2-276.64
27-788
27-585
Primljeno: 24. 12. 2025.
Prihvaćeno: 7. 5. 2026.
Izvorni znanstveni rad
https://doi.org/10.22586/pp.v45i70.8x5bgv84

Marko Marina [*]
Petar Ušković Croata [**]

Tipologija monaštva kao diskurzivni instrument: Jeronim, pastoralna moć i oblikovanje asketskoga subjekta u *Epistula 22*

U ovom radu analizira se Jeronimova tipologija monaštva u *Pismu Eustohiji* (*Epistula 22*) kao diskurzivni instrument oblikovanja asketskoga subjekta. Polazeći od suvremenih historiografskih pristupa kasnoantičkom monaštvu koji monaške tekstove ne promatraju kao neutralne odraze prakse nego kao aktivne čimbenike njezina oblikovanja, rad povezuje koncept „društvene logike teksta" s foucaultovskim pojmom pastoralne moći. U tom se okviru Jeronimova klasifikacija monaha (*remnuoth*, cenobitski život i pustinjački ideal) ne čita kao deskriptivni prikaz postojećih monaških skupina, nego kao normativna shema kojom se uspostavlja hijerarhija legitimnih i neprihvatljivih oblika asketskoga života. Posebna se pozornost posvećuje društveno-povijesnom kontekstu nastanka pisma (Rim, kasno 4. stoljeće), obilježenom aristokratskim kućnim asketskim krugovima, pluralnošću duhovnih autoriteta i nestabilnim granicama između monaha, klerika i „pobožnih žena" koje nastoje vlastite živote usmjeriti prema kršćanskoj askezi. Analiza pokazuje da Jeronim, pozivajući se na autoritet egipatskoga monaštva, zapravo intervenira u konkretne rimske asketske prakse. Negativnim prikazom *remnuoth*, idealizacijom cenobitske poslušnosti i uzdizanjem pustinjačkoga ideala Jeronim oblikuje kriterije legitimne askeze, usmjerava Eustohiju prema poželjnom modelu duhovnoga života i učvršćuje vlastitu poziciju pastoralnoga vodiča. Zaključno, rad pokazuje da tipologija monaštva u *Epistula 22* funkcionira kao tehnologija disciplineriranja kojom se asketske prakse postupno institucionaliziraju kroz diskurs, normu i nadzor.

Ključne riječi: Jeronim, *Epistula* 22, tipologija monaštva, pastoralna moć, asketizam

[*] Marko Marina, Odsjek za povijest, Fakultet hrvatskih studija, Sveučilište u Zagrebu, Borongajska cesta 83d, 10 000 Zagreb, Republika Hrvatska, E-mail adresa: mmarina@fhs.hr

[**] Petar Ušković Croata, Odsjek za kroatologiju, Fakultet hrvatskih studija, Sveučilište u Zagrebu, Borongajska cesta 83d, 10 000 Zagreb, Republika Hrvatska, E-mail adresa: puskovic@fhs.hr

Uvod

Referirajući se na ulogu i važnost klerika, Ivan Zlatousti u svojem djelu *Dijalog o svećenstvu* naglašava da je istinska ljubav prema Kristu nerazdvojiva od brige za zajednicu vjernika. Tumačeći Kristove riječi upućene Petru („Ako me ljubiš, pasi ovce moje"), Zlatousti ističe da Krist tim pitanjem ne traži potvrdu vlastite ljubavi, nego poučava koliko mu je stalo do vodstva i skrbi za „stado".[1] Za Ivana Zlatoustog svećeništvo je mnogo više od puke administrativne funkcije: ono podrazumijeva trajnu brigu za duhovni život pojedinca i zajednice te vodstvo usmjereno prema spasenju duše. U kasnoantičkom kršćanskom svijetu pastoralna se briga ostvarivala kroz liturgijsko i katehetsko oblikovanje zajednice, ali i normiranjem moralnih obrazaca ponašanja.[2] Takvo shvaćanje vodstva pretpostavlja model moći koji nadilazi formalne hijerarhijske strukture jer zahvaća područje savjesti, etičkoga usmjeravanja i unutarnjega života vjernika.

Budući da su monaški[3] eksperimenti činili iznimno važan segment kasnoantičkoga kršćanskog svijeta, ne iznenađuje što su ih teološki i crkveni autori nastojali regulirati različitim praktičnim, retoričkim i disciplinarnim strategijama.[4] Upravo se u tom kontekstu otvara potreba za razumijevanjem načina na koji se kasnoantički kršćanski tekstovi mogu promatrati kao sredstva specifične vrste moći – moći koja istodobno individualizira i kolektivizira, koja usmjerava i nadzire, koja kategorizira i normira. Iz perspektive povijesne analize, tekstovi o monaštvu nisu isključivo pasivni odrazi religijske prakse nego i aktivni instrumenti njezina oblikovanja. Putem retoričkih obrazaca, moralnih savjeta, tipoloških razdioba i polemičkih intervencija oni vrše funkciju vodstva koja nadilazi puku informativnost. Riječ je o dinamici u kojoj tekst postaje medij pastoralne brige,

[1] Ivan Zlatousti, *Dijalog o svećenstvu* II.1, u: Anne-Marie Malingrey, ur., *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce: introduction, texte critique, traduction et notes* (Pariz: Éditions du Cerf, 1980). Ako nije drukčije naznačeno, sve prijevode izvora i citirane literature na hrvatski jezik preveli su autori ovoga rada. Radi veće čitljivosti, citati u glavnom tekstu navode se u hrvatskom prijevodu, dok su oni u bilješkama (uz iznimku primarne građe) ostavljeni na izvornom jeziku.

[2] Vidi više u: Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley: University of California Press, 2005). Rapp pokazuje da se biskupski autoritet u kasnoj antici ostvarivao u kombinaciji duhovnih, asketskih i pragmatičnih dimenzija, koje su se konkretizirale upravo u liturgijskom vodstvu, katehetskom oblikovanju vjernika, reguliranju moralnih i društvenih normi te sudjelovanju u konstrukciji kolektivnoga sjećanja i modela svetosti.

[3] U ovom se članku pojam „monaštvo" (od grč. *μόναχος*, izvedeno od *μόνος*) ne shvaća kao jedinstvena ili univerzalna institucija, nego kao heuristička kategorija za analizu raznolikih oblika kršćanske posvećenosti u kasnoj antici. Ona obuhvaća različite prakse povlačenja iz svijeta, tjelesne discipline, celibata, poslušnosti i ekonomskoga ograničenja, bez pretpostavke o jedinstvenom modelu monaškoga identiteta ili jednoj normativnoj tradiciji. Takav pristup polazi od povijesne raznolikosti i promjenjivosti monaških oblika života u različitim društvenim i crkvenim kontekstima.

[4] David Brakke, „The Relationship between the Monks of Northern Egypt and the Patriarchs of the Egyptian Church", u: C*hristianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, ur. Gawdat Gabra i Hany N. Takla (Oxford: Oxford University Press, 2017), 11-21.

odnosno mjesto gdje se formuliraju poželjni oblici duhovnoga života, određuju granice legitimnih praksi i konstruira normativni horizont monaške egzistencije.

Polazeći od tih metodoloških datosti, u ovom će radu biti analiziran jedan reprezentativni primjer iz Jeronimova opusa. Cilj je pokazati na koji način Jeronimova tipologija funkcionira kao instrument pastoralne moći.[5] Analiza će se usredotočiti na to kako Jeronim, klasifikacijom monaških praksi, oblikuje normativne modele monaške egzistencije. Poseban će naglasak biti stavljen na načine na koje tipologija postaje sredstvo discipliniranja: kako razgraničuje legitimne i neregularne oblike monaštva, kako konstruira poželjne duhovne habituse te kako se, naposljetku, uključuje u širi projekt oblikovanja subjekta u kršćanskoj tradiciji.

No, prije nego što se okrenemo spomenutoj analizi, važno je razjasniti metodološke pretpostavke i teorijski okvir na kojima počiva ovaj rad. Stoga će se u prvom dijelu članka objasniti historiografske tendencije koje su omogućile pomak od homogenih i linearnih prikaza razvoja monaštva prema analitičkom razumijevanju njegova pluralnoga karaktera. Posebna će se pozornost, u tom kontekstu, posvetiti konceptima društvene logike teksta i konstrukcije tradicije te njihovoj primjeni u proučavanju kasnoantičkih izvora. U drugom poglavlju predstavit će se foucaultovska koncepcija pastoralne moći kao analitički instrument za interpretaciju kasnoantičkih tekstova. Tek će se nakon uspostave tih temeljnih analitičkih koordinata pristupiti interpretaciji odabranoga primjera.

Status istraživanja: od normativnih modela do diskurzivnih konstrukcija monaštva

U *Životopisu sv. Antuna*, napisanom sredinom 4. stoljeća[6], Atanazije Aleksandrijski[7] prikazuje protagonista kao karizmatskoga asketa čija riječ tješi ožalošće-

[5] Detaljnija elaboracija ovoga koncepta bit će predmet trećega poglavlja.

[6] Djelo je, tvrdi Leslie W. Barnard, nastalo krajem 357. ili početkom 358. godine. Vidi više u: Leslie W. Barnard, „The Date of S. Athanasius 'Vita Antonii'", *Vigiliae Christianae* 28 (1974), br. 3: 169-175. Usp. Annick Martin, „Athanase d'Alexandrie, l'Église et les moines. A propos de la Vie d'Antoine", *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), br. 2: 171-188.

[7] Pitanje autorstva *Vita Antonii* predmet je žustroga spora među znanstvenicima posljednjih nekoliko desetljeća. Detaljnije o kritici Atanazijeva autorstva (u tradicionalnom smislu) vidi u: Martin Tetz, „Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 (1982): 1-30. J. M. Bartelink (str. 35) smatra da Tetzova teza nije dovoljno uvjerljiva te, shodno tomu, zaključuje: *Il est fort possible que l'informateur mentionné par Athanase dans la Préface soit Sérapion, et qu'Athanase lui doive certaines données sur Antoine. Mais que Sérapion ait rédigé lui-même une Vie, qu'Athanase aurait incorporée dans sa propre Vie d'Antoine, ne semble pas prouvé. Les arguments linguistiques et stylistiques allégués par Tetz pour attribuer certaines parties de la VA à Sérapion ne nous semblent pas tout à fait convaincants. Nous sommes plutôt frappés par la grande unité de style de la VA. Il reste· cependant que, sur le rôle exact de Sérapion, le dernier mot n'a pas encore été dit.* Vidi više u: Gerhard J. M. Bartelink,

ne, miri zavađene i uvjerava mnoge da ništa ne pretpostave ljubavi prema Kristu. Govoreći o budućim dobrima i Božjoj dobrohotnosti prema ljudima, Antun potiče mnoge na asketski život, što dovodi do toga da „pustinja postaje naseljena monasima" koji, napuštajući prijašnji život, svoju pripadnost usmjeravaju prema nebesima.[8]

Takav prikaz iz *Vita Antonii* često je služio kao tekstualni temelj za ono što će poslije postati poznato kao „klasična paradigma" nastanka monaštva: karizmatska figura čija riječ mijenja živote, napuštanje „svijeta", odlazak u osamu i naposljetku formiranje brojnih pustinjskih zajednica povezanih s crkvenim središtima. No upravo Antunov život, kako ga prikazuje aleksandrijski biskup, u središtu je jedne od temeljnih napetosti suvremene historiografije.[9] Riječ je, dakako, o napetosti koja svoje ishodište pronalazi u suodnosu tradicionalne paradigme, koja u *Vita Antonii* vidi gotovo transparentan opis podrijetla monaškoga pokreta, i novijih pristupa, osobito nakon lingvističkoga obrata, koji tekst shvaćaju kao konstruktivan, normativan i duboko ukalupljen u vlastite političke, teološke i društvene kontekste.[10]

Tradicionalna paradigma, koja je dominirala velikim dijelom 19. i 20. stoljeća, polazila je od pretpostavke relativno linearne povijesti monaštva. U njezinoj klasičnoj konfiguraciji, egipatska pustinja predstavlja „kolijevku" monaštva, gdje pustinjaštvo Antuna i njegovih sljedbenika vodi prema organiziranom cenobitskom sustavu Pahomija, koji zatim utječe na Bazilija i istočne oblike zajedničkoga života, dok na Zapadu putem Kasijana, Jeronima i napose Benedikta nastaje normativna forma, odnosno *vita regularis*. Kao eklatantan primjer takve interpretacije vrijedi izdvojiti Clifforda H. Lawrencea i njegovu sintezu monaštva, u

Athanase D'Alexandrie. Vie D'Antoine: introduction, texte critique, traduction, notes, et index (Pariz: Les éditions du Cerf, 1994), 35. Detaljnu obranu Atanazijeva autorstva vidi u: David Brakke, „The Greek and Syriac Versions of the Life of Antony", *Le Muséon* 107 (1994), br. 1: 29-53.

[8] Atanazije, *Vita Antonii* 14.6-7, u: Gérard J. M. Bartelink, ur., *Athanase D'Alexandrie. Vie D'Antoine* (Pariz: Éditions du Cerf, 2004).

[9] Primjerice, Annick Martin u svojoj analizi pokazuje karakterističan smjer suvremene historiografije, koja hagiografski narativ više ne čita kao transparentan biografski prikaz, nego kao složenu literarnu konstrukciju uklopljenu u konkretne crkveno-političke konfiguracije. Prema njezinu mišljenju, Atanazije prikazuje Antuna prvenstveno kao idealiziranoga saveznika biskupskoga autoriteta, čime se narativ pretvara u instrument mobilizacije i integracije monaha u aleksandrijsku Crkvu. Životopisna struktura djela tako se namjerno prepleće s Atanazijevim pastoralnim i antiarijanskim ciljevima, stvarajući prostor u kojem se karizma pustinjaka i karizma biskupa međusobno legitimiraju sve do trenutka kad, kako Martin sažeto ističe, *l'évêque et le moine finissent (…) par ne plus faire qu'un*, na sliku jedinstvene Crkve koju Atanazije nastoji učvrstiti. Vidi više u: Martin, „Athanase d'Alexandrie, l'Église et les moines", 173.

[10] Sažeti prikaz metodoloških izazova i potencijalnih rješenja u proučavanju kasnoantičkoga i ranosrednjovjekovnoga monaštva vidi u: Marko Marina, „Kasnoantičko monaštvo u Egiptu: između tradicionalne paradigme i suvremenih istraživanja", *Historijski zbornik* 76 (2023), br. 1: 1-27.

kojoj Egipat izrijekom naziva „kolijevkom monaškoga pokreta".[11] Prema njegovu prikazu, upravo se ondje tijekom 4. stoljeća oblikuju dva temeljna i trajna modela asketskoga života: pustinjački, vezan uz lik Antuna kao paradigmatskoga pustinjaka, te cenobitski, povezan s Pahomijem kao začetnikom prve potpuno organizirane zajednice monaha. Ta dva oblika Lawrence promatra kao „dva temeljna izvora" svih kasnijih monaških tradicija koje će trajno oblikovati i zapadno i istočno kršćanstvo. *Vita Antonii* u tom je okviru čitana kao svojevrsna povijesno pouzdana „osnivačka povelja", odnosno biografski izvještaj o prvom pustinjaku koji svojim primjerom i riječju pokreće monašku kolonizaciju pustinje.

Vrijedi istaknuti da klasična konfiguracija nastanka i razvoja monaštva svoju dugotrajnost duguje širokom spektru patrističke i monaške historiografije, koja se proteže od ranonovovjekovne benediktinske tradicije do utjecajnih sinteza 20. stoljeća u kojima se monaštvo promatralo prije svega kao linearna pojava unutar crkvenih „pravovjernih" krugova. Egipat je u tome funkcionirao kao jedinstveni izvor, iz kojega se monaški ideal širi prema Palestini, Maloj Aziji i na kraju latinskom Zapadu. Pritom je pustinja zamišljena kao radikalno odijeljena zona asketske čistoće, suprotstavljena „svijetu", a protagonisti poput Antuna, Pahomija ili Hilariona često su predstavljani u poluhagiografskom ključu kao gotovo paradigmatske figure kršćanske svetosti čije životopise treba prije svega „slušati", a manje kritički analizirati. U tom je kontekstu osobitu težinu dobila recepcija i interpretacija *Pravila sv. Benedikta*, koje je često djelovalo kao završni i normativni horizont čitave monaške povijesti.

Takvo razumijevanje povijesti monaštva jasno se odražava i u studiji Davida Knowlesa.[12] Knowles monašku prošlost rekonstruira ponajprije analizom nastanka, redakcije i transmisije normativnih tekstova (posebice *Regula Sancti Benedicti* i *Regula Magistri*) te pritom povijest monaštva vidi kao unutarnji razvoj institucionalnih formi i autoritativnih zakonodavaca. Čak i kad prizna filološku ovisnost Benedikta o ranijim pravilima, Knowles nastavlja inzistirati na jedinstvenosti i „duhu" Benediktove norme, interpretirajući ju kao vrhunac i prirodnu točku konvergencije stoljetne asketske tradicije.[13] Njegov je metodološki interes primarno usmjeren na tekstualno-kritičku analizu rukopisa, usporedbu jezičnih slojeva i praćenje geneze ustavnih struktura redova, dok se širi društveni, topografski i regionalni konteksti monaških zajednica pojavljuju tek marginalno. Time Knowlesova historiografija utjelovljuje ključne značajke tradicionalne paradigme: teleološku naraciju od egipatske pustinje do zapadnoga *vita regularis*, privilegiranje normativnih izvora kao izvora „stvarne" povijesti te implicitno

[11] Clifford H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (London: Pearson Education Limited, 2001), 3-4.

[12] Vidi više u: David Knowles, *Great Historical Enterprise: Problems in Monastic History* (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963), 139-222.

[13] Knowles, *Great Historical Enterprise*, 189-190.

uvjerenje da se monaštvo razvija prema jednoj, unutarnje koherentnoj i crkveno legitimiranoj formi. Na metodološkoj razini takav pristup polazi od relativne transparentnosti izvora. Hagiografski tekstovi, pravila i asketski traktati tretiraju se prvenstveno kao posrednici „činjenica": koliko je zajednica postojalo, gdje su bile smještene, kako je tekao prijelaz od anahoretskoga/pustinjačkoga prema cenobitskom modelu i sl. Pritom retorička struktura, žanrovske konvencije i polemička oštrica uglavnom ostaju u drugom planu. Tako je i Atanazijeva tvrdnja da je „pustinja postala naseljena monasima" (*ἡ ἔρημος ἐπολίσθη μοναχῶν*) obično čitana kao doslovan demografski podatak o naglom porastu monaštva u egipatskim pustinjama, a ne primarno kao retorički topos kojim autor želi proizvesti određenu sliku prošlosti, ali i sadašnjosti.[14]

Lingvistički obrat u humanističkim znanostima te radovi koji su ga posredovali u polje kasne antike i medievistike znatno su pomaknuli fokus s „činjenica" na diskurs, žanr i jezik.[15] Gabrielle Spiegel u tom je kontekstu ponudila osobito

[14] U ovom se kontekstu može izdvojiti Derwas J. Chitty, koji Atanazijevu opasku čita poglavito kao povijesnu deskriptivnu tvrdnju o nagloj institucionalizaciji i povećanju broja monaških zajednica na prostoru Egipta. Polazeći od *Vita Antonii*, Chitty govori o „proboju" asketskoga poleta prema pustinji i rastu brojnih samostana u planinama oko Sv. Antuna, koje vidi kao realan demografski fenomen, a ne primarno kao retorički topos. U istome okviru egipatsko monaštvo pojavljuje se kao ishodišna matrica iz koje se monaški ideal širi prema Palestini i drugim krajevima Rimskoga Carstva, što je, naravno, potpuno u skladu s tradicionalnim (linearnim) narativom o razvoju monaštva. Vidi više u: Derwas J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), 1-45. Usp. Mark Sheridan, „'The Desert was made a city.' The Role of the Desert in early Egyptian Monasticism and Christian Hagiography", pristup ostvaren 3. 11. 2025., https://www.academia.edu/19952744/_The_Desert_was_made_a_city_The_Role_of_the_Desert_in_early_Egyptian_Monasticism_and_Christian_Hagiography.

[15] Gabrielle Spiegel, „The Task of the Historian", *American Historical Review* 114 (2009), br. 1: 2. Spiegel ističe da je lingvistički obrat, bez obzira na različite procjene njegova dosega, bio *a massive change* u razumijevanju povijesne stvarnosti, istraživačkih metoda i granica historiografskih tvrdnji. Usp. François Hartog, *Croire en l'histoire* (Pariz: Flammarion, 2013), 111. Hartog pak smatra da je lingvistički obrat danas uglavnom predmet retrospektivnih rasprava te da se u historiografskoj praksi fokus ponovno premjestio prema arhivima. Međutim, da je pitanje utjecaja lingvističkoga obrata u humanističkim znanostima i dalje aktualno pokazuje i zbirka eseja *What is History Now? How the Past and Present Speak to Each Other* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), koju je uredio David Cannadine. Iako Richard J. Evans tvrdi (str. 8) da do početka 2000-ih *sense of crisis in the historical profession was passing and the debates it had generated had died down*, nekoliko povjesničara koji su pridonijeli spomenutom zborniku (npr. Olwen Hufton, Miri Rubin i Annabel Brett) tvrdi suprotno. Između tih krajnosti nalazi se pristup koji nude Sabine Loriga i Jacques Revel. Za njih lingvistički obrat nije ni jedinstvena teorija ni jasno definirana metoda, nego višeslojna intelektualna konfiguracija: *on n'a pas affaire à une théorie, ni à une école ni à une méthode*. Umjesto pojednostavnjenih odbacivanja, oni predlažu da se taj fenomen promatra kao skup djelomično usklađenih i često konfliktnih iskustava koja su trajno promijenila epistemološki horizont historiografije. Vidi više u: Sabina Loriga, Jacques Revel, *Une histoire inquiète: les historiens et le tournant linguistique* (Pariz: Éditions du Seuil, 2022). Sličnu nijansiranu perspektivu nudi i Patrick Noël, koji naglašava da su postmodernizam, poststrukturalizam i lingvistički obrat povjesničare učinili osjetljivijima za odnos između diskursa i stvarnosti te za samu narav povijesnoga pisanja. Vidi više u: Patrick Noël, „L'héritage du postmodernisme en

plodonosnu kategoriju „društvene logike teksta".[16] Za nju tekstovi kasne antike i srednjega vijeka nisu neutralni prijenosnici povijesne stvarnosti, nego javni činovi smješteni u vrlo konkretne društvene i institucionalne konfiguracije. Primjerice, nastaju u skriptorijima, kancelarijama, samostanima ili biskupskim okruženjima, u funkciji legitimacije, polemike, reforme ili pregovaranja o privilegijima. Povjesničar stoga više ne traži „što se stvarno dogodilo iza teksta", nego nastoji rekonstruirati na koji način određeni tekst intervenira u polje napetosti koje ga proizvodi.[17] U tom smislu, opis Antunova propovijedanja i „urbanizacije pustinje", primjerice, može se (osobito u završnim poglavljima teksta) čitati kao programatska slika koja treba uvjeriti čitatelja da određeni model asketskoga života predstavlja poželjnu, normativnu i crkveno ovjerenu formu kršćanske egzistencije.[18]

U istom vremenskom okviru pojavljuje se i revizija (dehistoricizacija) klasičnoga narativa o monaštvu kao jedinstvenoj instituciji.[19] Umjesto linearne priče koja

histoire: réflexions sur le rapport des historiens à l'exercice épistémologique", *Revue de l'Université de Moncton* 48 (2017), br. 2: 36.

[16] Gabrielle Spiegel, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997).

[17] Spiegel, *The Past as Text*, 44-56.

[18] U analizi poglavlja 83-88 Françoise Frazier pokazuje koliko je lik „Atanazijeva Antuna" ustvari rezultat svjesne književne kompozicije i teološko-ekleziološkoga profiliranja. Prema njezinoj interpretaciji, završni odlomci *Vita Antonii* funkcioniraju kao sinteza Antunove svetosti i korisnosti (*ἀρετή καὶ ὠφέλεια*) kojom se pustinjski asket prikazuje kao *médecin de l'Égypte*, ali i prorok egipatske Crkve te saveznik nicejskoga „pravovjerja". Francuska povjesničarka osobito naglašava da se u tim poglavljima individualni asketski itinerarij prepleće s borbom Crkve protiv demona, „poganstva" i arijanizma te s procesom integracije monaškoga autoriteta u hijerarhijske strukture. Time *Vita Antonii* postaje paradigmatski primjer teksta koji ne samo da pripovijeda o konkretnom svecu nego i aktivno intervenira u konfiguraciju crkvene moći te u konstruiranje normativnoga modela monaškoga života. U zaključku Frazier ističe: *Le texte se mue ainsi en glorification de la toute-puissance de Dieu, devant laquelle doit s'incliner le pouvoir temporel des empereurs ou des juges et que manifestent, chacun à sa manière, le moine et l'évêque. Dépourvu de son vivant des pouvoirs thaumaturgiques des païens et a fortiori après sa mort de cette puissance miraculeuse que les Mélitiens attribuaient aux reliques, le moine n'est pas un homme de pouvoir, tout juste une autorité morale mise au service de l'Église par l'évêque en ces sombres heures d'exil, où, tout autant que le moine, il pouvait se redire – et espérer –: 'C'est quand je suis faible que je suis fort*.' Vidi više u: Françoise Frazier, „L'Antoine d'Athanase. À propos des chapitres 83-88 de la Vita", *Vigiliae Christianae* 52 (1998), br. 3: 227-256.

[19] Vrijedi istaknuti da je stroga podjela između tradicionalnoga narativa i suvremene historiografije obilježene lingvističkim obratom u suštini simplificirana te, samim time, i djelomično pogrešna. U tom okviru Antoine Guillaumont predstavlja odličan primjer. Naime, u njegovoj analizi prepoznaje se istodobno sofisticirana dekonstrukcija književnih tropa i trajna oslonjenost na određene pretpostavke klasične paradigme. Guillaumont polazi od razlikovanja *représentations d'origine littéraire* i predodžbi ukorijenjenih u egipatskom religijskom imaginariju te sustavno razgrađuje idealiziranu sliku „pustinje" koja u kasnoantičkim tekstovima preuzima biblijsko-filonske (Filon iz Aleksandrije) motive osame, čistoće i unutarnje sabranosti. Analiza njegovih filoloških i povijesno-religijskih uvida pokazuje da se predmet monaštva više ne shvaća kao neposredno „dan", nego kao slojevita tvorevina različitih tradicija i diskurzivnih konstrukcija. Istodobno Guillaumont ostaje (u određenoj

Egipat predstavlja kao homogenu kolijevku asketskoga života (s Antunom kao „ocem" anahoretizma i Pahomijem kao „osnivačem" cenobitskoga modela) nova istraživanja pokazuju mnoštvo paralelnih i međusobno nepodudarnih asketskih praksi.[20] Egipat se tako više ne promatra kao jedinstveni izvor iz kojega se monaštvo širi prema Palestini, Siriji ili Zapadu, nego kao jedan od brojnih monaških krajolika obilježenih lokalnim eksperimentima, nestabilnim oblicima zajedničkoga života i znatnom unutarnjom raznolikošću.[21] U tom se kontekstu govori o

mjeri!) uronjen u klasičnu pretpostavku (str. 11) o Egiptu kao *terre de prédilection du monachisme*, pri čemu izričito dopušta da se Atanazijeva tvrdnja o pustinji koja postaje gradom monaha razumije i kao stvarni demografski proces. Premda vrlo pažljivo razdvaja metaforički i programatski sloj te formule, on ipak naglašava (str. 14) da su se egipatske pustinje *de fait… peuplèrent véritablement de moines par milliers*, oslanjajući se (među ostalim) na arheološke nalaze koji svjedoče o stvarnom širenju monaških naselja na prostoru Egipta. Time se Guillaumontova interpretacija jasno razlikuje od starijih, plošno-deskriptivnih čitanja, ali ipak zadržava jednu temeljnu pretpostavku tradicionalne historiografije, prema kojoj Atanazijev narativni topos u znatnoj mjeri odražava i povijesnu dinamiku kasnoantičkoga monaštva. U tom smislu Guillaumont predstavlja prijelaznu figuru. Naime, njegov rad anticipira ključne elemente lingvističkoga obrata i interakcije lokalnoga religijskog imaginarija s monaškim praksama, ali ne raskida u cijelosti s jednom od osnovnih pretpostavki klasične paradigme prema kojoj su egipatske pustinje uistinu postale gusto naseljen monaški „krajolik". Stoga Guillaumontova studija služi kao poticajan podsjetnik da granica između „tradicionalnih" i „suvremenih" pristupa nije čvrsta, nego se historiografski pomak prema pluralnim i diskurzivnim analizama odvija postupno, često upravo unutar tekstova koji spajaju elemente obaju pristupa. Vidi više u: Antoine Guillaumont, „La conception du désert chez les moines d'Egypte", *Revue de l'histoire des religions* 188 (1975), br. 1: 3-21.

[20] Claudia Rapp, „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites", u: *Fernale vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, developments and spatial contexts*, ur. Gert Melville i Anne Müller (Münster: LIT Verlag, 2011), 21-42. O metodološkim izazovima koji se vežu uz uporabu pojma „asketizam" vidi više u: Albrecht Diem, „The Limitations of Asceticism", *Medieval Worlds* 9 (2019), br. 1: 112-138. Diem upozorava da genealogija toga pojma, usprkos tomu što je gotovo pa nezamjenjiva znanstvena kategorija u suvremenim raspravama, otkriva kristijaniziranu perspektivu koja može zasjeniti povijesnu raznolikost kasnoantičkih vjerskih praksi. Konkretnije, autor upozorava da termin „asketizam" riskira niveliranje različitih oblika pobožnosti koji nisu dijelili jedinstveni „asketski vokabular". Iako Diem s pravom upozorava da je asketizam problematičan pojam, u ovom članku on ipak zadržava svoju analitičku vrijednost. Naime, pojmovi poput „religija" ili „asketizam" mogu funkcionirati kao taksonomija za klasifikaciju i analizu niza utjelovljenih, discipliniranih praksi usmjerenih na transformaciju pojedinca i zajednice u odnosu na božansku odnosno transcendentnu „stvarnost". Umjesto pretpostavke o nekom jedinstvenom i sveobuhvatnom pojmu, „asketizam" se može koristiti deskriptivno u svrhu grupiranja i usporedbe specifičnih obrazaca ponašanja (npr. post, ritualizirana tjelesna disciplina, celibat) koje različite zajednice i pojedinci koriste da bi „pregovarali" o autoritetu, svetosti i duhovnoj moći. U tom je smislu „asketizam" prvenstveno heuristički okvir za proučavanje načina na koji su tjelesni i mentalni „režimi" bili teoretizirani, organizirani te povezani unutar pojedinih kulturoloških i teoloških konteksta. Time se omogućuje međukulturološka i dijakronijska analiza bez urušavanja konkretnih elemenata svakoga zasebnog primjera.

[21] Jamie Kreiner, *The Wandering Mind: What Medieval Monks Tell us about Distraction* (New York: Liveright, 2023), 17. *Monasticism was not only experimental; it was often competitive in Late Antiquity and the early Middle Ages. The fourth through the ninth centuries was not an age of clearly defined monastic orders (…) In this half millennium, monks and the societies that supported them developed so many different practices and perspectives that this book can hardly scratch their surfaces. Even the*

„monaštvima" u množini i o monaškom „laboratoriju" u kojem se isprobavaju različite konfiguracije discipline, zajedništva, autoriteta i ekonomije spasenja, od kojih se tek neke naknadno i postupno kanoniziraju kao normativne.[22] Taj proces pluralizacije historiografske slike kasnoantičkoga monaštva nije oslonjen samo na novo čitanje narativnih tekstova nego i na širenje metodologije izvan tradicionalne filološke domene. Arheologija, povijest svakodnevice, epigrafika te (posebno!) sačuvani papirusi nude znatno nijansiraniju sliku.[23] Također, raspored prostora u monaškim naseljima, materijalni ostaci, oblici lokalne ekonomije i strukture prehrane pokazuju da su konkretne prakse često bile mnogo složenije od idealiziranih prikaza u hagiografiji.

Osim toga, egipatska „pustinja", koja je u tradicionalnom narativu funkcionirala kao čisti prostor kontemplacije, sve se više razumije kao retorički oblikovan topos koji kodira vrijednosti (npr. odvajanje, čistoću, nadzor), a ne kao stabilna geografska činjenica.[24] Uz to, jezična i konceptualna fluidnost termina poput *ἀναχωρητής* (anahoret), *μοναχός* (monah), *ἀποτακτικός* (onaj koji se odrekao svijeta) ili *κοινοβιώτης* (cenobit) dodatno pokazuje da se identitet monaha formirao u promjenjivim žanrovskim i društvenim kontekstima, a ne unutar jedne stabilne i unaprijed zadane kategorije.[25] Istodobno postaje jasnije da monaške zajednice nisu djelovale izvan Crkve i društva u nekoj vrsti radikalne izolacije, nego u kontinuiranom odnosu napetosti, suradnje i pregovaranja s biskupima, lokalnim elitama, a ponekad i carskom administracijom.[26] Stoga se pripovijesti o strogoj

very definition of monasticism was contested and fluctuating. But the hyperactivity of that laboratory has enriched the history of distraction immeasurably. Monks could agree that distraction was a serious problem, and the solutions they developed to rectify it were breathtaking in their diversity. To study the history of early Christian monasticism is to be struck by an omnipresent tension between the tremendous differences among monks on the one hand and, on the other, the ideals and debates that bound them together.

[22] Analogija s laboratorijem preuzeta iz: Albrecht Diem, Claudia Rapp, „The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism", u: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, vol. 1: *The Origins of Christian Monasticism to the Eighth Century*, ur. Alison I. Beach, Isabelle Cochelin (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 19-39.

[23] Ewa Wipszycka, *Moines et communautes monastiques en Égypte, IVe-VIII siècles* (Varšava: Journal of Juristic Papyrology, 2009), 443. *Si nous voulons nous affranchir des schémas de pensée que la littérature monastique nous impose, il nous faut nous tourner vers les textes documentaires, les documents papyrologiques, qui, dépourvus des intentions didactiques typiques de la littérature, témoignent de situations concrètes. Ce n'est qu'à partir de ces témoignages que nous pouvons nous libérer de la tyrannie de l'imaginaire narratif.*

[24] Claudia Rapp, „Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination", *Church History and Religious Culture* 86 (2006), br. 1: 93-112.

[25] James E. Goehring, „Through a Glass Darkly: Images of the Ἀποτακτικοί (αί) in Early Egyptian Monasticism", u: *Asceticism, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 53-72.

[26] Ewa Wipszycka, „Ἀναχωρητής, ερημίτης, εγκλειστος, άποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Égypte", *The Journal of Juristic Papyrology* 31 (2001), br. 1: 164. *D'ailleurs, la participation active des*

izolaciji, povlačenju iz „svijeta" ili potpunoj neovisnosti o crkvenim strukturama ne mogu više čitati kao doslovni prikazi stvarnosti, nego kao dijelovi specifičnih retoričkih projekata. Drugim riječima, arheološki i tekstualni dokazi pokazuju da su monaške skupine često bile uključene u lokalne sukobe, zauzimale polemičke pozicije u dogmatskim raspravama ili preuzimale gospodarske funkcije koje su ih duboko uplele u tkivo kasnoantičkoga društva.[27] Novi historiografski pristupi stoga nastoje spojiti širi društveni kontekst monaških praksi s preciznom analizom diskurzivnih strategija kojima tekstovi oblikuju idealnu sliku monaškoga autoriteta i njegove uloge u crkvenoj hijerarhiji.[28]

U toj novoj paradigmi tekstovi poput *Vita Antonii* prestaju biti prvenstveno izvještaji o povijesnim događajima te se čitaju kao aktivni sudionici u proizvodnji i reguliranju monaških oblika. Hagiografija, pravila i asketski traktati funkcioniraju kao žanrovski kodovi koji normiraju određene modele poslušnosti, zajedničkoga života, karizme i moralne diferencijacije.[29] Dodatno, tipologije monaha kakve vi-

moines aux affaires économiques est aujourd'hui tellement bien attestée par diverses sources qu'on ne peut plus parler de comportement exceptionnel. De nombreux documents grecs et coptes, des textes littéraires (notamment des apophtegmes), enfin les restes des centres monastiques prouvent que pour les moines, le fait de conserver leurs biens et d'en disposer à leur gré était la norme, et non une exception.

[27] O ulozi arheologije u proučavanju kasnoantičkoga monaštva vidi u: Stephen J. Davis, „Archaeological Evidence for the Study of Early Monasticism", u: *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, ur. Bernice M. Kaczynski (Oxford: Oxford University Press, 2020), 101-122.

[28] O kompleksnom odnosu crkvenih autoriteta i različitih oblika monaštva na prostoru kasnoantičkoga Egipta vidi više u: David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Clarendon Press, 1995); Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle* (Rim: École française de Rome, 1996).

[29] U stručnoj literaturi najčešće se *Vita Antonii* smatra pionirom novoga (hagiografskog) žanra. Vidi više u: Bernard Pouderon, *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451* (Pariz: Les Belles Lettres, 2016), 156. *Au moment même où est inventée l'histoire ecclésiastique, un nouveau genre historique est mis au point par Athanase d'Alexandrie dans la Vie de saint Antoine: le genre hagiographique, qui prend le relais de la littérature martyrologique. Il présente des affinités avec les arétologies, qui sont, rappelons-le, des biographies décrivant les miracles accomplis par les 'hommes divins', θεῖοι ἄνδρες (Vie d'Apollonios de Tyane de Philostrate), et des biographies d'hommes célèbres, notamment de philosophes (Vies de Plotin de Porphyre et de Jamblique). La Vie d'Antoine peut être rapprochée aussi du livre VI de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, qui raconte la vie et l'enseignement d'Origène décrit comme un saint personnage*. Usp. Claudia Rapp, „'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity", u: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ur. James Howard-Johnston i Paul Antony Hayward (Oxford: Oxford University Press, 1999), 63-81; Claudia Rapp „The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation", u: *Unclassical Traditions*, vol. I: *Alternatives to the Classical Path in Late Antiquity*, ur. Christopher Kelly, Richard Flower i Michael S. Williams (Cambridge: The Cambridge Philological Society, 2019), 109-130. O svrhovitosti proučavanja kasnoantičkih hagiografskih tekstova kroz prizmu diskursa vidi više u: Yorick Schulz-Wackerbarth, *Die Vita Pauli des Hieronymus: Darstellung und Etablierung eines Heiligen im hagiographischen Diskurs der Spätantike* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 22-32. Schulz-Wackerbarth među ostalim ističe (str. 23-24): *Die Auffassung der Hagiographie als 'Diskurs' bereichert die hagiographische Forschung jedoch bereits auf grundsätzlicherer Ebene. Sie ermöglicht*

dimo kod Jeronima ne interpretiraju se više kao empirijski pregledi stvarnih skupina, nego kao instrumenti diskurzivne kontrole koji određuju granice prihvatljivoga asketskog ponašanja. U tom se okviru otvara prostor za primjenu koncepta pastoralne moći unutar kojega monaški tekst (ili tekst o monasima) postaje sredstvo upravljanja savjestima, oblikovanja subjektivnosti i usmjeravanja duhovnoga života. Iz takva pristupa proizlazi temeljni pomak u istraživanju. Umjesto da se pitamo kako je monaštvo nastalo i razvijalo se, fokus se premješta na pitanje kako kasnoantički autori konstruiraju i normiraju različita monaštva putem teksta.

Posljedično, u središte interesa ulaze diskurzivne strategije, metafore, tipologije i šutnje koje oblikuju monašku imaginaciju kasne antike. Shodno tomu, tekst se počinje promatrati kao retoričko polje u kojem se pregovara o autoritetu, poslušnosti i idealnom asketskom identitetu, a ne kao neutralan zapis već postojećih i stabilnih praksi. Time se, nedvojbeno, otvara prostor za analizu Jeronimova opusa, koji svojim tipologijama i moralnim karakterizacijama ne nudi samo opis različitih monaških skupina, nego aktivno sudjeluje u oblikovanju normativnih granica monaštva na latinskom Zapadu.

Pastoralna moć i konstruiranje monaškoga subjekta: teorijski okvir

Budući da se u ovom članku prihvaća metodološki okvir elaboriran u prethodnom poglavlju, koji svaki narativni izvor iz prošlosti ne promatra samo kao refleksiju stvarnosti nego i kao instrument koji tu stvarnost oblikuje te stvara kroz različite retoričke strategije i mehanizme, čini se razboritim, u svrhu određivanja prikladnoga teorijskog modela za analizu Jeronimove klasifikacije egipatskoga monaštva, posegnuti za specifičnim konceptom pastoralne moći kakav je razvio francuski filozof i teoretičar Michel Foucault.[30] U tom se okviru tekst više ne tretira kao neutralni medij prijenosa informacija, nego kao diskurzivni sklop koji proizvodi učinke realnosti: konstruira subjekte, uspostavlja norme i hijerarhije te usmjerava prakse. Foucaultova razrada pastoralne moći omogućuje precizno konceptualno hvatište takvih učinaka jer se radi o povijesno specifičnoj tehnologiji vladanja koja je nastala i institucionalizirana na kršćanskom Zapadu, a koja objedinjuje brigu, vodstvo i individualizaciju pod svrhom spasenja.[31]

nämlich eine Abwendung von den sich als aporetisch erweisenden Debatten um Form und Gattung hagiographischer Schriften, indem sie den hagiographischen 'Kreis' auf einer anderen Ebene zieht – einer Ebene, auf der durch primär inhaltlich und funktionell ausgerichtete Fragen einzelne Quellen auf ihre Partizipation an Sinnetablierenden Prozessen der Aneignung, Erzeugung, Prägung, Strukturierung und Förderung der Bedeutung des Heiligen untersucht werden.

[30] Foucault je ovaj koncept razradio u seriji predavanja koja su objavljena u knjizi *Sécurité, territoire, population* (Pariz: Éditions du Seuil, 2004).

[31] Sažeti prikaz Foucaultova modela pastoralne moći te njegovu razradu kroz analizu dimenzije nasilja vidi u: Christopher Mayes, „The Violence Of Care: An Analysis Of Foucault's Pastor", *Journal of Cultural and Religious History* 2 (2010), br. 1: 111-126.

Prema Foucaultovoj raščlambi, pastoralna moć (franc. *le pouvoir pastoral*) predstavlja prijelom i radikalnu inovaciju u odnosu na antičku političku racionalnost. Naime, u grčko-rimskom horizontu središnji je objekt politike *polis* / *res publica*, a pojedinci ostaju izvan dohvata stalne, dubinske uprave života. Francuski teoretičar tako za primjer uzima Platonovo djelo *Država* te ističe da je grčki filozof ondje sistematski odbacio pastoralni model kao paradigmu političke vlasti.[32] Grci, naime, nisu mogli zamisliti vlast kao brigu o pojedincima *omnes et singulatim*, već kao upravljanje *polisom*, odnosno zajednicom slobodnih građana. Za Platona je, tvrdi Foucault, model vladara kao pastira previše malen i ponizan da bi bio dostojan kralja i njegove vlasti.[33] Štoviše, u poznatom mitu o dvama svjetovima (doba Krona i doba Zeusa) Platon razdvaja božanski pastirski poredak (u kojem bog neposredno vodi ljude, pa nema politike) od ljudske političke egzistencije (kad se bog povlači, a ljudi upravljaju sami sobom).[34] Politička moć nastaje upravo „nestankom" božanskoga pastira. U tom kontekstu Foucault objašnjava:

> „Politika započinje kada se svijet okrene naglavačke. Kada se svijet okrene naglavačke, božanstvo se povlači i započinje teško vrijeme. Bogovi, dakako, ne napuštaju ljude potpuno, ali im pomažu samo posredno, dajući im vatru, umijeća i slično. Oni više nisu uistinu sveprisutni pastiri, neposredno prisutni kao što su bili u prvoj fazi čovječanstva. Bogovi su se povukli i ljudi su prisiljeni upravljati jedni drugima, odnosno trebaju politiku i političare. No, i ovdje je Platonov tekst posve jasan: ti ljudi koji su sada zaduženi za druge ljude ne stoje iznad stada kao što su bogovi mogli stajati iznad čovječanstva. Oni sami pripadaju ljudima i stoga ih se ne može smatrati pastirima."[35]

Slično tomu, u rimskom je svijetu, oblikovanom pragmatičnim poimanjem vlasti, prevladavala „logika carstva" (*imperium*), u kojoj se moć oslanjala na pravo, administrativni aparat i vojnu silu. Opstojnost i kontinuitet takve vlasti ovisio je o mehanizmima zapovijedi i sankcija unutar formaliziranih odnosa posluha i zakona, ali istodobno i o ideološkim postupcima legitimiranja (karizma vladara, carski kult, rituali konsenzusa) koji su takvu poslušnost činili prihvatljivom i

---

[32] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 149-150. Nasuprot Foucaultu, Michael Naas tvrdi da Platon ne odbacuje pastirski model kao zastarjelu metaforu, nego ga reinterpretira kroz motiv tkanja. Za razliku od Foucaulta, koji ta dva modela suprotstavlja, Naas smatra da oni zajedno tvore komplementarnu mrežu. Posljedično, tvrdi Naas, Foucaultova sintagma „kralj nije pastir" promašuje logiku i trajnost pastoralnoga motiva u platonističkoj tradiciji. Vidi više u: Michael Naas, *Plato and the Invention of Life* (New York City: Fordham University Press, 2018), 73-97.

[33] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 150. „L'art royal de prescrire ne peut pas se définir à partir du pastorat."

[34] Pl. *Plt.* 271c-272d, u: Christopher J. Rowe, *Plato, Statesman: Introduction, Translation, and Commentary* (Liverpool: Liverpool University Press, 1995). Svi citati grčko-rimskih autora pisani su, osim ako nije drugačije naznačeno, u skraćenom obliku prema: „Oxford Classical Dictionary", pristup ostvaren 14. 12. 2025., https://oxfordre.com/classics/page/3993.

[35] Foucault, *Sécurité, territoire, population*.

trajnom.[36] No, i grčka i rimska paradigma dijele isto načelo: moć se ne bavi unutarnjim životima pojedinaca; to čak ni tradicionalni rimski oblici religioznosti[37] ne čine.[38] Moć ne ispituje savjest, ne brine se o internim motivima, ne propituje dušu, ako uopće u nju vjeruje. Briga o sebi (*επιμέλεια ἑαυτοῦ*) o kojoj piše Sokrat privatna je praksa koja pripada dimenzijama etike i filozofije, a ne državni mehanizam moći nad drugima.[39]

Nasuprot tomu, Crkva, tvrdi Foucault, uvodi revolucionarni model u kojemu je ono nad čime se vlada sam život subjekata, pri čemu se nastoji vladati istovremeno nad svima i nad svakim pojedinačno:

> „Crkva je upravo ona koja je sve te teme pastoralne moći učvrstila u precizne mehanizme i jasno određene institucije; upravo je ona doista organizirala pastoralnu moć koja je istodobno specifična i autonomna; upravo je ona njezine mehanizme usadila unutar Rimskoga Carstva i u samom srcu Carstva uspostavila oblik moći kakav, vjerujem, nijedna druga civilizacija nije poznavala (…) U skladu s tim, mislim da se može reći sljedeće: stvarna povijest pastorata, kao izvorišta specifičnoga oblika moći nad ljudima, povijest pastorata kao modela i matrice postupaka upravljanja ljudima, ta povijest pastorata u zapadnom svijetu zapravo započinje tek s kršćanstvom."[40]

Središnji element pastorata jest da se radi o vrsti moći koja se legitimira brigom (biskup/opat kao pastir koji se „brine" za svoje „ovce") i koja se odvija kao nepre-

[36] Vidi više u: Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2000), 19-48; Bernard Rémy, „Loyalisme politique et culte impérial dans la cité de Vienne au Haut Empire d'après les inscriptions", *Revue archéologique de Narbonnaise* 36 (2003), br. 1: 361-376.

[37] Sintagma „tradicionalni rimski oblici religioznosti" odnosi se na državnu, politeističku religiju Rimskoga Carstva, uključujući i carski kult, koji se osobito razvio tijekom 1. i 2. stoljeća. Time su iz pojma isključeni misterijski kultovi orijentalnoga podrijetla (npr. kult Izide), koji su, za razliku od državne religije, njegovanim obrednim iskustvima i naglaskom na spasenju pojedinca, izražavali ono što je Marrou nazvao „la nouvelle religiosité". Vidi više u: Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (Pariz: Éditions du Seuil, 1977), 73. Međutim, ti kultovi, iako su promicali osobnu pobožnost i obećanje spasenja, nikad nisu uspostavili institucionalni okvir ni trajne mehanizme pastoralne moći u foucaultovskom smislu. Razlozi tomu su mnogobrojni i zaslužuju zasebno istraživanje, ali nadilaze tematski okvir ovoga članka.

[38] Bart D. Ehrman, *Triumph of Christianity* (San Francisco: Simon & Schuster, 2018), 82-84; Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer* (München: C. H. Beck, 2006), 13-14.

[39] Pl. *Ap.* 29d, u: Harold N. Fowler, *Plato in Twelve Volumes: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* (Cambridge: Harvard University Press, 1999). „Plemeniti čovječe, ti koji si Atenjanin, građanin najvećega i po mudrosti i snazi najuglednijega grada, zar se ne stidiš što se brineš za novac, kako bi ga imao što više, i za ugled i čast, a ne skrbiš za razboritost, istinu i svoju dušu – da ona bude što bolja?"

[40] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 138, 151. Foucault ispravno primjećuje da je pogrešno promišljati o svijetu ranoga i kasnoantičkoga kršćanstva kroz prizmu jedinstvenosti. Naprotiv, kršćanstvo toga razdoblja, kako ističe (str. 151), *recouvre en vérité toute une série de réalités différentes*. O toj problematici vidi više u: David M. Litwa, *Found Christianities: Remaking the World of the Second Century CE* (London: T&T Clark, 2022).

kidna pratnja čovjekova života. Crkva se tako, od svojih početaka, strukturirala kao „institucija koja polaže pravo na upravljanje ljudima u njihovu svakodnevnom životu pod izlikom da ih vodi prema vječnom životu na onome svijetu".[41]

U klasičnim formulacijama crkvenih otaca[42] pastorat je *ars artium* („umijeće svih umijeća") jer objedinjuje spoznajni, praktični i soteriološki aspekt. On mora znati (o duši), mora voditi (preko pravila i savjeta) i mora ciljati na spasenje (konačnu svrhu). Upravo ta trijada u kršćanstvu stvara specifične tehnike: (a) ispovjedni i ispitni postupci (*confessio cogitationum*, *scrutinia*), kojima se proizvodi istina o subjektu; (b) režimi poslušnosti i duhovnoga vodstva (*oboedientia*, *discretio*), kojima se oblikuju navike i odluke; (c) normativne klasifikacije života (putevi, stanja, „vrste" monaha), kojima se uspostavlja hijerarhija poželjnih i nepoželjnih formi kršćanskoga života, uključujući i askezu. Takve tehnike nisu slučajni dodaci tekstu, nego njegov sastavni, operativni sloj. U tom kontekstu, diskurs istodobno opisuje i propisuje, definira i dirigira.

Osim toga, Foucault izričito pokazuje da pastoralna moć nije ni isključivo pravna (kao suverenost) ni isključivo disciplinarna[43] (kao moderni režimi nad tijelima), nego integrativna. U njoj je norma najprije soteriološki utemeljena (ono što vodi spasenju duša), ali se operacionalizira na razini svakodnevice: u upravljanju mislima, strastima, snovima, vizijama, prehrambenim i radnim ritmovima, odnosima unutar zajednice. Stoga pastoralna moć ima dvostruku, naizgled proturječnu strukturu: ona je totalizirajuća[44] (jer zahvaća čitavo „stado") i pojedinačna (jer traži „izgubljenu ovcu" i nastoji djelovati nad svakom dušom).[45] Ta dvostrukost

[41] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 151.

[42] Grgur Nazijanski, *Or.* II.16, iz: Jean Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 1-3* (Pariz: Sources Chrétiennes, 1978). „No čak i kada netko ne bi bio zao i kada bi dosegao sam vrhunac kreposti, ne vidim na temelju kakva znanja ili oslanjajući se na kakvu snagu može s pouzdanjem preuzeti tu službu upravljanja (*ἡ προστασία*). Jer meni se ona doista čini kao neko umijeće svih umijeća i znanje svih znanja: voditi čovjeka, to najsloženije i najraznolikije od svih bića." U ovom je kontekstu bitan izraz *ἡ προστασία*, koji doslovno znači „predvođenje" ili „upravljanje" (od glagola *προΐστημι*, „stajati ispred"). No, kod Grgura označuje pastirsku službu u teološkom smislu. Konkretnije rečeno, *προΐστημι* bi bilo najbolje shvatiti kao odgovornost onoga koji predvodi i duhovno usmjerava zajednicu, odnosno vodi „duše" povjerene njegovoj brizi.

[43] O modelu disciplinske moći (franc. *le pouvoir disciplinaire*) vidi više u: Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Pariz: Éditions Gallimard, 2014), 138-175. Foucault definira (str. 140) disciplinu kao skup tehnika (mikro fizika moći) koje proizvode poslušna i korisna tijela kroz „le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité".

[44] O kršćanstvu kao religiji totalnoga/apsolutnoga diskursa vidi više u: James B. Rives, „Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions", *Antigüedad, religiones y sociedades* 9 (2011), br. 1: 265-280.

[45] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 155. *Donc, le pastorat va devenir autonome, va devenir englobant et va devenir spécifique. Du haut en bas de l'Église, les rapports d'autorité sont fondés sur les privilèges, et sur les tâches en même temps, du berger par rapport à son troupeau.*

objašnjava zašto su tekstovi kasnoantičkoga kršćanstva (pisma, traktati, regule) istodobno opća propisivanja i osobne upute. Drugim riječima, oni adresiraju zajednicu, ali oblikuju pojedinca kao nositelja unutarnje poslušnosti i samonadzora. Pastoralna se moć stoga definira teleološki (cilj joj je spasenje), modalno (ona djeluje kroz vodstvo i skrb, a ne samo kroz zapovijed i kaznu) i prostorno (ona prodire u intimu savjesti, želja i misli). Konačno, Philippe Büttgen iznosi esenciju Foucaultova koncepta pastoralne moći vrijednu citiranja:

> „Pastorat ponajprije uspostavlja 'ekonomiju zasluga i prijestupa', razrađenu kroz pet načela za koja Foucault oblikuje svojevrsni tehnički vokabular: načelo potpune i paradoksalne distributivnosti, načelo analitičke odgovornosti, načelo potpunog i istodobnog prijenosa, načelo obrata žrtve te načelo izmjenične podudarnosti – a sva ona reguliraju odnos između pastira i njegova stada. U pastoralnoj moći, kao drugo, pojavljuje se 'instanca čiste poslušnosti': poslušnost radi same poslušnosti, 'potpuna ovisnost' koja zahtijeva poslušnost pojedincu (ocu opatu, poglavaru samostana), a ne zakonu, te prihvaćanje različitih kušnji kojima se provjerava 'nesvrhoviti' karakter podložnosti. Treće, u skladu s procesom 'individualizacije' koji se na taj način ostvaruje, pastorat djeluje na 'proizvodnji skrivenih istina' o duši ili nutrini vjernika ('l'intériorité du croyant'), putem ispovijedi i praksi duhovnog vodstva savjesti."[46]

Teza prema kojoj je upravo Crkva prva Zapadu dala trajni oblik takve moći nosi važne hermeneutičke posljedice za čitanje narativnih (monaških) izvora iz razdoblja kasnoantičkoga kršćanstva.[47] Ako je, kako metodološki naglašava Spiegel, tekst društveni čin koji ima vlastitu „društvenu logiku", onda se opisi monaških „vrsta", pravila i ideala u radovima kršćanskih pojedinaca koji djeluju iz pozicije društvenoga ugleda mogu čitati kao diskurzivni instrumenti pastoralne moći. To znači da klasifikacije i gradacije (npr. „bolji" i „viši" oblici monaštva) ne predstavljaju samo deskriptivne kategorizacije nego i normativne projektne sheme koje usmjeravaju recepciju i praksu. U tom smislu Foucaultov koncept pruža jasnu teorijsku terminologiju za ono što historiografija nakon lingvističkoga obrata pokušava artikulirati, a to je pogled prema kojemu je tekst, među ostalim, tehnologija moći koja proizvodi subjekte, norme i odnose autoriteta. Na operativnoj razini Foucaultov koncept pastoralne moći omogućuje precizno postavljanje istraživačkih pitanja u analizi Jeronimove klasifikacije egipatskoga monaštva. Najprije, na koji način njihovi tekstovi klasificiraju monaštvo u funkciji vodstva? Kako njegova klasifikacija usmjerava čitatelje prema „pravom" putu te kako se, na razini retoričkih strategija, isključuju „neprikladni" oblici monaštva? Na koji se način jezik metafora i moralne ikonografije uklapa u praktične sheme hijerarhije? Konačno, kako se u tekstu pregovara odnos između „sviju" i „svakoga"?

[46] Philippe Büttgen, „Théologie politique et pouvoir pastoral", *Annales Histoire, Sciences Sociales* 62 (2007), br. 5: 1132-1133.

[47] Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 152. *Le grand débat, lié d'ailleurs à la gnose, entre l'ascétisme des anachorètes et la régulation de la vie monastique sous la forme de la cénobie, est là encore dans les premiers siècles de notre ère une affaire […] de pastorat.*

Konkretnije, kako se univerzalni ideali („stado") pretvaraju u singularne zadatke (pojedina „ovca") te s kojom se pedagogijom nadzora taj prijelaz održava? Takva pitanja pretvaraju se u konkretne analitičke postupke.

Posljedično, prilikom čitanja Jeronimove klasifikacije monaštva posebna će se pozornost usmjeriti prema tekstualno-političkoj dimenziji („Tko piše?"; „Kada piše?"; „Komu piše?"), retoričko-stilskoj analizi, uključujući način konstrukcije „lošeg" i „dobrog" monaha te konačno i prema ideološko-teorijskoj funkciji teksta. Pritom će biti važno razlikovati specifične razine. Što klasifikacija monaštva kod Jeronima čini na razini predstave (kako se opisuje), na razini norme (što propisuje) i na razini učinka (kako oblikuje praksu)? Time se održava metodološka koherencija s konceptom „društvene logike teksta", u kojem je svaki opis ujedno čin, a retorička figura ujedno institucija. Naposljetku, Foucaultov koncept pastoralne moći služi kao teorijska matrica koja spaja metodološke pretpostavke (tekst kao čin moći) i filološko-povijesnu građu (Jeronim). Drugim riječima, on se u ovom radu ne koristi ni kao heuristička metafora ni kao transhistorijski model vlasti, nego kao analitički okvir za povijesno situiranu analizu konkretnih diskurzivnih praksi i njihovih normativnih učinaka. Vrijedi podsjetiti da se pastoralna moć razumije kao historijski specifična tehnologija vladanja koja primarno djeluje kroz diskurs: ona vodi, propisuje, razlikuje i legitimira. Takvo poimanje omogućuje da se Jeronimova klasifikacija egipatskoga monaštva interpretira kao normativni sklop, a ne kao puka deskripcija; kao retorička ekonomija spasenja koja oblikuje subjekte i zajednice.

U sljedećem će se poglavlju ta teorijska koncepcija konkretizirati u detaljnoj analizi jezika, metafora, gradacija i moralne ikonografije u odabranim pasusima, pri čemu je konačna svrha pokazati kako tekst, u svojoj retoričkoj i normativnoj funkciji, ne djeluje samo kao opis, nego kao stvarni instrument pastoralne moći.

Kontekst, retorika i moć u Jeronimovoj tipologiji monaštva

U svojem pismu iz 384. godine, upućenom mladoj rimskoj aristokratkinji Eustohiji, Jeronim donosi iznimno utjecajnu i retorički gusto strukturiranu tipologiju egipatskoga monaštva:

> „U Egiptu postoje tri vrste monaha: *cenobiti* koje oni svojim jezikom zovu *sauhes*, a mi ih možemo zvati 'onima koji žive u zajednici'; zatim *anahoreti* koji sami žive u pustinji te su i ime dobili po tomu što su se povukli daleko od ljudi; treća vrsta, koju nazivaju *remnuoth*, najgora je i nemarna, a upravo ona je ona prva i jedina u našoj pokrajini. Oni istovremeno žive po dvojica ili trojica prema svojoj prosudbi i zakonima, i od onoga što su zaradili stavljaju na hrpu kako bi imali zajednički žitak. Najviše obitavaju u gradovima i utvrdama, i sve prodaju po skupljoj cijeni kao da je vještina važnija od samoga života. Među njima često izbijaju svađe jer ne trpe biti nekomu podčinjeni s obzirom na to da se sami uzdržavaju. Štoviše, običavaju se

> nadmetati u postu i skrivaju pobjednika. Kod njih je uobičajeno željeti široke rukave, razvezane sandale, veću odjeću, česte uzdahe, posjećivanje djevica, ometanje klerika, i kad dođe svečaniji dan, najedaju se do povraćanja."[48]

Na prvi pogled, Jeronimova tipologija djeluje kao deskriptivni prikaz različitih oblika egipatskoga monaštva, odnosno kao pokušaj klasifikacije već postojećih asketskih skupina. Međutim, njezina funkcija nije prvenstveno opisna nego normativna. Konkretnije rečeno, razlikovanje između *remnuoth*, cenobitskoga života i pustinjačkoga ideala ne služi neutralnom evidentiranju stvarnosti, nego uspostavljanju hijerarhije poželjnih i neprihvatljivih oblika monaške egzistencije. Drugim riječima, opis ovdje djeluje kao sredstvo normiranja jer moralno, evaluacijom pojedinih skupina, Jeronim istodobno oblikuje kriterije legitimne askeze i usmjerava čitateljicu prema određenom modelu duhovnoga života. No, kako bismo bolje razumjeli zašto ta tipologija uopće nastaje, ali i razloge zbog kojih je smještena upravo u ovaj dio Jeronimova pisma, nužno je vratiti se na konkretnu situaciju u kojoj tekst nastaje. Tek će nam tada postati jasno da odlomci koji su predmet analize nisu marginalna digresija u raspravi o važnosti djevičanstva, već pažljivo osmišljena intervencija u složeno polje kasnoantičkoga monaštva i asketskih rasprava u Rimu krajem 4. stoljeća.

Pismo Eustohiji[49] nastaje 384. godine,[50] kad se Jeronim, nakon sirijskoga asketskog iskustva i kratkoga razdoblja u Konstantinopolu, pokušava profilirati u Rimu kao monah egzeget te duhovni učitelj.[51] Drugim riječima, Jeronim u Rim dolazi bez stabilne društvene mreže, kao provincijski asket čija se reputacija tek treba učvrstiti. U konkurenciji s drugim učiteljima i klericima koji su već imali ustaljen pristup kućnim asketskim krugovima, njegov autoritet nije proizlazio iz službene funkcije. Umjesto toga, Jeronim se morao izboriti tekstualno konstruiranom autobiografijom i retoričkom uvjerljivošću.[52] Samo pismo nije tek privatna

[48] Jeronim, *Epistula* 22.34, u: Thomas E. Page, *Select Letters of St. Jerome* (London: William Heineman Ltd., 1933). O potencijalnim izvorima koji su pridonijeli razvoju Jeronimove tipologije egipatskoga monaštva vidi više u: Yves-Marie Duval, Patrick Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium. De virginitate servanda. Traduction et commentaire* (Bégrolles en Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 2011), 264.

[49] Ovo je pismo u srednjovjekovnoj i ranonovovjekovnoj tradiciji dobilo naslov *Libellus de virginitate servanda*, ali taj naslov ne potječe od Jeronima. Shodno tomu, u kritičkim izdanjima pismo se, najčešće, pojavljuje kao *Epistula 22*. No, zbog pragmatičnih razloga ovaj članak koristi opisni naslov *Pismo Eustohiji*.

[50] Neil Adkin, *Jerome on Virginity: A Commentary on the Libellus de Virginitate Servanda (Letter 22)* (Cambridge: Francis Caimes Ltd., 2003), 1.

[51] Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium.*

[52] Andrew Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 13-43. Međutim, isto tako vrijedi istaknuti da je Jeronim ipak posjedovao određeni društveni kapital u očima uglednih kršćana na prostoru Rima – kapital koji je tek trebalo učvrstiti te iskoristiti. U tom kontekstu, Duval i Laurence ispravno ističu (str. 21): *Le long séjour de Jérôme à Antioche et à Constantinople était une expérience*

duhovna uputa, nego pažljivo strukturiran asketski traktat u epistolarnoj formi. Nakon uvodnoga izlaganja o vrijednosti djevičanstva Jeronim postupno razvija niz moralnih i praktičnih uputa koje obuhvaćaju disciplinu tijela, odnos prema bogatstvu, kontrolu društvenih kontakata i izbor legitimnih oblika asketskoga života. Upravo se u tom središnjem didaktičkom dijelu pojavljuje tipologija egipatskoga monaštva kao konkretizacija prethodno izloženih normativnih načela. Konkretnije rečeno, rasprava o djevičanstvu prelazi na razinu organizacije svakodnevnoga života i izbora autoriteta kojemu se treba podložiti. Time klasifikacija monaha djeluje kao logičan nastavak Jeronimove šire strategije oblikovanja Eustohijina asketskoga habitusa.

Uz to, Jeronim ovim tekstom „ulazi" u već uspostavljen, ali fragmentiran asketski pejzaž u kojemu su aristokratske kuće, osobito na Aventinu, funkcionirale kao središta kućnoga monaštva. Naime, asketski život u kasnoantičkom Rimu odvijao se prvenstveno u privatnim domovima aristokracije koji su djelovali kao žarišta duhovnih mreža, neformalnih učiteljskih odnosa i teoloških rasprava. U takvu kontekstu nije postojalo jasno institucionalno središte koje bi reguliralo asketske prakse, nego su se različiti učitelji i asketi „natjecali" za utjecaj unutar tih kućnih zajednica, što je rezultiralo fragmentiranim, decentraliziranim i pluralnim duhovnim pejzažom. Upravo ta difuznost autoriteta i pluralnost glasova tvore ključnu pozadinu u razumijevanju Jeronimova pokušaja da se nametne kao jedini pouzdani pastoralni vodič.[53]

Eustohija, kojoj je pismo upućeno, pripadala je upravo sloju mlade aristokracije koja je u tom trenutku bila iznimno osjetljiva na asketske impulse, ali istovremeno i uronjena u mreže rodbinskih, klijentističkih i gradskih veza.[54] Jeronim joj piše iz pozicije učitelja koji se tek treba dokazati. Drugim riječima, njegova asketska biografija (društveni kapital) te egzegetsko znanje u tekstu se tek moraju pretočiti u uvjerljivu tvrdnju da upravo on ima pravo definirati što jest, a što nije „ispravno monaštvo".

U tom smislu nije slučajno da se tipologija monaštva pojavljuje u tekstu čiji je glavni tematski fokus djevičanstvo te ženski asketski ideal. Naime, rasprave s

unique en Occident, et donc infiniment précieuse. Il connaissait les lieux et les hommes; il connaissait également la langue, ce qui n'était pas d'une mince importance dans des problèmes théologiques quelquefois subtils.

[53] Vidi više u: Harry O. Maier, „The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44 (1995), br. 2: 232-249. Isto potvrđuju i studije o rimskim aristokratkinjama s Aventina, koje prikazuju kako su domovi Paule, Marcele i Eustohije djelovali kao stvarna središta asketskoga života, egzegetske pouke i intenzivne biblijske studije. U tim su se prostorima oblikovale ženske zajednice koje su okupljale razne askete i teologe te tako pridonosile stvaranju pluralnoga, ponekad i međusobno konkurentnoga religijskog pejzaža u gradu. Vidi više u: Maurice Testard, „Les dames de l'Aventin, disciples de saint Jérôme", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1996 (1999), br. 1: 39-63; Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, 37.

[54] Testard, „Les dames de l'Aventin", 44.

Helvidijem i Jovinijanom, koje su u pozadini toga pisma, već su postavile ključne linije prijepora.[55] Je li djevičanstvo ontološki nadređeno braku? Kako interpretirati Marijino djevičanstvo te na koji bi se način asketska praksa među ženama trebala ucrtati u samu strukturu „pravovjernih" crkvenih zajednica?[56] U pismu upućenom ženi (i to ženi koja se kreće u prostoru kućnih zajednica u kojima se monasi, klerici te „pobožne žene" susreću u fluidnim, često slabo kontroliranim uvjetima) tipologija monaštva prebacuje te rasprave na razinu prakse. Naime, takve kuće nisu djelovale samo kao prostori pobožnosti nego i kao mjesta intenzivne biblijske edukacije, duhovnoga vodstva i trajne interakcije različitih asketskih i crkvenih aktera, zbog čega su ujedno postajale i prostor pojačanih napetosti oko autoriteta, moralne discipline i granica legitimne asketske bliskosti.[57] Razlikovanjem *coenubium*, *anachoreate* i *remnouth* Jeronim ne određuje samo oblike monaškoga života već i implicitno strukturira životne oblike koje je prethodno teološki normirao: djevičanstvo, udovištvo i brak. Egipat koji se u ovim odlomcima priziva treba razumjeti u prvom redu kao normativni imaginarij.[58]

[55] Jeronim, *Adversus Jovinianum*, u: Jacques-Paul Migne, ur., *Patrologiae cursus completus, Series Latina* vol. 23 (Pariz: Garnier Frères et J.-P. Migne Successores, 1883); Jeronim, *Adversus Helvidium*, u: Régis Courtray, *Contre Helvidius: Sur la virginité perpétuelle de la bienheureuse Marie* (Pariz: Éditions du Cerf, 2025). Detaljnije o tim raspravama vidi u: David G. Hunter, „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome", *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), br. 1: 47-71. Kvalitetnu analizu Jeronimove retorike u polemičkim sukobima s Jovinijanom i Helvidijem vidi u: Benoît Jeanjean, „Saint Jérôme entre polémique et hérésiologie", u: *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IVe siècle*, ur. J.-M. Poinsotte (Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2011), 143-153 (153).

[56] Detaljnije o položaju Djevice Marije u kasnoantičkoj tradiciji vidi u: Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion* (New Haven: Yale University Press, 2016).

[57] Patrick Laurence, „La correspondance de Jérôme et le monachisme: l'épître 22", u: *La lettre gréco-latine, un genre littéraire?*, ur. Jean Schneider (Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2014), 209-224 (218).

[58] Vidi više u: Béatrice Caseau, „L'image du mauvais moine: les remnuoths et les sarabaites de Jérôme et de Cassien", *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 46 (2009), br. 1: 11-25. Caseau pokazuje da se Egipat u Jeronimovoj tipologiji ne koristi kao referenca na stvarni monaški pejzaž, nego kao retorički konstrukt koji omogućuje posrednu kritiku zapadnih oblika domaćega monaštva. Uporaba egzotičnih, raritetnih naziva (*remnuoth*) djeluje kao strategija legitimiranja opisa i stvaranja dojma autentičnosti, dok je stvarni cilj usmjeravanje čitateljice protiv oblika asketskoga života raširenih *in nostra provincia*. Egipat tako funkcionira kao normativni imaginarij kojim Jeronim prikriva, ali istodobno disciplinira konkretne rimske prakse. Usp. Claudia Rapp, „Christian Piety in Late Antiquity: Contexts and Contestations", u: *Empire and Religion in the Roman World*, ur. Harriet I. Flower (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 161-186. Rapp se slaže s Caseau da tipologije „treće vrste" monaha imaju izrazito polemičku funkciju te da nisu neutralni opisi egipatske stvarnosti, nego tekstovi koji upozoravaju čitatelje na sumnjive oblike asketskoga života. Ipak, ona problematizira ograničavanje ovih lista isključivo na zapadni, kućni kontekst te upozorava da se slični, slabo institucionalizirani oblici pobožnosti i monaštva mogu dokumentirati i u istočnim, osobito egipatskim sredinama. Dakle, za razliku od Caseau, koja u tipologijama Jeronima i Kasijana vidi gotovo isključivo kritiku usmjerenu prema „problematičnim" oblicima monaštva na Zapadu, Rapp predlaže širu sliku u kojoj „treći tip" odražava kompleksan kontinuum između laičke pobožnosti i organiziranoga monaštva, prisutan i na Istoku i na Zapadu. Argumentacija koju je Rapp ponudila čini se dovoljno uvjerljivom

Kad Jeronim piše: „U Egiptu postoje tri vrste monaha…", on se poziva na prostor koji već tada uživa status izvora monaštva i paradigme „čiste" askeze, ali pritom Egipat funkcionira kao normativni imaginarij i retorički posrednik kojim Jeronim prikriva vlastite intervencije u rimski asketski kontekst, premda takvi oblici nedovoljno institucionalizirane askeze nisu bili isključivo zapadni fenomen. Uz to, izraz *remnouth*[59] omogućuje Jeronimu negativno označavanje upravo onih oblika monaštva koji su „prvi i jedini u našoj pokrajini".[60] Očito je da se radi o malim, slabo nadziranim skupinama monaha u gradovima koji, prema Jeronimu, žive po vlastitom nahođenju[61] i pod vlastitom upravom, prodaju svoje proizvode, posjećuju djevice, kritiziraju klerike te kada dođe „svečaniji dan", „najedaju se do povraćanja".[62] Time što tu skupinu smješta unutar tipologije „egipatskih" monaha Jeronim istodobno koristi autoritet Egipta, ali i izbjegava izravni polemički napad na konkretne rimske aktere koji bi se mogli prepoznati u ovom opisu.

Nasuprot tom negativnom polu, u sljedećem paragrafu Jeronim pažljivo konstruira idealiziranu sliku zajednica u kojima „je prvi savez pokoravati se starješinama"; gdje su monasi raspoređeni u *decuriae* i *centuriae*; gdje „odjekuju psalmi, čitanja se recitiraju prema običaju", a opat poučava u tišini koja se prekida jedino kroz suze slušatelja.[63] Opis svakodnevice koju crkveni autor donosi nije samo književna idealizacija već i jasan normativni model.[64] U trenutku kad kućno mo-

(posebice u svjetlu sačuvanih papirusa iz Egipta) te bismo, shodno tomu, Jeronimovu tipologiju trebali shvaćati kao retorički instrument za disciplineriranje zapadnoga monaštva, ali i kao normativni zahvat u širi, mediteranski kontinuum asketskih praksi.

[59] O značenju i porijeklu ovoga pojma nije postignut konsenzus među znanstvenicima. Detaljnije o tome vidi u: Monica Blanchard, „Sarabaitae and Remnouth: Coptic Considerations", u: *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, ur. James E. Goerhing, Janet A. Timbie (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007), 49-60. Blanchard tvrdi da se iza Jeronimova i Kasijanova „trećega tipa" kriju vjerojatno stvarni koptski izrazi (*r-m-n-ouōt* za *remnuoth* te *sarakōte* za *sarabaitae*), koji u egipatskoj tradiciji nose raspon značenja od „samotnjak" do „lutalica" ili „pobožni skitnica". Prema njezinoj interpretaciji, ti su termini u egipatskom kontekstu mogli funkcionirati kao pejorativne oznake za slabo institucionalizirane ili nestabilne asketske prakse. Usp. Wipszycka, „Ἀναχωρητής, ερημίτης, εγκλειστος, ἀποτακτικός", 166. *Il faut bien penser que les mots remnuoth et sarabaitai n'appartenaient pas à la terminologie monastique couramment employée en Egypte. Ce sont probablement des termes qui ont eu une circulation très limitée aussi bien au point de vue géographique qu'au point de vue chronologique, et c'est par hasard que Jérôme et Jean Cassien les ont rencontrés.*

[60] Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, 266. *Jérôme semble donc bien dire qu'à Rome il n'y a pas encore ou presque pas (aut solum aut primum) de communautés organisées.*

[61] Jeronim i na drugim mjestima ističe poslušnost (*oboedientia*) kao primarnu vrlinu „ispravnih" monaha. O toj je temi čak i propovijedao svojim monasima u Betlehemu (*Tractatus de oboedientia*).

[62] Usp. Jeronim, *Epistula* 31.3.

[63] Jeronim, *Epistula* 22.35; Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, 271.

[64] Vidi više u: Johannes Roldanus, „Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert", *Theologie und Philosophie* 58 (1983), br. 2: 194-216. Roldanus pokazuje da se u *Vita Antonii* oblikuje specifična trostruka antropologija (*stabilitas*, *tranquilitas* i

naštvo u Rimu djeluje bez jasnih pravila i stabilnoga autoriteta, prikaz zajednice u kojoj nitko ne može reći „ne posjedujem habit i plašt", a gdje svaki pojedinac donosi „odluku u velikom strahu", postavlja mjerilo prema kojem se Eustohija i njezin krug trebaju orijentirati.[65] Dakle, Egipat je matrica, ali je primarni cilj preoblikovanje konkretnih asketskih praksi u Rimu.[66]

Uz to, treći element tipologije dodatno zaoštrava tu normativnu dinamiku. Kad Jeronim prelazi na „treću vrstu… koja se naziva anahoreti", on jasno pokazuje da pustinjački život nije prvi korak nego kruna monaškoga puta.[67] Prema njemu, riječ je o onima „koji napuštajući zajednicu sa sobom u pustinju ne nose ništa osim kruha i soli".[68] Pozivanjem na Pavla iz Tebe, Antuna Pustinjaka i Ivana Krstitelja, Jeronim smješta pustinjački ideal na sam vrh asketske ljestvice.[69] No, upravo time što naglašava da će „u drugo vrijeme objasniti njihove poteškoće i način života" te time što se vraća na temu pohlepe i odricanja („Združena s Kristom pjevat ćeš: 'Gospod je dio mene'") Jeronim signalizira da je za Eustohiju i njezinu situaciju prvenstveno presudna uspostava pravilna odnosa prema posjedu, tijelu i poslušnosti u okvirima zajednice, a ne potencijalno maštanje o radikalnom bijegu iz civilizacije.[70] Konačno, tipologija monaštva, raspoređena između negativno obilježenih *remnuoth*, idealiziranih *coenobium* i uzvišenih *anachoretae*, omogućuje Jeronimu da istodobno delegitimira neželjene oblike asketskoga života, ponudi pozitivan model zajednice uređenoga života i učvrsti vlastitu ulogu tumača koji jedini ispravno razlikuje „istinski oblik zajednice" od njezinih perverzija. U tom tekstualno-političkom polju tipologija prestaje biti puka klasifikacija i postaje instrument kojim autor intervenira u raspored moći, autoriteta i svetosti u vlastitom vremenu.

securitas) koja u kasnoj antici postaje prepoznatljiv obrazac za prikaz „učvršćenoga" monaškog života. Usporedba s Jeronimovim prikazom cenobitskih zajednica ne treba sugerirati izravnu recepciju tih tehničkih pojmova. Međutim, strukturne analogije ipak su zamjetne: uređen dnevni ritam, emocionalna regulacija te institucionalna stabilnost zajednice funkcioniraju kao elementi normativnoga modela srodnog onomu što Roldanus detektira u Atanazijevoj tradiciji. Stoga se može pretpostaviti (isključivo kao heuristički uvid!) da Jeronimova idealizirana slika cenobita odražava šire kasnoantičke (crkvene) predodžbe o stabilnom, uređenom i nadzirućem monaškom životu koje su, među ostalim, posredno oblikovane i recepcijom *Vita Antonii*.

[65] Jeronim, *Epistula* 22.35. Vrlo je indikativno da u ovom dijelu Jeronim odmah naglašava važnost poslušnosti. Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, 269. *Jérôme souligne, lui, la parfaite organisation 'militaire' de ces 'camps' où horaires, activités et discipline sont précis et ordonnés. Par contraste avec la vie des remnuoth qui visent à leur guise et à leur aise*.

[66] Adkin, *Jerome on Virginity*, 9-10.

[67] Jeronim, *Epistula* 22.36.

[68] Jeronim, *Epistula* 22.36.

[69] Jeronim, *Epistula* 22.36. Vidi više u: Adkin, *Jerome on Virginity*, 339. *At* vita Pauli *I J. [Jeronim] had insisted that Paul of Thebes was the first hermit. In the same passage J. had contradicted the popular belief that it was Anthony who founded the movement: he was merely responsible for its spread. In the present passage J. now takes the opportunity to reinforce this assertion.*

[70] Jeronim, *Epistula* 22.36.

U tom se smislu retoričko-stilska razina tipologije nadovezuje na opisanu tekstualno-političku funkciju. Ako retoričke strategije shvatimo kao namjerne tehnike kojima tekst strukturira i prezentira priču da bi usmjerio recepciju implicitnoga čitatelja, tada je trodijelna tipologija monaštva prije svega organizacijski okvir koji Eustohiju vodi kroz progresivnu ljestvicu asketskih oblika života.[71] Sam izbor trodijelne sheme, s jasno raspoređenim negativnim, normativnim i uzvišenim polom, pokazuje da Jeronim ne opisuje „stvarno stanje" egipatskoga monaštva, nego komponira gradaciju s jasnim vrhom i dnom. To je blisko klasičnoj retoričkoj dispoziciji u kojoj se „kreće" od odbojnoga primjera preko pozitivnoga modela prema idealu.[72] Pritom se implicitni čitatelj, u ovom slučaju mlada asketska aristokratkinja, spontano pozicionira uza srednji, normirani oblik života. Uz to, opis trećega tipa (*remnuoth*) konstruiran je serijom retoričkih poteza koji duguju onoliko rimskoj satiri koliko i kršćanskom hereziološkom diskursu. Već formulacija „treća vrsta… koju nazivaju *remnouth*, najgora je i nemarna" postavlja ton moralno obojena tipa koji vrlo jasno signalizira da je ovdje riječ o najgorem obliku monaštva. Slijedi niz zgusnutih signala koji grade karikaturalni portret. Pa tako oni žive „prema svojoj prosudbi i zakonima", rade i prodaju „kao da je vještina važnija od samoga života", imaju „široke rukave, razvezane sandale, veću odjeću", prate ih „česti uzdasi", „posjećivanje djevica", „ometanje klerika", a na „svečaniji dan" „najedaju se do povraćanja".[73] Kumulacija epiteta, ritmičko nizanje opisnih karakterizatora[74] i stavljanje vanjske „askeze" uz unutarnju raspuštenost podsjećaju na klasične portrete poročnih likova iz rimske satire. Istodobno anonimnost i premještanje scene u Egipat omogućuju autoru da izbjegne izravan napad na konkretne rimske suparnike. Drugim riječima, napada se tip, ne osoba; „zabluda", a ne imenovani „heretik".[75] Takva tipologija dobro se uklapa

[71] Ova definicija retoričkih strategija oblikovana je na temelju naratoloških udžbenika. Primjerice: Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie* (Berlin: De Gruyter, 2014).

[72] Vidi više u: George A. Kennedy, *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999), 20-52. Uz ostalo, Kennedy razmatra klasičnu podjelu retoričke prakse i ulogu *dispositio* u rasporedu argumenata i efekata te pokazuje kako se već u antičkoj teoriji računa s postupnim jačanjem uvjerljivosti kroz pažljivo građenje slijeda dijelova govora i argumenata. Vidi i: Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998), 271-280. Lausberg *gradatio* definira kao razrađenu formu odnosno anadiplozu (figura *per adiectionem*) pri kojoj se, ponavljanjem završetka jednoga člana na početku sljedećega, stvara „lanac" i dojam stupnjevitoga uspona s jasnim retoričkim učinkom pojačavanja vrijednosne i afektivne tenzije.

[73] Jeronim, *Epistula* 22.34.

[74] Pod tim se misli na niz kratkih, ritmički zbijenih opisnih jedinica kojima Jeronim gradi karikaturalni portret kategorije *remnuoth*. U tom se nizu ističu elementi poput *laxae manicae*, *caligae follicantes*, *crebra suspiria*, *visitatio virginum* ili *detractatio clericorum*, koji se nižu kao prepoznatljivi markeri moralne devijacije. Takva akumulacija vizualnih i etičkih obilježja funkcionira kao retorički katalog poroka čiji je cilj proizvesti satiričnu, a ne sociološku sliku „trećega tipa" monaha.

[75] Vidi više u: Yves-Marie Duval, „Jérôme ennemi de l'hérésie, non de l'hérétique. De la proclamation d'un principe à son application pratique", u: *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin*

u širi kršćanski hereziološki imaginarij u kojem se devijantne skupine prikazuju kao iskrivljene verzije „prave" Crkve kod kojih se može deducirati jasna korelacija između pogrešnoga nauka i moralne devijantnosti.[76]

Nasuprot tomu, prikaz monaha koji žive u zajednicama (*coenobium*) oblikovan je izrazito drugačijim stilskim registrom. Ovdje dominiraju ritam, simetrija i numerički red. Zajednica je, tvrdi Jeronim, „podijeljena na skupine od deset i sto članova", „devetorici je na čelu jedan", a „onaj koji je nadređen skupini od njih stotinu ima pred sobom deset predstojnika".[77] Uz to, prostor je opisan kao niz povezanih, ali odvojenih ćelija; vrijeme dana strukturirano je u jasno odijeljene segmente rada, šutnje, molitve i čitanja, a zajednički obroci odvijaju se u potpunoj tišini. Posljedično, retorički učinak ovoga opisa je dvostruk. S jedne strane Jeronim gradi idealizirani, gotovo savršeni portret zajednice uređenoga života, koji se od *remnuoth* razlikuje ne samo u praksi nego i na razini zvuka i ritma rečenica, ali i cjelovite strukture toga paragrafa.[78] S druge pak strane on pritom potvrđuje vlastiti etos stručnjaka za monaški život. Detaljno poznavanje organizacije, ekonomije brige za bolesne i svakodnevna proučavanja Svetoga pisma[79] stvaraju sliku osobe koja ne govori iz teorije nego iz iskustva. Retorički, to učvršćuje Jeronimovu poziciju tumača koji ima legitimno pravo razlikovati ispravne od devijantnih vrsta askeze.

Pustinjački život prikazan je pak kao vrh piramide, ali i kao predmet retoričke odgode. Nakon što ih definira kao one „koji napuštajući zajednicu sa sobom u pustinju ne nose ništa osim kruha i soli", Jeronim ih povezuje uz tri važne figure, čime pustinjački ideal efektivno smješta u širi biblijski i hagiografski imaginarij radikalne poslušnosti i odvojenosti od svijeta.[80] No nakon citata iz *Tužaljki* i kratkoga nagovještaja da će „u drugo vrijeme… objasniti njihove poteškoće i

au IVe siècle, ur. Jean-Michel Poinsotte (Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2001), 211-231. Duval ističe te elaborira strategiju anonimnosti koja Jeronimu omogućuje relativno održavanje distinkcije između napada na „zabludu" i pojedinca (*ad hominem*). Uz to, Duval precizno analizira kako takav pristup služi istodobno za retoričku zaštitu autora i za moralni pritisak na primatelja koji se u tipiziranim portretima može prepoznati, a da ne bude imenovan. Naravno, Jeronim tom načelu nije uvijek potpuno vjeran. Iako formalno izbjegava imenovanje protivnika, njegova polemika povremeno prelazi u dimenziju osobnih napada. Međutim, u tipologiji monaštva strategija anonimnosti funkcionira relativno dosljedno. Potencijalan razlog tomu može biti i činjenica da je Jeronimova tipologija zamišljena kao prikaz širega spektra monaških oblika, a ne isključivo kao odgovor na pojedinačne devijacije u lokalnom (rimskom) okruženju. U takvu normativnom okviru općeniti (neosobni) opis učinkovitije služi svrsi oblikovanja načela nego imenovanje konkretnih aktera.

[76] Vidi više u: Karen King, „Social and theological effects of heresiological discourse", u: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ur. Eduard Iricinschi i Holger M. Zellentin (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 28-49.

[77] Jeronim, *Epistula* 22.35.

[78] Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: le monachisme latin* (Pariz: Les éditions du Cerf, 1993), 114.

[79] *Cotidie de scripturis aliquid discitur.*

[80] Jeronim, *Epistula* 22.36.

način života" Jeronim svjesno zatvara ovaj opis i vraća se na pitanje pohlepe i odricanja da bi na kraju poentirao priznanjem „Gospodin je moj dio".[81] Retorički gledano, ta odgoda funkcionira kao kontrola imaginacije implicitne čitateljice. Konkretnije rečeno, pustinja se retorički uzdiže kao ideal, ali se njezina razrada odgađa i ostavlja „za drugi put", dok se naglasak vraća na upravo onu vrstu askeze koju Eustohija, prema Jeronimu, može i mora živjeti. U klasičnim terminima, to je kombinacija *elevatio* (uzdizanje ideala) i *correctio* (preusmjeravanje čitateljske žudnje na praktično ostvariv oblik života).

Konačno, na razini šireg diskursa, a uzimajući u obzir kontekst dinamike razvoja ranoga i kasnoantičkoga kršćanstva, tipologija monaštva preuzima provjerene obrasce kršćanske hereziološke retorike, ali ih premješta s doktrinarne na asketsko-praktičnu razinu. Kao što raniji autori u polemikama protiv „gnostika" ili drugih „heretika" grade karte razlike između „prave vjere" i devijantnih skupina (često naglašavajući moralnu razuzdanost ili lažnu asketsku strogoću protivnika), tako i Jeronim konstruira unutarnju kartu monaškoga polja. Između cenobitskoga i pustinjačkoga života otvara se prostor „trećega tipa", koji je retorički markiran egzotičnim i rijetkim nazivom (*remnuoth*) i karakteriziran pojedincima čija je svetost „umijeće", a ne život (*quasi ars sit sancta, non vita*). Time se hijerarhija svetosti artikulira istim tipovima retoričkih sredstava kao raniji hereziološki tekstovi: karikaturalni portret, moralna hiperbola, implicitno uspoređivanje s poganskim porocima i naglašavanje lažne imitacije Crkve. Novost je u tome što se polemička fronta ne povlači između „pravovjernih kršćana" i „heretika", nego unutar samoga asketskog polja. Moglo bi se stoga ustvrditi da tipologija monaha kod Jeronima zapravo funkcionira kao unutarnja „hereziologija monaštva". Stilističke odluke (izbor rijetkih naziva, gradacijska kompozicija, izmjena satiričnoga i enkomijskoga registra te sustavno inzistiranje na anonimnim, ali prepoznatljivim tipovima) transformiraju tu tipologiju iz čiste klasifikacije u sofisticirani retorički instrument oblikovanja načina na koji implicitni čitatelj vidi, vrednuje i živi asketske modele u vlastitom kontekstu.

Polazeći od tih zapažanja, u tipologiji monaštva ne vidimo samo retorički instrument nego i specifičnu „tehnologiju" vladanja dušama u smislu pastoralne moći. Naime, ako je prethodni korak analize pokazao da tipologija ustvari funkcionira kao unutarnja „hereziologija monaštva", onda se otvara put razmatranju načina na koji isti tekst definira kako bi Eustohija trebala vidjeti sebe, druge askete u Rimu, ali i vlastiti put svetosti. Drugim riječima, trodijelna shema ne služi samo klasifikaciji egipatskih monaha nego i uspostavljanju normativne mreže kojom se upravlja asketskim izborima i moralnim svijetom konkretne čitateljice, ali i

[81] Jeronim, *Epistula* 22.36. Usp. Tuž 23,4. Izraz (*pars mea Dominus*) ne znači da je Bog dio čovjekova bića, nego da je Gospodin vjernikov izabrani udio, nasuprot zemaljskom posjedu i bogatstvu. Vidi i: Duval, Laurence, *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, 279-280. *Jérôme aime citer ce texte pour montrer que la possession du Seigneur exclut toute autre propriété*.

šireg kruga rimskih aristokratskih žena koje se mogu identificirati s Eustohijinom pozicijom. U tom je smislu epistolarni odnos između Jeronima i Eustohije konstruiran kao paradigmatični odnos pastira i povjerenoga mu subjekta.[82] Moramo imati na umu da Jeronim ne piše tek općenitu raspravu o djevičanstvu. Idealtipskim prikazima različitih monaških oblika on usmjerava Eustohijinu poslušnost, tumači opasnosti njezina okruženja i definira prihvatljive i neprihvatljive askeze. *Remnuoth*, označeni formulacijama poput *suo arbitratu ac dicione viventes* i *quasi ars sit sancta, non vita*, utjelovljuju ono što Eustohija ne smije biti: neovisna, samovoljna i izvan bilo kakva nadzora. Nasuprot tomu nalazi se cenobitski model, koji je prikazan kao zajednica u kojoj poslušnost, podložnost *maioribus* i transparentnost života čine osnovni uvjet istinske svetosti. Pustinjački život, smješten na vrh piramide, funkcionira kao eshatološki ideal koji treba poštovati, ali ne imitirati doslovno u njezinoj konkretnoj situaciji. Tom hijerarhijom modela Jeronim zapravo stvara normativnu matricu kroz koju Eustohija uči prepoznavati legitimne i nelegitimne autoritete te usmjeravati svoju poslušnost prema onima koji utjelovljuju „pravu" monašku disciplinu.

Pastoralna dimenzija tipologije još je jasnija kad se promotre elementi unutarnjega nadzora i samopromatranja koji prate opis cenobitskoga života. Naglasak na stalnoj šutnji, svakodnevnom proučavanju Pisma, zajedničkoj molitvi i kontroliranoj prehrani, kao i na diskretnom obilasku ćelija (gdje stariji „prislonjenim uhom" prisluškuju što mladi monasi čine) prikazuje zajednicu u kojoj se tijelo i duša „razvijaju" kroz neprestani nadzor, ali i internaliziranu disciplinu. Kada takav prikaz čita Eustohija, koja ne živi u egipatskom samostanu nego u rimskoj aristokratskoj kući, tekst ju poziva da sličnu logiku primijeni na vlastitu svakodnevicu. Konkretnije, da promisli s kim se druži, koga sluša, kakve pothvate poduzima i pred kim polaže „račun" za vlastiti asketski život. Drugim riječima, Jeronim svoju pastoralnu moć ne ostvaruje izravnim zapovijedima nego implicitnim razvijanjem unutarnjega „mjerila askeze", po kojem Eustohija sama počinje nadzirati svoje želje, stavove i odnose.

Konačno, tipologija monaštva u *Pismu Eustohiji* upisuje se u širi kontekst oblikovanja ranokršćanske monaške subjektivnosti u kasnoantičkom Rimskom Car-

[82] Kad se ovo pismo, u skladu s antičkom moralnom epistolografijom, promotri kroz okvir žanrovske kategorizacije, postaje jasno da je ovdje prvenstveno riječ o sredstvu duhovnoga vodstva. Drugim riječima, Jeronimovo pismo prilagođeni je govor za određenu životnu situaciju u kojoj se Eustohija nalazi. Konkretnije rečeno, ono je – svojom strukturom, žanrovskim odabirom, biblijskim citatima, ali i cjelokupnom retoričkom strategijom – prilagođeno specifičnoj osobi, njezinu društvenom statusu te stupnju asketskoga iskustva. Stoga su Duval i Laurence u pravu kad ističu (str. 46) da je Eustohija čitanjem ovoga pisma mogla *retrouver l'atmosphère dans laquelle baignaient les entretiens de Jérôme sur les Psaumes; le directeur spirituel continuait avec son élève une conversation spirituelle qui, tout en se refusant la rigueur d'un plan didactique, savait s'adapter à la personnalité et à l'âge de la dirigée, alterner les conseils et les exemples, les leçons de l'Écriture et celles de sa propre expérience, les tableaux positifs et négatif*s.

stvu.[83] Iako je pismo upućeno jednoj osobi, ono očito cilja na širi krug „pobožnih žena" i monaških figura koje se okupljaju u aristokratskim kućama. Klasifikacijom trećega tipa kao onoga koji je devijantan te idealizacijom cenobitskoga modela Jeronim intervenira u raspored asketskih praksi u rimskoj zajednici. Konkretnije rečeno, on delegitimira one oblike monaškoga života koji izmiču kontroli, promiče oblike koji se uklapaju u hijerarhijski poredak poslušnosti i discipline te istodobno učvršćuje vlastitu poziciju duhovnoga učitelja koji posjeduje pravo znanje o „pravom" monaštvu. Iz perspektive teorijskoga okvira pastoralne moći, Jeronimova se tipologija, shodno tomu, može čitati kao mehanizam kojim se preko diskurzivnoga oblikovanja modela života nastoji upravljati i tijelima i dušama rimskih asketa.[84] Drugim riječima, tipologija ne opisuje monaštvo nego prvenstveno gradi norme, očekivanja i unutarnje kriterije po kojima se „monaški subjekt" treba prosuđivati.

Zaključak

U ovom je radu pokazano da Jeronimova tipologija monaštva u *Pismu Eustohiji* ne funkcionira kao neutralna klasifikacija asketskih praksi, nego kao složen diskurzivni instrument koji povezuje retoričke strategije, normativne zahtjeve i tehnologije oblikovanja subjekta. Poseban doprinos rada sastoji se u tome što Jeronimova klasifikacija monaštva nije analizirana primarno kao odraz već postojećih asketskih struktura, nego kao aktivan mehanizam njihove proizvodnje i normiranja. Primjenom foucaultovskoga koncepta pastoralne moći na *Epistula 22* pokazano je da tipologija monaštva funkcionira kao tehnologija disciplíniranja kojom se oblikuju granice legitimne asketske prakse i konstruira poželjni monaški subjekt. Drugim riječima, tipologija predstavlja sredstvo usmjeravanja tijela i duše, ali i mehanizam pregovaranja između univerzalnih asketskih ideala i jedinstvenih životnih situacija. Time se Jeronimov tekst smješta unutar šire povijesti pastoralnoga upravljanja savjestima, a ne samo unutar povijesti ranokršćanske i kasnoantičke asketske književnosti. Konačno, takvo čitanje omogućuje da se Jeronimov tekst prvenstveno razumije kao dio širega procesa u kojem se asketske prakse postupno institucionaliziraju kroz diskurs, normu i nadzor.

Ujedno rezultati ove analize otvaraju prostor za daljnja istraživanja. S jedne strane, komparativna analiza tipologija monaštva kod drugih kasnoantičkih i ranosrednjovjekovnih autora, poput Ivana Kasijana ili Izidora iz Seville, mogla bi dodatno rasvijetliti načine na koje se diskurzivni obrasci oblikovanja „prihvat-

[83] Vidi primjerice: Joshua D. Schachterle, *John Cassian and the Creation of Monastic Subjectivity* (Sheffield: Equinox Publishing, 2023).

[84] O tome kako se u kasnoantičkom kršćanstvu diskurzivnim oblikovanjem modela života oblikuju i obrasci upravljanja tijelima i dušama vidi više u: Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

ljivoga" monaškog subjekta prenose, prilagođavaju i transformiraju u različitim kontekstima. S druge strane, primjena sličnoga analitičkog okvira na normativne izvore ranoga srednjeg vijeka (pogotovo na slabije istražena monaška pravila poput *Pravila biskupa Fereola* iz druge polovine 6. stoljeća) mogla bi pokazati kako se procesi diskurzivne regulacije asketskoga života postupno prebacuju iz epistolarnih i polemičkih tekstova u formalizirane pravne i institucionalne strukture. Time bi se dodatno produbilo razumijevanje kontinuiteta i diskontinuiteta u razvoju zapadnoga monaštva te potvrdila istraživačka vrijednost pristupa koji monaške tekstove i/ili tekstove o monaštvu čita kao aktivne aktere u oblikovanju religijskoga i društvenoga poretka kasne antike i ranoga srednjeg vijeka.

Objavljeni izvori i literatura

Adkin, Neil. *Jerome on Virginity: A Commentary on the Libellus de Virginitate Servanda (Letter 22)*. Cambridge: Francis Caimes Ltd., 2003.

Ando, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Barnard, Leslie W. „The Date of S. Athanasius 'Vita Antonii'". *Vigiliae Christianae* 28 (1974), br. 3: 169-175.

Bartelink, Gerhard J. M. *Athanase D'Alexandrie. Vie D'Antoine: introduction, texte critique, traduction, notes, et index*. Pariz: Les éditions du Cerf, 1994.

Bernardi, Jean, ur. *Grégoire de Nazianze, Discours 1-3*. Pariz: Sources Chrétiennes, 1978.

Blanchard, Monica. „Sarabaitae and Remnouth: Coptic Considerations". U: *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, uredili James E. Goerhing i Janet A. Timbie, 49-60. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007.

Brakke, David. „The Greek and Syriac Versions of the Life of Antony". *Le Muséon* 107 (1994), br. 1: 29-53.

Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Brakke, David. „The Relationship between the Monks of Northern Egypt and the Patriarchs of the Egyptian Church". U: *Christianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, uredili Gawdat Gabra i Hany N. Takla, 11-21. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Büttgen, Philippe. „Théologie politique et pouvoir pastoral". *Annales Histoire, Sciences Sociales* 62 (2007), br. 5: 1129-1154.

Cain, Andrew. *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Cannadine, David. *What is History Now? How the Past and Present Speak to Each other*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Caseau, Béatrice. „L'image du mauvais moine: les remnuoths et les sarabaites de Jérôme et de Cassien". *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 46 (2009), br. 1: 11-25.

Chitty, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1999.

Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Courtray, Régis. *Contre Helvidius: Sur la virginité perpétuelle de la bienheureuse Marie*. Pariz: Éditions du Cerf, 2025.

Davis, Stephen J. „Archaeological Evidence for the Study of Early Monasticism". U: *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, uredila Bernice M. Kaczynski, 101-122. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Diem, Albrecht. „The Limitations of Asceticism". *Medieval Worlds* 9 (2019), br. 1: 112-138.

Diem, Albrecht; **Rapp**, Claudia. „The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism". U: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, volume 1: *The Origins of Christian Monasticism to the Eighth Century*, uredile Alison I. Beach i Isabelle Cochelin, 19-39. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Duval, Yves-Marie. „Jérôme ennemi de l'hérésie, non de l'hérétique. De la proclamation d'un principe à son application pratique". U: *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IVe siècle*, uredio Jean-Michel Poinsotte, 211-231. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2001.

Duval, Yves-Marie; **Laurence**, Patrick. *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium. De virginitate servanda. Traduction et commentaire*. Bégrolles en Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 2011.

Ehrman, Bart D. *Triumph of Christianity*. San Francisco: Simon & Schuster, 2018.

Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Pariz: Éditions du Seuil, 2004.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Pariz: Éditions Gallimard, 2014.

Fowler, Harold N., ur. *Plato in Twelve Volumes: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Frazier, Françoise. „L'Antoine d'Athanase. À propos des chapitres 83-88 de la Vita". *Vigiliae Christianae* 52 (1998), br. 3: 227-256.

Goehring, James E., ur. *Asceticism, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Goehring, James E. „Through a Glass Darkly: Images of the Ἀποτακτικοί (αί) in Early Egyptian Monasticism". U: *Asceticism, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, ur. James E. Goehring, 53-72. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Guillaumont, Antoine. „La conception du désert chez les moines d'Egypte". *Revue de l'histoire des religions* 188 (1975), br. 1: 3-21.

Hartog, François. *Croire en l'histoire*. Pariz: Flammarion, 2013.

Hunter, David G. „Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome". *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), br. 1: 47-71.

Jeanjean, Benoît. „Saint Jérôme entre polémique et hérésiologie". U: *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IVe siècle*, uredio J-M. Poinsotte, 143-153. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2011.

Kennedy, George A. *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

King, Karen. „Social and theological effects of heresiological discourse". U: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, uredili Eduard Iricinschi i Holger M. Zellentin, 28-49. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Knowles, David. *Great Historical Enterprise: Problems in Monastic History*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963.

Kreiner, Jamie. *The Wandering Mind: What Medieval Monks Tell us about Distraction*. New York: Liveright, 2023.

Laurence, Patrick. „La correspondance de Jérôme et le monachisme: l'épître 22". U: *La lettre gréco-latine, un genre littéraire?*, uredio Jean Schneider, 209-224. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2014.

Lausberg, Heinrich. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

Lawrence, Clifford H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Pearson Education Limited, 2001.

Litwa, David M. *Found Christianities: Remaking the World of the Second Century CE*. London: T&T Clark, 2022.

Loriga, Sabina; **Revel**, Jacques. *Une histoire inquiète: les historiens et le tournant linguistique*. Pariz: Éditions du Seuil, 2022.

Maier, Harry O. „The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44 (1995), br. 2: 232-249.

Malingrey, Anne-Marie, ur. *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce: introduction, texte critique, traduction et notes*. Pariz: Éditions du Cerf, 1980.

Marina, Marko. „Kasnoantičko monaštvo u Egiptu: između tradicionalne paradigme i suvremenih istraživanja". *Historijski zbornik* 76 (2023), br. 1: 1-27.

Marrou, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Pariz: Éditions du Seuil, 1977.

Martin, Annick. „Athanase d'Alexandrie, l'Église et les moines. A propos de la Vie d'Antoine". *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), br. 2: 171-188.

Martin, Annick. *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle*. Rim: École française de Rome, 1996.

Mayes, Christopher. „The Violence Of Care: An Analysis Of Foucault's Pastor". *Journal of Cultural and Religious History* 2 (2010), br. 1: 111-126.

Migne, Jacques-Paul, ur. *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina*, volume 23. Pariz: Garnier Frères et J.-P. Migne Successores, 1883.

Naas, Michael. *Plato and the Invention of Life*. New York City: Fordham University Press, 2018.

Noël, Patrick. „L'héritage du postmodernisme en histoire: réflexions sur le rapport des historiens à l'exercice épistémologique". *Revue de l'Université de Moncton* 48 (2017), br. 2: 7-46.

„Oxford Classical Dictionary". Pristup ostvaren 14. 12. 2025. https://oxfordre.com/classics/page/3993.

Page, Thomas E., ur. *Select Letters of St. Jerome*. London: William Heineman Ltd., 1933.

Pouderon, Bernard. *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*. Pariz: Les Belles Lettres, 2016.

Rapp, Claudia. „'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity". U: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, uredili James Howard-Johnston i Paul Antony Hayward, 63-81. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Rapp, Claudia. „Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination". *Church History and Religious Culture* 86 (2006), br. 1: 93-112.

Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Rapp, Claudia. „Early Monasticism in Egypt: Between Hermits and Cenobites". U: *Fernale vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages: Structures, developments and spatial contexts*, uredili Gert Melville i Anne Müller, 21-42. Münster: LIT Verlag, 2011.

Rapp, Claudia. „The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation". U: *Unclassical Traditions*, volume I: *Alternatives to the Classical Path in Late Antiquity*, uredili Christopher Kelly, Richard Flower i Michael S. Williams, 109-130. Cambridge: The Cambridge Philological Society, 2019.

Rapp, Claudia. „Christian Piety in Late Antiquity: Contexts and Contestations". U: *Empire and Religion in the Roman World*, uredila Harriet I. Flower, 161-186. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Rémy, Bernard. „Loyalisme politique et culte impérial dans la cité de Vienne au Haut Empire d'après les inscriptions". *Revue archéologique de Narbonnaise* 36 (2003), br. 1: 361-376.

Rives, James B. „Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions". *Antigüedad, religiones y sociedades* 9 (2011), br. 1: 265-280.

Roldanus, Johannes. „Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert". *Theologie und Philosophie* 58 (1983), br. 2: 194-216.

Rowe, Christopher J., ur. *Plato, Statesman: Introduction, Translation, and Commentary*. Liverpool: Liverpool University Press, 1995.

Rüpke, Jörg. *Die Religion der Römer*. München: C. H. Beck, 2006.

Schachterle, Joshua D. *John Cassian and the Creation of Monastic Subjectivity*. Sheffield: Equinox Publishing, 2023.

Schmid, Wolf. *Elemente der Narratologie*. Berlin: De Gruyter, 2014.

Schulz-Wackerbarth, Yorick. *Die Vita Pauli des Hieronymus: Darstellung und Etablierung eines Heiligen im hagiographischen Diskurs der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Sheridan, Mark. „'The Desert was made a city.' The Role of the Desert in early Egyptian Monasticism and Christian Hagiography". Pristup ostvaren 3. 11. 2025. https://www.academia.edu/19952744/_The_Desert_was_made_a_city_The_Role_of_the_Desert_in_early_Egyptian_Monasticism_and_Christian_Hagiography.

Shoemaker, Stephen J. *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven: Yale University Press, 2016.

Spiegel, Gabrielle. *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

Spiegel, Gabrielle. „The Task of the Historian". *American Historical Review* 114 (2009), br. 1: 1-15.

Testard, Maurice. „Les dames de l'Aventin, disciples de saint Jérôme". *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* 1996 (1999), br. 1: 39-63.

Tetz, Martin. „Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 (1982), br. 1: 1-30.

Vogüé, Adalbert de. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie: le monachisme latin*. Pariz: Les éditions du Cerf, 1993.

Wipszycka, Ewa. „Ἀναχωρητής, ερημίτης, εγκλειστος, άποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Égypte". *The Journal of Juristic Papyrology* 31 (2001), br. 1: 147-168.

Wipszycka, Ewa. *Moines et communautes monastiques en Égypte, IVe-VIII siècles*. Varšava: Journal of Juristic Papyrology, 2009.

Marko Marina [*]
Petar Ušković Croata [**]

Typology of Monasticism as a Discursive Instrument: Jerome, Pastoral Power, and the Formation of the Ascetic Subject in His *Epistula 22*

Summary

This paper analyses Jerome's typology of monasticism in his *Letter to Eustochium* (*Epistula 22*) as a complex discursive instrument for shaping the ascetic subject in late antique Christianity. The study undertakes a historiographical shift away from the traditional, linear accounts of the origins of monasticism towards contemporary approaches that emphasize the plurality of monastic practices, the instability of ascetic identities, and the constructive role of texts in shaping religious life. Within this framework, monastic texts are not viewed as neutral descriptions of existing institutions, but rather as rhetorical and normative structures participating in the production of models of holiness, obedience, and authority. The methodological framework of the paper relies on Gabrielle Spiegel's concept of the "social logic of the text" and on Foucault's theory of pastoral power. Such an approach makes it possible to interpret Jerome's classification of monastic forms not primarily as an empirical survey of Egyptian monasticism, but as a technology of guidance, supervision, and normativity. Pastoral power is understood here as a specific form of Christian governance operating through the care for salvation, the shaping of conscience, the disciplining of the body, and the production of desirable forms of subjectivity. Within this framework, the typology of monks becomes a means of distinguishing between legitimate and unacceptable ascetic practices.

The central part of the paper focuses on Jerome's division of monks into the *remnuoth*, cenobites, and anchorites. The analysis demonstrates that this threefold structure did not function as a neutral description, but rather as a hierarchically organized normative scheme. The *remnuoth* are presented as deviant, undisciplined, and morally suspect forms of monasticism, marked by arbitrariness, economic disorder, outward affectation, and inappropriate closeness to women and clerics. In contrast, cenobitic life is portrayed as a model of order, obedience, silence, labour, and hierarchical organization. The eremitic ideal occupies the highest position on the ascetic scale, yet it is simultaneously rhetorically deferred, whereby Jerome redirects Eustochium's attention towards the practically attainable form of disciplined asceticism.

[*] Marko Marina, Department of History, Faculty of Croatian Studies, University of Zagreb, 83d, 10 000 Zagreb, Croatia, E-mail: mmarina@fhs.hr

[**] Petar Ušković Croata, Department of Croatology, Faculty of Croatian Studies, University of Zagreb, Borongajska cesta 83d, 10 000 Zagreb, Croatia, E-mail: puskovic@fhs.hr

The paper places particular emphasis on the Roman context in which the letter was written. *Epistula 22* emerged within aristocratic and domestic ascetic circles, in which pious women, monks, clerics, and spiritual teachers interacted. Since these circles lacked a stable institutional centre, Jerome's typology functions as an intervention into the fragmented ascetic landscape of late antique Rome. By invoking the authority of Egyptian monasticism, Jerome not only describes a distant monastic reality, but also shapes the criteria according to which Roman ascetic practices should be evaluated. In conclusion, the paper argues that Jerome's typology of monasticism in his *Letter to Eustochium* is not merely a classification of ascetic groups, but an instrument of pastoral power. It constructs a hierarchy of holiness, delegitimizes undesirable forms of monastic life, directs the reader towards a normative model of spiritual existence, and reinforces Jerome's own position as an authoritative interpreter of "correct" monasticism. *Epistula 22* may therefore be understood as part of the broader process through which late antique ascetic practices gradually became institutionalized through discourse, normativity, and supervision.

Keywords: Jerome, *Epistula* 22, typology of monasticism, pastoral power, asceticism