio svog života, bio biskup. Takav je bio normalan rad biskupskih audijencija: *H.R.* 1356 D – bio je to biskupski život: „καὶ τῶν μὲν τῶν ζυγομαχούντων τὰς ἔριδας διαλύων“; usp. Posidije, *Vita Augustini*, gl. XIX i P. Brown, *Augustine of Hippo* (1967), 195-6. U gradovima je takva dužnost bila kompromitirajuća tlaka te ju je često bolje vršio rabin; vidi Ivan Zlatousti, *Adversus Judaeos* I, 3 (PG XLVIII, 847 i dalje). Pustinjak bi se povremeno našao pod napadima svećenstva zbog miješanja u tu jurisdikciju: *V. Alex.* gl. 40, str. 689. Pustinjak je, čak i u gradovima, mogao ponuditi rješenje za tenzije duhovnije naravi potaknute optužbama za vješticećenje u onim dijelovima društva u kojima su prevladavale: vidi P. Brown, ‘Sorcery, Demons and the Rise of Christianity’, *Witchcraft Confessions and Accusations* (Association of Social Anthropologists, br. 9), 1970, 17 i dalje na str. 20-6 i 32-3 (= *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, 1971, str. 123-31). Vidi *H.L.* XVII, 6-7; *Sym. Styl.* gl. 76, str. 124, 4; *V. Hyp.* gl. 12, 15, 22 i 28; *V. Euthym.* gl. 57 (značajno, završava seoskom gozdom); *V. Theod.* gl. 35 i 38.

¹²¹ *Sym. Styl.* gl. 97, 140-3, usp. gl. 73, str. 119-20 i gl. 75, str. 121-2.

¹²² *V. Euthym.* gl. 45 i 57, s Festugière, *Moines d'Orient* III/1, 121, br. 147 i L. Robert, *Hellenica* X, 1955, 199-200.

¹²³ *Sym. Styl.*, *Vorschriften und Ermahnungen*, str. 181, 27.

¹²⁴ *Sym. Styl.* gl. 66-70, str. 114-8; gl. 101-7, str. 146-56. Svakako još jedno svjedočanstvo o ulozi trgovaca u širenju svetačke reputacije: vidi inf. br. 187.

¹²⁵ *Sym. Styl.* gl. 72, str. 119 – putujući i sedam dana; gl. 73, str. 119-20 i gl. 75, str. 121-2.

¹²⁶ *Sym. Styl.* gl. 55, str. 107, 18: tu mu je karizmu udijelio prorok Ilija – određeni pokazatelj težine posla! *Gl.* 81, str. 127, 28.

raspodjelu vode u velikom nizinskom selu (čak i tada jedan poduzetni seljak iskrao se nedjeljom iz crkve kako bi lukavo potegao gutljaj s česme);¹²⁷ i da je postigao dogovor o sakupljanju desetine – bila je to površno kristijanizirana verzija trajne borbe između gradskih zemljoposjednika i seljana oko toga koliko je točno uroda potrebno predati i kada bi ga trebalo požeti.¹²⁸

Srećom, imamo i pismo svećenika i uglednika jednog sela u kojem se potvrđuju Simeonove zapovijedi. One su izvanredno detaljne: otkazuju dugove, utvrđuju granice među susjedima,¹²⁹ pozajmljuju novac s niskim kamatama.¹³⁰ Ova posljednja otkriva najviše: umjesto potpunog odricanja od kamata i posljedičnog nestanka pozajmljivanja, Simeon i seljani preferirali su suptilnu mrežu međusobnih prava i obaveza stvorenu u selu čestim posudbama s umjerenim kamatama.¹³¹ Simeon Stilit bio je „bedem“¹³², „toranj“ i, kao nešto manje uobičajeno, ali jednako odgovarajuće potrebama teškoga i uzavrelog svijeta sirijskih sela, „Lav“.¹³³ „Potlačeni su zadržtali pri sjećanju na njega... i međusobno uzdisali u žalosti. Koga ćemo sada moliti da probudi lava, koji sad sniva snove smrti, pred čijom su rikom ugnjetači drhtali, na zvuk čijeg su se moćnog glasa poput lisica zavlačili u svoje rupe.“¹³⁴ Jednom riječju, Simeon, pustinjački uzor ranoga bizantskog svijeta, bio je utjelovljenje „dobrog pokrovitelja“.

Pustinjak je prvi put utvrdio svoj položaj u kasnorimskom društvu u Siriji 4. i 5. stoljeća, u uvjetima koje srećom možemo utvrditi poprilično detaljno. Takvi su uvjeti bili karakteristični za Siriju, no nisu bili isključivo sirijski. Moguće ih je pronaći i drugdje u Istočnom Carstvu. Tako također, nešto kasnije, i u Maloj Aziji nailazimo na razvoj društva prosperitetnih i buntovnih sela.¹³⁵ U Maloj su Aziji pustinja i civilizacija bile isprepletene na način koji je podsjećao na sirijske uvjete: planina Olimp kod Prusa (Burse), u 2. stoljeću okružena razbojničkim bandama, tijekom bizantskog je vremena postala skloništem utjecajnih kolonija pustinjaka.¹³⁶ Teško da stoga iznenađuje što su sela šestostoljetne Male Azije proizvela pustinjake stasa i postignuća nalik onima nastalima u sličnim uvjetima Sirije 4. i 5. stoljeća.

Uspom pustinjaka, dakle, možemo pratiti unatrag do uskih potreba seoskih zajednica istočnog Sredozemlja. No, pustinjaka ne možemo jednostavno svesti na ulogu karizmatičnog *ombudsmana* u unutrašnjosti rastrzanoj napetostima. Dio njegove moći bili su elementi daleko širi od seoskih granica: igrao je ulogu prilagodljivu urbanim okolnostima; u njegovoj su osobi sabrani rašireni ideali, zajednički bizantskoj kulturi kao cjelini, i u gradu i na selu; moglo mu se stoga pristupiti da rukovodi potrebama puno intimnijima i univerzalnijima od puke arbitraže nad pozajmicama i granicama među poljodjelicima.

¹²⁷ *Sym. Styl.* gl. 98, str. 143-4, u Gindaru; usp. *H.R.* 1313 C i iznad.

¹²⁸ *Usp. H.R.* 1413 B.

¹²⁹ *Sym. Styl.*, 'Brief des Cosmas', str. 186, 17.

¹³⁰ *Sym. Styl.* gl. 57, str. 108, 33; *Vorschriften und Ermahnungen*, str. 183, 23.

¹³¹ *Sym. Styl.*, 'Brief des Cosmas', str. 187, 4.

¹³² *Sym. Styl.*, 'Brief des Cosmas', str. 184, 32.

¹³³ Korišteno za Boga – *Amos* 3, 8: *Sym. Styl.*, *Vorschriften und Ermahnungen*, str. 180, 14.

¹³⁴ *Sym. Styl.* gl. 128, str. 173, 6.

¹³⁵ Justinijan, *Nov.* 23, 1... „κῶμαι μέγιστα... καὶ πολυάνθρωποι καὶ πολλὰκίς πρὸς αὐτοὺς (tj. τοὺς δημοσίους φόρους) στασιάζουσαι“.

¹³⁶ L. Robert, *Etudes anatoleinnes* (1937), 99-107; vidi *Vita Sancti Johannis II*, 5, *Acta Sanctorum Novembris*, II (1894), str. 337 A i komentare na str. 322-5.

U drugom dijelu ovoga rada stoga moramo potražiti pustinjaka na djelu u širem bizantskom društvu. Najprije moramo istražiti one elemente njegovog položaja koje su suvremenici najviše cijenili, i u Siriji i drugdje, da bismo se tada dotakli i osobnih potreba za koje se mislilo da ih može zadovoljiti. I prostorno i vremenski, takvo nas istraživanje mora odvesti daleko od Sirije i Simeona Stilita, sve do Konstantinopola razvijenoga srednjeg vijeka. No ipak, to istraživanje neće postići ništa više od daljnjeg praćenja cirkulacije onoga posebnog „novčića“, prvi put „iskovanog“ kod sirijskih pustinjaka poznatih nam zahvaljujući Teodoretu iz Cira.

Iz naših sirijskih izvora poznato nam je zbog rješavanja kakvih je problema pustinjač sve češće tražen. No, još uvijek moramo objasniti zašto su seljani – i, u manjoj mjeri, građani – suočeni s mogućnošću izbora mogućih posrednika i vođa, izabirali upravo nevjerojatnu ličnost usamljenog pustinjaka, i to u toliko različitih područja i tijekom toliko stoljeća. Pustinjačkoj privlačnosti možemo se malčice približiti ako se, poput znatiželjnog vjernika u *Historia Religiosa*, ljestvama uspnemo do Simeona Stilita i postavimo mu ključno pitanje: „Jesi li ti čovjek?“¹³⁷ Za sociologa, odgovor bi bilo definitivno „ne“. U kasnorimskom društvu pustinjač namjerno nije bio čovjek. Bio je stranac *par excellence*. U istraživanjima mnogih malih zajednica sada je uočeno da teret donošenja teških ili nepopularnih odluka neizbježno pada na pojedinca koji je stranac – bilo da je riječ o crkvenjaku u seoskoj kapeli u Walesu ili disociranom posredniku afričkog plemena.¹³⁸

Pustinjakov život (posebice u Siriji) obilježen je s toliko dramatičnih epizoda mrtvljenja, da je na prvi pogled lako previdjeti dubok socijalni značaj asketizma kao dugoročnoga, svečanog rituala disocijacije – postajanja potpunim strancem.¹³⁹ Za društvo oko njega, pustinjač je jedini čovjek koji može ostati slobodan od obiteljskih veza i ekonomskog interesa;¹⁴⁰ čovjek čiji sam pristup hrani odbacuje sve veze solidarnosti s rodnom i selom, u seljačkim društvima Bliskog istoka oduvijek izražavane putem geste zajedničkog obroka.¹⁴¹ Pustinjač je smatran čovjekom koji društvu ne duguje ništa. Pobjegao je i od žena i od biskupa, ne zbog toga što je društvo jednih ili drugih smatrao posebno ugodnim, već zato što su i jedni i drugi prijetili prikovati ga za neko posebno mjesto u društvu. Sva je njegova moć, kao što ćemo vidjeti, stečena potpuno samostalno. Pustinjaka se često miješa s kasnoklasičnim „Božjim čovjekom“ (θεῖος ἀνὴρ), ponajviše zato što obojica dijele mogućnost izvođenja čudesa. No, ta je poveznica umjetna: dok je θεῖος ἀνὴρ nastavio crpiti svoju moć iz

¹³⁷ H.R. 1481 B: „ἀνθρωπος εἴ ἢ ἀσώματος φύσις“.

¹³⁸ Vidi pos. G. Kingsley-Garbett, 'Spirit Mediums as Mediators in Valley Kore-kore Society', *Spirit Mediumship and Society*, o. c. (br. 11), 104-27.

¹³⁹ Vööbus, o. c. (br. 7), 299 nedvojbeno je impresioniran „hiperasketizmom“ sirijskih pustinjaka. Pojedinci u stalnom kontaktu s društvom u okruženju – vidi Tchalenko, naveden u fusnoti br. 20 – trebali su vršiti složenije i dramatičnije „neljudske“ rituale kako bi zadržali svoj položaj «stranca». Znakovito je što bi Simeona, da je viđen na tlu, obuzeo „sram“: *Sym. Styl.* gl. 116, str. 163, 16-19.

¹⁴⁰ *Sym. Styl.* gl. 38, str. 100, 2.

¹⁴¹ *Sym. Styl.* gl. 17, str. 90, 26: ukoliko bi ga vezivala za druge monahe, Simeon je odbijao čak i euharistiju.

beskrajnog mora okultne mudrosti koje je za njega čuvano u društvu i po društvu – bez obzira bila to drevna mudrost (παλαιὸς λόγος) neoplatonista, hramska predaja egipatskih astrologa ili rabinska *Tora*¹⁴² – pustinjač je svoju moć crpio izvan ljudske vrste: odabirom života u pustinji, u bliskoj identifikaciji sa životinjskim carstvom koje je, u imaginaciji njegovih suvremenika, stajalo nasuprot ljudskom društvu.¹⁴³ Smješten na svom stupu, bliže demonima gornjih sfera nego li ljudskim bićima, Simeon je predstavljao utjelovljenu objektivnost.

Jedna od najočitijih karakteristika kasnorimskog društva njegova je potreba za objektivnim posrednicima, odnosno spremnost da takvu ulogu preda ljudskom biću. Upravo kao stranac Efraim je usmogao uspostaviti nadzor nad raspodjelom hrane u Edessi tijekom gladi, budući da lokalni stanovnici nisu imali međusobnog povjerenja.¹⁴⁴ Svoju reputaciju stranca zadržao je do kraja; i nakon dvadeset godina aktivnog života u Edessi, inzistirao je da treba biti pokopan na groblju za strance.¹⁴⁵ Među najveće užitke rada bizantskog povjesničara pripada proučavanje oštroumnosti kojom su najveće zvijezde među pustinjacima izbjegavale svoje pristajanje uz bilo koju stranku Istočnog Carstva.¹⁴⁶ Konstantinopol je, smatralo se, predstavljao najteže poslanje za takvog čovjeka.¹⁴⁷ Uzmimo za primjer Danijela Stilita iz kasnoga 5. stoljeća. Danijelova reputacija malo duguje njegovim podvizima kao čudotvorca; čvrsto je utemeljena na njegovoj snažnoj obrani statusa potpunog stranca u gradu rastrganom stranačkim podjelama.¹⁴⁸ Za početak, imao je prednost što je govorio samo sirijski – njegovo je pravovjerje, dakle, bilo neprobojno.¹⁴⁹ No, njegovoj su se klijenteli uskoro pridružili predstavnici sukobljenih stranaka prijašnje generacije.¹⁵⁰ Kasnije, njegov je blagoslov opravdao čistke koje su obilježile uspon Isaurijaca na račun Gota;¹⁵¹ iza tog blagoslova, ležao je težak rad na pomirenju i zakapanju ratnih sjekira između sukobljenih generala pustinjačkovim posredstvom.¹⁵² Poput Simeona, i Danijel je odlučivao u parnicama; no ovog je puta pustinjač ponudio rješenje u međunarodnoj arbitraži.¹⁵³ Kroz sve to,

¹⁴² Vidi iznimno korisnu raspravu J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* IV, 1969, 297-402, u kojoj rabini podsjećaju na θεῖος ἀνὴρ kasnoantičkog poganstva znatno više nego li oni nalikuju pustinjacima.

¹⁴³ Vidi P. Brown, 'The Formation of the Holy Man' (u pripremi).

¹⁴⁴ *H.L.* XL, 2: Apolonije iz Tijane činio je isto, također kao potpuni stranac, odvojen pitagorejskim zavjetom šutnje; Filostrat, *Vita Apollonii* I, 15 (Loeb, 1. izd., str. 38-42). Usp. Severina Noričkog, Egipije, *Vita Severini* III, 2. On je također bio potpuni stranac u Noriku, a neki su čak vjerovali da je odbjegli rob: Ibid., dodatak gl. 9. O Severinu se nastavilo nagađati sve do danas: vidi F. Lotter, *Deutsches Archiv* XXIV, 1968, 309 i F. Prinz, Ibid. XXV, 1969, 531.

¹⁴⁵ Vööbus, 91.

¹⁴⁶ Kao što je učinio i utjecajni Marcijan; *H.R.* 1332 C – diplomatski potez pozitivno ocijenjen u Festugière, o. c. (br. 14), 254. Marcijan je osigurao čak i to da nijedna stranka ne dobije njegovo tijelo za pokop! *H.R.* 1336 A.

¹⁴⁷ *V. Dan.* gl. 57.

¹⁴⁸ Paralela s Rasputinom, izvedena kod Delehayea (o. c., str. LV) izgleda trivijalnom u usporedbi s Danijelovom diplomacijom. O pritiscima s kojima je pustinjač bio suočen u Konstantinopolu vidi *V. Hyp.* gl. 32 – Nestorijeva trik-pitanja; gl. 39 – taktičko lobiranje Nestorijevih pristalica!

¹⁴⁹ *V. Dan.* gl. 17.

¹⁵⁰ *V. Dan.* gl. 31-32: Kir od Panopolisa i Gelanije, podupiratelj eunuha Krizapija.

¹⁵¹ *V. Dan.* gl. 55 i 65.

¹⁵² *V. Dan.* gl. 49.

¹⁵³ *V. Dan.* gl. 51.

Danijel je izbjegavao svoje „smještanje“. Odbio je biti zaređen po patrijarhu; opirao se toliko dugo dok mu nije priznato da je zaređen „rukom samoga Boga“:¹⁵⁴ bio je to potpuno slobodan položaj koji je uživao jedino car.¹⁵⁵ Tijekom krize Baziliskove uzurpacije, Danijel je pokazao sav raspon svoje darovitosti. Ne samo da se dokazao kao stručnjak za mirne prosvjedne povorke,¹⁵⁶ već je diskretno mudrim potezom odredio i tempo pregovora između Baziliska i patrijarha. Naime, jedna je patricijka željela da ju blagoslovi kako bi uzmogla začeti sina. Naravno, Danijel je pristao blagosloviti ju, no uz uvjet da to bude učinjeno u dupkom punoj dvorani za primanje i da dječakovo ime bude... Zenon.¹⁵⁷ Zenon, svrgnuti car, upravo je skupljao svoje snage na istoku; samo je pustinjač stoga smio izreći neizrecivo. Rasplet pokazuje zašto su obje strane, ako su željele sačuvati obraz, trebale takvog stranca u svojoj sredini. Bizantskog se cara nikada nije smjelo vidjeti kako popušta patrijarhu; i car i patrijarh stoga su završili ničice poklonjeni pred nogama pustinjača.¹⁵⁸ Upravo su kroz ovakve oštroomne čine Crkva i Država u Istočnome Carstvu očuvale veliki mit o svome jedinstvu.

Uspon pustinjača kao nositelja objektivnosti u društvu predstavlja, naravno, tek posljednji korak u dugoj povijesti proročišta i vraćanja u antičkom svijetu. Bogu bliski pustinjač uzurpirao je položaj proročišta i bio je znan po tome. „Dok Veliki (Antun) još živi... idi k njemu... pričekaj da izađe iz pećine i predstavi slučaj pred njim. I što god ti kaže, slijedi njegovu odluku, jer kroz njega ti govori Bog.“¹⁵⁹ Ivan od Likopola imao je dvoranu u kojoj je istovremeno mogao primiti stotinjak konzultanata;¹⁶⁰ arheološka istraživanja samotnih pustinjačkih ćelija u Egiptu otkrila su dobro opremljene prostorije za konzultiranje.¹⁶¹

Mogućnost takvih zbivanja odvodi nas u samo srce kasnoantičke religijske revolucije. Ipak, potrebno je naglasiti neke od važnih razlika između starog proročišta i novog stranca. Prepoznatljiva značajka kasnorimskog pustinjača bila je to što je svoj položaj stranca među ljudima stekao bez božanskog opsjednuća. Stari prorok (προφήτης) težio je odvajanju od svojih bližnjih gubitkom identiteta: „i duh Gospodnji sići će na te, i proricit ćeš s njima, i preobrazit ćeš se u drugog čovjeka.“¹⁶² Kasnorimski pustinjač svoj je identitet čuvao neditnutim. Njegov veoma realan položaj društvenog posrednika uvjetovao je zadržavanje razuma;¹⁶³ zahtjevan i prilično dramatični ritual disocijacije za-

¹⁵⁴ V. Dan. gl. 43.

¹⁵⁵ O ‘ruci Božjoj’ vidi A. Grabar, ‘Recherches sur les sources juives de l’art paléochrétien (III)’, *Cahiers archéologiques* XIV, 1964, 49-57, 53-7.

¹⁵⁶ V. Dan. gl. 75.

¹⁵⁷ V. Dan. gl. 82.

¹⁵⁸ V. Dan. gl. 83.

¹⁵⁹ H.L. XX, 7, 10.

¹⁶⁰ H.L. XXV, 4 i Festugière, *Les Moines* (cit. br. 14) I, str. 46.

¹⁶¹ S. Sauneron, *Bull. de l’Inst. fr. d’Anch. orientale* LXVII, 1969, 110, o pustinjačkim prebivalištima kod Esne.

¹⁶² 1 Sam 10, 6.

¹⁶³ H.R. 1369 C – 1373 A-B, o Afraatu Perzijancu. U njegovim zaštitničkim domaćim parabolama, ispričanima na pojednostavljenom grčkom, s pravom je uživao Festugière, o. c. (br. 14), 259-60, nastavljajući dugu tradiciju.

mijenio je trans.¹⁶⁴

Bio je to znak pomaka čitavog društva prema većoj eksplicitnosti i tvrdim granicama. Padanje u trans poimano je kao istinski odbojno – bilo je demonsko.¹⁶⁵ Ono što je ljudima kasnog Carstva bilo potrebnije bilo je igranje jasno definiranih uloga osoba s društvenom funkcijom. Portreti iz tog razdoblja pokazuju da se filozofa trebalo vidjeti upravo kao filozofa.¹⁶⁶ U tom ritualu samo-definiranja, pustinjač je bio predvodnik. Carski ceremonijal, koji privlači pažnju većine povjesničara, u usporedbi s cjeloživotnim radom tih pravih profesionalaca u samo-definiranju bio je tek isprekidano treperenje. Tijekom procesije u Rimu Konstancije II. stajao je uspravno i nekoliko se sati suzdržavao od pljuvanja:¹⁶⁷ no Simeon Stilit na kraju je noćima stajao ne mičući stopalima,¹⁶⁸ a Makarije Egipćanin nije pljunuo otkad je kršten.¹⁶⁹ Jedna od najvjernijih indikacija čitavog stila kasnorimskog društva vjerojatno je to što je ljudima toliko potrebna objektivnost rjeđe bila povjeravana neosobnim institucijama, poput proročišta, ili depersonaliziranim osobama, poput opsjednutih medija, već je smatrana potpuno prihvatljivom samo u čovjeku čija je djela stvaranja potpune disocijacije u samom sebi, nalik hladnom kovanju tijekom cjeloživotnog asketizma, bilo moguće pratiti izbliza.¹⁷⁰

Upravo ovdje najjasnije vidimo silu koja oblikuje očekivanja i prakse kasnorimskog društva pri formiranju pustinjačke slike i navika. Pustinjač stoji toliko nepomično zato što zagovara ljude pred Kraljem kraljeva u nebeskom konzistoriju.¹⁷¹ Ljudi su mu povjerovali same sebe zato što su vjerovali da je prokrcio svoj put do bliskosti s Bogom – *παρρησία*. Ova riječ ima dugu povijest.¹⁷² Tek je u Siriji 4. stoljeća preuzela završne grube konture svog značenja u bizantskoj pobožnosti.¹⁷³ Jer bliskost s Bogom

¹⁶⁴ Salaman iz Kapesane koji je, zajedno s čitavom ćelijom, premještan iz sela u koje se doselio u svoje rodno selo i opet natrag, bio je ideal nenavezanog čovjeka, no bez transa: *H.R.* 1428 D – 1429 C.

¹⁶⁵ J. Fontaine, 'Démons et sibylles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence', *Mélanges Jean Bayet*, 1964, 196-213. O mogućim implikacijama takvog pomaka, vidi Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, 1970, 65-98, koja čini hvalevrijednu početnu točku za mnoge tokove misli relevantne povjesničaru kasne antike.

¹⁶⁶ Vidi pos. Helga von Heintze, 'Vir gravis et sanctus, Bildniskopf eines spätantiken Philosophen', *Jahrbuch für Antike und Christentum* VI, 1963, 35-53.

¹⁶⁷ Amijan Marcelin, XVI, 10, 10.

¹⁶⁸ *Sym. Styl.* gl. 10, str. 86, 20.

¹⁶⁹ *H.L.* XVIII, 28.

¹⁷⁰ Pračeno izbliza: vjernik je nabrojao da se Simeon tijekom molitve sagnuo do nožnih prstiju 1244 puta; tada je odustao od brojenja! *H.R.* 1481 A. Pažljivo zabilježeno: o posrednim izvještajima o točnim razdobljima asketizma koja su pustinjači „vršili“ (*ἐποίησεν*) vidi Festugière, *Moines*, cit. (br. 14) III/1, 68, br. 1. To je bilo stoga što je pustinjačovo pravo na Boga – a time i na svoju klijentelu – direktno ovisilo o trapljenju za koje se pretpostavljalo da ga je proživio (usp. dolje, br. 183). *H.R.* 1417 C „ὁ δὲ ἀγωνοθέτης τοῖς πόνοις τῆν χάριν ἐπεμέτρησεν“ sumira srž svakog izvještaja o moćima kasnorimskog pustinjača.

¹⁷¹ *H.R.* 1452 B, pos. Neusner, o. c. (br. 142), 327 za židovske paralele.

¹⁷² E. Peterson, 'Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία', *Festschrift Reinhold Seeberg* I, 1929, 283-97.

¹⁷³ Vidi Holl, o. c., 185-90 o uporabi u Palestini 6. stoljeća. To je potpuno paralelno u Teodoret, *H.R.* Novootkriveni manihejski kodeks, prijevod iz sirijske sredine, pokazuje čisto socijalno značenje riječi: *Pap. Colon.* inv. br. 4780, 102, 5-11 (*Zeitsch. für Papyr. und Epigr.* V, 2, 1970, 177, br. 201) „ἐν τε τῷ πλοῦτῳ αὐτῶν καὶ τῇ παρρησίᾳ καὶ τοῖς χρήμασι“. Nasuprot tome, u Egiptu je ostala negativnom značajkom: *A.P.* Agaton I (8), 109 A; Danijel 8, 160 B i Festugière, *Moines* III/1, 66, br. 27.

koju je uživao bizantski svetac tek se malo razlikuje od delikatne umjetnosti intimnosti odigravane između vladara i njihovih krugova u helenističkim vremenima. Bila je to vrtoglava privilegija, zarađena tek cjeloživotnom drhtavom poslušnošću i teškim radom na dvoru apsolutnog monarha. „Jednog dana starac je uzeo sjemenku smokve i rekao svojim učenicima: ‘Slušajte, djeco moja, ako Bog u svojoj milosti iskaže naklonost ovoj sjemenki, a ovom golom kamenu podari moć da donese plod, tada znajte da mi je dao Kraljevstvo Nebesko kao nagradu.’“¹⁷⁴

Tako stečena moć bila je nagrada za službu. Pustinjački trud daje odjeke „znoja“ (*sudor*) novog plemstva po zaslugi s istočnorimskih posjeda.¹⁷⁵ Postojanje ovako stečene moći moralo je biti jasno vidljivo. Nakon Martinovoga prvog čuda „njegovu je ime postalo slavno, tako da su ga svi već smatrali svecem, držeći ga moćnim i pravim Apostolom“.¹⁷⁶ Nastavljajući klasične običaje, dodatno naglašene kasnorimskim uvjetima, *potens* je trebao mnoštvo. „Kako se pustinjač s mnoštvom približavao palači u Hebdomonu, Got se nagnuo kroz prozor i, vidjevši kako pustinjaka nose, prasnuo je u smijeh povikavši ‘Pogledajte, dolazi naš novi konzul!’“¹⁷⁷ Premda se strmoglavio, bio je u pravu. Ostajući strancem, pustinjač je, u velikom stilu, mogao na sebe privući drevni teatralni osjećaj gradskih masa, koji je tijekom kasnorimskog razdoblja pronašao toliko novih načina svog izražavanja.¹⁷⁸

Možda smo pretjerano zainteresirani za konzule. Ceremonijalni život istočnorimskih gradova uvijek se odvijao na nešto nižoj razini od krhkih rituala prijestolnice. Vozač dvokolica, atlet i gladijator bili su čvrsto ukorijenjeni u imaginaciji prosječnog čovjeka. Ključnu ulogu u oblikovanju stila javnog života zadržao je teatar.¹⁷⁹ Ovo vrijedi naglasiti: toliko je mnogo ideja i načina izražavanja u ranoj Crkvi moguće locirati u ključnom području antičkog šoubiznisa.¹⁸⁰ Reputacija pustinjaka (a ranije mučenika, često poistovjećenog s gladijatorom) počivala je na čvrstoj podlozi davno utemeljenih pučkih stavova.¹⁸¹ Pustinjač je bio „atlet“.¹⁸² Ovo je daleko više od pukog frazeološkog obrata. Spektakularnim trudom, čestim pobjedama u napetim natjecanjima i zavidnom pokretljivošću, atlet je za Rimljanina kasne antike, baš poput Napoleona za Juliena Sorela i Ras-koljnikova, sažimao ličnost samo-izgrađenog čovjeka – „ἀπό πρώτης ηλικίας εἰ[ς τὰς ὁ]δοὺς τῆς ἀρετῆς τραπεῖς ἰδρῶσι [καὶ πό]νοις ἐκτίσατο τὴν εὐκλεῖ ὁζῶν“.¹⁸³ Iz literature posvećene pustinjaku udišemo isti težak zrak. Poput

¹⁷⁴ Ćiril od Skitopola, *Life of John the Hesychast* gl. 25 (Festugière, o. c. III/3, 32).

¹⁷⁵ Vidi karijeru Flavija Filipa: *AJP* LXXXIII, 1962, 247-64.

¹⁷⁶ Sulpicije Sever, *Vita Martini* 7, 7 (*CSEL* I, 118, 11).

¹⁷⁷ *V. Dan.* gl. 75.

¹⁷⁸ Vidi pos. Ramsay MacMullen, ‘Some Pictures in Ammianus Marcellinus’, *The Art Bulletin* XLVI, 1964, 435-55.

¹⁷⁹ U vojnim je priručnicima bilo prepoznato da osoblje teatra tvori vješto vodstvo za sve javne ceremonije: *Griechische Kriegsschriftsteller* (ur. H. Köchly i W. Rüstow, 1855) II, 2, 55.

¹⁸⁰ Činjenica gotovo prevelika da bi ju se uvidjelo te stoga i rijetko detaljno primijenjena: sada prepoznata kod Grabar, o. c. (br. 15), 16.

¹⁸¹ Za paralele u izražavanju vidi L. Robert, *Hellenica* XI-XII, 1960, 355-8.

¹⁸² Canivet, o. c. (br. 87), 247.

¹⁸³ Le Bas-Waddington, br. 1620, 7-10, raspravljen, s daljnim primjerima, u L. Robert,

Henryja Jamesa u amfiteatru u Arlesu, čitatelj životopisa bizantskih svetaca može zamisliti „žamor i drhtaje, moćni glas cirka koji je nestao prije petnaest stoljeća“.

Suočeni smo, dakle, s delikatnom i očaravajućom situacijom. Ta nalazimo se pred društvenom moći očito temeljenoj na „postignutom statusu“, moći koju je nemoguće na zadovoljavajući način smjestiti u bilo koju od poznatih niša crkvene ili državne hijerarhije. Neka je žena sanjala da bi njezina kći mogla biti izliječena u samostanu. Nakon što je stigla, odveli su ju do opata. „Ne“, rekla je, „ovo nije čovjek kojeg sam vidjela. Dovedite mi crvenog u licu s bradavičavim koljenima.“¹⁸⁴ Bizantsko Carstvo valja zamisljati kao svijet prepun pustinjaka, izvori čije su moći bili skriveni na nebeskim dvorima poput današnjih bogatstava u ženevskoj banci. Izvori su, kao što smo vidjeli u Siriji, bili stvar lokalnog mnijenja, a mogli su postati i predmetom lokalnog ponosa. Naravno da egzorcizam nad djetetom nijednog cara ne bi mogao biti izvršen u Konstantinopolu, pisao je Kopt, nego u Šijtu, „gdje su velikani duhovnog života te vjerujemo da će Bog dopustiti njezino izlječenje putem njihovih molitava“.¹⁸⁵ Galacijski hodočasnici znali su za Teodora Sikeonskog. „Onima koje su susretali u svetom gradu i samostanima pričali su o njemu govoreći: ‘U našem kraju imamo svetog oca koji jednom jedinom molitvom može čitav svijet natopiti kišom.’“¹⁸⁶ Širenje reputacija pustinjaka diljem kasnog Carstva jednako je upijajući i delikatan aspekt antičke mobilnosti kao i bolje znana tema širenja orijentalnih kultova.¹⁸⁷ U takvoj situaciji bilo je prostora čak i za zadivljujuće paradokse. U bilo kojem datom trenutku nitko nije sa sigurnošću mogao znati tko uživa najveću naklonost na nebeskom dvoru: mogao je to biti liječnik u Aleksandriji,¹⁸⁸ jednostavni poljodjelac u egipatskom selu,¹⁸⁹ čak i – tko zna? – inspektor bordela u Monemvasiji.¹⁹⁰

Mnoge se razlike u razvoju Zapadne Europe i Bizanta u srednjem vijeku mogu svesti na dugotrajno razlikovanje u ubiciranju *locusa* duhovne moći. U Zapadnoj Europi krug duhovne moći širio se iz jednog *locusa*. Kler, zaštićen sjenama davno preminulih heroja vjere, nije imao konkurenciju. Čak i u Sjevernoj Africi 4. stoljeća, provinciji koja je na toliko načina slična Maloj Aziji i Siriji, relikvija mrtvog mučenika pod okriljem gradskog biskupa činila je jedini centar djelotvorne milosti u gradovima. Ljudi koji

Hellenica XI-XII, 1960, 347 i XIII, 1965, 141. Usp. A.P. Arsenije, 5 (49), 89 A, komentar nao-braženog čovjeka o egipatskim pustinjacima: „ἀπὸ τῶν ἰδιῶν πόνων ἐκτῆσαντο τὰς ἀρετὰς“. Teško da je potrebno dodati da je kompeticija među pustinjacima imala slične punokrvne značajke: unatoč razrađenom samo-unizavanju, neki su se nadali postati „zvijezdama“. U *V. Hyp.* gl. 42 Đavao je rekao jednom: „Ti si pravičniji od svih ostalih. Izvježbao si askezu bolje nego oni. Isus te voli i živi u tebi i govori tvojim ustima...“ Đavao je zapravo jadnom mladiću otkrio banalni *recept* za svu bizantsku hagiografiju! V. sup. br. 170 i P. Brown, ‘The Formation of the Holy Man...’ o rivalstvu, „podmetanjima“, čarobnjaštvu pa čak i pokušajima umorstva suparničkih pustinjaka.

¹⁸⁴ H.R. 1340 A.

¹⁸⁵ N. Giron, *Légendes coptes*, 1907, 51.

¹⁸⁶ *V. Theod.*, gl. 50.

¹⁸⁷ Za primjere Simeonove reputacije, prenošene posredstvom sirijskih trgovaca, v. sup. br. 124. Možemo im pridodati i primjere Ivana od Likopola, širene po članovima obitelji Teodozija I., vidi P. Devos, *Analecta Bollandiana* LXXXVII, 1969, 189-212, i sv. Foke iz Sinope, širene diljem Sredozemlja po crnomorskim mornarima: Aster od Amaseje, *Hom. ix. in S. Phocam* (PG XL, 309-312).

¹⁸⁸ A.P. Antun 25, 84 B.

¹⁸⁹ A.P. Euharist I (24), 169 A.

¹⁹⁰ Pavao iz Monemvasije, *Ψυχοφελείς ιστορίες*, vidi G. Schirò, *Riv. di cultura class. e medievale* VII, 1965, 1006-16.

su tvrdili da mogu izlječivati odbacivani su kao varalice.¹⁹¹ U Bizantu, *locus* duhovne moći kolebao se jednako paradoksalno kao i promjenjivo društvo u kojem je korišten. Tek s prolaznim izazovom ikonoklastičkih careva, aura koja je okruživala „bogosne muževe“ 4. i 5. stoljeća spremno se razdijelila kako bi jednaku učinkovitost uložila i u „Bogom osjenjene ikone“.¹⁹² U Bizantu je došlo do širenja malih centara moći koji su se nadmetali sa službenom hijerarhijom Crkve i Države. Jasni obrisi pedantno usložnjene carske birokracije ostavljaju dojam na slučajnog promatrača bizantske scene:¹⁹³ no bili su neprestano zamučivani rastom mreže neformalnih, neslužbenih veza – veza između patrona i klijenta, između duhovne braće, između kumova.¹⁹⁴ Na poprilično sličan način, na rubovima hijerarhijske strukture bizantske Crkve duhovna moć treperila je gore-dolje poput vatre svetog Elma. Biskupi doista jesu rukovali strašnom tajnom (*mysterium tremendum*) euharistijske žrtve. U rukama hrabrog biskupa to je moglo biti moćno oružje, kao što pokazuje život Ambrozija Milanskog:¹⁹⁵ u ovom detalju, kao i u mnogo čemu drugom, Ambrozije je sastavni dio ranoga bizantskog svijeta koji je od Antiohije do Triera slijedio carski dvor. No, pustinjač je bio taj koji je, kroz svoju nevjerovatnu bliskost s Bogom, zadržao svoj stisak na ključevima Nebesa. U 10. stoljeću patrijarh je mogao pokušati zastrašiti bugarskog cara prijetnjom da će iskoristiti naklonost nebesa protiv njega na Sudnji dan.¹⁹⁶ No polovica Konstantinopola bila je uvjeren da će na taj strašan dan i sam patrijarh imati vrlo male šanse. Oni su svoje nade već položili u mnogo pouzdanije profesionalce: umirući car trima stotinama pustinjača povjerio je knjigu sastavljenu od popisa svojih grijeha. Nakon višednevne neprekidne molitve otkriveno je da je popis iščeznuo!¹⁹⁷ U takvom je društvu Hildebrand bio nezamisliv.

Već ranije u srednjem vijeku bizantski su stavovi zbunjivali zapadne promatrače. Je li protospatara Teodora pravilno ispovjedio svećenik? Poslanik Presvete Stolice starog Rima upitao je: „Kako se zvaao tvoj ispovjednik?“ „Ne znam. Znam samo da je bio u carskoj kancelariji. Postao je monah. Napravio je (*fecit!*) četrdeset godina na stupu.“ „No je li bio svećenik?“ „Ne znam. Bio je pustinjač i ja sam mu pružio svoje povjerenje...“¹⁹⁸

S ovim se incidentom vraćamo pustinjaču u njegovoj poniznoj rutini. Analiza njegove uloge u pogledu uvjeta i ciljeva vršenja moći u kasnorimskom društvu može nas dovesti samo dotle; jer ograničava nas na posebna okruženja i prigodne okolnosti. No, univerzalna i ustrajna pustinjačka privlačnost kroz kasnu antiku i bizantski srednji vijek odvodi nas na intimnija mjesta. Ukratko,

¹⁹¹ Vidi P. Brown, o. c. (br. 120), 413-14.

¹⁹² Vidi P. Brown, 'A Dark-Age Crisis: the Significance of the Iconoclast Controversy' (u pripremi).

¹⁹³ Kao što su zatekli i zbunili srednjovjekovnog državnika sa Zapada: R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Pelican History of the Church 2, 1970), 75-6.

¹⁹⁴ Vidi pos. H. G. Beck, 'Byzantinische Gefolgschaftswesen', *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. der Wiss.* 1955, br. 5.

¹⁹⁵ Ambrozije, *Ep.* 41, 28.

¹⁹⁶ Nikola Mistik, *Ep.* 5 (PG CXI, 56 C).

¹⁹⁷ *Theophanes Continuatus*, ur. Bonn, 439-440.

¹⁹⁸ Mansi, *Concilia* XVI, 150 D (sinoda 869. godine).

upravo uz pustinjačku pomoć istočni Rimljanin nadao se nositi sa „životnom kazuistikom“.¹⁹⁹ Da bismo mogli procijeniti kakvo je svjetlo ta njegova uloga bacala na raspoloženje kasnorimskog društva, pustinjaka trebamo pažljivije promotriti u njegovoj akciji s klijentelom, kao izlječitelja i ispovjednika.²⁰⁰

Suočen s toliko izvještaja o čudesnom, povjesničar kasne antike uobičajeno ublažava pritisak na vlastitu lakovjernost preuveličavanjem lakovjernosti svojih subjekata. Moguće je, zajedno s Lukijanom, reći da „taj par tirana, Nada i Strah“ odgovaraju za toliko rašireno vjerovanje u čudesa. No, zadovoljiti se takvom prosudbom povjesničaru nije ni od kakve pomoći; on mora shvatiti jasno određen i specifičan duh razdoblja. Ono što posjedujemo od velike je vrijednosti – mnoštvo dokaza, ne o tome *zašto* su ljudi tražili lijek na način na koji jesu, već *kakva* ih je vrsta lijeka zadovoljavala.²⁰¹ Povijest onoga što čini lijek u odabranom društvu povijest je društvenih vrijednosti: jer ritam lijeka pokazuje što je u tom društvu prihvatljivo kao vjerodostojan način davanja oblika, a tako i nade u razrješenje onoga što se u svim dobima doživljava kao maglovita i nerazrješiva činjenica patnje i nesreće. Za kasnorimsko razdoblje odgovor na pitanje moguće je ponuditi prilično jasno. Egzorcizam je bio klasičan lijek povezivan s pustinjakom; budući da je uključivao formalno određivanje autoritativnoga izvršitelja liječenja, na kojeg su i patnik i njegovi bližnji mogli fokusirati svoju nadu, kao i jednako precizno izoliranje i istiskivanje uznemirujućeg elementa, često u zadovoljavajućem vizualnom obliku.²⁰² I ostali oblici liječenja slijede isti ritam. Mnogi su povezani s primjenom neškodljivog *placeba* putem pustinjačkog blagoslova.²⁰³ Blagoslov je onome što se smatralo nesagledivim djelima providnosti pružao stvarnost i učinkovitost. Vodi je dana čudotvorna moć – „πίε τοίνυν καὶ τῆς θείας ἐπικουρίας αἰσθήσῃ“.²⁰⁴ Odbacivanje takvih praksi kao nasljeđa magijskih vjerovanja posebno odmaže.²⁰⁵ Etiketa odbojnosti zaklanja dirljive potrebe patnika u svim razdobljima, uključujući i naše, da svoju nadu fokusiraju na jedinstvenog donositelja lijeka,²⁰⁶ a zanemaruje i činjenicu da zaodijevanje predmeta čini tek manji dio čitavog pokreta kasnorimskog mnijenja koje je, kao što je prikazano, stremilo prema pripisivanju objektivne i neotuđive moći samoj pustinjakovoj osobi.²⁰⁷ Kao što smo vidjeli, od pustinjaka se očekivalo da etablira samoga sebe gotovo kao „blagoslovljeni objekt“ među svojim sljedbenicima. Već sam pogled na pustinjaka

¹⁹⁹ Baynes, 'The Hellenistic Civilisation and East Rome', o. c. (br. 2), 5. „Upravo je na životnu kazuistiku – na moralne probleme pojedinca u opasnom svijetu – koncentrirana pažnja.“

²⁰⁰ Fairy von Lilienfeld, 'Anthropos Pneumaticus – Pater Pneumatophorus', *Studia Patristica V, Texte und Untersuchungen* LXXX, 1962, 382-92, otkriva posebno mnogo: vidi str. 282: „U slučaju ispravnog shvaćanja tog aspekta pustinjačke uloge, javlja se želja za spoznajom unutar njih razloga zadivljujućeg procvata monaštva u 4. stoljeću.“

²⁰¹ Vidi P. Brown, 'Holy Men at Work: Cure and Therapy in Late Antiquity' (u pripremi).

²⁰² Primjerice, *V. Theod.* gl. 84, 86 i 108.

²⁰³ Primjerice, *Sym. Styl.* gl. 27, str. 95; 31, str. 97, 8; 34, str. 98, 14; 35, str. 98, 30.

²⁰⁴ *H.R.* 1409 C.

²⁰⁵ Poput K. Holl, 'Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung', *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1928, str. 388-98 (na str. 395).

²⁰⁶ C. Binger, *The Doctor's Job*.

²⁰⁷ Umjetnički razvoj relikvijara povezanih sa svecima-stilitima pokazuje se jednakim: vidi Tchalenko, o. c. (br. 19), III, 17-8: „u njihovom geometrijskom dizajnu vjerojatno nema ničega nezgrapnog niti pak primitivnog nedostatka iskustva, već je – čini se – riječ o konačnom izražaju sklonosti što su ju Sirijci često pokazivali spram apstraktnoga vjerskog slikarstva“ – a, može se dodati, i „apstraktnog pustinjaka“; v. sup. br. 164.

duboko je uzbuđivao istočne Rimljane.²⁰⁸ Sve do njegovog ukočenog stava, njegova je ličnost bila talog neostvarenih potreba loše orijentiranog i izrazito kompetitivnog društva. Kakve je potrebe, dakle, njegova osoba ispunjavala?

U prvom redu, pustinjač je razriješio dilemu inherentnu ranokršćanskoj pobožnosti. Poput cara, i Bog je istovremeno bio udaljen i nekolebljiv, a opet, idealno, vječno ljubeći Otac svog naroda. Suvremenici su imali neke zastrašujuće vizije pravednosti takvog Boga: „Činilo mi se da stojim pred nekim na visokom prijestolju. Mnoge tisuće stajale su oko Njega, preklinjući Ga i moleći; ali On je ostao nepopustljiv. Tada sam vidio gospođu odjevenu u purpur kako dolazi pred Njega te pada na zemlju govoreći: ‘Daj povoljan odgovor barem zbog mene.’ Ali On (Krist) ostao je ništa manje nepopustljiv.“²⁰⁹ Sljedećeg su dana započeli grozni potresi. Pustinjač je nosio teret približavanja takvog distanciranog Boga osobitostima ljudskih potreba. U njegovoj je osobi akutna dvojakost kršćanskog Boga sažimana u podesan i pristupačan oblik: jer pustinjač je istovremeno bio συμπαθητικός, suosjećanjem lako ganut do suza, ali i nasljednik hebrejskih proroka. Kao što je Ilija u viziji rekao Simeonu: „Ja sam onaj koji je u svojoj revnosti zatvorio kiše nebeske, koji je Ahaba i Jezebelu predao proždrljivim psima, koji je poklao Baalove svećenike.“²¹⁰ Moglo ga se vidjeti kako, sa zadovoljavajućom brzinom i preciznošću, dijeli i blagoslove i prokletstva nedokučive Božje providnosti. Njemu se moglo pristupiti direktno, kao što Bogu nikad nije bilo moguće.²¹¹ Zatražiti od Simeona Stilita da se moli za kišu bilo je svjedočanstvo o sposobnosti jednog čovjeka da upravljivim i razumljivim učini nijemo neprijateljstvo sirijske suše. Simeon je znao zašto se ona događa.²¹² Znao je što učiniti glede toga. Maleno poslanstvo, pjevajući svoje *Kyrie Eleison*, moglo je fokusirati svoje nade na tu ličnost koja je raširenih ruku stajala ponad njih pošto se, dovoljno predvidljivo, približavala grmljavina zakašnjele jesenske oluje.²¹³

Kao drugo, pustinjač je bio profesionalac u svijetu amatera. Vrijednosti svjetovnog kršćanina (κοσμικός) bile su takoreći učinjene sigurnima i efektinima slijevajući se u njega. Jer pobožnost prosječnog Bizantinca u svojoj je biti bila pobožnost nepovezanih trenutaka pokore (κατάνυξις).²¹⁴ Da bismo razumjeli duhovnu klimu 6. stoljeća, ne smijemo gledati na nepokretne figure mozaike, već na iluminacije u *Bečkoj Knjizi postanka*. Ovdje iznenada prelazimo s ugodne otmjenosti banketnog prizora na sumornu tugu Jakovljevog pokopa.²¹⁵ Bizantinci su povremeno očekivali na taj način plakati za vlastitom smrću u

²⁰⁸ I. Hausserr, *Penthos* (Orientalia Christiana Analecta 132), 1944, 81-5.

²⁰⁹ Ivan Mosk, *Pratum Spirituale* gl. 50, PG LXXXVII, 2905 B.

²¹⁰ *Sym. Styl.*, gl. 80, str. 127, 4.

²¹¹ Primjerice, *H.R.* 1384 A.

²¹² Zato su mnoga Simeonova „proročanstva“ zapravo bila „objašnjenja“: dvogodišnja suša predstavljala je „dobro mlaćenje“ zbog određenih grijeha; ona od 36 dana tek Božje „prebacivanje“. *H.R.* 1486 A.

²¹³ *Sym. Styl.* gl. 109-110, 156-60 – živopisna scena.

²¹⁴ Vidi Festugière, *Les Moines* III/1, 107, br. 111 i Hausserr, o. c. (br. 208), 14-17. Usporedi sa zanimljivom studijom P. Rousset, ‘Recherches sur l’émotivité à l’époque romaine’, *Cahiers de civilisation médiévale* II, 1959, pos. str. 58-65.

²¹⁵ Sada vidi P. Brown, *The World of Late Antiquity*, 1971, str. 159, ilustr. 105; str. 187, ilustr. 126; str. 191.

grijehu: „I milošću Božjom srca vjernog naroda bila su toliko brzo dirnuta da su tlo natopili svojim suzama.“²¹⁶ Ali laik je znao da će se takve provale emocija izgubiti na dalekom nebeskom svodu. Pustinjak je bio drugačiji; cijeli je svoj život otvorio toj plimi gorčine. „Kada se molio, Hipatije je neprestano trpio pokoru. Plakao je i naricao prema Bogu toliko jako da smo mi, koji smo jecali, bili zapanjeni i preplašeni.“²¹⁷ Samo se takav čovjek mogao nadati pokajnikov slučaj iznijeti pred Boga.

Stoga je treća važnost pustinjaka kao ublažitelja tjeskobe. Bilo bi pogrešno kasne Rimljane nazvati ljudima posebno sklonima grizodušju: prije je riječ o tome da su bili akutno tjeskobni glede kontrole i razgraničenja krivnje. Stiješnjeni između neizmjernog Boga i zastarjeloga sustava javne pokore, laici su grnuli k pustinjaku da doznaju ima li uopće nečega što na svoj malen način mogu učiniti.²¹⁸ „Može li čovjek biti spašen?“ glasilo je tupo pitanje laika.²¹⁹ Nije svaki odgovor bio umirujući; jer pustinjak je igrao grubu ulogu asketskog procjenitelja: za mnoge, potpuna smrt svijetu smatrana je jedinim lijekom za grijeh.²²⁰ Seljani koji bi postavili pitanje prečesto su sami sebe nalazili kako se pridružuju jezgrama monaških zajednica, kakve su s iznenađujućom i značajnom brzinom narastale oko pustinjaka u Siriji i Palestini.²²¹

Međutim, ono što je većina klijenata dobivala bili su odmjerena pokora,²²² blagoslov i nipošto zanemarivo uvjerenje da će se oprostjenje njihovih grijeha očitovati putem rastućega političkog uspjeha.²²³ Jedan takav razgovor služi kao primjer za sve.²²⁴ Patricij Petrona spavao je s ropkinjom i obolio. Posjeti velikom lječilišnom svetištu svetih Kuzme i Damjana u Konstantinopolu nisu davali rezultata. Tipično, trebao mu je precizan, usredotočen odnos s pustinjakom. „Sveti oče, ja umirem.“ „Kršćanin ne umire.“ „Ja doista jesam kršćanin, ali nisam se ponašao kršćanski. Etiopljanin zlog izgleda s užasno željnim pogledom posjetio me u snu i rekao mi: ‘Moj si.’“²²⁵ Nakon razgovora, Petrona je proveo svoju prvu noć mirnog sna – sa savješću lakšom za osam funti zlata pristojbe. Od tog su se trenutka dvojica muškaraca činila nerazdvojnima; čak su i umrli istog dana.²²⁶ Trajna veza uspostavljena na taj način između laika i njegovog duhovnog oca (πατήρ πνευματικός) jedno je od najdubljih i najdirljivijih obilježja bizantske laičke pobožnosti.²²⁷ Na samrti, duhovni bi otac sastavio i u ruke svog sina stavio siguran putokaz u Nebo.²²⁸

²¹⁶ V. Dan. gl. 31.

²¹⁷ V. Hyp. gl. 27.

²¹⁸ Vidi pos. K. Holl, pog. III (‘Die Binde- und Lösegewalt des Mönchtums’), pos. 287-301.

²¹⁹ A.P. Mios 3 (51) 301 D: „εἰ ἄρα δέχεται μετάνοιαν ὁ θεός“ (pitanje στρατευόμενος).

²²⁰ H.L. XXXV, 5-6: kod Ivana od Likopola laički su klijenti imali prednost: bili su robovi odbjegli od svog gospodara, Đavla.

²²¹ Primjerice, V. Euthym. gl. 8.

²²² A.P. Lot 2, 256 B – može odlučiti o razmjeru pokore za bacača ljubavnih uroka: vidi Holl. o. c., 315-8.

²²³ Jer *ne* biti blagoslovljen od pustinjaka činilo je prepreku svakom bizantskom političaru: vidi šarmantnu priču u Ivan Nikiuski, gl. 89 (ur. Zotenberg, *Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* XXIV, 1, str. 488) – pustinjak je odbio blagosloviti budućeg cara Anastazija pošto mu, kao budućem caru, daljnji blagoslov više nije bio potreban.

²²⁴ F. Halkin, ‘Saint Antoine le Jeune et Pétrons vainqueur des Arabes en 863’, *Analecta Bollandiana* LXII, 1944, 187-225.

²²⁵ Ibid. gl. 10, str. 216.

²²⁶ Ibid. gl. 20, str. 223.

²²⁷ Primjerice, A.P. Danijel 3 (95); 153 C: babilonski πρωτεύων i njegov omiljeni monah.

²²⁸ A. Dmitrevsky, *Opisanie liturgiĳeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo*

Četvrto, ublažavanje tjeskobe pustinjaka je učinilo donositeljem svih odluka (*décisionnaire universel*) njegove okoline. „Stanovnici [Medabe preko Jordana] imali su naviku odlaziti u posjet našem svetom ocu Sabi kako bi od njega primili sve vrste duhovne utjehe.“²²⁹ Njegova je prosudba odlučivala kako primijeniti kršćansku etiku. Treba li se kršćanin kupati?²³⁰ Treba li posjetiti liječnika?²³¹ Kamo bi u svojoj novoj crkvi darivatelj trebao smjestiti križ, a kamo krasan kasnoantički pokrov pomodnih mozaika?²³² Sve u svemu, ako gledamo samo na čudotvorni element pustinjakovih odnosa s klijentima, stječemo veoma pogrešan dojam. U svom odnosu spram onovremene medicinske znanosti, primjerice, pustinjač se pojavljuje puno češće nego što bismo na prvi pogled mogli pretpostaviti o njegovoj tek sporednoj ulozi.²³³ Kao što se za pokrovitelja smatralo da intervenira ne da bi omeo zakon, već da bi ga učinio djelotvornim u specifičnim slučajevima, tako ni pustinjački blagoslov nije obustavljao normalno funkcioniranje bizantske znanosti i njezinih delikatnih metoda bavljenja ovozemaljskim životom, već je samo osnaživao procese donošenja odluka povezanih s primjenom tih vještina. „Opet, ako je nekome bio potreban medicinski tretman određenih bolesti ili operacija ili čišćenje organizma ili vruće kupke, ovaj Bogom nadahnuti čovjek propisao bi najbolju stvar za sve... Mogao je nekome čak i preporučiti da pribjegne operaciji i uvijek bi jasno ustvrdio kojem liječniku da se obrati. U drugim bi slučajevima odvratio one koji su se željeli podvrći operaciji ili poduzeti kakav medicinski tretman te bi im preporučio da radije odu do vrućih izvora, imenujući kamo bi trebali poći. Ili pak bi spriječio one koji su namjeravali otići do vrućih izvora kod Dablioiije ili, recimo, kušati vodu kod Apsode, te bi im preporučio da radije popiju sredstvo za čišćenje liječnika kojeg bi imenovao.“²³⁴

Mali Teodoret dugo je pamtiio svoje posjete pustinjaku. „Danijel je običavao govoriti: ‘Ovaj će dječak postati biskup.’ Ali stari Petar ne bi se složio s njim, znajući koliko su me roditelji voljeli. Često me posjedao sebi u krilo i hranio me groždem i kruhom.“²³⁵ Ovakav nas prizor privlačnosti pustinjaka u kasnorimskom društvu približava više nego li stotinu čudesa.

Uspon pustinjaka *leitmotiv* je religijske revolucije kasne antike. Istraživanje stvarnih pustinjačkih aktivnosti može nas dovesti do pitanja je li tu revoluciju i dalje moguće plodonosno opisivati kao što ju se toliko često opisuje – kao porast primitivnijih religijskih sentimentata u iscrpljenom i nesigurnom društvu. Moglo bi se, okvirno, sugerirati da je kriza kasne antike prije bila kriza slobode. Uloga pustinjaka bila je ključna u suočavanju različitih društvenih sredina sa širenjem slobode i njezinih posljedičnih opasnosti: sirijskim poljodjel-

vostoka II, 1901, 580.

²²⁹ V. Sab. gl. 45.

²³⁰ Primjerice, V. *Theod.* gl. 137.

²³¹ Vidi fascinantnu seriju odgovora klijentima šestostoljetnog pustinjaka Varsanufija citiranu u Chitty, o. c. (br. 7), 137, čije se potpuno izdanje pojavljuje u *Patrologia Orientalis*.

²³² Nil, *Ep. ad Olympiodorum*, PG LXXIX, 577 D.

²³³ Primjerice, V. *Hyp.* gl. 40.

²³⁴ V. *Theod.* gl. 145-146.

²³⁵ H.R. 1380 D.

cima donio je vodstvo; građanima objektivnost stranca; nebrojenim pojedincima oazu sigurnosti u svijetu suprotstavljenih ciljeva i tradicija. Takvu se potrebu za sigurnošću i vodstvom obično ne doživljava u stabilnijim društvima, gdje je sigurnost poistovjećena s nadnaravnim sigurnije smještena u neosobnim i trajnim institucijama – u velikim hramovima, čiji su proroci često smatrani potpuno transparentnima spram božanskog i čiji su se grobljanski svećenici (kao u Egiptu) pojavili tek u niskom reljefu naspram fasade drevne mudrosti. Znamo da je kasno Rimsko Carstvo bilo sušta suprotnost takvog društva.²³⁶ Na svakoj su razini života institucije koje su se u klasičnom razdoblju činile sposobnima primiti strahovit naboj trajnosti i božanstvenosti bile ili u padu ili su eksplodirale. Ljudima nije preostalo ništa na što bi se oslonili osim drugih ljudi. U ranom 4. stoljeću, staromodni su autori mogli tvrditi da znanje i moć još uvijek prebivaju u velikim hramovima Egipta;²³⁷ no u samom su se Egiptu ljudi molili: „Pošalji mi čovjeka, kako bih od njega popio čašu spasenja.“²³⁸

Tako temeljna revolucija ne može izbiti bez pripreme. Moguće je predložiti barem dva aspekta dugoročnog razvoja unutar klasičnog svijeta koji su u kasnom Carstvu doživjeli samo svoju kulminaciju. Kao prvo, postojala je dugotrajna nesigurnost glede uloge oca u očuvanju društvenih tradicija. Društvo Carstva bilo je otvoreno patrijarhalno. Ugledne provincijske obitelji voljele su svoje članove smatrati mnoštvom *avatara* vrlina svojih predaka.²³⁹ Ipak, u usporedbi s pravim odgojiteljima, otac je u stvarnosti ostajao udaljenom i zastrašujućom figurom. Odgojitelj²⁴⁰ i retor, s tihom, ali učinkovitom potporom majke,²⁴¹ bili su oni koji su djeci svake generacije prenosili društvene vrijednosti. Danas je lako previdjeti tople emocionalne prizvuke ideje o Kristu kao Odgojitelju (Παιδαγωγός). Za mnoštvo visokoobrazovanih mladića dobri otac bio je učitelj, ne njihov pravi otac. Religijska revolucija kasne antike sastoji se od iznenađujućeg broja odlučnih incidenata, od kojih svaki uključuje susret usamljenoga i ambicioznog mladića s muškarcem dovoljno starim da mu bude otac: Grgura Čudotvorca s Origenom, Julijana s eunuhom Mardonijem i Augustina s Ambrozijem.²⁴² Je li konačan uspon koncepta duhovnog oca, podudarajući se s razdobljem kada je samo obrazovanje, nasuprot obiteljskim tradicijama, dijelom odlučivalo o novačenju vladajuće klase rimskog svijeta, predstavljao konačno zaoštavanje stare dileme?

Kao drugo, povezano sa slojem populacije širim od vladajućih klasa, uspon pu-

²³⁶ Vidi pos. R. MacMullen, 'Social Mobility and the Theodosian Code', *JRS* LIV, 1964, 49-53, o mnoštvu karijera otvorenih prilično skromnim muškarcima. Vidi također *Epistula Ammonis* gl. 17 (*Sancti Pachonii vitae graecae*, ur. F. Halkin, 1932, str. 106) – borba koptskog monaha s iskušenjem da postane vojnik. Seljak, monah, vojnik – već tada *embarras de richesse!*

²³⁷ Porfirije, *Vita Pythag.*, gl. 34; usp. F. Cumont, *L'Egypte des astrologues*, 1937, 118-70.

²³⁸ T. Lefort, *S. Pachonii vitae sahidice scriptae*, 1933, 248-251, iz prijevoda P. Peeters, 'A propos de la vie sahidique de S. Pachôme', *Analecta Bollandiana* LII, 1934, str. 303.

²³⁹ L. Robert, *Hellenica* XIII, 1965, 226-7.

²⁴⁰ Ibid. 22.

²⁴¹ Žene kao φιλόλογοι: Robert, *ibid.* 52; usp. Artemidor, *Oneirocritica* IV, 83 – žena sanja da na jednoj strani lica ima bradu: upravlja muževljevim dobrima dok on izbiva. U popriličnoj mjeri prethodnice svete Monike i majki Teodoreta i Ćirila.

²⁴² Vidi pos. Grgur Čudotvorac, *In Originem prosphonetica ac panegyrica oratio* (PG X, 1049-1104), zanemaren tekst, sada dostupan: Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène*, ur. H. Crouzel (*Sources Chrétiennes*, 148), 1969. Vidi *H.R.* 1384 A – „umrežavanje“ mladića od strane duhovnog oca, s dugom klasičnom pozadinom izraza, u Festugière, *Antioche* o. c. (br. 87), 258, br. 5.

stinjaka vezan je za šutnju proročišta. Plutarhovo nezadovoljstvo trivijalizacijom uloge proročišta u Delfima relevantno je i ovdje.²⁴³ Proročišta su ostala aktivna do razdoblja kasne klasike;²⁴⁴ ali su pritom postala previše nalik svom budućem suparniku.²⁴⁵ Pustinjak je samo nadmašio proročište, bivajući i objektivan i prodoran na način koji je bolje odgovarao navikama i očekivanjima novoga, intenzivnije personalnog društvenog stila.

Ono što je u dugoročnom usponu pustinjaka odlučujuće, ali i zagonetno, način je na koji je, kako je smatrano, u svoju osobu ugradio vještine koje su prije toga bile njegovane u društvu kao cjelini.²⁴⁶ Pustinjakova riječ smatrana je zamjenom za zaštitničku čaroliju kojoj su svi imali pristup; njegov je blagoslov amulete učinio nepotrebnima; u selu je činio ono što je prije rješavano pomoću kolektivne mudrosti zajednice. Bio je nemilosrdni profesionalac i, kao što je često slučaj, njegov uspon bio je trijumf muškaraca nad ženama, dotadašnjim čuvaricama raspršenih okultnih tradicija njihove sredine.²⁴⁷ Pustinjakov blagoslov, a ne amulet koji je pripremila mudra žena, sada je smatran zaštitom od utjecaja zelembaća koji je upao u juhu.²⁴⁸ Ako „prirodna smrt poganstva“ nastoji postati nešto više od retoričke fraze, njezine je korijene potrebno potražiti u takvim zakutcima kasnorimskoga seoskog života.

Dakle, pustinjačka prevlast obilježila je kasnu antiku kao zasebnu fazu religijske povijesti. Klasično razdoblje priziva sliku velikog hrama; srednji vijek gotičke katedrale. Između toga, portreti su ono što razbuktava maštu, pustinjačke ikone, stroga filozofska obilježja, redovi zagledanih lica na freskama i mozaicima. Kroz nekoliko je stoljeća smatrano da *locus* nadnaravnog čini pojedinac. Kao što smo vidjeli, uspon pustinjaka podudara se s propadanjem klasičnih institucija; njegov pad – ili radije izravnavanje putanje njegovog uspona – podudaran je s ponovnim utvrđivanjem značaja zajednice. U Istočnom je Carstvu to najavljeno izvanrednim oživljavanjem kolektivnog osjećaja i morala u gradovima tijekom kasnog 5. i 6. stoljeća,²⁴⁹ a na Zapadu konačnom organizacijom redovničke i crkvene hijerarhije zapadnih gradova oko grobova njihovih drevnih mrtvih. Nijedan pustinjak nije bio aktivan u Rimu mračnog doba, ali nabijena moć tijela davno pokopanog mučenika smatrana je dovolj-

²⁴³ Plutarh, *De Pythiae oraculis* gl. 3, 408 B – 409 A, posebno je značajan. (No, kao što me ljubazno upozorio profesor E. R. Dodds, trivijalizacija pitanja postavljenih proročištu nije bila novina: Plutarh je svoje standarde postavio prilično visoko.)

²⁴⁴ Vidi pos. L. Robert, *Hellenica* XI-XII, str. 546 (o nastavku njihove stabilizirajuće funkcije u razdoblju religijskog vrenja); i ‘Trois Oracles de la Théosophie et un prophète d’Apollon’, *Comptes Rendus de l’Acad. des Inscr.*, prosinac 1968, 568-99.

²⁴⁵ Već u 3. i ranom 4. stoljeću, prorok je preuzeo neke od „personaliziranih“ obilježja pustinjaka: primjerice, svećenica Amija u Thyateiri i Atanat Epitinhin u Akmoneiji, obrađeni u L. Robert, *Études anatoliennes*, 1937, 131-2.

²⁴⁶ Jasno vidljiv, kao pozadina razrađenih egzorcističkih molitava pustinjaka, u Robert, *Hellenica* XIII, 1965, 267, br. 3.

²⁴⁷ Vidi Neusner, o. c. (br. 142), 348-9 o rabinovoj majci kao tvorcu okultnih lijekova.

²⁴⁸ *V. Theod.* gl. 124 i 143.

²⁴⁹ Vidi sad D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert* (Byzantinisches Archiv 13), 1969, i A. Grabar, ‘La mosaïque de pavement de Qasr el-Lebya’, *C.R. Acad. des Inscr.*, lipanj 1969, 264-82.

nom da usmrti radnika u ćeliji katakombe.²⁵⁰ Velika bazilika mučenika, lječilišna crkva, ikona i, na Zapadu, svečani rituali velikih benediktinskih samostana, nametnuli su se i, diljem širokih područja i tijekom dugog razdoblja, nadmašili pustinjaka. Ovi neosobni posrednici postali su nositeljima nadnaravnog među ljudima.²⁵¹ Promatrana na taj način, pobjeda kršćanstva u kasnorimskom društvu nije bila pobjeda jednog Boga nad mnogima; bila je pobjeda ljudi nad institucijama njihove prošlosti. Srednjovjekovno papinstvo, bizantska *lavra*, ruski *starec*, muslimanski kalifat: sve su to, na svoje različite načine, izravni rezultati pokušaja ljudi da vladaju nad ljudima pod dalekim, visokim Bogom. Posljednji papirus religijske zbirke *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (vol. 1, str. 135) Mittheisa i Wilckena, sažima i kasnoantičku revoluciju i njezine neizrečene posljedice: „u imenu Božjem milosrđe je i ljubav prema čovjeku“, te nastavlja, „nije Bog ako nije jedan.“ Onako je kako smo rekli: „najjednostavnije rečeno, napredak i pobjeda vjere u jednog Boga.“²⁵² No, ne sasvim. Ne samo jednog Boga. Jednog Boga i Njegovog čovjeka, jer papirus tvrdi i: „Doista, Apostol je Božji“. To je ono što povjesničar kasne antike mora pokušati shvatiti.

Svi sveti, Oxford

²⁵⁰ Vidi sad Peter Llewellyn, *Rome in the Dark Ages*, 1971, 174.

²⁵¹ Impresivno opisan u Southern, o. c. (br. 193), 27-33.

²⁵² M. Simon i A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique* (nouvelle Clio), 1968, str. 2.