Društveni i religijski kapital Velike Crkve i Valentinove gnostičke škole u 2. i 3. stoljeću

Marina, Marko

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:980580

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Marko Marina

DRUŠTVENI I RELIGIJSKI KAPITAL VELIKE CRKVE I VALENTINOVE GNOSTIČKE ŠKOLE U 2. I 3. STOLJEĆU

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2022.

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Marko Marina

DRUŠTVENI I RELIGIJSKI KAPITAL VELIKE CRKVE I VALENTINOVE GNOSTIČKE ŠKOLE U 2. I 3. STOLJEĆU

DOKTORSKI RAD

Mentori:

Trpimir Vedriš

Ivan Bodrožić

Zagreb, 2022.

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Marko Marina

THE SOCIAL AND RELIGIOUS CAPITAL OF GREAT CHURCH AND VALENTINIAN GNOSTIC SCHOOL IN THE 2ND AND 3RD CENTURIES

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisors:

Trpimir Vedriš

Ivan Bodrožić

Zagreb, 2022.

dr. sc. Trpimir Vedriš, izv. prof.

Trpimir Vedriš (7. veljače 1976. godine) izvanredni je profesor na odsjeku za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagreb i gostujući nastavnik na Sveučilištu u Dubrovniku. Pohađao je Klasičnu gimnaziju u Zagrebu te je diplomirao povijest i etnologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Studirao je filozofiju na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove. Magistrirao je 2004. na Odsjeku za srednjovjekovne studije na Srednjoeuropskom Sveučilištu u Budimpešti, gdje je, nakon doktorata na zagrebačkom sveučilištu 2009., obranio drugi doktorat 2015. Područje njegova znanstvenog interesa, uz srednjovjekovnu hagiografiju i kult svetaca na jadranskom prostoru, uključuje povijest kršćanstva u kasnoj antici i srednjem vijeku, te probleme moderne percepcije srednjovjekovlja. Izlagao je na velikom broju međunarodnih skupova te objavio veći broj radova među kojima u novije vrijeme: „Provincia Jadrensis: Heir of Roman Dalmatia or a still-born child of Byzantine early medieval Adriatic policy?" U: *The Adriatic Between Venice and Byzantium c. 700-1453*. Ur. M. Skoblar (Cambridge University Press, 2019); (u su-autorstvu s Nikolinom Maraković) „Bursa svetog Azela iz Nina i podrijetlo kulta ninskih svetaca zaštitnika" *Ars Adriatica* 11 (2021). Autor je monografije Hagiografija i rani kult sv. Anastazije i sv. Krizogona u Zadru (Hagiotheca – Leykam, 2019.). Dugogodišnji je aktivni član i predsjednik Hrvatskog hagiografskog društva ‚Hagiotheca' te urednik niza zbornika radova hagiografskih skupova među kojima i *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion* (su-uredništvo S. Kuzmova i A. Marinković) (Hagiotheca, 2014) i *The saints of Rome: diffusion and reception from Late Antiquity to the Early Modern Period* (su-uredništvo G. Klaniczay i D. Uhrin) (Hagiotheca-Leykam, 2021).

dr. sc. Ivan Bodrožić, red. prof.

Rođen 20. kolovoza 1968. godine u Svibu kraj Imotskoga. Po završetku osnovnog školovanja stupio je u Nadbiskupsko sjemenište u kojem je stekao klasičnu izobrazbu od 1983.do 1987. Dvije godine filozofsko-teološkog studija pohađao je na teologiji u Splitu, a ostale četiri na Sveučilištu Santa Croce u Rimu, gdje je i diplomirao 1994. U lipnju 1994. zaređen je za svećenika Splitsko-makarske nadbiskupije. Nakon diplome nastavlja poslijediplomski studij Patrologije na Patrističkom institutu «Augustinianum» u Rimu, na kojemu je doktorirao 2000., obranivši doktorsku disertaciju pod nazivom Numerologija u misli svetog Augustina. Od 2004. izabran je u znanstveno-nastavno zvanje docent, a 2005. u stalnom je radnom odnosu na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Splitu pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka, da bi od rujna 2007. bio imenovan i pročelnikom Katedre. Početkom 2007. primljen je u Međunarodno udruženje za patrističke studije (Association Interntionale d Études Patristiques), a u srpnju iste godine izabran je i za člana Književnog kruga u Splitu.

Do sad je objavo više teoloških studija i pet knjiga: Euharistija od povijesti do vječnosti (Zagreb, 2002.), Srce na putu spasenja (Split, 2004.), Svećeniče upoznaj svoje dostojanstvo (Split, 2005.), Zrcalo neba (Sarajevo, 2006.), U svjetlu radosne vijesti (Tomislavgrad, 2009.) i A tada licem u lice. Križni put sa svetim Pavlom (Zagreb, 2009.). Knjiga Srce na putu spasenja prevedena je i na talijanski (Il cuore sulla via della salvezza, Edizione il Melograno, 2005.). Sudjelovao je na više znanstvenih skupova, u Hrvatskoj i inozemstvu, dajući svoj doprinos teološkim istraživanjima i vrednovanju kršćanske misli u društvu, objavivši pri tom više znanstvenih radova u domaćim i međunarodnim publikacijama.

Zahvala

Želio bih se ponajprije zahvaliti voditelju poslijediplomskoga studija red. prof. dr. sc. Nevenu Budaku na izuzetnoj profesionalnosti i pristupačnosti proteklih šest godina. Osim što nas je na svojim predavanjima motivirao na dublje i kompleksnije proučavanje fenomena iz prošlosti demonstrirajući vrijednost aktivne polemike koja često iznjedri konstruktivne teorije i zaključke, doveo je i niz izvrsnih predavača od kojih su pojedini ostavili doista neponovljiv utjecaj na mene i moju profesionalnu formaciju. U tom bih se pogledu želio zahvaliti red. prof. dr. sc. Nenadu Iviću čija ću izuzetna predavanja u njegovu uredu na posljednjem katu zgrade Filozofskoga fakulteta dugo pamtiti. Posebnu zahvalu dugujem svojim mentorima (izv. prof. dr. sc. Trpimir Vedriš i red. prof. dr. sc. Ivan Bodrožić) bez čijih savjeta, kritika i usmjeravanja disertacija ne bi ugledala svijetlo dana. Hvala im što su prije 6 godina prihvatili ideju suradnje i mentorstva te što su svojim iskustvom i znanjem sudjelovali u izgradnji mojih znanstvenih kompetencija. Uvjeren sam da ovo nije kraj već samo nova stepenica naše plodonosne suradnje! Moram istaknuti i svoga institucijskog mentora doc. dr. sc. Marka Jerkovića. Iako nije bio neposredno uključen u disertaciju, vlastitim je primjerom (ali i savjetima) itekako pridonio razvoju mojih nastavničkih i znanstvenih vještina. Od prijatelja posebno zahvaljujem Dinku i Petru bez čijih bi informatičkih i grafičkih intervencija ova disertacija izgledala znatno drugačije te Mirku koji mi je strpljivo prenosio znanje starogrčkoga jezika otvarajući mi tako prostor za daljnji napredak u razumijevanju ranokršćanskoga svijeta.

Na koncu, zahvaljujem svojoj obitelji na bezuvjetnoj potpori i razumijevanju. Hvala braći Danijelu i Mislavu te njihovim obiteljima bez čije bi mi pomoći bilo mnogo teže upisati poslijediplomski studij. Hvala Mislavu i Manueli na gostoprimstvu bez kojega bi mi posjeti Bavarskoj državnoj knjižnici bili kud i kamo skuplji! Kako to često biva u životu, obitelj postane mnogo više od puke genetske podudarnosti pa tako u nju uključujem i druge, meni bliske osobe, kojima zahvaljujem što su posljednjih šest godina bile siguran oslonac u trenutcima krize i posustajanja. No, najveću zahvalu dugujem roditeljima Nedi i Ivici koji su, iznijevši teret rata, izbjeglištva i nove sredine, uspješno podigli troje djece te nas, svojim primjerom, naučili da se u životu pošten i mukotrpan rad uvijek isplati!

Marko Marina

Sažetak

Jedna od osnovnih karakteristika ranokršćanskoga svijeta jest njegova raznolikost. Razdoblje 2. i 3. st. obilježeno je većim brojem različitih kršćanskih zajednica od kojih su mnoge zastupale proturječna vjerovanja o Bogu, stvaranju, čovjeku i spasenju. Uvažavajući tu stvarnost, u disertaciji se fokus analize usmjerio prema dvjema kršćanskim strujama toga razdoblja: *Velikoj Crkvi* kao onom dijelu kršćanskoga svijeta koji će na koncu marginalizirati ostale „kršćanske“ („heretičke“) skupine i etablirati se kao organizirana zajednica s prihvaćenim doktrinama, saborima i jasnim sustavom organizacije te *Valentinovoj gnostičkoj školi* koja je predstavljala specifičan, ali popularan spoj klasične gnostičke misli, judeokršćanske tradicije i grčkog filozofskog nasljeđa (napose platonizma). Kroz interpretacijski ključ društvenog i religijskog kapitala, u disertaciji se analiziraju specifične karakteristike navedenih skupina koje su uzrokovale trijumf *Velike Crkve* odnosno marginalizaciju *Valentinove gnostičke škole.* Taj se proces jasnije smješta u širi političko-kulturološki okvir obilježen Rimskim Carstvom i židovstvom razdoblja Drugoga hrama. Osnovna argumentacijska teza jest da je *Velika Crkva* kroz razvoj vlastitoga identiteta (između 1. i 3. st.) posjedovala osjetno višu stopu kako društvenoga (npr. organizirana karitativna djelatnost kao važan faktor privlačnosti i stabilnosti) tako i religijskoga (npr. razvijena ideologija apostolske sukcesije koja je podržavala postojeći sustav organizacije) kapitala od *Valentinove gnostičke škole.*

Ključne riječi: *Velika Crkva, Valentinova gnostička škola,* rano kršćanstvo, Rimsko Carstvo, društveni kapital, religijski kapital

Abstract

One of the essential characteristics of the early Christian world is its diversity. The 2nd and 3rd centuries were marked by many different Christian groups that often-held contradictory beliefs about God, creation, Jesus, man, and salvation. The dissertation is focused on two Christian groups that confronted each other during that period. The first one is the so-called Great Church - a stream of Christianity that eventually managed to marginalize other ("heretical") groups and establish itself as an organized community with a set of accepted doctrines, councils, and hierarchy. The second one is the Valentinian Gnostic School which represented a specific and popular combination of classical Gnostic thought, Greek philosophical tradition (especially Platonism), and the Judeo-Christian tradition. Using a heuristic model of social and religious capital, the dissertation analyzes particular features of those two groups and how these features caused the triumph of the Great Church and the marginalization of the Valentinian Gnostic School. This process is placed in the broader cultural framework characterized by the Roman Empire and the Second Temple Judaism. The main thesis of the dissertation can be defined in the following way: Through the development of its own identity (1st – 3rd centuries), the Great Church emerged as a community that possessed a significantly higher rate of both social (e.g. organized charitable activity that was perceived as a great benefactor of stability) and religious (e.g. narrative constructions such as the idea of apostolic succession that helped strengthen the identity of that community) capital than the Valentinian Gnostic School.

Apart from the introduction where the basic research questions and goals were presented, I've highlighted the present state of research with a specific focus on the overview of socio-historical approaches in the study of early Christianity. In this respect, the second chapter presented the main studies, especially authors such as Shirley Jackson and Shailer Matthews. Moreover, I've made numerous references to the influence of Edwin Judge, Wayne Meeks, and Gerd Theissen. Their work on the development of the first Christian community has given us a fruitful land of new directions and theories. Suffice it to say that Theissen's collection of essays on the apostle Paul and the community in Corinth has lived up to 75 different editions! In the next chapter I've given a detailed review of scholarly studies about the relationship between "heresy" and "orthodoxy". Because the polemics and battles between different Christian groups in the 2nd and 3rd centuries were crucial in the development of the Great Church, it seemed necessary to present the basic models for the understanding of the early Christian world. I've emphasized two different paradigms: The so-called classical or

ecclesiastical paradigm represented by authors such as Irenaeus and Eusebius and the contemporary paradigm influenced by the work of Walter Bauer. The first breakthrough after Bauer occurred in the 1970s when Helmut Koester and James M. Robinson published a series of articles arguing that the original (or pure) form of Christianity never existed. Their theory, with some slight changes, remains the dominant discourse in discussions about the relationship between "orthodoxy" and "heresy". In the fourth chapter, I've tried to present the basic terminology related to the stream of Christianity that eventually triumphed over other "heretical" groups such as the Valentinian Gnostic School. I've rejected the use of the terms "orthodoxy" or "proto-orthodoxy" because they carry both teleological and theological connotations. Even the phrase "normative Christianity", popularized by Arland J. Hultgreen, was criticized. In contrast to those suggestions, I have accepted the use of the phrase Great Church as the denominator of that stream of Christianity that came to be recognized as the bearer of "orthodoxy".

Given that the development of the relationship between the Great Church and Valentinian Gnostic School was closely related to the wider socio-political context, the fifth and sixth chapters were focused on elucidating the basic features of that context with special interest to Second Temple Judaism and Roman "paganism". Perhaps the most fruitful result of that discussion is the clear definition of religion that included both the dimension of beliefs and the dimension of social activity. In that sense, the connection between specific theological postulates and the social reality was anticipated both in the Great Church and in Valentinian Gnostic School. Moreover, such a broad definition of religion gives room for all four entities that were a part of the dissertation: Judaism, Roman religion (polytheism), Great Church, and Valentinian Gnostic School. In the seventh chapter, I tried to analyze the basic features of the "partying of the ways" between Judaism and Christianity. In that aspect, it is worth noting that I've tried to show that the seed of the new religion appeared very soon after Jesus' death when his disciples came to believe that he rose. Needless to say, the separation between Judaism and Christianity was a long–term process, and the identity boundaries were not always clearly defined. Guided by the definition of religion mentioned above, the next chapter focused on the development of the identity of the Great Church during the 1st century. Unlike postmodern historians that emphasize radical diversity and the classical (traditional) paradigm that bears a simple picture, I've tried to consider all the available data and present a more balanced view. Basing my analysis of Paul's authentic epistles and the Acts of the Apostles, I've argued that

during the first decades after Jesus' death, the theological and social core of the community was formed. Subsequently, this core was crystallized even more during the 2nd and 3rd centuries.

By analyzing the Rule of Faith that can justifiably be defined as the basic symbol of ideological unity, the ninth chapter connected the Great Church of the 1st and 2nd centuries. I've argued that the Rule of Faith, as the fundamental theological summary of the Church's faith, can be seen as an example of the creation of identity boundaries. The core of this Rule is in the connection between the historical Jesus (as a man who lived in Palestine at the beginning of the 1st century) and the resurrected Christ (as God's Son and a special agent in God's plan of redemption), but also an emphasis on the value of the Old Testament. Beyond the level of this Rule, the Great Church exercised a "field of flexibility". Furthermore, I've argued that the Rule of Faith can be viewed as an example of religious capital because it represented the building block of the Great Church's identity. This is of particular importance given the fact that Valentinus and his successors never developed anything like the Rule of Faith. After that, the tenth chapter was focused on the Valentinian Gnostic School. First of all, an effort was made to present the essential characteristics of the broader phenomenon called Gnosticism. In that segment, I rejected the radical methodological deconstructions that call for the abandonment of the term "Gnosticism". Instead, I've proposed a convenient way of using "Gnosticisms" (plural) to highlight all the diversity that was still "held" by the common gnostic myth. Moreover, I've analyzed the complex problem of the origin of Gnosticism concluding that Gnosticism did not exist in the pre-Christian period. Although it is difficult to locate the specific origin of such a complex phenomenon, recent studies are inclined towards the urban centers of Egypt (e.g. Alexandria) – Valentinus' home city.

Furthermore, in the same chapter, I've dealt with the historical Valentinus and his school. As a popular teacher – a philosopher in Rome during the 2nd century, Valentinus was at the head of a specific community that, at first, was still considered to be a part of the Great Church. However, over the next several decades, the basic theological ideas that Valentinus and his successors advocated became a stumbling block in their relationship with the Great Church. The ideological dimension of Valentinus and his followers represents an important starting position in understanding the various aspects of their social activity. The last part of the tenth chapter analyzed the cosmology and soteriology of Valentinus' followers by consulting Irenaeus' summary of Ptolemy's myth and the Tripartite tractate discovered in Nag Hammadi. The latter represents the only comprehensive description of Valentinian gnosis. I've put special emphasis on the differences between the two mentioned sources. Those differences (in some

aspects important differences) illustrate the constant revision of the Valentinian myth that points to the acute lack of a normative determinant such as the Rule of Faith characteristic of the Great Church. In addition, the last part of the tenth chapter discussed the three-part anthropology of Valentinians that distinguishes people according to the element that dominates them: spirit, soul, and matter.

In the eleventh chapter, I analyzed an important example of the religious capital of the Great Church: The emergence and the development of the concept of heresy. Instead of placing this phenomenon in the middle or the end of the 2nd century, I've shown that beginnings can be detected much earlier. Paul's epistles, if we look at them through the lenses of the sociology of deviance, reveal a community that creates normative boundaries and thereby contributes to the formation of its own identity. Through the rhetorical means of exclusion, stigmatization, and stereotyping, Paul participated in the process of establishing norms that later on became an object of distinction between the Great Church and the Valentinian Gnostic School. With the help of such discursive rhetoric, the Great Church was ready to confront Valentinus and his successors. In the twelfth chapter, I directed my attention to the significant example of both the religious and social capital: The hierarchy and the system of organization in the Great Church and the Valentinian Gnostic School. Relying on the social context of the first Christian communities, I've argued that the institutionalization of the Great Church was a relatively fast development in which bishops and presbyters had an important role. Valentinian Gnostic School, characterized by a specific type of spirituality, and cosmology (creation of the world and the beginnings of humankind), rejected the traditional social roles of bishops and presbyters. They considered them as antipodes to the classical Gnostic myth that Valentinus and his followers used to adapt the traditional Judeo – Christian beliefs. Consequently, Valentinians represented a conglomeration of disconnected communities whose identity was closely tied to individual teachers and a specific locality. In other words, Valentinians never developed an ideal of a trans-local community similar to that of the Great Church. In this regard, apostolic succession can be seen as an example of religious capital while the system of organization and authority is an example of social capital. Both of these dimensions did not (to that extent) exist within the Valentinian communities.

In the thirteenth chapter, I analyzed the view of tradition both in the Great Church and Valentinian Gnostic School. More specifically, I've dealt with the differences between the Great Church and the Valentinian Gnostic School regarding their view on the value of the Old Testament and the Jewish tradition. Unlike the Great Church which places a special emphasis

on the continuity of the Old Testament and the life of Jesus, the Valentinians argued for a moderate view – between the radical rejection of the Old Testament (e.g. Marcion) and the view of the Great Church. However, in the Greco – Roman society that was characterized by high value placed on the tradition and the customs of ancestors, the perspective of the Great Church represented an important form of religious capital lacking in the Valentinian Gnostic School. In the fourteenth chapter, I focused on the differences between the two groups regarding the principles of ethics and charity. In a nutshell, I've argued that the Great Church stood out with a significantly higher level of practical and organized charity that certainly represented an important form of social capital. Finally, in the fifteenth chapter, I discussed missionary activities as a basic prerequisite in the expansion of any religious community. I've tried to show that the Great Church exhibited a considerable rate of missionary activity – it was seen as one of the most visible aspects of the social activities of the Great Church. On the other hand, Valentinians never developed that kind of social impulse. Their "missionary program" was limited and primarily focused on the individuals within the Great Church. This was the consequence of a particular (esoteric) approach to religion and spirituality.

Key words: Great Church, Valentinianism, Gnosticism, early Christianity, Judaism, Social and Religious Capital, Roman Empire.

Sadržaj

1.Uvod **1**

2.Pregled sociološko-historijskih studija o ranom kršćanstvu **4**

3.Povijest odnosa između „pravovjerja“ i „hereze“ prema tumačenjima suvremenih znanstvenika **12**

4.*Velika Crkva*: problematika terminologije **22**

5.Judaizam u vrijeme nastanka kršćanstva **26**

6.Religijska slika Rimskog Carstva **44**

6.1.Doba anksioznosti ili doba ambicije? 46

6.2.Svijet ispunjen bogovima 51

6.3.Religije Rimskog Carstva: zaključak 67

7.Razdvajanje puteva: judaizam i kršćanstvo u 1. st. **68**

7.1.Teološki faktori razdvajanja: Povijesni Isus i post-uskrsna kristologija prvih kršćana . 72

7.2.Društveno-politički faktori razdvajanja 79

8.Između jedinstva i različitosti: temeljne teološke i društvene odrednice *Velike Crkve*. 83

8.1.*Velika Crkva* i problematika unutarnje heterogenosti 90

8.2.*Velika Crkva* u 1. stoljeću? Teološka i društvena jezgra 95

8.2.1.Polemike i nesuglasice: indikatori raskola ili stabilnosti? 108

8.2.2.Društvena dimenzija *Velike Crkve* u 1. st. 121

9.Pravilo vjere: simbol teološkog jedinstva *Velike Crkve* 2. i 3. st. **134**

10.*Valentinova gnostička škola:* pojava i ključne karakteristike **148**

10.1.Gnoza i gnosticizam: terminologija, kronologija i teologija 148

10.1.1.Gnosticizam: problematika terminologije, karakteristika i porijekla 157

10.1.2.Gnosticizam i pitanje porijekla 163

10.1.3.Gnostički kozmološki mit na primjeru Ivanovog apokrifa 177

10.2.*Valentinova gnostička škola*: povijesni razvoj i temeljne karakteristike 185

10.2.1.Valentin: kratka biografija 186

10.2.2.Valentinov kozmološki mit 190

10.2.3.Valentinovci nakon Valentina: kozmologija i soteriologija 200

11.Pojava koncepta hereze kao indikator razvoja identiteta *Velike Crkve* **211**

12.Sustav organizacije i koncept autoriteta: između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* **221**

12.1.*Velika Crkva* i razvoj sustava organizacije 222

12.1.1.Uloga biskupa u prvoj Crkvi: prema kompleksnijem razumijevanju njihova položaja 234
12.2.*Valentinova gnostička škola* i sustav organizacije: asimilacija ili degradacija? 242
12.2.1.Susret valentinovske gnoze i autoriteta 244
12.2.2.Vjera u uskrsnuće i koncept autoriteta 253
12.2.2.1.Pavao i vjera u uskrsnuće: uzdizanje duha u sadašnjosti ili uskrsnuće mrtvih u budućnosti? 256
12.2.2.2.Uskrsnuće prema tumačenju *Valentinove gnostičke škole* 261
12.3.Karizma, autoritet, organizacija: zaključak 268
13.Odnos prema tradiciji između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* 269
14.Karitativnost i etika u ideji i praksi između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* 283
14.1.„Vidi kako se međusobno vole“: etika i karitativni angažman *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. 284
14.2.*Valentinova gnostička škola*: dimenzija etike i karitativnosti 298
15.Evangelizacijska aktivnost *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole*: koncepcija i stvarnost 312
15.1.Misija i metoda: evangelizacijsko djelovanje *Velike Crkve* 313
15.1.1.Uzroci pojave ranokršćanske misionarske svijesti: *Velika Crkva* između judaizma i helenizma 317
15.1.2.Evangelizacijsko djelovanje *Velike Crkve* u 2. i 3. st.: službena misija ili svjedočanstvo vjere? 335
15.2.Evangelizam *Valentinove gnostičke škole*: univerzalizam ili partikularizam? 348
15.3.Evangelizam i misionarska svijest u ranom kršćanstvu: zaključne opservacije 359
16.Zaključak 361
17.Popis literature 372
18.Životopis 434

1.Uvod

„Želimo da svi narodi koji su pod našom upravom, zahvaljujući našem milosrđu, ostanu vjerni ovoj religiji, koju je Bog dao Petru apostolu, i koju je on osobno predao Rimljanima, i koju naravno čuva Pontifeks Damaz i Petar, biskup Aleksandrije, čovjek apostolske svetosti; to jest, sukladno apostolskoj disciplini i naučavanju Evanđelja, moramo vjerovati u jedino boštvo Oca, Sina i Duha Svetoga, koji su jednaki u uzvišenosti i Presvetom Trojstvu. Određujemo da ime kršćana katolika imaju oni koji ne krše propise ovoga zakona. Ostale smatramo za osobe bez razuma i naređujemo da budu osuđeni na kaznu sramote kao heretici, a njihove grupe ne smiju uzimati ime Crkava; njih treba najprije osuditi osveta Božja, a zatim naše kazne za koje nas je ovlastio Nebeski Sudac.“[1]

Godine 380. car Teodozije zajedno sa suvladarima Gracijanom i Valentinijanom II. izdao je tzv. *Cunctos populos* poznatiji i kao *Solunski edikt*. Njime carevi nisu samo potvrdili kršćanstvo kao službenu religiju carstva, već su dali svoju potporu jednoj specifičnoj struji kršćanstva koja je u tom trenutku i predstavljala etabliranu religijsku zajednicu.[2] Jedinstvo Crkve, koje je Konstantin Veliki smatrao važnim preduvjetom njegovom glavnom političkom cilju, a to je bilo jedinstvo Rimskoga Carstva, ovim je ediktom *de facto* nametnuto silom zakona čime je povijest kršćanstva doživjela važnu prekretnicu.[3] Međutim, iza *Solunskog edikta* krije se i važna dimenziju povijesti ranog kršćanstva[4] koja se s pravom može svesti pod nazivnik raznolikosti. Fenomen suvremenog kršćanstva karakterizira iznimna kompleksnost i raznolikost: od pravoslavne i Katoličke Crkve, preko niza protestantskih denominacija sve do Anglikanske Crkve usko vezane uz prostor Velike Britanije. No, kršćanstvo svoju raznolikost ne duguje nekom suvremenom post-prosvjetiteljskom dobu. Naprotiv, ona je utkana u formativna stoljeća kršćanstva. Povjesničari se danas slažu u tvrdnji da je kršćanstvo tijekom

---

[1] *Cod. Theod*. XVI.1.2. iz: Henry Bettenson i Chris Maunder (ur.) *Documents of the Christian Church* (Oxford, 1999). Prijevod na engleski: Henry Battenson. Dostupno online URL: https://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod16.shtml, (zadnji put posjećeno, 14. studenog 2019). Svi grčko-rimski te židovski autori citirani su, osim ako nije drugačije naznačeno, u skraćenom obliku prema: „Oxford Classical Dictionary“, 4rd Edition. Dostupno online URL: https://oxfordre.com/classics/page/ocdabbreviations (zadnji put posjećeno 21. studenog 2019).

[2] Malcolm Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius* (Los Angeles, 2006), 217-218.

[3] Stephen Williams i Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay* (New Heaven, 1998), 35.

[4] Sintagma *rano kršćanstvo* u pravilu uključuje razdoblje od nastanka kršćanstva u 1. st. sve do prvog ekumenskog crkvenog sabora u Nikeji 325. godine. Crkveni povjesničari ovo razdoblje dijele na tzv. *Apostolsko* (30-100. god.) i *Pred-nicejsko* razdoblje (100-325. god.). Vidi više u: Philip Schaff, *History of the Church, Volume II: Ante-Nicene Christianity. A.D. 100-325* (Grand Rapids, 2004).

svoja prva četiri stoljeća obilježeno različitim i često međusobno proturječnim strujama s vlastitim vjerovanjima, doktrinama i praksama.[5] Mnoge od tih struja su potpuna nepoznanica izvan krugova povjesničara i teologa koji se bave bave specifično tim razdobljem u povijesti kršćanstva.[6]

Studije o ranom kršćanstvu su gotovo uvijek orijentirane na odnos kršćanstva prema poganskom svijetu i načinu na koje je kršćanstvo uspjelo od marginalne sekte unutar židovstva doći do dominantne pozicije koju najbolje oslikava *Solunski edikt* iz 380. god.[7] Takvim je studijama temeljno istraživačko pitanje zašto je kršćanstvo trijumfiralo nad politeističkim oblicima religioznosti. S druge strane, gotovo da i ne postoji detaljna analiza uzroka koji su doveli do toga da je jedna struja unutar kršćanstva uspjela izaći kao pobjednik i odrediti budućnost kršćanske vjere.[8] Stoga se ovom disertacijom nastoji ponajprije upotpuniti prazan prostor u hrvatskoj, ali, u manjoj mjeri, i svjetskom znanstvenoj zajednici. S obzirom na to da je ranokršćanska povijest suviše kompleksna, nemoguće je detaljno analizirati svaku značajniju kršćansku struju u tom razdoblju. Imajuću to na umu, temeljni cilj disertacije jest odgovoriti na specifično istraživačko pitanje. Zašto je struja kršćanstva koja se naziva *Velikom Crkvom* uspjela marginalizirati *Valentinovu gnostičku školu* i uspješno se etablirati u Rimskom Carstvu? *Velika Crkva* predstavlja onu struju kršćanstva koja je bila nositelj vjerovanja i praksi koji su u tijekom 2., 3. i posebice 4. st. uspjeli postati karakteristični elementi „klasičnog“ ili „pravovjernog“ kršćanstva.[9] Drugim riječima, radi se o preteči tzv. *Nicejsko-carigradskog*

---

[5] O različitim kršćanskim strujama, posebice tijekom 2. st. vidi više u: Robert M. Grant, *Second-Century Christianity, Revised and Expanded: A Collection of Fragments* (London, 2003) 57-95; King, „Which Early Christianity“, *The Handbook of Early Christian Studies,* ur. Susan A. Harvey i David G Hunter (Oxford, 2008), 66-87.

[6] Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scriptures and the Faiths We Never Knew* (Oxford, 2003), 91-135.

[7] Od 18. st. do danas objavljeno je niz studija koje se bave odnosom kršćanstva i *poganstva*. Nemoguće je ovdje izdvojiti svaku knjigu i članak. Stoga lista koja slijedi polazi od temeljnih studija koje su ostavile najdublji utjecaj na kasnija znanstvena istraživanja. Pri tome valja naglasiti da je vrlo vjerojatno Harcnakova studija ostavila najsnažniji utjecaj na kasniji razvoj proučavanja ovog fenomena. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Kindle izdanje. Urednik: David P. Womersley; Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1906); Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933); Ramsay MacMullen, *Christianization of the Roman Empire: A.D. 100-400.* (New Heaven, 1984); Robin L. Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A. D. to the Conversion of Constantine*, (London, 1986); Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries, (*Princeton, 1996).

[8] Arland J. Hultgrenova kraća studija *The Rise of Normative Christianity* (Eugene, 2004) te osmo poglavlje u knjizi Barta Ehrmana *The Lost Christianities* stoje kao iznimke koje potvrđuju pravilo.

[9] Larry H. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, 2003), 494. O opravdanosti korištenja termina *Velika Crkva* vidi više u četvrtom i osmom poglavlju.

kršćanstva kojemu se i službeno 380. god. priklonila carska vlast.[10] Osnovni, iako ne i jedini, interpretacijski ključ analize bit će suvremena sociološka teorija društvenog i religijskog kapitala. Kroz poglavlja koja slijede, nastojat će se, s jedne strane, pokazati društvene i religijske prednosti *Velike Crkve,* a s druge, društvene i religijske mane i nedostatci *Valentinove gnostičke škole.* Iako u povijesti ne postoje sile zakona koje unaprijed određuju ishod povijesnih procesa i događaja, suvremene rekonstrukcije mogu *a posteriori* analizirati i odrediti glavne uzroke koji su doveli do određenog rezultata. U svakoj iole kompleksnijoj raspravi o razvoju ranog kršćanstva nužno dolazi do općenitih zaključaka koji sigurno nisu bili jednaki na svakom partikularnom lokalitetu unutar Rimskog Carstva. No, uz oprezan pristup moguće je otkriti složeniju sliku i u konačnici doći do željenog cilja.

Glavni dio rasprave koja slijedi bit će fokusiran prvenstveno na razdoblje od 2. do početka 4. st. Kršćani su na početku tog razdoblja bili osjetna manjina lomljena unutarnjim borbama i sukobima da bi već početkom 4. st. *Velika Crkva* predstavljala etabliranu religijsku zajednicu i važan faktor u daljnjem razvoju Rimskog Carstva.[11] Jedan od indikatora stabilnosti i razvijenosti *Velike Crkve* u odnosu na druge struje kršćanstva je i činjenica da se car Konstantin Veliki početkom 4. st. priklonio upravo njoj što samo po sebi sugerira da su Valentinove zajednice već izgubile svoj utjecaj na prostoru Rimskoga Carstva.[12] Plastičnije rečeno, *Valentinova gnostička škola* je već početkom 4. st. predstavljala manjinu prisutnu tek u tragovima raspršenim na nekoliko lokacija u Rimskom Carstvu. S pravom je stoga američki

---

[10] Američki povjesničar Bart Ehrman popularizirao je termin „proto-pravovjerje" (engl. *proto-orthodoxy*) za kojeg se može reći da je danas i najzastupljeniji u radovima engleskih i američkih znanstvenika. Vidi više u: Bart Ehrman, *Lost Christianities,* 2; *Idem., The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford, 1993), 13; Najraniji primjer korištenja spomenutog termina potječe iz studije Bentleya Laytona. Vidi više: Bentley Layton, *The Gnostic Scripture* (New Heaven, 1995), xx-xxiii. Pojmovi *Velika Crkva, sveopća Crkva* te *proto-pravovjerje* dodatno će se razmatrati u četvrtom poglavlju.

[11] Prema statističkim hipotezama suvremenih znanstvenika broj kršćana na početku 2. st. bio je otprilike 8 tisuća dok je sredinom 4. st. taj broj narastao na otprilike 30 milijuna u carstvu koje je brojalo oko 60 milijuna stanovnika. Iako se radi o hipotetskih projekcijama koje ne mogu biti apsolutni statistički pokazatelj, vrijedi istaknuti da iste pokazuju značajno preklapanje sa sekundarnim podatcima. Primjerice, analiza kršćanskih epigrafa u Rimu u razdoblju od 200. do 375. godine pokazuju interesantnu sličnost sa širom projekcijom broja kršćana u carstvu. Vidi više u: Rodney Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (HarperCollins e-books), 68-70; *The Rise of Christianity,* 4; Carlos Galvao-Sobrinho, „Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West", *Athenaeum,* god. 83/br. 1 (Pavia, 1995), 431-466. Američki povjesničar Bart Ehrman nudi ponešto izmjenjene hipotetske projekcije o broju kršćana, ali se generalno radi o vrlo sličnim izračunima. Jedina značajnija promjena jest u tome što Ehrman pretpostavlja veći broj kršćana od Starka kada je riječ o sredini 1. st. ponajviše zbog misionarskih aktivnosti apostola Pavla i njegovih suradnika. Vidi više u: Bart Ehrman, *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World* (New York, 2018), 290-294. Slične projekcije nudi i Keith Hopkins. Vidi više u: Hopkins, „Christian Number and Its Impliciations", *Journal of Early Christian Studies* god. 6/br. 2 (Baltimore, 1998), 185-226. Konačno, vrijedi imati na umu da stopa rasta broja kršćana nije bila ujednačena u svim dijelovima carstva..

[12] Paula Fredriksen, „Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE", ur. David S. Potter, *A Companion to the Roman Empire* (Hoboken, 2006), 587-607.

teolog i povjesničar Michael J. Kruger 2. st. prozvao razdobljem *raskršća* za kršćanstvo, a Walter Wagner krucijalnim dobom u kojem je Crkva tek izašla iz *utrobe apostola* i počela samostalno disati.[13] Kroz pojedinačne teme, analiza će nužno ulaziti i u vremenski okvir 1. st. – posebice onda kada to bude ključno za razumijevanje onoga što se događalo tijekom 2. i 3. st.[14] Važno je napomenuti da se u disertaciji ne pretendira na apsolutnu istinu. Štoviše, ova studija poziva na daljnje rasprave i otvaranje novih pitanja.

2.Pregled sociološko-historijskih studija o ranom kršćanstvu

Studije ranog kršćanstva koje polaze od ideje interdisciplinarnosti uključuju prije svega svojevrsnu spregu historijske znanosti i sociologije. Budući da je posljednjih nekoliko desetljeća objavljen iznimno velik broj publikacija koje polaze od tog interpretacijskog ključa, vrlo je teško navesti sve autore i njihova djela. Stoga će se ovo poglavlje prije svega fokusirati na najvažnije studije koje predstavljaju opći trend u znanosti.

Do dodira između sociologije i povijesti, prema tumačenju njemačkog znanstvenika Gerda Theissena, dolazi u onom trenutku kada povijest, u očima onih koji se njome profesionalne bave, prestane biti jednostrani lanac događaja i djela i postane puno kompleksnija konstelacija društvenih uvjeta, obrazaca, normi i institucija. Drugim riječima, sociologija u povijesnim radovima postaje nužna u onom trenutku kada se historiografija prestaje isključivo baviti velikim i važnim ličnostima i fokusira se na povijest *svih* ljudi, tj. povijest *običnog* čovjeka.[15] U izvrsnom pregledu povijesti sociološko-historijskog istraživanja povijesti kršćanstva, njemački znanstvenik Ralph Hochschild pokazuje da se korijeni tog pristupa nalaze

[13] Michael J. Kruger, *Christianity at the Crossroads.* Kindle izdanje*;* Walter H. Wagner, *After the Apostles: Christianity in the Second Century* (Minneapolis, 1994), 1.

[14] U historiografiji akutna je rasprava o vrijednosti periodiziranja povijesti. Nemoguće je mehanicistički odvajati jedno stoljeće od drugoga kada je u mnogim slučajevima situacija takva da se povijesni procesi prenose bez nekog snažnog diskontinuiteta iz stoljeća u stoljeće. U kontekstu ove disertacije 1. st. je od iznimne važnosti zbog problematike kontinuiteta i diskontinuiteta *Velike Crkve.*

[15] Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 1989), 3. Theissen (4. str) također predviđa da će ranokršćanska povijest postavljati nužno i sociološka pitanja sve dok se ne odvoji sama od antičke povijesti koja je još od vremena utjecajnog njemačkog povjesničara Theodora Mommsena (1817-1903.) počela, doduše oprezno, postavljati određena sociološka pitanja.

još u 19. st. Od važnijih autora, Hochschild izdvaja Wihelma Witlinga i Friedricha Luckesa koji su, postavljajući sociološka pitanja, došli do dijametralno suprotnih zaključaka. Dok Luckes o prvoj Crkvi govori kao o vrsti slobodne asocijacije, Weitling Isusa predstavlja kao prvog borca za radikalni egalitarizam i slobodu (iako je upitno koliko su ta dva principa u stvarnosti spojiva), a prvu Crkvu smatra vrstom proto-komunističke zajednice kojoj u temeljima leži ideja zajedničkog dijeljenja imovine i dobara. Iako nisu značajno utjecali na kasniji razvoj sociološko-historijskog pristupa, njihove različite perspektive su ostavile traga na mišljenja većine znanstvenika iz 19. st.[16] Kada je riječ o početku prošlog stoljeća, vrijedi izdvojiti studije Adolfa Deissmanna i Ernsta Troetlscha. Deissmann se prije svega fokusirao na tada tek otkrivene ranokršćanske papiruse i implikacije koje su oni imali za naše razumijevanje toga razdoblja, napose za razumijevanje života i djela apostola Pavla.[17] Ernst Troetlsch je imao velik utjecaj na kasnije autore ponajviše zbog njegove analize razlika između Crkve i sekte.[18]

U anglosaskom znanstvenom svijetu, pioniri sociološko-historijskog pristupa povijesti kršćanstva bili su prije svega Shirley Jackson Case i Shailer Matthews, obojica pripadnici tzv. *čikaške škole* iz prve polovice 20. st.[19] Knjiga S.J. Casea je zasigurno najznačajnija knjiga-produkt te škole. U njoj Case ističe važnost razumijevanja društvene dimenzije koja je nužna ako se želi rekonstruirati povijest ranokršćanskog pokreta.[20] Drugim riječima, on se izbjegava baviti klasičnom egzegezom teksta i ne pokušava otkriti distinktivna učenja prve Crkve, već se fokusira na društveni značaj kojeg ti tekstovi otkrivaju. Time anticipira i kasnija istraživanja koja su ukazivala na retoriku i konstrukciju tekstova koji zapravo, ako se pomnije promotri, predstavljaju refleksije šire društvene stvarnosti toga razdoblja.[21] Uz to, Case je ostao upamćen kao izuzetno pedantan povjesničar koji je gotovo polovicu od 86 vlastitih članaka posvetio isključivo pitanjima metodologije i teorije povijesti i njezinog odnosa s drugim društveno-

---

[16] Ralph Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung* (Göttingen, 1999) 45-63.

[17] Knjiga je prvi put objavljena 1911. godine naslova: *Paulus: eine kultur-und religions-geschichtliche Skizze.* Na engleski je prevedena 1957. zahvaljujući trudu engleskog povjesničara, u to vrijeme profesora na sveučilištu u Heidelbergu, Lionela R.M. Strachana pod naslovom: *St Paul: A Study in Social and Religious History* (New York, 1957)

[18] Ernst Troetlsch, *The Social Teaching of the Churches,* vol 1 (London, 2009) 331-343. Margaret Y MacDonald u svojoj studiji o procesu institucionalizacije Pavlovih zajednica u 1. st. eksplicitno ističe da rad Ernsta Troeltscha predstavlja paradigmu u promjeni percepcije razlika između Crkve i sekti koju je kasnije proširio i elaborirao u nizu svojih publikacija engleski sociolog religije Bryan R. Wilson. Vidi više u: Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge, 1988), 164-165.

[19] O *Chicago školi,* njezinom utjecaju i važnosti vidi više u: L.E. Keck, „On the Ethos of Early Christians“, *Journal of the American Academy of Religion,* god. 42/br. 3 (Oxford, 1974), 435-452.

[20] Shirley J. Case, *The Social Origins of Christianity* (Chicago, 1923), v-vi.

[21] Usp. Larry H. Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*: *Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006).

humanističkim disciplinama. Nažalost, kao što to biva s brojnim drugim izuzetnim stručnjacima, Case u svoje vrijeme nije nailazio na širu potporu znanstvene zajednice. Prije svega, njegov naglasak na važnosti socio-historijskog pristupa 20-ih godina prošlog stoljeća nije naišao na plodno tlo izvan granica *čikaške škole* pa je stoga u očima konzervativnijih teologa Case bio jedna vrsta *znanstvenog* heretika.[22] S druge strane, liberalniji teolozi su mu zamjerali što ne ide dovoljno daleko u svojoj kritici Novozavjetnih tekstova te što i dalje, unatoč njegovoj socio-historijskoj metodi, ostaje *u krilu* Crkve.[23] Međutim, kao i svi povjesničari, i Case je bio produkt svog vremena tako da je pred sam kraj svoje studije istaknuo i vlastitu ideološku poziciju: „Suvremeno kršćanstvo postaje sve manje i manje doktrinarno, a više se usmjerava prema društvenom djelovanju pojedinih kršćana i kršćanskih zajednica kao važnih faktora u društvu.“[24] Ovime zapravo autor otkriva duh vlastitog vremena (njem. *Zeitgeist*) koje je tada bilo u procesu postepenog izbjegavanja prihvaćanja doktrina kao svetih autoriteta koji se ne bi smjeli propitkivati.[25]

Nakon toga, u razdoblju između 1930-ih i 1970-ih sociološki pristup u proučavanju ranog kršćanstva pada u drugi plan. Niz je razloga koji su doveli do toga. Jedan od njih sasvim sigurno leži u činjenici da je možda i najutjecajniji teolog u tome razdoblju, Rudolf Bultmann svoj znanstveni opus usmjerio prije svega na *demitologizaciju* evanđelja s ciljem pronalaska Isusovih autentičnih izreka.[26] Shodno tome, Bultmann prvu kršćansku vjeroispovijest u potpunosti odvaja od vlastitog društveno-povijesnog konteksta. Hochschild sugerira još jedan društveni uzrok pada zanimanja za sociološki pristup koji je doduše prvenstveno vezan uz Njemačku. Naime, za razliku od prethodnog razdoblja, političko-društvena atmosfera sredinom 20. st. u Zapadnoj Njemačkoj nije bila obilježena prevladavajućim osjećajem društvene nejednakosti niti problemima vezanima za društvenu poziciju Crkve u državi. To je za

[22] Ernest F. Scott „The Experience with the Supernatural in Early Christianity“, *Journal of Religion,* Vol. 10/Br.1 (Chicago, 1930), 94-106.
[23] Vidi primjerice recenziju H. J. Cadburyja u *Journal of Religion,* VIII (1928), 130-136.
[24] Case, *The Social Origins of Christianity,* 251.
[25] Fenomen „pobune“ protiv autoriteta i doktrina koje ti autoriteti predstavljaju u zapadnim se društvima posebno istaknuo u razdoblju nakon društvene revolucije šezdesetih. Samuel Huntington ističe da je došlo do kolektivnog gubljenja starog osjećaja prisile slušanja onih koji su ranije smatrani autoritetima, bilo po položaju, dobi, rangu ili statusu. U tom i takvom okviru crkveni autoriteti postepeno počinju gubiti svoju prijašnju važnost. Vidi više u: Samuel P. Huntington, „The United States“, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission,* ur. Michel Crozier, Samuel P. Huntington i Joji Watanuki (New York, 1975), 75.
[26] Vidi više u: Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York,1958).

posljedicu imalo nestajanje prijašnjih motiva koji su održavali sociološko-historijske studije ranog kršćanstva „na životu“.[27]

Stvari se počinju mijenjati tijekom 60-ih godina prošlog stoljeća i to ponajviše zbog iznimno utjecajne (iako kratke) studije Edwina Judgea *The Social Pattern of the Christian Church* (hrv. *Društveni obrasci kršćanske Crkve*). Gerd Theissen ističe vrijednost i utjecaj kojeg je studija E. Judgea ostavila na kasniju generaciju povjesničara, teologa i sociologa.[28] Posebno je značajno naglasiti da je tijekom 60-ih i 70-ih godina prošlog stoljeća došlo do pojave različitih modela, teorija i metoda unutar sociološko-historijskog pristupa proučavanju ranog kršćanstva. Pretpostavlja se da je došlo do zasićenja i nezadovoljstva znanstvenika radovima većine svojih kolega koji su se rigorozno prihvatili analiziranja ideja i vjeroispovijesti prvih kršćana kao da oni predstavljaju distinktivne elemente apstraktnog svijeta, a ne refleksiju društvene dinamike ranog kršćanstva.[29] Uz to, povjesničari su se, generalno gledano, počeli više orijentirati prema analiziranju dinamike društvenih odnosa, a manje prema rekonstrukciji velikih i važnih povijesnih ličnosti. Jednostavnije rečeno, počeli su pisati povijest „odozdo“; povijest „svakodnevnice“.[30]

Dva su posebno važna događaja iz 70-ih godina prošlog stoljeća uvelike utjecala na daljnji razvoj sociološko-historijskog pristupa. Prvi je vezan uz SAD gdje je 1973. utemeljen *Society of Biblical Literature* (hrv. *Društvo za biblijsku literaturu*).[31] Jedan od osnivača SBL bio je Wayne Meeks koji je godinu dana ranije objavio važan članak o *Evanđelju po Ivanu* u kojem je nastojao pokazati vezu između teksta i društvene stvarnosti koja zapravo otkriva narativ o jednoj izoliranoj zajednici.[32] SBL se u prvom desetljeću svoga postojanja posebice istaknuo svojim analizama Antiohije kao specifičnog ranokršćanskog lokaliteta i temeljnim društvenim dinamikama koje su utjecale na oblikovanje kršćanskih zajednica ondje.[33] Drugi značajni događaj vezan je uz njemački znanstveni krug. Ondje je Gerd Theissen između 1973.

---

[27] Hichschild, *Sozialgeschichtliche Exegese*, 209.
[28] Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 10. Na drugom je mjestu Theissen istaknuo da studija E. Judge zaslužuje posebno poštovanje kao iznimno vrijedno djelo u povijesti sociološko-historijskih studija ranog kršćanstva. Vidi više u: Gerd Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology Ethics, and the World of the New Testament* (Mineapolis, 1992), 19.
[29] Robin Scroggs, „The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research“, *New Testament Studies,* god. 26/br. 2 (Cambridge, 1980), 165-166.
[30] Stephen C. Barton, „Social-Scientific Criticism“, *A Handbook to the Exegesis of the New Testament,* ur. Stanley E. Porter (Boston, 2002), 279.
[31] U daljnjem tekstu SBL.
[32] Wayne A. Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature,* god. 91/br. 1 (Atlanta, 1972),70.
[33] Vidi više u: Wayne A Meeks, Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Comon Era* (Missoula, 1978).

i 1975. objavio niz članaka o formativnom razdoblju kršćanstva u Palestini i Korintu.[34] Zaključci koje je Theissen ondje iznio doveli su do postepene promjene paradigme i danas se s pravom smatraju jednim od najznačajnijih radova iz područja ranokršćanske povijesti.[35] Tijekom 80-ih i 90-ih godina prošlog stoljeća interes za sociološko-historijskim pristupom nastavio je rasti.

Važno je i napomenuti da se znanstvenici tijekom ovog razdoblja nisu isključivo bavili kršćanstvom 1. st. već su nastojali proširiti svoju analizu i na kasnija razdoblja. Pri tome valja imati na umu da nije postojao (jedan) zacrtani smjer kojeg su svi slijedili, već se radilo o implementaciji različitih socioloških teorija i modela na razvoj ranog kršćanstva. Značajniji primjeri su studije Anthonyja Blasija i Rodneya Starka.[36] Godine 1981. Bruce Malina je objavio studiju: *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (hrv. *Svijet Novog Zavjeta: spoznaje kulturne antropologije*) čime je otvorio novi prostor u izučavanju povijesti ranog kršćanstva. Malina je zapravo bio predstavnik jednog sasvim drugačijeg pokreta utemeljenog prije svega na kulturološko-antropološkim modelima. U svojoj knjizi Malina implementira niz antropoloških otkrića i zaključaka o kulturi i društvu antičkog Mediterana. Temeljni cilj studije je objasniti razlike između društva suvremenog zapada s jedne strane i društva antičkog Mediterana unutar kojeg se razvijao ranokršćanski pokret.[37]

Teorija društvenog kapitala koja jest temeljni, iako ne jedini, interpretacijski ključ ove disertacije nastaje u američkom krugu sociologa. Ona zapravo polazi od pretpostavke da i društvene mreže imaju svoju vrijednost. Baš kao što odvijač (koji predstavlja primjer fizičkog kapitala) može povećati individualnu produktivnost, tako i društveni kontakti utječu na produktivnost pojedinca i grupe. Drugim riječima, društveni kapital predstavlja skup kulturnih osobina koje stvaraju i održavaju međusobno povjerenje i suradnju među članovima određene zajednice.[38] Iako se prva uporaba ovog termina ponekad pogrešno pripisuje uglednom francuskom sociologu Pierreu Bourdieu i njegovom članku iz 1979. *Les trois états du capital culturel* (hrv. *Tri stanja kulturološkog kapitala*), prvi zapis korištenja ovog pojma potječe s

[34] Theissenove eseje o zajednici u Korintu na engleski je 1982. preveo John H. Schutz. Vidi više u: Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Eugene, 2004).
[35] James D. Dvorak, „John H. Elliott's Social-Scientific Criticism“, *Trinity Journal*, god. 26/br. 2 (Chicago, 2007), 253; Scroggs, „The Sociological Interpretation of the New Testament“, 174-175.
[36] Vidi više u: Anthony J. Blasi, *Early Christianity as a Social Movement* (New York, 1989.); Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the WesternWorld in a Few Centuries* (San Francisco, 1997).
[37] Bruce Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, 2001), 56-58.
[38] Štulhofer, „Društveni kapital“, *Socijalna rekonstrukcija zajednice*, ur. Dean Ajduković (Zagreb, 2003), 2. Štulhofer (str. 1) teoriju o društvenom kapitalu naziva jednom od najznačajnijih koncepcija koje su se pojavile u društvenim znanostima u posljednjih stotinu godina.

početka 20. st. i dolazi od državnog supervizora ruralnih škola u Zapadnoj Virginiji L.J. Hanifena. Hanifen opisuje *društveni kapital* kao:

> „opipljive stvari [koje] u najvećoj mjeri vrijede u svakodnevnom životu: naime, dobra volja, prijateljstvo, empatija, te društveno djelovanje između pojedinaca i obitelji... Ako [pojedinac] stupi u kontakt sa svojim susjedima, a oni sa svojim susjedima, doći će do nakupljanja društvenog kapitala, koje može odmah zadovoljiti njegove društvene potrebe i koji sa sobom nosi mogućnost poboljšavanja životnih uvjeta cijeloj zajednici.“[39]

Više od pola stoljeća *društveni kapital* kao teorija u društvenim znanostima bio je marginaliziran. Prvi koraci u suprotnom smjeru učinjeni su već spomenutim člankom Pierrea Bourdieua. No, njegov je najveći „nedostatak“ bio to što je napisan izvorno na francuskom jeziku pa je stoga ostao na marginama društvenih znanosti. Doduše, Bourdieu je nekoliko godina kasnije objavio članak i na engleskom jeziku.[40] No, on će tek kasnije postati jedan od važnijih studija o teoriji društvenog kapitala. Naime, teoriju društvenog kapitala široj je masi prvi predstavio i na taj način iznimno efektivno popularizirao ugledni američki politolog Robert Putnam sa člankom zanimljivog naslova *Bowling alone* (hrv. *Kotrljajući sam*) kojeg će kasnije i proširiti u knjigu sličnog naslova.[41] Društveni kapital se sastoji od tri dimenzije. Povjerenje, udruživanje i poštovanje normi. Pri tome, povjerenje predstavlja spremnost na suradnju, ne samo članova zajednice već i šire. Udruživanje je usko povezano s prvom dimenzijom, dok poštovanje normi predstavlja: „rezultat djelovanja prvih dviju dimenzija i njihov potporanj“.[42] Iako se teoretičari društvenog kapitala nisu previše bavili religijskim institucijama, valja napomenuti da je bilo iznimaka. Tako primjerice Putnam govori o vjerskim zajednicama koje predstavljaju jedan od najznačajnijih rezervoara društvenog kapitala u Sjedinjenim Američkim Državama. Crkve u suvremenom (ali i u antičkom svijetu) ne predstavljaju puste zgrade, već se njihov potencijal društvenog kapitala ogleda u činjenici da su one prije svega zajednice ljudi koji zajedno žive i djeluju u suradnji i potpori.[43] Francis Fukuyama definira društveni kapital kao

---

[39] Lyda Judson Hanifan „The Rural School Community Center“, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* god. 67/br. 1 (New York City, 1916), 130.
[40] Pierre Bourdieu „The Forms of Capital“, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* ur. John G. Richardson (Greenwood, 1986), 241-258.
[41] Robert D. Putnam *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York City, 2001). Knjigu je Milana Bošković 2008. godine prevela na sprski jezik pod naslovom: *Kuglati sam: Slom i obnova američke zajednice* u izdanju nakladnika Mediterran Publishing.
[42] Štulhofer, *Društveni kapital,* 2.
[43] Putnam, *Kuglati sam,* 84.

„neslužbenu normu koja promiče suradnju dvaju ili više pojedinaca. Norme koje čine društveni kapital mogu se kretati od normi reciprociteta između dva prijatelja, pa sve do složenih i detaljno artikuliranih doktrina poput kršćanstva ili konfucijanstva.“[44]

Također, religiozna angažiranost predstavlja snažan pokazatelj razine volontiranja i filantropije. Kennethe Wald i Allison Calhoun-Brown ističu kako su religijski ideali, u stvari, moćni izvori predanosti i motivacije. Drugim riječima, ljudi će biti spremni na žrtvu ako sami vjeruju da ih vodi božanska sila.[45] Iako se primarno bavi suvremenom američkom poviješću, Putnamova opaska o Crkvama koje su pružale organizacijske i filozofske osnove za širok dijapazon društvenih pokreta može se, uz dozu opreza, primijeniti i na ranija razdoblja.[46] U tom bi se okviru primjer društvenog kapitala mogao ogledati u organiziranim i sustavnim nastojanjima održavanja karitativnih aktivnosti. Isto tako bi se društveni kapital mogao vidjeti i u kontekstu razine strukturalizacije i organizacije jedne religijske zajednice. Je li njezin temeljni oblik organiziranja blizak razvijanju hijerarhije i stratifikaciji uloga ili se on ipak temelji više na intuitivnoj i neposrednoj spoznaji te ezoterijskom znanju?

Ako se prihvati široka definicija *društvenog kapitala* kojeg nudi sociolog Štulhofer, onda se *religijski kapital* može smatrati potkategorijom *društvenog kapitala.*[47] U tom je kontekstu za ovu disertaciju značajna studija američkog sociologa Rodneya Starka koja se bavi razlozima zbog kojih jedna religijska zajednica uspijeva rasti i održavati stabilnost, a druga nakon nekog vremena prelazi na margine društva i nestaje.[48] Stark se u svome članku dotiče i društvenih i religijskih uzroka uspjeha pojedinih religijskih zajednica. Pri tome, religijski kapital bi označavao temeljna vjerovanja i njihove retoričko-diskurzivne elemente koji određenoj religijskoj zajednici pružaju manju razinu tenzija s prevladavajućim kulturološkim obrascima društva u kojoj ona nastaje. Stark to naziva *propozicijom osrednjih tenzija*.[49] Također, religijski bi kapital uključivao i ono narativne obrasce koji pozitivno utječu na kohezivnost i stabilnost jedne zajednice. Tako se primjerice diskurs koji podiže identitetske granice vlastite zajednice

---

[44] Citirano u: Jan N. Bremmer, „The Social and Religious Capital of the Early Christians“, *Maidens, Magic, and Martyrs in Early Christianity: Collected Essays,* ur. Jan N. Bremmer (Tübingen, 2017), 13.
[45] Kenneth D. Wald, Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States* (Lanham, 2010), 29-30.
[46] Putnam, *Kuglati sam,* 87.
[47] Prema spomenutoj definiciji, društveni kapital je prije svega skup **kulturnih** osobina. Prema Hrvatskom jezičnom portalu, definicija kulture jest: ukupnost materijalnih i duhovnih dobara, etičkih i društvenih vrijednosti, što ih je stvorilo čovječanstvo, jedna epoha ili jedno društvo. Vidi više u: „Kultura“. *Hrvatski jezični portal,* http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=eldjWBE%3D&keyword=kultura, (zadnji put posjećeno 16. prosinca 2019).
[48] Rodney Stark „Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model“, *Journal of Contemporary Religion,* god. 11/br. 2 (London, 1996), 133-146.
[49] Stark „Why Religious Movements Succed or Fail“, 134.

može smatrati religijskim kapitalom, posebice kada se pojavljuje unutar šireg konteksta konfrotacije s „herezama“.

Kao što nije postojala stroga odvojenost politike i religije, tako antičko društvo nije poznavalo ideje religije kao fenomena koji prije svega obuhvaća privatni život pojedinca. Suvremeno društvo zapadne civilizacije religiju (pri tom se prije svega misli na kršćanstvo, judaizam i islam kao tri najveće monoteističke religije) vidi prije svega kao odraz osobne duhovnosti i odnosa prema božanskom. No, antički je svijet bio obilježen religijskim pokretima sasvim drukčijeg karaktera. Grčko-rimsko društvo nije poznavalo individualizma u modernom smislu toga pojma. Ljudi su sami sebe vidjeli prvenstveno kao članove zajednice. Unutar takvog promišljanja ideja religije kao nečega što pripada domeni privatnoga nije postojala.[50] Konkretnije rečeno, religija je u Rimskom Carstvu bila posvuda. Iz tog razloga je pogrešno interpretacijski okvir društvenog i religijskog kapitala predstavljati kao presliku objektivne stvarnosti antičkog društva. Umjesto toga, on je zapravo koristan heuristički alat i polazna interpretacijska točka ove disertacije u kojoj će se analizirati veze između određenih religijskih vjerovanja i njihovih društvenih dimenzija te načina na koje se te dvije, na prvi pogled odvojene, razine preklapaju. Posebno je važno apostrofirati da religijski i društveni kapital (i u slučaju kada se rabe kao interpretacijski okvir) ne mogu predstavljati dvije odvojene stvarnosti. Upravo suprotno, pažljiva analiza izvora sugerira da se u mnogim slučajevima radi o međusobno povezanim dimenzijama pri čemu jedna često uvjetuje postojanje druge. Plastičnije rečeno, određeni elementi društvenog kapitala *Velike Crkve* ne bi zasigurno ni postojali da nije bilo specifičnih (retoričko-diskurzivnih) elemenata religijskog kapitala.

Također vrijedi naglasiti da će se tijekom razrade detaljnih teza koristiti i druge spoznaje te modeli iz sociioloških i antropoloških studija. Primjerice, već spomenuta poveznica između vjerovanja jedne religijske zajednice i njezinih društvenih djelovanja je važan segment kojeg su klasične studije o trijumfu kršćanstva uglavnom zaobilazile. Nizozemski antropolog Gerardus van der Leeuw u svojoj analizi religijskih fenomena i iskustava ističe usku povezanost između sociološke manifestacije religije i njezinih temeljnih vjerovanja.[51] Drugim riječima, u analizi religijskih fenomena u prošlosti nužno je ukazati i na kontinuitet između onog što pripadnici religijskih zajednica vjeruju i onog što oni, putem svog djelovanja i odnosa, manifestiraju u širem društvu. S tim na umu, u disertaciji će se nastojati detaljnije analizirati

[50] Vidi više u: James Rives, *Religion in the Roman Empire,* (Malden, 2007), 105-132. Detaljnije o prirodi starorimskih oblika religioznosti vidi u šestom poglavlju.
[51] Gerardus van der Leeuw Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Princenton, 1986), 459-460.

odnos vjerovanja i djelovanja *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* te načina na koji je taj odnos utjecao na ishod njihove međusobne konfrontacije. Prvenstveno je važno osvrnuti se na temeljne karakteristike odnosa „pravovjerja“ i „hereze“ tijekom ranog kršćanstva te istaknuti glavne smjernice kretanja znanstvenika kada je posrijedi spomenuta tema. Nakon toga, fokus pažnje će se preusmjeriti na problematiku terminologije (*Velika Crkva*) i na širi društveno-religijski kontekst koji je obilježio razdoblje javljanja kršćanstva kao zasebnog (i raznolikog) religijskog fenomena. Potom će analiza biti usmjerena prema temeljnim teološkim i društvenim odrednicama *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole*. Tek tada će biti moguće ući u detaljniju analizu društvenih i religijskih prednosti („kapitala“) koje su dovele do prevladavanja *Velike Crkve* odnosno marginaliziranja *Valentinove gnostičke škole*.

3.Povijest odnosa između „pravovjerja“ i „hereze“ prema tumačenjima suvremenih znanstvenika

Prije analize povijesti odnosa „pravovjerja“ i „hereze“ u ranom kršćanstvu čini se važnim istaknuti jednu uvodu opasku. Ova disertacija u korištenju riječi „hereza“ i „pravovjerje“ ne pretpostavlja teološku procjenu. Suvremeni su znanstvenici primijetili da su etikete hereze i identifikacija vlastite grupe kao pravovjerne elementi društvenog konflikta koji ne nude objektivnu presliku stvarnosti.[52] Drugim riječima, svaka je zajednica unutar kršćanstva sebe smatrala pravovjernom, dok je na ostale protivnike gledala prvenstveno kroz vizuru hereze.[53] Stoga, u korištenju ovih termina ne pretpostavlja se pejorativno značenje.[54] Klasično poimanje odnosa „pravovjerja“ i „hereze“, čvrsto uspostavljeno unutar okvira Crkve do 4. st., najbolje ilustrira citat Hegezipa kojeg prenosi Euzebije Cezarejski:

> „Pošto je kao mučenik poput Gospodina posvjedočio za isti nauk, za biskupa je, po redu, postavljen Šimun koji je bio sin njegova strica Kleofe. Svi su bili za nj, kao drugoga, jer je bio Gospodinov bratić. Crkvu su zato nazivali djevicom jer je još uopće nisu iskvarile lude

[52] Radi se o onome što antropolozi i sociolozi nazivaju emskim pojmovima. Vidi više u: Nicola D. Lewis, *Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian World* (Oxford, 2013), 21.
[53] George V. Zito „Toward a Sociology of Heresy“, *Sociological Analysis,* god. 44/br. 2 (New York City, 1983), 125.
[54] Više o sociološkom poimanju koncepta hereze i njegovu značenju u razvoju identiteta jedne zajednice u poglavljima koji slijede.

vijesti. Budući da Tebutis nije postao biskup, počeo je u puku Crkvu kvariti na temelju sedam sljedba među kojima je bio i sam. Od njih dolaze: Šimun, odakle su simoniti; Kleobije, odakle su kleobijevci; Dositej, odakle su dositejevci; Gortej, odakle su gortejci; ali tu su i masboćani. Od spomenutih potječu: menandrićani, marcionisti, karpokraćani, valentinovci, baziliđani i satornilćani. Svatko je uveo vlastitu misao, zasebno i na drugi način..."[55]

Prema tom viđenju, koje je *nota bene* prevladavalo sve do 20. st., Crkvu su, kao autentičnu zajednicu, „osnovali" apostoli koji su iskreno i objektivno prenijeli izvorna učenja i želje Isusa iz Nazareta. Drugim riječima, crkveni su autori iz 2., 3. i 4. st. retrospektivno ustvrdili da je u samom začetku postojala čista i izvorna vjera kojoj su u temelju naučavanja Isusa iz Nazareta. Na sličnom tragu je i autor *Prve Klementove poslanice* napisane krajem 1. st. iz Rima za zajednicu u Korintu: „Apostoli su propovijedali evanđelje upućeni od Gospodina Isusa Krista koga je poslao Bog. Dakle, Krist je od Boga, a apostoli od Krista."[56]

Za uspostavu i posebno prevladavanje takve paradigme ranokršćanske povijesti dijelom je zaslužan i „otac crkvene povijesti", biskup Cezareje Euzebije. Naravno, s obzirom na to da je Euzebije pisao svoju *Crkvenu povijest* prije sabora u Niceji i Kalcedonu, njegova je vizija onog što je „pravovjerje" bila određena osnovnim postulatima poput vjere u jednog i jedinstvenog Boga i njegova sina Isusa Krista koji je u vrijeme Poncija Pilata osuđen na smrt da bi nekoliko dana kasnije uskrsnuo.[57] Takvu paradigmu odnosa „hereze" i „pravovjerja" nije samo podržavao Euzebije. Crkveni teolog s početka 3. st. Tertulijan se, u jednom od svojih djela uperenih protiv različitih struja koje je on označio heretičnim, retorički pita:

„Jesu li kršćani osnovani prije Krista? Ili hereza prije pravovjerja? Ali u svemu istina prethodi krivovjerjima. Bilo bi apsurdno smatrati herezu prethodnom doktrinom kada je i unaprijed predviđeno da će se hereza pojaviti."[58]

---

[55] Euseb. *Eccl. hist.* IV.22.4-5. iz: Marijan Mandac (ur.), *Euzebije, Crkvena povijest* (Split, 2004). Prijevod na hrvatski: Marijan Mandac. Svi citati Euzebijeva djela *Crkvena povijest* preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[56] 1 Clem XLII.1. Grčki izvornik apostolskih otaca dostupan u: Bart D. Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers,* vol I-II (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart D. Ehrman. Hrvatski prijevod apostolskih otaca dostupan u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci I-III* (Split, 2010 – 2011). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić. Pri analizi tekstova Apostolskih i Crkvenih otaca, konzultirat će se i hrvatski prijevod, ali i grčki izvornik. Svi patristički izvori su citirani u skraćenom obliku prema: Geoffrey W. H. Lampe (ur.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961).

[57] Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture,* 5.

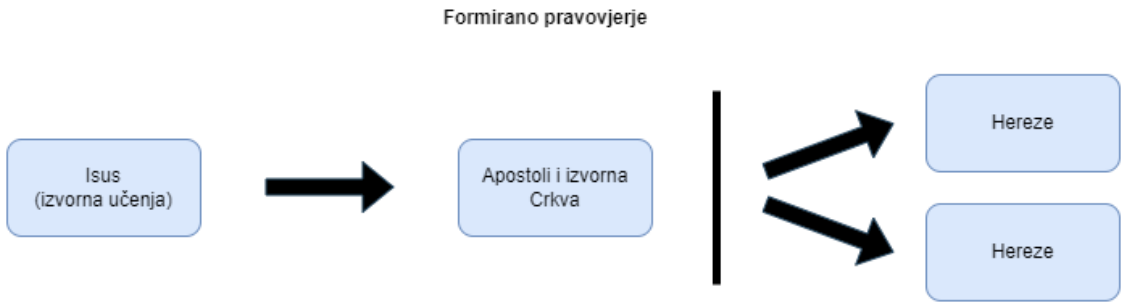
[58] Tert. *De praescr. haeret.* 23. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 3 (Grand Rapids, 2006). Prijevod na engleski: Peter Holmes. Svi dijelovi Tertulijanova opusa su citirani iz navedenog kritičkog izdanja, osim ako nije drugačije naznačeno.

Iz toga slijedi zaključak prema kojem je svaka hereza ujedno i namjerna devijacija na već postojeću pravovjernu struju. Također, crkveni su autori ustvrdili da je hereza posljedica inovacije, zavisti i niza drugih upitnih moralnih karakteristika. Tako primjerice Tertulijan otvoreno portretira Valentina, „osnivača“ gnostičke škole koja će nositi njegovo ime, kao frustriranog i zavidnog pojedinca koji je uveo novitete u svom naučavanju prije svega zbog toga što nije uspio doći na poziciju biskupa Rima.[59] Euzebije ne bira riječi kada opisuje „oca svih heretika“ Šimuna Vrača koji je vlastiti „libertinizam“ prenio i na svoje sljedbenike:

> „Glede onoga što je u njih (Šimunovi sljedbenici op.a.) samih skrovitije i čime, tvrde, zaprepaste onoga tko to prvi put dozna te time, po stanovitoj riječi koju su sami zapisali, čudom začude, uistinu je puno zaprepaštenja, izlaženja iz pameti i ludosti. To je takvo da se ono ne samo ne može prenijeti u spis nego ni kazati usnama pametnih ljudi zbog prevelike sramote i nerecivost. Što god bi se pak zamislilo - kao bezbožnije od svake sramote - sve je to nadvisilo njihovo najodurnije krivovjerje. Oni se poigravaju nesretnim ženama koje uistinu terete zla.[60]

Prikaz 1.0. donosi osnovne konture klasičnog (crkvenog) pogleda na odnos „hereze“ i „pravovjerja“ kojeg suvremena znanstvena tumačenja u pravilu odbacuju.[61]

Prikaz 1.0. *Tradicionalno (crkveno) poimanje odnosa hereze i pravovjerja u 2. i 3. st. po. Kr.*



[59] Tert. *Val.* 4.

[60] Euseb. *Hist. eccl.* II.13.7-8. Iz historiografske perspektive, vrlo je teško rekonstruirati osnovne podatke života i djela Šimuna Vrača. Prvenstveno je to posljedica manjka primarnih izvora. Uz to, oni izvori koje posjedujemo proizlaze iz kasnijeg razdoblja i opterećeni su nizom ideoloških pristranosti. Najbolji dokaz manjka kvalitetnih izvora o Šimunu Vraču jest recentna disertacija Stephena Haara. U njoj, nakon iscrpne analize društvenog konteksta u kojem je Šimun živio i primarnih izvora o njemu Haar zaključuje (str. 306) kako je nemoguće sa sigurnošću kazati je li on uopće bio gnostik. Vidi više u: Stephen Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Berlin, 2003).

[61] Ova se paradigma u znanstvenim radovima naziva i „Primljeno poimanje odnosa hereze i pravovjerja“. Vidi više u: Alister McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

U stručnim se radovima često ističe da je ova paradigma dominirala znanstvenom zajednicom do početka 20. st.[62] Time se iz vida gubi dinamičan proces koji se događao prvenstveno u njemačkom teološkom krugu još od početka 19. st. Doduše, klasična je paradigma živjela *netaknutom* dugi niz stoljeća što najbolje pokazuje primjer utjecajnoj protestantskog teologa Philipa Melanchtona (1497-1560). On se naime, u nastojanju da prikaže protestantizam kao ispravnu verziju kršćanstva, poslužio diskursom klasične paradigme, vidljivog prije svega u radovima Euzebija Cezarejskog. Tako je ustvrdio da protestantska reformacija predstavlja povratak primarnom i istinitom kršćanstvu (lat. *primum et verum*). Prema njegovu viđenju, izvorna, originalna i istinita doktrina predstavljaju sinonime.[63]

Međutim, tijekom 19. st. počinju se nazirati promjene. Naime, nekolicina njemačkih teologa među kojima valja istaknuti Johanna Sebastiana Dreya te Johanna Adama Mohlera predlažu tezu o evoluciji kršćanske doktrine. Prema njima, korijeni doktrine „posađeni" su u tekstovima iz Novog Zavjeta, ali je njihov razvoj nužan element kršćanske teologije. Time su, kako to Alister McGrath ispravno primjećuje, sugerirali nužnost razvoja kršćanske doktrine koji nije u potpunosti nasumičan već je predeterminiran onime što stoji u Novom Zavjetu.[64] U to vrijeme, njihovo promišljanje o doktrini koja se razvija nije dovelo do velikih reakcija i pobuna u teološkim krugovima Europe.[65] Na anglosaksonskom je području, tezu o nužnom razvoju doktrine preuzeo John Henry Newman koji je svoje ideje proširio u knjigu *Essays on the Development of Christian Doctrine* (hrv. *Eseji o razvoju kršćanske doktrine*). Newman je ondje istaknuo nužnost konstantne crkvene refleksije i razmatranja starih vjerovanja kako bi se isti nanovo interpretirali i time proširili.[66]

Godine 1934. njemački teolog i leksikograf Walter Bauer objavljuje svoju knjigu *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*. S obzirom na političke prilike koje su

---

[62] Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture,* 7; *Idem., Lost Christianities,* 172-173; John Kaufman, „Diverging Trajectories or Emerging Mainstream? Unity and Diversity in Early Christianity", *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages,* ur. Reidar Hvalvik i John Kaufman (Trondheim, 2011), 117; James D. G. Dunn, *Unity and diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London, 2006), 3; Rodney Stark, „E Contrario", *Journal of Early Christian Studies,* god. 6/br. 2 (Baltimore, 1998), 261.

[63] Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchton* (Geneva, 1961), 162.

[64] McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

[65] Wilhelm Maurer, „Das Prinzip der Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts", *Kirche und Geschichte Band 2. Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte*, ur. Wilhelm Maurer (Göttingen, 1970), 46-78.

[66] John H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Notre Dame, 1994), 74. Prilikom refleksije i novih interpretacija Crkva ne treba, prema viđenju Newmana, izmišljati *ex nihilo* nova vjerovanja (čime bi zasigurno otišla u smjeru hereze) već samo proširivati ona stara.

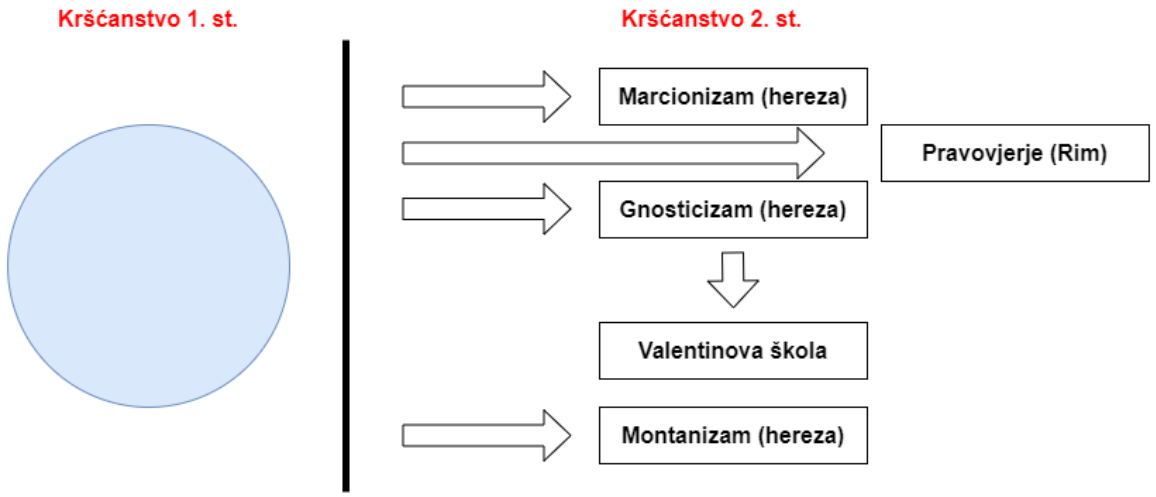
vladale Njemačkom u to doba, njegova knjiga u početku prolazi neopaženo. *Communis opinio* se počinje mijenjati 1971. godine kada dolazi do objave engleskog prijevoda naslova *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (hrv. *Pravovjerje i hereza u ranom kršćanstvu*). Bauer je u svojoj studiji nastojao opovrgnuti klasični pogled na povijest odnosa „hereze“ i „pravovjerja“. Kršćanstvo 2. i 3. st. portretirao je primarno kao mješavinu različitih struja od kojih je ona pravovjerna, nametnuta prije svega iz Rima, pobijedila političkim pritiscima i povijesnom slučajnošću.[67] Odbacivši Euzebijev izvještaj smatrajući ga pristranim, Bauer je krenuo u vlastitu analizu nekolicine geografskih regija Rimskog Carstva: Sirija, Egipat, Makedonija i Mala Azija. Prema njegovu zaključku, u svim spomenutim regijama hereza je prethodila kršćanstvu i bila je brojčano nadmoćnija. Drugim riječima, kršćanska Crkva nije započela kao jedinstveno tijelo propovijedajući izvornu pravovjernu poruku Isusa iz Nazareta i njegovih apostola. „Pravovjerje“ je prvotno nametnuto političkom borbom Rima protiv ostalih kršćanskih centara carstva. Bart Ehrman ispravno sažima Bauerovu tezu kada ističe:

> „U nekim regijama ranog kršćanstva, ono što je kasnije proglašeno 'herezom' je zapravo predstavljalo izvorni oblik kršćanstva. Na drugim mjestima u carstvu, pogledi kasnije označeni etiketom hereze su zapravo postojali bok uz bok pravovjerju pri čemu linija odvajanja jednih i drugih nije bila toliko jasna.“[68]

Stoga, Bauerovo kršćanstvo 2. i 3. st. predstavlja konglomerat različitih struja unutar kojih je nemoguće izdvojiti jednu zajednicu koja bi predstavljala izvornu Crkvu. Nakon što je „pravovjerje“ sa središtem u gradu Rimu uspjelo nametnuti (uz „pomoć“ povijesnih okolnosti) svoju verziju kršćanstva, crkveni teolozi i povjesničari poput Euzebija uspjeli su redefinirati kršćansku povijest i uspostaviti klasičnu paradigmu povijesti odnosa „hereze“ i „pravovjerja“.

[67] Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Mifflintown, 1996), 240.
[68] Ehrman, *Lost Christianites*, 173.

Prikaz 1.1. *Bauerova paradigma o odnosu hereze i pravovjerja u ranom kršćanstvu*



Iz prikazane paradigme Waltera Bauera važno je izdvojiti još dva elementa. Prvo, Bauerov model eksplicitno izostavlja kršćanstvo 1. st. iz analize. Štoviše, njemački teolog je izravno istaknuo da je 1. st. kršćanstva poprište vječnih debata i nesigurnih izvora pa je stoga namjerno započeo vlastitu analizu s 2. st.[69] S obzirom na temu disertacije, ovdje valja istaknuti i da se *Valentinova gnostička škola* smješta u potkategoriju gnosticizma, religijskog fenomena o kojemu će više detalja biti rečeno u jednom od sljedećih poglavlja. Za sada je samo važno napomenuti da, iako je *Valentinova gnostička škola* potkategorija šireg religijskog fenomena, ona predstavlja najzastupljeniji i najvažniji gnostički sistem 2. i 3. st.[70]

Odjek kojeg je Bauerova knjiga, nakon prijevoda na engleski, imala na znanstveni svijet bio je značajan. Već su prvi recenzenti uočili specifične probleme u detaljima Bauerove teze.[71] Posebice je bila problematično pitanje metodologije. Naime, uočeno je da se Bauer previše oslanjao na *argument iz tišine* te da je, metodološki gledano, imao negativnu pristranost prema crkvenim izvorima.[72] Osim toga, primijećeno je i da je njemački teolog bez ikakvih konkretnih

[69] Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxv.
[70] Dunn, *Unity and diversity in the New Testament*, 313.
[71] O detaljima prvotnih reakcija znanstvenika na Bauerovu knjigu vidi više u: Daniel J. Harrington, „The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the Last Decade“, *Harvard Theological Review*, god. 73/br.1-2 (Cambridge, 1980), 289-298
[72] Problem Bauerovog *argumenta iz tišine* među prvima je uočio engleski teolog George C. Stead u svojoj recenziji. Vidi više u: George C. Stead, „Book Review: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity“, *Theology*, god. 76/br. 638 (London, 1973) 433-434. Primjerice, Bauer zaključuje da su tzv. *heretici* činili većinu kršćanske zajednice u Solunu tijekom 2. st. na temelju toga što im ni Ignacije ni Polikarp nisu (koliko mi znamo) poslali pismo. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 74-75.

argumenata u izvorima portretirao Crkvu u Rimu kao političku snagu koja je bila sposobna nametnuti svoju verziju kršćanstva drugim regijama u carstvu. Uzevši u obzir političko-društvenu poziciju koju je kršćanstvo, kao tada marginalna i sporadično progonjena vjera imalo, malo je vjerojatno da je Bauer bio u pravu.[73] Konačno, prvi su kritici primijetili i da je njegovo korištenje termina *hereza* problematično jer ne uzima u obzir razvoj značenja koje je taj termin imao tijekom razdoblja antike i činjenicu da nije oduvijek bio sinonim za *krivovjerje* u kontekstu religijskih zajednica.[74] Kasnije reakcije znanstvenika samo su pojačale dojam o neutemeljenosti specifičnih detalja Bauerove teze. Tako je norveški teolog i povjesničar Einar Thomassen pokazao da je kršćanstvo u Rimu sve do sredine 2. st. bilo podjeljeno u više različitih zajednica koje su povremeno ulazile u konflikt, ali su i surađivali. Niti jedna od tih struja u tom razdoblju nije napravila odlučujući korak i pokušala izbaciti *drugu stranu* iz kategorije kršćanstva.[75] Na sličnom je tragu ostao i Peter Lampe koji je u svojoj opsežnoj studiji o kršćanstvu u Rimu ustvrdio da je, tijekom većeg dijela 2. st., kršćanstvo bilo obilježeno koegzistencijom različitih kršćanskih struja bez naznaka otvorenog sukoba.[76]

Nadalje, čini se i da je Bauer podcijenio raširenost „proto-pravovjerne“ (Velike) Crkve tijekom prva tri stoljeća kršćanstva.[77] Suprotno tvrdnji o prevladavajućem gnosticizmu ondje, Mala je Azija, a kršćanskim centrom u Edesi, bila obilježena snažnom prisutnošću „pravovjerja“. U svojim su radovima brojni teolozi locirali Malu Aziju (a ne Rim) kao vodeću snagu kršćanskog „pravovjerja“.[78] Frederick W. Norris zaključuje:

---

[73] Bauer je nastojao ukazati na retoriku Prve Klementove poslanice zajednici u Korintu da bi dokazao svoja stajališta vezana za kršćanstvu u Rimu. Međutim, već su prvi recenzenti uočili problematiku njegove interpretacije spomenutog teksta. Vidi više u: A. H. C. Heron, „The Interpretation of 1 Klement in Walter's Bauer's 'Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum“, *Ekklesiastikos Pharos,* god. 55/br. 5 (Aleksandrija, 1973), 517-545.

[74] Marcel Simon, „From Greek Hairesis to Christian Heresy“, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition,* ur. Robert M. Grant (Pariz, 1979), 101-106.

[75] Einar Thomassen, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome“, *The Harvard Theological Review,* god.97/br. 3 (Cambridge, 2004), 255. Thomassen otvoreno kritizira (250 str.) Bauerovu teoriju o gradu Rimu kao bastionu pravovjerja tijekom 2. st. Zanimljivo je primjetiti da je u prvoj verziji članka, objavljenog na temelju predavanja kojeg je održao u Norveškoj 1993. Thomassen izostavio eksplicitnu kritiku Bauerove teorije. Vidi više u: Thomassen, „Ortodoksi og heterodoksi i det andre arhunderts Roma“. *Patristica Nordica,* god. 4/br. 1 (Lund, 1995), 39-55.

[76] Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis, 2003), 396. Na istoj stranici (bilješka 329) Lampe eksplicitno opovrgava Bauerovu tezu smatrajući je klasičnim primjerom historijskog simplicizma.

[77] Suprotno Bauerovu mišljenju, Thomas A. Robinson je ukazao na manjkavost tragova u korist teze o raširenosti „heretičkih“ zajednica. Jedini prostor koji je dovoljno „pokriven“ izvorima, prema Robinsonu, jest Mala Azija, a ona nedvojbeno upućuje na dominantnu poziciju „pravovjernog“ kršćanstva. Vidi više u: Thomas A. Robinson, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston, 1988), 203.

[78] F. F. Bruce tako smatra Malu Aziju najvećim središtem *pravovjernog* kršćanstva tijekom 2. st., dok James Moffat vjeruje da je Mala Azija bila značajniji prostor od Rima, kada je posrijedi čitavo razdoblje ranog kršćanstva. Jean Daniélou maloazijskom gradu Efezu daje epitet kršćanskog centra 1. st., a na sličnom tragu je i Bo Reicke.

„Nemoguće je smatrati grad Rim dominantnim središtem 'pravovjerja' početkom 2. st. Stoga, u procjeni Bauerove studije....ne može se kazati da je njegova općenita premisa ispravna. Njegovo opovrgavanje klasičnog odnosa hereze i pravovjerja stoji, ali njegove pozitivne rekonstrukcije padaju pod teretom dokaza.“[79]

Svojim promišljanjem Norris zapravo i anticipira *communis opinio* suvremenih znanstvenika. Konkretni argumenti Bauerove teze vrlo su brzo dovedeni u pitanje, ali je opća teza o raznolikosti ranog kršćanstva ostala u opticaju. Euzebijeva rekonstrukcija odnosa „hereze“ i „pravovjerja“ u potpunosti je odbačena pred teretom dokaza koji su ukazali na kompleksniju sliku ranog kršćanstva.[80] Kada bi se radila konačna procjena vrijednosti Bauerove studije moglo bi se kazati da je njemački teolog iza sebe ostavio tek jednostavnu opasku o raznolikoj prirodi kršćanstva 2. i 3. st. te da se paradigma koju Euzebije prenosi ne može prihvatiti kao objektivna preslika stvarnosti.

Iste godine kada je objavljen engleski prijevod Bauerove knjige, Helmut Koester i James M. Robinson objavili su seriju članaka pod naslovom *Trajectories through Early Christianity* (hrv. *Putanje kroz rano kršćanstvo*). Glavni cilj članaka bio je na temelju interpretacijskog ključa kojeg je ostavio Bauer, proučiti kršćanstvo u 1. st.[81] Temeljni argument Koestera i Robinsona jest da je nemoguće pronaći izvorno (apostolsko) kršćanstvo jer ono nikada nije ni postojalo. Kršćanstvo nikada nije krenulo kao jedinstven pokret već je od samih početaka određeno raznolikošću. Demarkacijska linija između „hereze“ i „pravovjerja“ otkriva ideološku poziciju Euzebija i njegovih istomišljenika. U stvarnosti, heretični i pravovjerni oblici kršćanstva predstavljaju varijacije u interpretaciji učenja Isusa iz Nazareta.[82]

Koester i Robinson svoje teze temelje prije svega na *Tominom evanđelju* kojeg smještaju u 1. st., ali i na postojanju alternativnih kršćanskih zajednica čije je tragove moguće vidjeti u

---

Vidi više u: Frederick F. Bruce, *The New Testament History* (New York City, 1980); Bo Reicke, „The Inauguration of Catholic Martyrdom according to St. John the Divine“, *Augustinianum,* god. 20/br.1 (Rim, 1980), 278. Opsežnija kritika Bauerove rekonstrukcije ranog kršćanstva u Maloj Aziji može se pronaći u gore spomenutoj studiji Thomasa Robinsona te u zborniku radova pod uredništvom Paula Hartoga. Vidi više u: Paul A. Hartog (ur.), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis* (Cambridge, 2015). Na hrvatskom vrijedi izdvojiti kraći članak: Ivan Bodrožić i Marko Marina „Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranog kršćanstva u Maloj Aziji“, *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti,* god. 72/br. 1 (Zagreb, 2017), 63-76.

[79] Frederick W. Norris, „Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered“, *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity,* ur. Everett Ferguson (New York, 1993), 39.

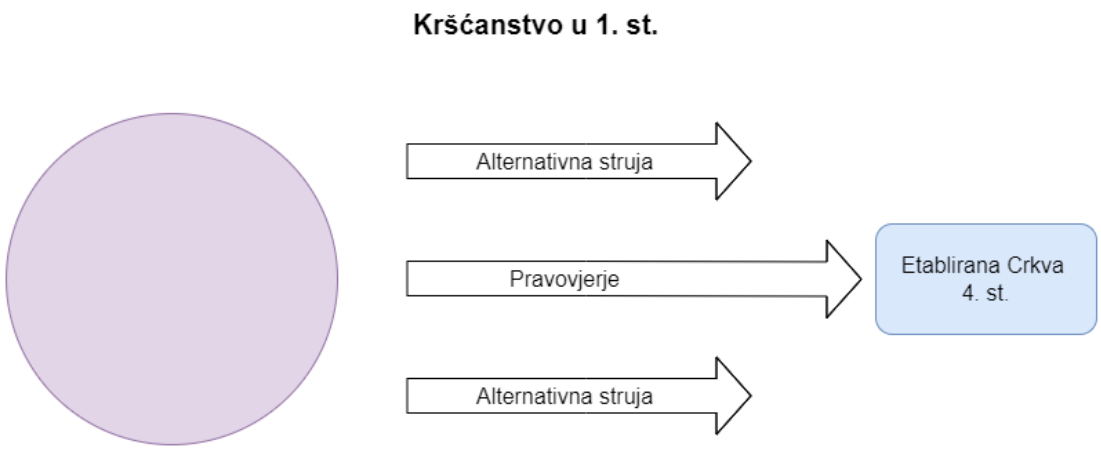
[80] Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture,* 8.

[81] Obojica autora eksplicitno prihvaćaju tvrdnje Waltera Bauera. Vidi više u: James M. Robinson i Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Eugene, 1971), 16, 114.

[82] Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979), 148.

novozavjetnim dokumentima.[83] Koester tako o ranom kršćanstvu govori kao o „religijskom pokretu koji je sinkretističkog karaktera od samih svojih početaka“[84] Raznolikost u ranom kršćanstvu nije produkt slučajnosti već je sastavljena od niza putanja (engl. *trajectories*) koje se mogu pratiti kroz vrijeme i prostor. Primjerice, *Pavlova teološka struja* teče u više smjerova: s jedne strane ide kroz tekstove poput *Prve Petrove poslanice* i *Pastoralnih poslanica* do *Velike Crkve,* dok s druge strane preko *Poslanice Kološanima* završava u „rukama“ *Valentinove gnostičke škole*.[85] Drugim riječima, Koester i Robinson pokretima koji nastaju u 2. st. daje jasnu historijsku poveznicu s 1. st. Time u izvorima kršćanstva oni vide niz različitih putanja od kojih je jedna ona „pravovjerna“ koja je početkom 4. st. uspjela nadvladati sve ostale. 1.2. nudi prikaz teorije o različitim putanjama ranog kršćanstva.[86]

Prikaz 1.2. Teorija o različitim putanjama ranog kršćanstva



[83] Datacija *Tomina evanđelja* i dalje predstavlja izuzetno kompleksno pitanje oko kojeg postoje vječne rasprave. Problemaika datacije polazi prije svega od nedostatka tragova koji bi mogli preciznije locirati godinu nastanka. Ipak, čini se da se posljednjih desetljeća formirao konsenzus (iako ne univerzalni!) prema kojem je konačna verzija *Tomina evanđelja* nastala u 2. st., iako pojedini dijelovi potencijalno potječu iz ranijeg razdoblja. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scripture,* 377. Posljednje dvije opširne studije također se slažu sa spomenutim zaključkom. Vidi više u: Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Leiden, 2014), 114-124. Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids, 2012), 171. April DeConick naglašava postpuni razvoj *Tomina evanđelja* te smješta one najstarije dijelove teksta u sredinu 1. st dok konačnu verziju datira u 120. godinu. Vidi više u: April DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation: With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (New York, 2006), 8. *Tomino evanđelje* je hrvatski povjesničar s adresom u Sjedinjenim Američkim Državama Zlatko Pleše preveo s koptskog na hrvatski. Vidi više u: Zlatko Pleše, *Evanđelje po Tomi: Prijevod s koptskog* (Zagreb, 2017). O dataciji *Tomina evanđelja* Pleše zaključuje (19. str.) sljedeće: „Opće je mišljenje, dakle, da je Evanđelje po Tomi kao cjelovita zbirka nastalo u 2. st., najvjerojatnije u razdoblju između 120. i 150. godine.“

[84] Helmut Koester „Gnomai Diaphoroi: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity“, *Trajectories through Early Christianity,* ur. James M. Robinson i Helmut Koester (Eugene, 1971), 117

[85] James M. Robinson, „Introduction. The Dismantling and Reassembling of the Categories of the New Testament Scholarship“, *Trajectories through Early Christianity,* ur. James M. Robinson i Helmut Koester (Eugene, 1971) 10.

[86] Ova se teorija može još klasificirati i kao model „putanja“.

Vezano uz gore navedenu ilustraciju teorije o različitim putanjama ranog kršćanstva, valja istaknuti da „etablirana Crkva 4. st.“ zapravo predstavlja produkt razvoja „pravovjerja“ koje svoj vrhunac doživljava tijekom 4. st. kada dolazi, ne samo do prvih ekumenskih sabora na kojima se „kodificiraju“ temelji „pravovjerne“ doktrine, već i do finaliziranja procesa razvoja novozavjetnog kanona.[87] Iako je ova teza, historijski gledano, ispravnija od klasične paradigme koju predstavlja Euzebije, ni ona nije lišena problema. Naime, ako se ranokršćanski pokret gleda isključivo kroz vizuru raznolikosti i povijesti različitih neovisnih putanja postoji opasnost gubljenja iz vida procesa formacije onog središta koje će u konačnici prevladati ostale struje. Iz tog razloga Robert L. Wilken napominje da je historijski izuzetno važno razumjeti razvoj identiteta *Velike Crkve* u njezinim najranijim stadijima.[88] Temeljni metodološki problem teorije o različitim putanjama (model „putanja) jest u tome što je ona u svojoj esenciji teleološka. Kao što John Kaufman ističe, ona preuzima Euzebijevu paradigmu i okreće ju naopako. Slijedom toga, umjesto jedne (izvorne) linije kršćanstva nakon koje dolazi niz „krivovjernih“ struja, Koester i Robinson nude niz neovisnih struja čiji je put razvoja unaprijed određen.[89] Time se iz vida gubi dinamičan proces oblikovanja *središta* kršćanstva, što Wilken ispravno primjećuje.[90] Osim toga, ne valja ni zaboraviti da povijest nije unaprijed određena već predstavlja skup kontingentnih procesa i događaja. Konačno, Robinson i Koester svojom tezom uvelike pojednostavljuju kompleksnu prirodu ranokršćanske povijesti.[91] Kao što je Peter Lampe u svojoj studiji implicirao, kršćanstvo u Rimu tijekom većeg dijela 1. i 2. st. predstavlja primjer različitih struja koje mirno koegzistiraju. Ostaje pitanje zašto bi se jedna takva koegzistencija percipirala kao primjer kršćanskih struja koje se razilaze i koje su u sukobu.[92]

---

[87] Vidi više u: Lewis Ayres, *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford, 2004); Richard P. C. Hanson *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (New York City, 1988). Iz talijanskog teološkog kruga dolazi možda i najznačajnija studija o kršćanstvu prve polovice 4. st. Vidi više u: Manlio Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo* (Rim, 1975). Ayres (12. str) ističe upravo Simonnetijevu studiju kao kapitalno djelo nužno za temeljito upoznavanje s poviješću kršćanstva toga razdoblja. O razvoju Novozavjetnog kanona vidi više u: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford, 1989). Prvi izvor u kojem se eksplicitno spominje 27 tekstova koji i danas čine Novi Zavjet potječe iz *blagdanske* poslanice koju je Atanazije 367. god. uputio crkvama i samostanima u Egiptu kako bi unaprijed znali datum blagdana Uskrsa. Valja imati na umu da nisu svi crkveni teolozi prihvaćali Atanazijevu sugestiju i da se u Crkvi nastavilo raspravljati oko pojedinih tekstova. Primjerice, Grgur Nazijanski (4. st.) nije prihvatio kanonski status *Knjige Otkrivenja.* Međutim, do kraja 4. st. u Crkvi je postojao široki konsenzus oko većine tekstova koji i danas čine Novi Zavjet. Vidi više u: Metzger, *The Canon of the New Testament,* 212-213.

[88] Robert L. Wilken, „Diversity and Unity in Early Christianity“, *The second century. A Journal of early Christian Studies,* god. 1/br. 1 (Baltimore, 1981), 109-110.

[89] Kaufmann, „Diverging Trajectories or Emerging Mainstream?“, 124.

[90] Proces razvoja i oblikovanja *središta* (odnosno *Velike Crkve*) detaljnije će biti analiziran u poglavljima koji slijede.

[91] Konkretni problemi ove teorije bit će istaknuti u osmom poglavlju disertacije.

[92] Kaufmann, „Diverging Trajectories or Emerging Mainstream?“, 124.

Kratki pregled povijesnih tumačenja odnosa „hereze“ i „pravovjerja“ bio je nužan element u daljnjem razvoju disertacije. Walter Bauer je svojom studijom izazvao niz reakcija i ukazao na važnost ponovne reinterpretacije povijesti ranog kršćanstva. Nažalost, u proteklih se nekoliko desetljeća većina znanstvenika (pre)usmjerila na proučavanje raznolikosti. Tako jednu od svojih knjiga Bart Ehrman započinje upravo naglašavanjem iznimne razine raznolikosti ranog kršćanstva:

> „Široka raznolikost ranog kršćanstva može se najbolje vidjeti u teološkim vjerovanjima ljudi koji su se smatrali sljedbenicima Isusa iz Nazareta. U 2. i 3. st. postojali su kršćani koji su vjerovali u jednoga Boga. Međutim, postojali su i drugi koji su inzistirali da postoje dva boga. Neki su pak tvrdili da ih ima trideset.“[93]

Sličan *modus operandi* prenosi i Marvin Mayer kada ističe: „U početku bijaše raznolikost“.[94] U takvim se raspravama gubi iz vida važnost razumijevanja razvoja *Velike Crkve*. Stoga će jedno od poglavlja biti posvećeno upravo tomu. Tek kada se jasnije odredi što to predstavlja *Velika Crkva,* kakav je bio proces njezina razvoja i je li uopće ispravno govoriti o koherentnom skupu vjerovanja i praksi koji čine središte ranokršćanske povijesti, moći će se ući u jasniju raspravu o razlozima koji su doveli do trijumfa *Velike Crkve* nad *Valentinovom gnostičkom školom*. Prije detaljnije analize teoloških i društvenih odrednica *Velike Crkve,* važno je uspostaviti osnovnu terminološku odrednicu čitave rasprave kao i širi društveno-religijski kontekst 1., 2. i 3. st.

4.Velika Crkva: problematika terminologije

Unatoč tomu što se termin „proto-pravovjerje“ utemeljio kao najčešći u određivanju one struje ranog kršćanstva koja će se tijekom prvih stoljeća *nove religije* etablirati u administrativno uređenu Crkvu, disertacija neće slijediti navedenu terminološku osnovu. Postoji nekoliko razloga za to. Prije svega, termin otkriva ono što zapravo nastoji prikriti. Naime, „pravovjerje“ je riječ koja sama nosi određene evaluacijsko-teološke konotacije, baš kao i „krivovjerje“ ili „hereza“. Zbog toga su znanstvenici poput Bentleya Laytona, Birgera

[93] Ehrman, *Lost Christianities,* 2.
[94] Marvin Meyer, *Gnostička otkrića: utjecaj knjižnice Nag Hammadi* (Zagreb, 2006), 21.

Pearsona, Barta Ehrmana i drugih posegli za terminom „proto-pravovjerje“.[95] Problem je u tome što etimološko porijeklo ovoga pojma sadrži teološku procjenu o ispravnosti vjerovanja, što ne bi trebala biti zadaća povjesničara. Historiografska studija o naravi ranog kršćanstva ne smije polaziti od ideje određivanja ispravnih i pogrešnih vjerovanja. Osim toga, nazivati jednu struju kršćanstva proto-pravovjernom znači povezati ju implicitno s kasnijim razdobljem u povijesti Crkve. Konkretnije, ako se Justina Mučenika (2. st.) smjesti u tabor proto-pravovjerja onda ga se nužno povezuje s administrativno uređenom Crkvom 4. i 5. st. koja tijekom tog razdoblja po prvi puta službeno kodificira svoja vjerovanja. Takva metodologija za posljedicu ima promatranje Justina Mučenika iz konteksta 4. ili 5. st. umjesto da ga se analizira u onom kontekstu unutar kojeg je on sam živio. Konačno, termin je, usprkos nastojanju da se pomoću prefiksa „proto“ to prikrije, u esenciji teleološki jer ostavlja dojam historijskog determinizma prema kojemu je unaprijed određena „pobjeda“ struje koja se označava spomenutim terminom.[96]

Arland J. Hultgreen se, uvažavajući gore navedene argumente, odlučio za termin „normativno kršćanstvo“.[97] Međutim, i ta se solucija pokazala problematičnom. Najprije se postavlja pitanje o ispravnosti ideje normativnosti. Znači li to da je samo *normativno* kršćanstvo imalo skup obrazaca (normi) koji su činili njegov svjetonazor? Iz izvora je vrlo jasno da su i druge zajednice imale određen niz vjerovanja koji je, u njihovim očima, predstavljao neslužbeni kriterij prema kojemu se određivala pripadnost zajednici. Primjerice, marcionizam je, kao jedna od važnijih struja kršćanstva 2. st., imao skup vjerovanja koji je određivao identitet te zajednice.[98] Drugim riječima, i oni su imali svoje norme te ih se stoga može, ako se prihvati

[95] Čini se da su Bentley Layton i Birger A. Pearson bili prvi autori koji su koristili termin „proto-pravovjerje“ kako bi označili onu struju unutar aspekta ranog kršćanstva koja će se postepeno etablirati u administrativno uređenu Crkvu određenu nicejsko-carigradskim vjerovanjem. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* xx-xxiii; Birger A. Pearson, „Pre-Valentian Gnosticism in Alexandria“, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester,* ur. Birger A. Pearson (Minneapolis, 1991), 464. Bart Ehrman prihvaća ovaj termin prvo u studiji *The Orthodox Corruption of Scripture* bez referiranja na ranije autore koji su, koliko je vidljivo, zaslužni za osmišljavanje i uporabu ovog termina u studijama ranog kršćanstva. Vidi više u: Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture,* xxiii. Pojedini su autori, nesvjesni korijena ovog termina, isti pripisivali izvorno Ehrmanu. Vidi više u: Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity,* 494.

[96] Ovaj metodološki problem implicitno prihvaća i Bart Ehrman, jedan od promicatelja korištenja termina „proto-pravovjerje“. Vidi više u: Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture,* 37.

[97] Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 3.

[98] Marcionova je teologija bila „natopljena“ Pavlovim poslanicama. S obzirom na to da je Pavao u nekim svojim poslanicama isticao distinkciju između židovskih zakona i evanđelja s idejom da se čovjek ne može opravdati pred Bogom opsluživanjem Židovskih zakona već isključivo vjerom u Krista, Marcion je radikalizirao tu distinkciju. Njegov je zaključak bio da je Bog Starog Zavjeta autor zakona, a da radosna vijest koju donosi i utjelovljuje Isus Krist dolazi od drugog boga, njegovog Oca. Time u svezi, Marcion je zagovarao strogu odvojenost Starog i Novog Zavjeta, a i od korpusa knjiga koji će kasnije činiti Novi Zavjet, Marcion je priznao samo sedam Pavlovih poslanica te redigiranu verziju Lukina evanđelja. Njegov je potez zapravo predstavljao i prvi pokušaj stvaranja ranokršćanskog kanona, što je djelovalo kao dodatni katalizator *Velikoj Crkvi* i njezinom nastojanju da se odredi koje to knjige nose poseban autoritet za sve vjernike. O Marcionu, njegovoj sljedbi i značaju kojeg je imao za

Hultgreenov diskurs, nazivati normativnim kršćanstvom. *Velika Crkva* se nameće, iz historiografskog kuta gledano, kao najprimjereniji termin. Prije svega, on se (za razliku od „proto-pravovjerja“ i „normativnog kršćanstva“) doista pojavljuje u primarnim izvorima iz toga razdoblja.[99] U tom je kontekstu iznimno važan Celzo, platonistički filozof i retoričar iz 2. st.[100] S pravom se smatra najvažnijim teoretskim protivnikom kršćanstva u tom razdoblju.[101] Crkveni se teolog Tertulijan početkom 3. st. požalio (i tako otkrio stanovnitu dinamiku kršćanstva svoga doba) da kršćanske spise samo i isključivo proučavaju oni koji su već postali dio crkvene zajednice.[102] Međutim, Celzo s djelom *Istinska Riječ* napisanom između 177. i 180. godine predstavlja znamenitu iznimku.[103] Radi se o iznimno vještom retoričaru i filozofu koji je bio vrlo dobro upoznat s kršćanskom tradicijom i spisima.[104] Suvremeni ga autori opravdano nazivaju društvenim konzervativcem koji je kršćane etiketirao kao pobunjenike protiv drevne helenističke tradicije.[105]

Za ovu temu od posebnog je značaja činjenica da Celzo poznaje različite kršćanske struje od kojih svakako vrijedi izdvojiti *Valentinovu gnostičku školu* te Marciona i njegovu sljedbu,

---

dinamiku razvoja kršćanstva tijekom 2. st. vidi više u: Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of Alien God* (Jamestown, 1990); Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (Cambridge, 2015).

[99] Radi se zapravo o terminu koji je prije svega vezan uz razdoblje od početka 2. do kraja 4. st. kada se Crkva, unatoč sporadičnim progonima i društvenom ostracizmu, uspjeva postepeno nametnuti i u brojčanom, ali i u strukturalnom smislu. Drugim riječima, *Velika Crkva* predstavlja religijsku zajednicu koja se tijekom spomenutog razdoblja, zbog niza razloga o kojima će biti više rečeno u daljnjim poglavljima, uspješno etablirala kao administrativno uređena Crkva s vlastitim kodificiranim setom vjerovanja. Vidi više u: Peter Stockmeier, „Early Church“, *Enyclopedia of Theologiy: A Concise Sacramentum Mundi,* ur. Karl Rahner (London, 1975), 375-376.

[100] O Celzu i njegovoj važnosti u razumijevanju odnosa kršćanstva i šireg društva tijekom druge polovice 2. st. detaljnije u: John G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Tübingen, 2000), 26-101; Tomislav Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature, svezak prvi: Od početka do sv. Ireneja* (Zagreb, 1998), 246-248; Robert L. Wilken, *Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, 2003), 94-117.

[101] Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 246.

[102] Tert. *De test. animae* 1.4.

[103] Djelo se, kao takvo, nažalost nije sačuvalo samostalno i u cijelosti, već samo u fragmentima koje citira Origen u svome djelu *Protiv Celza,* napisanom sredinom 3. st.

[104] Ono što je posebno važno za istaknuti jest činjenica da je Celzo prvi doveo u pitanje pouzdanost evanđelja kao povijesnih spisa, smatrajući ih prvenstveno djelima fikcije. Kritizira pojedine dijelove evanđelje poput narativa o djevičanskom začeću Isusa iz Nazareta tvrdeći da je to *par excellence* primjer mita dočim je zapravo Isus rođen izvan bračne zajednice nakon što je njegova majka zatrudnila s rimskim vojnikom imena Pantera. Vidi više u: Orig. *C. Cels.* 2.13; 2.26-29. iz: Henry Chadwick (ur.), *Origen: Contra Celsum* (Cambridge, 1980). Translated by Henry Chadwick. Svi citati Celza preuzeti su, osim ako to nije drugačije naznačeno, iz navedenoga kritičkoga izdanja. Sličnu kritiku Isusova djevičanskog začeća ističe i Justinov sugovornik židovskog porijekla Trifun. Vidi više u: Just. *Dial.* 68.1. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 1 (Grand Rapids, 2002). Prijevod na engleski: Alexander Roberts i William Rambaut. Hrvatski prijevod istog djela vidi u: Ivan Bodrožić (ur.) *Crkveni Oci. Justin: Razgovor s Trifunom* (Split, 2011). Prijevod: Branko Jozić. Grčki izvornik Justinova *Razgovora s Trifunom* dostupan u: William Trollope (ur.), *S. Justini philosophi et martyris, cum Trypnone Judaeo dialogus,* Volume I-II (Cambridge, 1846).

[105] Orig. *C. Cels.* 3.51. Grčki izvornik: *ὀπαόίασαντες πρὸς τὸ κοινόν*. Na drugim mjestima kršćane optužuje zbog tajnovitosti njihove zajednice koje sama po sebi predstavlja opasnost po stabilnost rimske države i društva. Vidi više u: Origen, *C. Cels.* 1.1; 1.3; 8.20.

ali i neke druge gnostičke zajednice.[106] Usprkos tomu, Celzo svoju glavnu kritiku upućuje zajednici koju naziva *Velika Crkva*, za koju eksplicitno ističe da je statistički najbrojnija te da, za razliku od drugih (gnostičkih) zajednica, ne vjeruje u postojanje dvaju različitih bogova.[107] Važno je pri tome istaknuti da je vrlo jasno kako se ovaj termin javlja i razvija u kontekstu sučeljavanja različitih kršćanskih struja, a to upravo i jest tema ove disertacije. Taj je koncept odnosa između prevladavajuće kršćanske struje i drugih gnostičkih zajednica vidljiv i u polemikama uperenim protiv *Velike Crkve* u gnostičkim tekstovima poput Judina evanđelja.[108] Osim toga, čini se argumentacijski ispravnim postulirati poveznicu između *Velike Crkve* i sveopće Crkve.[109] Potonji se termin prvi puta pojavljuje u djelu Ignacija, biskupa Antiohije s početka 2. st. U svojoj *Poslanici Smirnjanima* Ignacije na jednom mjestu piše: „Gdje je biskup, ondje je i zajednica, kao i gdje je Krist Isus, ondje je i sveopća Crkva (grč. *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*).“[110] Također, anonimni autor *Mučeništva sv. Polikarpa* napisanog sredinom 2. st. identificira eksplicitno Polikarpa kao biskupa sveopće (katoličke) Crkve.[111]

Zaključno, uzimajući u obzir izvorni kontekst heterogenosti kršćanstva 2. i 3. st. termin *Velika Crkva* izbjegava teleološke pristupe povijesnim analizama i anakronizme. Uz to, ovaj se termin pojavljuje baš u kontekstu borbi i sučeljavanja različitih kršćanskih struja. Stoga se upravo on i čini kao adekvatan način obilježavanja one struje kršćanstva koja će tijekom kasnijih stoljeća postati etablirana Crkva kojoj se, između ostaloga, pridružio i prvi kršćanski car Konstantin. No, prije nego što se ponudi detaljnija analiza teoloških i društvenih

---

[106] Origen *C. Cels.* 5.54, 61-62; Tert. *Val.* 29. Celzo ističe da postoje kršćani koji ljude striktno dijele na prirodne i duhovne na temelju čega, opravdano, Origen zaključuje da se zapravo radi o sljedbenicima Valentina. Također Celzo napominje da se pojedine gnostičke zajednice, među kojima uključuje i Karporitance, upuštaju u nemoralne radnje. Vidi više u: Orig. *C. Cels.* 5.62-63. Vidi također: Iren. *Adv. haer.* I.7.5. iz: : Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol. 1 (Grand Rapids, 2002). Prijevod na engleski: Alexander Roberts i William Rambaut. Svi citati Ireneja preuzeti su, osim ako to nije drugačije naznačeno, iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[107] Orig. *C. Cels.* 5.59, 62.

[108] Simon Gathercole, *The Gospel of Judas: Rewriting Early Christianity* (Oxford, 2007), 65.

[109] Teološke i društvene odrednice *Velike Crkve* te pitanje kontinuiteta iz 1. u 2. i 3. st. bit će detaljnije razrađeni u osmom poglavlju. Također, važno je odmah ukazati na distinkciju između termina *Katolička Crkva* i *sveopća Crkva* kada je posrijedi studija o ranom kršćanstvu. Iako se etimološki radi o istoznačnicama, spomenute je termine, u povijesnim analizama ranog kršćanstva, važno razlikovati. Naime, termin *Katolička Crkva* pretpostavlja u potpunosti razvijenu i etabliranu Crkvu 4. i 5. st. određenu svojim saborima i koncilima uz punu podršku rimske državne vlasti dok termin *Sveopća* Crkva označava jednu od struja kršćanstva tijekom 1. 2. i 3. st. iz koje će se i razviti *Katolička Crkva*. Time se zapravo želi kazati da termini *Velika* Crkva i *Sveopća Crkva,* u kontekstu 1. 2. i 3. st., označavaju istu zajednicu nasuprot koje stoji niz drugih struja od kojih je *Valentinova gnostička škola* najznačajnija.

[110] Ign. *Smirn.* VIII.2. iz: Bart D. Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers,* vol I (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart D. Ehrman. Navedeno kritičko izdanje sadrži i grčki izvornik. Hrvatski prijevod svih Ignacijevih poslanica vidi u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci I* (Split, 2010).

[111] *M. Polyc.* XVI.1. iz:: Bart D. Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers,* vol I (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart D. Ehrman. Hrvatski prijevod vidi u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci I* (Split, 2010). Svi dijelovi iz Mulikarpova mučeništva preuzeti su iz navedenih izdanja uz prethodnu konzultaciju s grčkim izvornikom.

karakteristika *Valentinove gnostičke škole* i *Velike Crkve,* čitavu raspravu treba smjestiti u širi društveno-kulturološki kontekst. Dvije su temeljne odrednice šire religijske kulture unutar koje se oba fenomena pojavljuju: judaizam i starorimski oblici religioznosti. Kakvo je bilo židovstvo tijekom razdoblja Drugog židovskog Hrama? Što je to što je činilo judaizam zasebnom religijom u antici? Kakav je bio odnos između judaizma i rastućeg kršćanskog pokreta? Koje su odrednice starorimskih oblika religioznosti? Kakva je bila dinamika religijskih promjena na prostoru Mediterana tijekom 2. i 3. st.? To je samo dio pitanja kojima se disertacija okreće u sljedećih nekoliko poglavlja s konačnim ciljem rasvjetljavanja šireg društveno-religijskog konteksta u formativnim stoljećima kršćanstva.

5.Judaizam u vrijeme nastanka kršćanstva

Prelaskom na analizu judaizma dolazimo do problematike šireg okvira religijskog svijeta u razdoblju Rimskog Carstva. Religija je jedan od onih fenomena za kojeg su svi čuli, ali ga je vrlo teško precizno definirati.[112] Hrvatski jezični portal nudi definiciju prema kojoj je religija „sustav vjerovanja u kojem je središnje mjesto nadnaravno biće, duh, ili svemoćna sila, u monoteističkim religijama Bog, u mnogobožačkim više raznih božanstava ili nadnaravnih sila.“[113] Istaknuta se definicija ipak treba, s obzirom na temu disertacije, ponešto prilagoditi. Prvenstveno, važno je istaknuti da definicija religije treba biti postavljena nešto šire. Tako se primjerice ne smije zanemariti dimenzija iskustva i odgovora na to iskustvo koji se manifestira u organiziranju čovjekova života. Stoga Enciklopedijski teološki rječnik ispravno primjećuje da gotovo u „svim religijama postoji sveza između religiozne i moralne sfere, iako je pogrješno svođenje religioznog čina na moralni čin.“[114] U nastavku iste definicije se opravdano povezuje

[112] U svojoj *magnum opus* studiji francuski jezikoslovac Émile Benveniste podsjeća da „nema zajedničkog indoeuropskog termina koji bi označavao 'religiju'… Ako je točno da je vjera institucija, ta institucija ipak nije jasno odvojena od drugih niti se nalazi izvan njih. Stoga, oznaku za religiju možemo pojmiti samo od onog trenutka kad je razgraničimo, kad ona dobije svoje posebno područje.“ Vidi više u: Émile Benveniste, *Riječnik indoeuropskih institucija* (Zagreb, 2005), 588. Bez obzira na svu kompleksnost i „živi pjesak“ ovog pojma, potraga za najprikladnijom definicijom ima svoje jasno opravdanje. Kao što američki antropolog Melford E. Spiro primjećuje: „Iako definicija ne može zamijeniti istragu, bez definicije ne može biti ni istraživanja – jer je definicija, bilo ostenzivna ili nominalna, ta koja označava fenomen kojeg treba istražiti.“ Vidi više u: Melford E. Spiro, „Religion: Problems of Definition and Explanation“, *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* ur. Michael Banton (Abingdon, 2004), 90.

[113] Hrvatski jezični portal, „Religija“, http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search, (pristupljeno 7. siječnja 2020.)

[114] Aldo Starić (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik* (Zagreb, 2009), 995.

kršćanski moral s pojmom „religijskog morala“ jer „se temelji na Savezu, na subjektivnosti ljudskoga bića stvorena na sliku i sličnost Božju, zbog čega Bog nije samo izvor bitka, nego i krajnja svrha postojanja.“[115] Drugim riječima, religija uključuje sustav vjerovanja o krajnjoj nadnaravnoj moći, ali i čovjekov konkretan odgovor na ta vjerovanja. U tom je kontekstu značajna tvrdnja Joachima Wacha koji religijsko iskustvo definira kao odgovor na ono što se percipira kao krajnja nadnaravna moć, a uključuje čitavu osobu, karakterizirano je specifičnim intenzitetom te potiče na prikladno djelovanje.[116] Dakle, svaka definicija religije, uz dimenziju vjerovanja, mora uključivati i dimenzije volje te aktivnog djelovanja onoga koji pristaje uz nju. Posljedično se oblikuje i organizira život kako pojedinca tako i zajednice.

Uz to, iako se u standardnoj definiciji religije Hrvatskog jezičnog portala spominje „nadnaravno biće, duh ili svemoćna sila“, u kontekstu Rimskog Carstva vrijedi izbjegavati dihotomiju između naravnog i nadnaravnog svijeta.[117] Takva je percepcija stvarnosti (u kojoj je Bog „negdje daleko u drugom svijetu“, a čovjek čvrsto na „ovom svijetu“) posljedica kasnijih zbivanja i utjecaja od kojih posebno treba apostrofirati prosvjetiteljstvo. U Rimskom je Carstvu takav kontrast bio nepoznanica, što će jedno od sljedećih poglavlja i detaljnije elaborirati. Stoga, termin „nadnaravno“ bi se trebao, kada je riječ o razdoblju Rimskog Carstva, koristiti oprezno i uz unaprijed istaknute probleme. U zaključku, definicija religije kakvu ova disertacija smatra prikladnom bi bila: „skup vjerovanja, iskustava i organizacije života utemeljenih na onomu što se percipira kao krajnja (i nadnaravna?) moć.“ U tako široko postavljenoj definiciji svoje mjesto pronalaze sva četiri fenomena koji će bio dio tematskog sadržaja disertacije: judaizam, starorimski oblici religioznosti, *Velika Crkva* te *Valentinova gnostička škola.*

Percepcija grčko-rimskog društva, obilježenog različitim oblicima politeističkog vjerovanja, prema Židovima i njihovoj religijskoj tradiciji bila je višeslojna. To proizlazi prije svega iz činjenice da je judaizam tijekom razdoblja Drugog hrama u određenim (manjim) aspektima nalikovao starorimskim oblicima religioznosti, dočim je u nekim drugim (važnijim) aspektima bio jedinstven.[118] Poput starorimskih oblika religioznosti i judaizam je uključivao

---

[115] Aldo Starić (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik,* 995.

[116] Joachim Wach, „The Nature of Religious Experience“, *The Comparative Study of Religions,* ur. Joseph M. Kitagawa (New York City, 1958), 32-35.

[117] U tom je segmentu puno precizniji već spomenuti *Enciklopedijski teološki rječnik* koji (str. 995) vrlo jasno sugerira kada je definicija religije bliža judeokršćanskome shvaćanju, a kada se može primijeniti i na druge sustave religija.

[118] Razdoblje Drugog hrama u židovskoj povijesti obuhvaća razdoblje od otprilike 587. g. pr. Kr. do 70. godine, kada je u židovsko-rimskom ratu razoren jeruzalemski hram. Razdoblje Drugog hrama obično se dijeli na: perzijsko razdoblje (539-333. god. pr. Kr.), helenističko razdoblje (333-63. god. po. Kr.) i rimsko razdoblje (63-70. god. po. Kr.) Općenito o judaizmu toga razdoblja vidi više u: Ed P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66CE* (London, 1992); Lester Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. The*

vjerovanje u nadnaravni svijet u kojem stoluje moćno božanstvo čija je sklonost usmjerena prema onima koji ga štuju i u njega vjeruju. Također, politeističke religije antičkog Rima karakterizirao je obred prinošenja žrtvi i molitve upućene bogovima, što je bilo i dio židovske religije.[119] Iako se element životinjskog prinosa iz suvremene vizure može činiti neobičnim, on je zapravo u antičko vrijeme predstavljao esenciju religije.[120]

Međutim, judaizam je nosio sa sobom i određene vjerske karakteristike koje nisu bile dio šireg grčko-rimskog svijeta, a kojih se on ustrajno držao.[121] Drugim riječima, postojale su određene teološke karakteristike judaizma koje su ga činile zasebnim u odnosu na ostale religije Rimskog Carstva. *Condicio sine qua non* judaizma bio je monoteizam. Za razliku od svih ostalih (pretkršćanskih) religijskih zajednica, Židovi su vjerovali isključivo u jednoga Boga koji zaslužuje apsolutnu odanost i (po)štovanje.[122] Krucijalna razlika u odnosu na druge religijske pokrete nije u negiranju postojanja ostalih bogova, već u ustrajanju Židova da je njihov Bog jedini vrijedan štovanja. Jednostavnije rečeno, mnogi su Židovi vjerovali i u druga nadnaravna bića poput anđela i demona, što, primjerice, potvrđuje i apostol Pavao.[123] Međutim, prema judaizmu, sva su bića podložna jednom jedinom Bogu, stvoritelju čitavog svijeta.[124] Pri tome vrijedi istaknuti kako judaizam nije pretpostavljao vjerovanje u neko neidentificirano visoko božanstvo kojemu su se klanjali pojedini filozofi, ali i dobar dio običnog puka u vrijeme Rimskog Carstva.[125] Židovstvo razdoblja Drugog Hrama inzistira na vjerovanju i štovanju konkretnog Boga otkrivenog kroz dimenziju židovske povijesti, a sačuvanog u nizu tekstova sakralne vrijednosti. Većina Židova je vjerovala da je taj Bog s njima sklopio savez. Drugim riječima, Bog je u bazenu različitih naroda odabrao upravo Židove kojima je obećao poseban status i zaštitu kao nagradu za štovanje i vjernost. U sumiranju temeljnih elemenata tradicije

---

Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE), vol. 2 (New York City, 2008); Samuel L. Adams, *Social and Economif Life in Second Temple Judaism.* Kindle izdanje; Lawrence H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Judaism in Second Temple and Rabbinic Times* (Hoboken, 1991). Kratak pregled povijesti judaizma iz razdoblja Drugog hrama vidi u: Anto Popović, *Novozavjetno vrijeme: Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje* (Zagreb, 2007), 189-333; Lester Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, Maccabees, Hillel and Jesus,* (New York City, 2010).

[119] Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism,* 40.

[120] Sanders, *Judaism: Practice and Belief,* 49.

[121] Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve,* vol 1 (Zagreb, 2001), 74.

[122] Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period,* 255.

[123] 1 Kor 10,20. Biblijski citati preuzeti su iz: „Kršćanska sadašnjost". Dostupno online URL: https://biblija.ks.hr/, (zadnji put posjećeno 10. siječnja 2021). Grčki izvornik novozavjetnih tekstova preuzet iz: Michael W. Holmes, *The Greek New Testament* (Atlanta, 2010).

[124] Jacob Neusner, „Defining Judaism", *The Blackwell companion to Judaism,* ur. Jacob Neusner i Alan J. Avery-Peck (Oxford, 2000), 3.

[125] Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 81. Michael Frede, „Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", *Pagan Monotheism in Late Antiquity,* ur. Polymnia Athanassiadi i Michael Frede (Oxford, 1999), 41-69.

antičkog judaizma E.P. Sanders ističe: „Tri najvažnija trenutka u povijesti (židovskog naroda op.a.) od sklapanja saveza bila su: poziv Abrahamu, bijeg iz egipatskog sužanjstva te otkrivenje božanskog zakona Mojsiju na planini Sinaj.“[126] Židovi su u vlastitom kolektivnom sjećanju održali niz drevnih priča koje najbolje ilustriraju Božju naklonost „odabranom narodu“.[127]

Iako su hramovi bili sastavni dio različitih oblika starorimske religioznosti, u judaizmu je pozicija hrama bila posebna. Jeruzalemski je hram predstavljao apsolutno središte religijskog i političkog života židovske zajednice, uključujući Židove iz svih područja Rimskog Carstva.[128] Rekonstruiran i obnovljen u vrijeme kralja Heroda I., jeruzalemski je hram predstavljao svojevrsno čudo arhitekture.[129] Vjeruje se da je hram bio kompleks veličine dvanaest nogometnih igrališta, dok je visina zidina bila oko sto metara.[130] Hram je bio središte i jedino adekvatno mjesto žrtveno bogoštovlje koje se svaki dan obavljalo, pa čak i u vrijeme židovskog rata protiv Rimljana.[131] Popović objašnjava svakodnevne religijske aktivnosti koje su se ondje odvijale:

> „Svakodnevno hramsko bogoslužje ('abodah) sastojalo se od jutarnjeg i večernjeg žrtvenog prinosa (tamid). Prema knjizi Izlaska i Knjizi Brojeva dva jaganjca od jedne godine bila su dnevno žrtvovana kao žrtve paljenice, jedna izjutra, a druga uvečer. Zajedno sa žrtvama paljenicama prinošeno je brašno pomiješano s uljem, zatim žrtva ljevanica vina i kadiona žrtva.“[132]

U vrijeme velikih i važnih religijskih festivala (poput Pashe), Židovi iz čitavog carstva bi dolazili u Jeruzalem kako bi u hramu participirali u religijskim obredima.[133] To je bio snažan element kohezije između domicilnog židovskog stanovništva i dijaspore.[134] Ono što taj hram

---

[126] Ed P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London, 1993), 48.
[127] Možda i najpoznatija priča dolazi iz *Knjige Izlaska* prema kojoj je Bog, da bi vlastiti narod oslobodio od višestoljetnog egipatskog sužanjstva, poslao Mojsija koji je na kraju i doista poveo židovski narod iz Egipta u obećanu zemlju.
[128] Popović, *Novozavjetno vrijeme: povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje,* 180.
[129] Radovi na hramu su započeli ili 18. godine Herodove vladavine (20. ili 19. god. pr. Kr.) ili 15. godine vladavine (23. ili 22. god. pr. Kr.). Ovisno o tome koja se godina uzme kao prva godina Herodove vladavine: godina kada ga je senat proglasio kraljem ili godina kada je on *de facto* preuzeo vlast u Jeruzalemu. Vidi bilješku 156.
[130] Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE,* 57-58.
[131] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 194-195.
[132] Popović, *Novozavjetno vrijeme: povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje,* 195; Izl 29,38-42; 30,7-8; Br 28,2-8. Subotom bi se obavljali isti žrtveni prinosi, ali bi se prinosila po dva jaganjca ujutro i navečer umjesto jednoga. Vidi više u: Br 28,9-10.
[133] Prema Knjizi Izlaska i Ponovljenom zakoniku, svaki židovski muškarac je trebao tri puta godišnje posjetiti jeruzalemski hram i „pojaviti se pred Gospodinom“ što naravno ne znači da se to pravilo i u praksi apsolutno poštovalo. Vidi više u: Izl 23,17; 34,23; Pnz 16,16.
[134] Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville, 2006), 101. Popović ističe društveno-religijsku dimenziju hodočasničkih svetkovina koje su imale za cilj okupiti židovski narod oko hrama i osnažiti njegovu vjeru. Sami time se i osnaživao kolektivni osjećaj pripadnosti jednome narodu s obzirom na to da je upravo religija

čini specifičnim u odnosu na sve ostale hramove raznih politeističkih religija starog Rima, jest to što je on u očima Židova predstavljao jedino i isključivo središte religijskog, ali i političkog života.[135] Također, u politeističkim religijskim zajednicama kip ili slika boga simbolizira njegovu stvarnu prisutnost ondje. U jeruzalemskom hramu takvo je što bilo nezamislivo. *Svetinja nad svetinjama* kao središnja prostorija hrama (pozlaćena) je bila u potpunosti prazna jer je judaizam eksplicitno zabranjivao bilo kakve slike ili kipove Boga s obzirom na to da su smatrali da je njegova svetost tolika da se ne može adekvatno prikazati niti jednom slikom ili kipom.[136] U spomenutu prostoriju je mogao ući jedino veliki svećenik i to isključivo na dan pomirenja (*Jom kippur*) kada je prinosio žrtvu pomirnicu za čitav Izrael.[137]

Usprkos činjenici da su Židovi iz čitavog carstva plaćali godišnji porez za održavanje hrama u Jeruzalemu, stvarnost je bila takva da si većina nije mogla priuštiti redovni posjet tome gradu.[138] Iz tog razloga, Židovi u dijaspori su u jednom trenutku povijesti razvili oblik štovanja koji nije uključivao žrtvene prinose već se fokusirao na čitanje, interpretaciju i raspravu o *Petoknjižju* te molitvu.[139] Najprije su te aktivnosti bile locirane unutar privatnih domova, a

---

bila jedna od temeljnih oznaka židovskog identiteta u antici. Vidi više u: Popović, *Novozavjetno vrijeme: povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje,* 257.

[135] Doduše, tijekom razdoblja Drugog hrama podignuta su još tri različita hrama, ali niti jedan od njih nije nikada bio ni približno važan i popularan kao onaj u Jeruzalemu. Prvi je podignut u gornjem Egiptu, ali ga je kasnija židovska tradicija u poptunosti zaboravila. Njegovo je postojanje otkriveno kroz arhivski zapis pronađen u Egiptu krajem 19. st. Drugi hram su podigli Samarijanci na brdu Gerizmu u vrijeme Aleksandra Velikoga kojeg će 128. god. pr. Kr. razoriti Ivan Hirkan čime je raskol između Židova i Samarijanca doseglo svoj vrhunac. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XI.7.1-8.7. iz: William Whiston (ur.), *Flavius Josephus: The Antiquities of Jews.* Prijevod na engleski: William Whiston. Dostupno online URL: https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm (zadnji put posjećeno 20. listopada 2021). Treći hram u Leontopolisu (Egipat) dao je podići Onias koji je pobjegao iz Jeruzalema tijekom sirijskog progona Židova. Međutim, niti taj hram nikada nije postigao razinu popularnosti onog u Jeruzalemu. Egipatski su Židovi, koliko je vidljivo iz izvora, poštovali isključivost i autoritet jeruzalemskog hrama. Vidi više u: Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 101.

[136] Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writtings,* 7th edition (Oxford, 2019), 67.

[137] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 194. Josip Flavije donosi detaljan opis Jeruzalemskog hrama. Vidi više u: *AJ.* V.5.1-8.

[138] Filon Aleksandrijski svjedoči da su brojni Židovi iz dijaspore osjećali zavidnu razinu lojalnosti prema Hramu te stoga u pravilu nisu imali problema s plaćanjem poreza za njegovo održavanje. Vidi više u: Philo *Leg.* 156. iz: Mary Smallwood (ur.), *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* (Leiden, 1970). Prijevod na engleski: Mary Smallwood. Različite odredbe iz rabinske literature impliciraju kako nisu ni približno svi Židovi iz dijaspore hodočastili u Jeruzalem. Vidi više u: Sean Freyne, *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE* (New York City, 1998), 288. Vrijedi istaknuti i da su masovni prilijevi stanovništva u Jeruzalem u vrijeme velikih religijskih festivala bili potencijalni okidač pobuna i nasilja. Jedan od takvih primjera dogodio se 4. god. pr. Kr. u vrijeme Pashe kada je Herod Arhelaj dao smaknuti otprilike 3 tisuće Židova koji su pružili javnu podršku Judi Galilejcu kojega je Herod još prije dao ubiti. Zbog sukoba koji je uslijedio, Arhelaj je morao suspendirati održavanje samog blagdana. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XVII.213-218; *BJ.* II.8-13.

[139] Niz primarnih izvora spominje čitanje i interpretiranje Tore kao sastavni dio subotnjih aktivnosti u sinagogi. Vidi više u: Philo *Leg.* 156, 157, 311-313; *Spec.* II.60-62. iz: George P. Goold (ur.), *Philo (On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1-3),* Volume VII (Cambridge, 1937). Prijevod na engleski: Francis H. Colson; Joseph. *BJ.* II.289-292. iz: Mary Smallwood (ur.), *Josephus: Jewish Wars* (London, 1981). Prijevod na engleski: Geoffrey A. Williamson; *AJ.* 16.43-45; Mk 1,21, 39; 6,2; Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lk 5,15; 16,30; 31,33; Dj 9,20; 13,5; 14,1. Jedan od natpisa pronađenih u Jeruzalemu implicira da su Židovi diljem carstva prakticirali čitanje Tore u sinagogi.

kasnije u posebnim zgradama koje su nazvane sinagoga.[140] Naziv *sinagoga* zapravo potječe od grčke riječi *συναγωγή* koja označava zajednicu ljudi i građevinu u kojoj se održava skup.[141] Iako se može hipotetski govoriti o postojanju sinagoga već u vrijeme babilonskog sužanjstva (6. st. pr. Kr.), prvi sigurni izvori potječu iz 3. st. pr. Kr. i to na prostoru židovske dijaspore u Egiptu.[142] Različiti oblici društvenog udruživanja i sastanaka u grčko-rimskom društvu toga vremena nisu bili raritet. Štoviše, čini se da su bili izuzetno popularni.[143] Međutim, ono što je židovsku sinagogu (neovisno o lokaciji) činilo specifičnom jest sastajanje svakog tjedna (subota) te jasna religijska komponenta kao krucijalni element tih sastanaka.[144]

U vrijeme 1. st. sinagoga je bilo diljem Rimskog Carstva. Osim na prostoru Palestine, izvori otkrivaju tragove sinagoga, između ostaloga, u Maloj Aziji, Egiptu, Rimu i Grčkoj. Primjerice, apostol Pavao je tijekom svog misijskog posjeta Ateni raspravljao sa Židovima u sinagogi.[145] Iako pojedini znanstvenici pretpostavljaju da su sinagoge i prije 70. god. po. Kr. bile svojevrsne škole za svu židovsku djecu, novija istraživanja s pravom takve pretpostavke dovode u pitanje. Nema sumnje da će sinagoge u razdoblju nakon gušenja Drugog židovskog ustanka (135. god.) postati centri osnovnog obrazovanja, ali za prethodno razdoblje ne postoji adekvatan broj jasnih dokaza u izvorima.[146]

Vidi više u: Sanders, *Judaism:Practice and Belief, 63 BCE-66 CE,* 176. Postoji i nekoliko primarnih izvora koji ukazuju da je i molitva bila sastavni dio aktivnosti. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XIV.260; *Vit.* 295. iz: Luka Vukušić (ur.)*, Josip Flavije: Protiv Apiona; Josipov život* (Zagreb, 2011). Prijevod na hrvatski: Luka Vukušić; Mt 6,5.

[140] Detaljnije o židovskim sinagogama u vrijeme razdoblja Drugog hrama vidi u: Donald D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta, 1999). Izvrsna kompilacija primarnih izvora o antičkim sinagogama u: Anders Runesson, Donald D. Binder i Birger Olsson: *The Ancient Synagogue From its Origins to 200 C.E.: A Source Book* (Leiden, 2007).

[141] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 221. Na sličan način i riječ *crkva* označava ujedno i zajednicu vjernika ali i građevinu u kojoj se ta zajednica okuplja.

[142] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 220.

[143] Detaljnije o raznim udruženjima koja su postojala u grčko-rimskom svijetu vidi u: Richard S. Ascough, Philip A. Harland i John S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook* (Waco, 2012). Brojni primarni izvori vezani uz ovu temu se mogu pronaći i na osobnoj web stranici Philipa Harlanda. Vidi više u: Philip A. Harland, „Associations in the Greco-Roman World". Dostupno online URL: http://philipharland.com/greco-roman-associations/, (zadnji put posjećeno, 19. siječnja 2020).

[144] Niz primarnih izvora i natpisa otkriva da su se Židovi sastajali u sinagogama jednom tjedno i to subotom. Primjerice, Josip Flavije u svom opisu incidenta koji se dogodio u sinagogi u gradu Cezareji 66. godine ekplicitno spominje da su se ondje sastanci održavali subotom. Vidi više u: Joseph. *BJ.* II.285-292. Novozavjetni tekstovi otkrivaju istu sliku. Tako primjerice autor evanđelja po Marku opisuje kako je Isus subotom ušao u sinagogu u Kafarnaumu i počeo poučavati prisutne. Vidi više u: Mk 1,21.

[145] Dj 17,16-17.

[146] John P. Meier pretpostavlja sinagogu kao mjesto gdje je Isus (zajedno s drugim židovskim dječacima) mogao, osim hebrejskog jezika, učiti i osnove židovske religije. Vidi više u: John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol 1*: *The Roots of the Problem and the Person* (New York City, 1991), 277-278. O konkretnijim razlozima zbog kojih se ovakva pretpostavka dovodi u pitanje vidi više u: Marko Marina, „Školovanje u antici: Prema jasnijem razumijevanju obrazovanja i pismenosti u Palestini tijekom 1. stoljeća", *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja,* god. 17/br. 2 (Zagreb, 2019), 303-306; Pieter J. J. Botha, „Schools in the World of Jesus: Analysing the Evidence, *Neotestamentica,* god. 33/br. 1 (Johannesburg,

Uz monoteizam, sinagoge i specifičan položaj hrama, židovska je religija imala još nekoliko distinktivnih karakteristika. Prije svega, judaizam je bio religija knjige. Temeljni skup religijskih knjiga predstavlja Tora, odnosno Petoknjižje. U njima se, osim posebnih zakona koje je Bog prenio Mojsiju na planini Sinaj, nalazi i čitava pripovijest o židovskoj povijesti od stvaranja svijeta. Židovski su religijski zakoni ulazili u svaku poru čovjekova života: od ispravnog načina štovanja Boga, preko dopuštene hrane do odnosa sa susjedima. O važnosti njihova opsluživanja i poštovanje Hubert Jedin piše: „Zakon je imao odlučujuće značenje u religijskom svijetu tadašnjeg židovstva. Pokoravati se Zakonu zadaća je koju religiozna svakidašnjica stalno postavlja pobožnom čovjeku čije se ozbiljno nastojanje upravlja prema izvršenju Zakona; ako pogriješi, pa makar i iz neznanja, mora to okajati".[147] Oni koji ne bi okajali svoje pogreške bili bi podvrgnuti Božjem sudu i kazni koja se primjerice mogla manifestirati u obliku bolesti. Židovi nisu zapovijedi Zakona doživljavali kao teret. Dapače, bili su ponosni na nj, a poslušnost prema istome u njihovim je očima predstavljao krucijalni dokaz ljubavi prema vlastitome Bogu.[148]

Pri tome valja istaknuti da su neki od ceremonijalnih zakona bili jedinstveni *vis-à-vis* ostatka religijskoga krajolika Rimskoga Carstva. Primjerice, Židovi su vjerovali u potrebu obrezivanja muške djece kao znaka potvrde Božjeg saveza te oznakom pripadnosti židovskome narodu.[149] Drugim riječima, ritual obrezivanja smatrao se svojevrsnim identifikacijskim znakom i konačnim dokazom pripadnosti židovskome etnosu.[150] Iako je možda ritual obrezivanja i bio dio religijskih praksi pojedinih zajednica nežidova, percepcija grčko-rimske društvene elite prema tom fenomenu je bila iznimno negativna.[151] Također, od Židova se očekivalo poštovanje subote kao neradnog dana u tjednu posvećenog religijskim obvezama.[152] Iako su u politeističkim religijskim pokretima grčko-rimskog svijeta postojali periodični

1999), 227-228; Catherine Hezser, „Private and Public Education", *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine,* ur. Catherine Hezser (Oxford, 2010), 469.

[147] Jedin, *Velika povijest Crkve,* vol 1., 75.

[148] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 224.

[149] Post 17,9-14.

[150] Frederick J. Murphy, „Second Temple Judaism", *The Blackwell Companion to Judaism,* ur. Jacob Neusner i Alan J. Avery-Peck (Oxford, 2000) 59. Vrijedi istaknuti da ritual obrezivanja, iako je bio rijedak u antičko doba, nije bio isključivo i jedino vezan uz židovski religijsku tradiciju. Prema tvrdnjama Diodora Sicilskog, ritualni običaj obrezivanja izvorno potječe iz Egipta. Vidi više u: Did. Sic. I.28.1-4. iz: Charles H. Oldfather (ur.), *Diodorus Siculus: Library of History, Vol. I, Books 1-2.34* (Cambridge, 1933). Prijevod na engleski: Charles H. Oldfather. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/diodorus_siculus/home.html, (zadnji put posjećeno 22. siječnja 2020). Apostol Pavao u dokazivanju svog „židovstva" zajednici u Filipljanima između ostaloga ističe da je bio obrezan osmi dan nakon rođenja prema pravilima židovskih zakona. Vidi više u: Fil. 3,5.

[151] Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews.* Kindle izdanje.

[152] Gabber, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period,* 5.

festivali u čast specifičnih bogova, ideja jednog dana tjedno posvećenog Bogu bila je u potpunosti strana grčko-rimskom društvu.

Gledano iz političke perspektive, židovski se narod na prostoru Palestine u 1. st. nalazio pod upravom Rimskog Carstva. Pompej Veliki je još 63. god. pr. Kr. osvojio Jeruzalem, stavivši ga pod rimsku vlast.[153] Time je zadao težak udarac neovisnoj židovskoj državi pod dinastijom Hasmonejaca koji su vlastitu samostalnost izborili ustankom protiv vlasti Antioha IV. Epifana 167. god. pr. Kr.[154] Nakon političkih previranja u Rimu, senat je oko 40. godine pr. Kr. židovskim kraljem proglasio Heroda Velikog.[155] Tri godine kasnije Herod osvaja Jeruzalem i kao kralj Judeje (u svojstvu rimskog vazala) vlada do 4. god. pr. Kr.[156] Kraljevi vazali bili su čest i razuman dio rimske vanjske politike te su zapravo predstavljali prvi korak u uspostavljanju direktne uprave nad novoosvojenim područjem. Rimljani su prepoznali potencijal *domaćeg* vladara koji je, u pravilu, mogao uz manje otpora održavati red i stabilnost nad vlastitim narodom.[157] Poslije njegove smrti, Herodovo se kraljevstvo podijelilo na njegova tri sina. Herod Arhelaj postaje etnarh Judeje, Samarije i Idumeje kojima vlada do 6. god. po. Kr. nakon čega spomenuta područja dolaze pod direktnu upravu rimskog namjesnika Poncija Pilata. Herod Antipa postaje tetrarh Galileje i Pereje kojima vlada do 39. god. po. Kr., a Filip postaje tetrarh područja sjeverno i istočno od Jordana sve do svoje smrti 34. godine.[158] Dakle,

---

[153] Rimski povjesničar Tacit prenosi kako je Pompej ušao u središnji dio jeruzalemskog hrama (prostoriju zvanu *Svetinja nad svetinjama*) i tako dodatno simbolički potvrdio svoju ratnu pobjedu i osvajanje Jeruzalema. Vidi više u: Tac. *Hist.* V.9. iz: Thomas E. Page, Edward Capps i William H. D. Rouse (ur.), *Tacitus: Histories Books IV-V. Annals Books I-III* (Cambridge, 1931). Prijevod na engleski: Clifford H. Moore i John Jackson.

[154] Židovski je ustanak bio primarno uzrokovan politikom sirijskog kralja koji je nastojao nametnuti helenizam u svakom aspektu, ponajviše u onom religijskom. Tako je primjerice Židovima bilo zabranjeno slaviti subotu i obrezivati djecu, a u jeruzalemskom je hramu dokinuto prinošenje žrtvenih prinosa te je ondje prisilno unesen Zeusov kip. Vidi više u: 1 Mak 1,48; 2, Mak 6,10; Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 63; Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* 3-4.

[155] Paul Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Westmont, 2002), 69-70.

[156] Joseph. *AJ.* XIV.389; XIV.487-488; XVII.167, 213. Konsenzus povjesničara ide u smjeru gore navedene kronologije Herodove vladavine. Vidi više u: Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism,* xvi; 22-24. Doduše, valja napomenuti da i u tom području postoje neslaganja. Primjerice, rimski povjesničar grčkog podrijetla Apijan koji je živio na prijelazu iz 1. u 2. st. po. Kr. tvrdi da je Herod proglašen kraljem Judeje 39. god. Vidi više u: App. *B.Civ.* V.8.75. iz: Horace White (ur.), *Appian: Roman History, Vol. IV, The Civil Wars, Books 3.27-5* (Cambridge, 1913). Prijevod na engleski: Horace White. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Appian/Civil_Wars/5*.html, (zadnji put posjećeno 23. siječnja 2020). Vrijedi napomenuti da je godine 2020 objavljeno novo kritičko izdanje pete knjige Apijanova djela *Građanski ratovi* koju je uredio i preveo na engleski Brian McGing. O problematici kronologije Herodove vladavine i detaljima oko kojih i dalje postoji svojevrsni spor među znanstvenicima vidi više u: Andrew E. Steinmann, „When Did Herod the Great Reign?“, *Novum Testamentum,* god. 51/br.1 (Leiden, 2009), 1-29. Prema Steinmannovoj kronologiji, Heroda je rimski senat proglasio kraljem Judeje 39. god. pr. Kr. Herod je Jeruzalem osvojio tri godine kasnije, a kao rimski vazal vladao je tim područjem do svoje smrti 1. god. pr. Kr.

[157] Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity,* 72.

[158] Temeljni izvor podataka o ovoj podjeli je Josip Flavije. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XVII.12.317-319; Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism,* 25.

židovska je povijest, još od vremena babilonskog sužanjstva u 6. st. pr. Kr. kada je babilonski kralj Nabukodonosor potjerao Židove iz njihova kraljevstva u Babilon, bila obilježena stranim okupatorima.

Iz takve „krvne slike“ u židovskom se narodu javila nada i vjera u dolazak budućeg židovskog Mesije koji će osloboditi vlastiti narod stranih okupatora.[159] Pri tome valja imati na umu da judaizam u 1. st. nije monolitni entitet. Stoga nije postojala jedinstvena ideja o naravi budućeg Mesije.[160] Može se i kazati da se židovska vjera „hranila“ općenitom slikom budućeg spasitelja koji će u Izraelu uspostaviti kraljevstvo Božje i podići židovsku državu iznad svih ostalih carstva na svijetu.[161] Brojni tekstovi židovske provenijencije govore o budućem dolasku idealnog kralja, a neki od istih spominju konkretno kralja iz Davidove loze.[162] Jedini detaljni opis Mesije iz loze Davidove sačuvan je u religijskim pjesmama koje se nazivaju *Salomonovi psalmi*. Napisani krajem 1. st. pr. Kr. u kao reakcija na Pompejevu okupaciju i osvajanje Jeruzalema, anonimni autor piše o budućem danu kada će Davidov sin pomazanik osloboditi vlastiti narod od neprijatelja, obnoviti moć Jeruzalema i uspostaviti pravedno društvo. Međutim, taj idealni kralj u viziji autora *Solomonovih psalma* nije vojskovođa. On je usmjeren prema Bogu, njegova snaga je u mudrosti, a temelj budućeg kraljevstva je sam Bog.[163] Drugi tekstovi vide budućeg Mesiju u primarno svećeničkom ruhu. Prije svega ovdje vrijedi istaknuti *Oporuke dvanaestorice patrijarha,* apokrifni spis koji predviđa buduće dane kada će Bog postaviti *novog svećenika* koji će vladati nad čitavim Izraelom.[164] Popović sažimlje različite pravce mesijanskog očekivanja u judaizmu 1. st.: „Postojala su tri glavna pravca mesijanskog očekivanja: Mesija-kralj, Davidov potomak; Mesija-svećenik, Aronov potomak;

---

[159] Mesija predstavlja grčku transkripciju aramejske riječi meshiha, a ona je pak izvedena iz hebrejskog mashiah što znali *pomazanik.* S obzirom na to da je antički judaizam predstavljao sinergiju politike i religije (nije postojala ideja sekularnosti karakteristična za suvremene demokratske države) Mesija je izvorno bio naziv i za duhovnog i za svjetovnog vladara izraelskog naroda. Pomazanjem ustoličen kralj kojemu se kao Božjem izabraniku pridavalo kultno-religiozno značenje. Grčki ekvivalent riječi Mesija je *Χρίστος* od kojeg dolazi hrvatski oblik *Krist.* Vidi više u: Mesija, https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=40284, (zadnji put posjećeno 16. veljače 2020); Izl 30,22-25; Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 247.

[160] O mesijanizmu u kontekstu judaizma 1. st. vidi više u: John J. Collins i George W. E. Nickelsburg, *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (Chico, 1980); John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Grand Rapids, 2010).

[161] Jedin, *Velika povijest Crkve,* vol 1, 74.

[162] Ps 1,18,20,21,45,72,89,101,110,132,144. Povezivanje budućeg Mesije s lozom kralja Davida evidentno je u nekoliko značajnih stihova iz Starog Zavjeta. Vidi više u: Iza 9,1-7; 11,1-9; Mih 5, 2-4; Ezek 34,23-4.

[163] *Ps. Sol.* 18.1-12. iz: Robert B. Wright (ur.), *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text* (New York City, 2007). Prijevod na engleski: Robert B. Wright.

[164] *Test. Lev.* 17,2-11; 18,2-9. iz: Marinus de Jonge, Harm W. Hollander et. al. (ur.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (Leiden, 1997). Prijevod na engleski: Marinus de Jonge, Harm W. Hollander et. al.

transcendentalni Mesija, a nazivan je Sin Čovječji."[165] Drugim riječima, u vrijeme pojave kršćanstva, mesijansko je očekivanje bilo raznoliko.[166]

Dakle, judaizam 1. st. svjedoči postojanju jedne općenite vjere u budućeg Mesiju koja nastaje kao posljedica specifičnih političkih okolnosti pod kojima su se Židovi nalazili, a koja se grana u nekoliko glavnih smjerova. Neovisno židovsko kraljevstvo tijekom 1. st. po. Kr. je više stvar prošlosti, ali i osnovna crta žudnje za onim što treba doći u skoroj budućnosti. Nada za ostvarenje vlastite države, koja se djelomično i obistinila u vrijeme dinastije Hasmonejaca ostala je dio kolektivnog identiteta židovskog naroda.[167] Jezgru judaizma u to doba čine monoteizam, Hram te *Petoknjižje* pri čemu valja imati na umu da oni nisu bili samo dio religijskog života Židova na području Palestine već i njihovih sunarodnjaka s prostora čitavog carstva.[168] Primjerice, Filon Aleksandrijski piše o tome kako Židovi diljem carstva skupljaju novac i šalju ga kao financijsku potporu održavanju rada jeruzalemskog Hrama.[169]

Od važnijih religijskih skupina (sekti) unutar judaizma 1. st. vrijedi izdvojiti farizeje, saduceje i esene.[170] Prema svjedočanstvu Josipa Flavija, saduceji su bili najmanje zastupljeni, esena je bilo oko četiri, a farizeja oko šest tisuća.[171] Iako se ove brojke ne smiju uzimati kao precizna statistička opservacija, one svakako ukazuju na to da većina Židova toga razdoblja nije formalno-pravno pripadala niti jednoj od tih skupina. To naravno ne isključuje mogućnost neslužbenog simpatiziranja bilo koje od navedenih židovskih struja. O farizejima je napisano mnoštvo povijesnih i teoloških studija. Glavni razlog tomu leži u činjenici da su, s jedne strane,

---

[165] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 247.
[166] Alfred Schneider, *Kristologija: povijest i otajstvo Isusa Krista* (Zagreb, 2008), 66.
[167] Josip Flavije prenosi nekoliko primjera nasilnih pobuna židovskog naroda s ciljem oslobođenja židovske države od stranog okupatora. Jedan od njih bio je i stanoviti Juda Galilejac koji je poveo pobunu Židova protiv rimske vlasti 6. god. po. Kr. Prema tvrdnjama Josipa Flavija, Juda Galilejac je ujedno i bio osnivač radikalne grupe židovskih rodoljuba koji su bili središnji dio prvog i drugog židovskog ustanka protiv Rimske vlasti. Povjesničari ne prihvaćaju tu Flavijevu tvrdnju te ukazuju na to da se Zeloti kao zasebna grupa prvi put javljaju tek u vrijeme Prvog židovskog ustanka 66. godine. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XVIII.23-25; XVIII.85-87; *BJ.* II.254-257.
[168] Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE,* 48.
[169] Philo. *Leg.* 156. Josip Flavije otkriva sličnu prirodu odnosa prema jeruzalemskom hramu Židova s područja Mezopotamije. Vidi više u: Josep. *AJ.* XVIII.312.
[170] Josip Flavije koristi termin *αἱρέσεις* kao oznaku za četiri najvažnije filozofske struje judaizma 1. st. Osim farizeja, saduceja i esena, Flavije spominje i zelote. Vidi više u: *AJ.* XIII.5.9. Termin *hereza* izvorno nije nosio pejorativno značenje. Kroz dinamiku razvoja kršćanstva u 1. ali posebno tijekom 2. st. termin poprima svoje negativne konotacije označavajući zajednice ili pojedince koji naučavaju pogrešnu doktrinu (krivovjerje). Detaljnija razrada kršćanskog koncepta hereze tijekom 1. st. kao simboličkog primjera društvenog kapitala Velike Crkve biti će tema devetog poglavlja. Pojedini autori prevode Flavijevo korištenje termina *αἱρέσεις* kao sekta pa govore o različitim židovskim **sektama** koje postoje tijekom 1. st. Kao ni u prethodnom slučaju, termin *sekta* ne nosi pejorativno značenje. Vidi više u: Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Leiden, 1997), 5-11; Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh,* 207-208.
[171] Joseph. *AJ.* XIII.298; XVIII.20; XVII.42.

brojni židovski autori u njima vidjeli preteču rabinskog židovstva koje se javlja nakon gušenja Drugog židovskog ustanka 135. god., a s druge strane, kršćanski su povjesničari i teolozi farizeje vidjeli kao interesantnu temu s obzirom na to da se u novozavjetnim evanđeljima spominju na više mjesta.[172] Naziv *farizeji* (grč. φαριόαῖοι) vrlo vjerojatno dolazi od hebrejske riječi *perušim,* a znači odijeljeni što pak može ukazivati na njihovu religioznu, ali i političku odijeljenost.[173] Iz dostupnih novozavjetnih izvora čini se da su farizeji držali do drevne (usmene) tradicije koja nije bila dio pisanog židovskog zakona.[174] Josip Flavije nam donosi djelomičan opis njihove zajednice i tako predstavlja najvažniji izvor za poznavanje farizejske struje. Nažalost i taj je opis u mnogo segmenata nedorečen. Primjerice, Flavije ne donosi niti detalje o sustavu njihova organiziranja ni detalje o porijeklu njihova imena. Čini se da su farizeji izvorno bili ogranak *hasidima* (pobožnih) koji se 167. godine uključio u ustanak Makabejaca, da bi se oko 150. god. pr. Kr. odvojio od matice u smjeru revnijeg prakticiranja propisa Zakona.[175] Inicijalni problem u svakoj potrazi za detaljnijom prirodom ove sljedbe nailazi na nerješiv metodološki problem. Naime, grčki izvori o farizejima (Josip Flavije i Novozavjetni tekstovi) govore o sljedbi imena *φαριόαῖοι*, dok rabinski izvori iz 3. i 4. st. govore o židovskoj zajednici imena *perushim.* Drugim riječima, problem leži u činjenici da ove dvije skupine izvora donose sasvim različite informacije o toj zajednici te se postavlja legitimno istraživačko pitanje radi li se tu uopće o istoj sljedbi.[176] Detaljna analiza farizejske sljedbe i njihovih konkretnih vjerovanja i praksi uvijek ostaje u domeni otvorenih istraživačkih pitanja. S obzirom na to da se ova disertacija ne bavi primarno tim pitanjem, ovdje će biti istaknute općenite karakteristike farizeja.[177]

---

[172] Grabbe, *Introduction to the Second Temple Judaism,* 51.
[173] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 274.
[174] Mk 7,5; Mt 15,2; Gal 1,14.
[175] Makabejsko razdoblje (166.-63. god. pr. Kr) označava period u židovskoj povijesti koji započinje podizanjem ustanka protiv Antioha IV.Epifana na čijem je čelu stajala obitelj Makabejaca. Vođa ustanka bio je Juda Makabejac, sin svećenika Matatije. Njihov je ustanak bio uspješan, a židovski se narod našao u situaciji u kojoj je imao vlastitu i neovisnu državu pod dinastijom Hasmonejaca. Međutim, početkom 1. st. pr. Kr. dolazi do unutarnjih sukoba koji kulminiraju raspadom židovske države tj. gubitkom državne samostalnosti 63. god. pr. Kr. kada Gnej Pompej osvaja Jeruzalem i stavlja ga pod direktni „protektorat" Rima. Herodovo osvajanje Jeruzalema 37. god. pr. Kr. predstavlja i službeni krah dinastije Hasmonejaca. O porijeklu sljedbe farizeja vidi više u: Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 274.
[176] John Browker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 2008), 2. Također vrijedi istaknuti da rabinski izvori dolaze iz razdoblja nakon rušenja Jeruzalemskog hrama, događaja koji je uvelike odredio političko-religiozni karakter budućeg judaizma te je upitno s kolikom preciznošću ti izvori govore o razdoblju prije 70-ih godina 1. st.
[177] Detaljnije o farizejskoj sljedbi vidi u: Paolo Sacchi, *The History of the Second Temple Judaism* (New York City, 2004); Roland Deines, *Die Pharisäer: ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (Tübingen, 2019)*;* René Gehring, *Die antiken jüdischen Religionsparteien: Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten* (Beč, 2012).

U svojoj autobiografiji Flavije ističe da se kao šesnaestogodišnjak odvažio na put osobnog otkrivanja triju najvažnijih i već spomenutih židovskih struja. Na kraju je s devetnaest godina prihvatio farizejski način života kojeg uspoređuje s grčkim stoicizmom.[178] Najvjerojatnija rekonstrukcija njegova svjedočanstva polazi za time da je Flavije ili formalno postao farizej ili je tek načelno prihvatio njihov svjetonazor.[179] Vrijedi istaknuti i da Flavije autobiografsko djelo piše pod kraj 1. st. iz Rima gdje u to vrijeme živi zanemariv broj farizeja koji bi se mogli suprotstaviti njegovoj tvrdnji da je i službeno član farizeja. U svakom slučaju, Josip Flavije je osobno poznavao svaku od navedenih židovskih struja i stoga njegov izvještaj ima veliku ulogu u rekonstrukciji judaizma 1. st. U djelu *Židovske starine* između ostaloga ističe:

> „Farizeji uopće ne vode računa o svom životnom standardu i ne prepuštaju se užicima. Oni slijede upute o tome kako ih uči njihov nauk da je dobro, smatrajući da je od temeljne važnosti opsluživati ono na što ih potiče. Izuzetno poštuju starješine i ne usuđuju se osporavati njihova tumačenja. Premda smatraju da se sve događa prema sudbini, ne uskraćuju čovjekovu želju za onim što o njemu ovisi, misleći da se Bogu sviđa njihovo sjedinjenje i da ljudska volja s obzirom na sebe sa svojim vrlinama i manama pristane na odluke sudbine. Oni vjeruju da duše imaju neku besmrtnu silu i da pod zemljom primaju kazne i nagrade za ono što su tijekom života učinili loše ili dobro: vječna tamnica za jedne, a za druge ugodan prijelaz u novi život.“[180]

Na još nekoliko mjesta u svojim djelima Flavije piše o djelovanju farizeja ili o pojedincima koji su pripadali toj židovskoj sljedbi.[181] Tako primjerice u *Židovskim ratovima*, govoreći o vremenu vladanja kraljice Aleksandre Salome (76.-67. pr. Kr.), Flavije napominje kako su se farizeji pridružili kraljici i pomogli joj vladati zemljom te da su u to vrijeme oni bili osjetno pobožnija skupina Židova koja je preciznije slijedila Zakon.[182] Gledajući sveukupno,

---

[178] Joseph. *Vit.* 10-12.

[179] Gabber, *Introduction to the Second Temple Judaism,* 54; Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 266. Prije nekoliko desetljeća, kanadski je povjesničar Steve Mason doveo u pitanje tada prevladavajuću paradigmu prema kojoj je Josip Flavije doista i službeno postao dio farizejske sljedbe. Prema njegovom prijevodu spornog stiha, Flavije zapravo ističe da je slijedio njihov način života, bez da je ikada sam postao farizej. Vidi više u: Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study,* (Leiden, 1997), 355-356. Međutim, prevladavajuća paradigma o Josipu Flaviju kao članu farizejske sljedbe ne ovisi samo o specifičnoj vrsti prijevoda jednoga stiha već i o širem kontekstu prema kojemu je najrazumnija interpretacija doista u skladu s postojećim konsenzusom znanstvenika.

[180] Joseph. *AJ.* XVIII.1.3.

[181] Joseph. *BJ.* II.5.2; i.29.2; ii.17.2-3; *AJ.* XIII.10.5-7.

[182] Joseph. *BJ.* II.5.2. Politički utjecaj farizeja je u vrijeme vladavine Heroda Velikoga drastično smanjen i kao takav je ostao tijekom većeg dijela 1. st. Suradnja između Heroda i farizeja je naprasno prekinuta oko 20. god. pr. Kr. nakon što je 6 tisuća farizeja odbilo priložiti zakletvu svom vladaru. Vidi više u: Joseph. *AJ* XVI.4. Nakon što je Rim, posredstvom vlastitog namjesnika, zavladao područjem Judeje, Idumeje i Samarije donešena je odluka o popisu stanovništva. Radilo se o 6. god. po. Kr. Josip Flavije izvještava da je došlo do otvorene pobune pod vodstvom Jude Galilejca, ali da mu je pomogao u tome i stanoviti Saddok koji je bio farizej. Flavije također ističe

moguće je istaknuti osnovne konture farizejskog naučavanja. Temelji njihove religioznosti su bili prije svega Tora i *predaja starih.* Popović ističe:

> „Farizeji su smatrali da je upoznavanje (izučavanje) 'Tore', zapovijedi i zabrana 'Zakona' jamstvo uzornog i pobožnog življenja...Upravo po vjernom opsluživanju Zakona farizeji su bili primjer ispravnog religioznost stava...Prema uvjerenju farizeja, pouke Zakona nalaze se ne samo u pisanim propisima Zakona (pisani Zakon; *tora-še-bektab*), nego i u propisima koji su usmeno prenošeni i proširivani u usmenoj predaji...Tako su farizeji koristili 'predaju starih' kao vjerodostojnu objavu volje Božje i kao normu vjere.“[183]

Razvijanje usmene predaje kod farizeja djelomično i nastaje kao posljedica želje da se sa sigurnošću na ispravan način opslužuju Božji zakoni koji nisu uvijek dovoljno jasni u detaljima. Primjerice, Božja zapovijed o zabrani rada subotom nije specificirala što sve ulazi u kategoriju rada. Unutar takvog konteksta razvila se farizejska tradicija usmene predaje koja je zapravo nastojala otvoriti prostor preciznijeg poštovanja pisanog Zakona.[184]

Razvoj predaje kao nadopune pisanom Zakonu otvorio je prostor prilagodbe novim okolnostima. Farizejska interpretacija zakona nije bila toliko stroga kao što je to slučaj kod esena, ali isto tako nije nikada prelazila u laksizam.[185] Drugim riječima, farizeji su kroz razvoj vlastite predaje pružili sebi mogućnost prilagodbe novim religijskim i političkim okolnostima te tako nisu ostali *zarobljeni* u jednom vremenu. U konačnici, suvremena istraživanja farizejske sljedbe, njihove povijesti i njihovih temeljnih vjerovanja sa sobom uvijek nose određenu *emocionalnu prtljagu* kako za židovske, tako i za kršćanske teologe i povjesničare. Posljedično

---

da su se sljedbenici Jude Galilejca u svim važnim stvarima slagali s farizejima. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XVIII.23. Farizeji nakon toga nestaju iz Flavijevog narativa i prvi put se spominju u kontekstu pregovora između Florusa (rimskog namjesnika) i židovskih vrhovnih svećenika oko 66. godine. Vidi više u: Joseph. *AJ.* II.XVII.3. Ta praznina zapravo reflektira stvarnost farizejskog političkog utjecaja koji je bio minimalan u tom razdoblju. Kada su Rimljani došli u poziciju vlasti nad Judejom i okolnim područjima, njihov je autoritet uglavnom bio kanaliziran kroz vrhovne svećenike i njihove saveznike. Jednostavnije rečeno, okosnicu politike Rima činila je veza između njih i lokalne aristokracije. Samim time su farizeji isključeni iz pozicije moći i političkog utjecaja. Ta činjenica nikako ne isključuje popularnost među običnim pukom koju su vrlo vjerojatno farizeji imali tijekom većeg dijela 1. st. Vidi više u: *AJ.* 13.288-298. Nedostatak političke moći farizeja možda se najbolje vidi u Jeruzalemu za vrijeme Isusova suđenja, ali i u vrijeme prvih progona kršćana ondje. U svakoj od tih situaciji protagonisti su bili visoki svećenici i njihovi suradnici, a ne farizeji. Vidi više u: Dj 5,34-39; 22,3. Konačno, u vrijeme javnog propovijedanja Isus je često ulazio u oštru polemiku s farizejima o raznim temama (od pitanja rastave praka preko plaćanja desetine do zapovijedi subotnjek počinka). Iz svih tih polemika Isus izlazi bez ikakvih reperkusija, iako su mu se farizeji strogo suprotstavljali. Da su doista bili u središtu političke moći, farizeji bi gotovo sigurno to iskoristili u svoju korist. Vidi više u: Mk 2,24; 3,2; 7,1; 2,16; 10,2; Mt 23,2-7.13-36.

[183] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 280.

[184] Ehrman, *The New Testament,* 73. Lester Grabbe ne isključuje mogućnost da se izvorno radilo o pisanoj, a ne usmenoj tradiciji. Prema njegovoj rekonstrukciji utemeljenoj na svim dostupnim izvorima, sasvim je moguće da se taj „usmeni“ zakon farizeja zapravo izvorno prenosio pisanim putem. U svakom slučaju, iz vizure farizeja taj zakon nije predstavljao alternativu već nadopunu pisanom zakonu koji stoji u židovskoj Tori. Vidi više u Grabbe, *Introduction to the Second Temple Judaism,* 55-56.

[185] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 282.

dolazi do transformacije jednog sasvim razumnog historiografski orijentiranog istraživačkog pitanja (Tko su bili farizeji?) u religijski motiviranu studiju sa željom da se farizeje ili pozicionira kao preteču rabinskom židovstvu ili kao prikladne *suputnike* u studijama koje nastoje otkriti povijesnog Isusa.[186]

Glavni izvori o povijesti saduceje su novozavjetni tekstovi, Josip Flavije i rabinska literatura.[187] Metodološki problem detaljnije rekonstrukcije njihove sljedbe proizlazi iz činjenice što se nije sačuvao niti jedan saducejski tekst, a izvori koje imamo promatraju Saduceje iz negativne perspektive. Sam naziv *saduceji* potječe od grčke riječi ὁ *Σαδδουκαῖος* što znači pravedan.[188] Pretpostavlja se i poveznica između njihove sljedbe i Sadokove velikosvećeničke obitelji koja se prvi puta spominje još u vrijeme kralja Davida (10.-9. st. pr. Kr.).[189] Sigurne početke saducejske sljedbe moguće je smjestiti u razdoblje sredine 2. st. pr. Kr. Čini se da oni nastaju kao nusprodukt makabejske pobune protiv sirijskog kralja Antioha IV. Saduceji su tada ustali u obranu jeruzalemskog hrama i temeljnih elemenata judaističke religije.[190] Josip Flavije nam ne donosi iscrpan izvještaj o njihovim vjerovanjima, ali pažljivo čitanje njegovog svjedočanstva, uz tragove u rabinskim i novozavjetnim tekstovima, otkriva temeljne konture saducejske sljedbe. Saduceji su bili aristokratska zajednica bogatih i iznimno utjecajnih Židova. Za razliku od farizeja, slijepo su se držali isključivo Petoknjižja.[191] Drugim riječima, odbijali su izjednačavati autoritet usmene predaje s autoritetom Pisanog Zakona i time su došli u otvoreni sukob s farizejima i njihovom tumačenju Zakona.[192] Josip Flavije ističe:

> „Oni (saduceji op.a.) drže da čovjek ima slobodnu volju za činiti dobro ili zlo i da ovisi o volji svakog čovjeka hoće li slijediti jedno ili drugo. Što se tiče preživljavanja duše nakon smrti, kazni i nagrada u drugom životu, oni ne vjeruju ni u jedno ni u drugo.“[193]

---

[186] Grabbe, *Introduction to the Second Temple Judaism,* 56. Bart Ehrman farizeje naziva najpoznatijom židovskom sektom iz 1. st. koja je ujedno i najmanje razumljiva ponajviše zbog nedostatka detaljnijih izvora o njima, ali i zbog činjenice da su, poradi toga što u kanonskim evanđeljima predstavljaju Isusove najoštrije protivnike, često povezivani s licemjerjem i samodopadljivosti. Vidi više u: Bart Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford, 1999), 108.
[187] Detaljnije o saducejima vidi u: Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 251-264; Gunter Stemberger, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (Minneapolis, 1995).
[188] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 280.
[189] 1 Kr 2,35; 2 Sam 8,17. Etimologija riječi *saducej* ne može se sa sigurnošću ustvrditi s obzirom na to da postoje dvije navedene teorije. Vidi više u: Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE,* 24.
[190] Joseph. *AJ.* 13.5.9.
[191] Ehrman, *The New Testament,* 39.
[192] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 256.
[193] Joseph. *BJ.* II.8.14.

Na drugom mjestu Flavije prenosi vjerovanje saduceja prema kojem duše zajedno s tijelima propadaju te da stoga ne valja opsluživati ništa drugo osim pisanih zakona.[194] O njihovoj revnosti u opsluživanju pisanog Zakona Popović ističe:

> „Saduceji su skrupuloznije od farizeja opsluživali subotu i nisu dopuštali fleksibilno tumačenje propisa Tore koje bi zapravo omogućilo izigravanje zapovijedi počinka na dan Gospodnji. Tražili su da kazne za kršenje Zakona budu izvršene točno prema propisima Zakona. Tako je smrtna osuda, koju bi izrekao židovski sud, uvijek trebala biti izvršena kamenovanjem“.[195]

Tragovi u novozavjetnim tekstovima povezuju saduceje s aristokracijom, odnosno sa židovskom religijskom elitom koja je u razdoblju Isusova života bila na poziciji moći u Jeruzalemu.[196] Kao i u slučaju Josipa Flavija, novozavjetni tekstovi ističu da saduceji eksplicitno negiraju vjerovanje u uskrsnuće mrtvih.[197] Iz njihove percepcije, vjera u Boga i revno opsluživanje Njegovih zakona mogli su dovesti do stanovite harmonije i blagoslova u ovozemaljskom životu. Dakle, za njih motivacijski cilj religijske pobožnosti ne leži u vjerovanju u zagrobni život (kojeg negiraju) već u stvaranju boljeg ovozemaljskog života. Sažimajući stavove i karakteristike saducejske sljedbe, Lester Grabbe ističe sljedeće: negiranje uskrsnuća mrtvih i života poslije smrti, striktno opsluživanje pisanog Zakona, aristokratsko porijeklo članova njihove sljedbe te posljedično i pozicija moći u Jeruzalemu.[198]

Eseni su židovska zajednica koju novozavjetni tekstovi uopće ne spominju (za razliku od saduceja i farizeja), ali o kojoj imamo najviše izvora. Razlog tomu leži u otkrivanju kumranskih svitaka s obale Crnog mora 1946. godine.[199] Iako postoje određene nedoumice, većina znanstvenika danas drži da su kumranski spisi djelo zajednice esena koja je u blizini obale

---

[194] Joseph. *AJ*. XVIII.11.16.
[195] Popović, *Novozavjetno vrijeme*, 256.
[196] Dj 4,1-2; 5,17-29. Detaljnije o kredibilitetu *Djela apostolskih* kao povijesnog izvora vidi više u: Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with introduction and commentary* (New Haven, 2010).
[197] Dj 4,1; 5,17; 23,8.
[198] Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism*, 58.
[199] Craig E. Evans, *Holman Quick Source Guide to the Dead Sea Scrolls* (Nashville, 2010). Detaljnije o kumranskim spisima vidi u: Robert H. Eisenman i Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of the 50 Key Documents Witheld for Over 35 Years* (London, 1993); Florentino Garcia Martinez i Elbert Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, vol 1-2 (Leiden, 1999); John J. Collins i Robert A. Kugler (ur.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, 2000). Kratki opis pozicije gdje su spisi otkriveni donosi Gregor: „Lokalitet je smješten na sjeverozapadnoj strani Mrtvoga mora, nedaleko od mjesta na kojem se rijeka Jordan ulijeva u Mrtvo more. S obzirom da je lociran nedaleko Wadi (klanac op.a.) Qumrana, ovaj je lokalitet dobio ime Khirbet Qumran, što bi u prijevodu značilo *Ruševine Qumrana.*“ Vidi više u: Željko Gregor, „Tko su bili žitelji drevnog Qumrana“, *Biblijski pogledi*, god. 2/br. 2 (Zagreb, 1994), 138-139. Karta na str. 140.

Crnog mora živjela u izoliranoj zajednici.[200] Većina spisa napisana je na hebrejskom jeziku (ima i nekih tekstova na aramejskom). U sadržajnom smislu, radi se o različitim tipovima tekstova: od kopija gotovo svih starozavjetnih knjiga preko komentara na te knjige do vlastitih himni i psalama.[201] Osim spomenutog otkrića, nekoliko antičkih autora donosi niz zanimljivih informacija o esenima. Možda je i najznačajnije svjedočanstvo Plinija Starijeg (24.-79. god. po. Kr.) koji u svome monumentalnom djelu u trideset i sedam knjiga naslova *Prirodoslovlje* (lat. *Naturalis historia)* iznosi sljedeću opservaciju:

> „Na zapadnoj strani Mrtvog mora, izvan dosega štetnog isparavanja s obale, nalazi se osamljeno pleme esena, koji su izuzetniji od bilo kojeg drugog plemena na cijelome svijetu, jer nemaju žena i odrekli su se svih svjetovnih želja, nemaju novca i druguju samo s palmama... Tako tisućama godina (nevjerojatno izreći) živi zauvijek narod u kojem se nitko ne rađa; njima je napredak donosilo to što su drugi ljudi bili zamoreni životom. Ispod njih leži negdašnji grad Engedi.“[202]

Iz njegova se opisa dade zaključiti kako su eseni gotovo sigurno živjeli na sjevernom dijelu zapadne obale Crnog mora, sjeverno od grada Engedija. S obzirom na to da je Kumran jedini važniji lokalitet smješten na tom području, izgledno je da je Plinije u svom opisu imao na umu kumransku zajednicu.[203] Josip Flavije također iznosi nekoliko važnih informacija:

> „Eseni uče da sve treba prepustiti Bogu. Oni drže da su duše besmrtne te da je uzvišeno biti u skladu s pravednošću. I premda šalju zavjetne darove u Hram, oni prinose žrtve prema vlastitom obredu čišćenja; stoga, isključivši se iz svetoga hramskog dvorišta koje svi ostali posjećuju, vrše obrede po svoju. Glede ostalog, časni su ljudi i sva je njihova djelatnost okrenuta poljodjelstvu... Dobra su im zajednička pa bogataš od svoga vlasništva nema veće koristi od onoga tko ništa ne posjeduje. Ima ih više od četiri tisuće koji ovako žive. Oni se ne žene niti imaju robove, jer misle da bi ovo zadnje vodilo u nepravdu, a prvo bi pružalo povoda za neslogu.“[204]

S ovim Flavijevim opisom zajednice esena slaže se i Filon Aleksandrijski. Valja ustvrditi i da Josip Flavije donosi niz karakteristika esena koje Filon ne spominje nigdje u svojim

---

[200] Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism,* 59. Prvi je tvrdnju o povezanosti između esena i zajednice u Kumranu iznio André Dupont-Sommer. Vidi više u: André Dupont-Sommer, *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey* (Oxford, 1952).
[201] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 316-317.
[202] Plin. *HN.* V.73. iz: Thomas E. Page et. al., *Pliny: Natural History, Volume II, Books 3-7* (Cambridge, 1961). Prijevod na engleski: Harris Rackham.
[203] Gregor, „Tko su bili Žitelji drevnog Qumrana“, 146.
[204] Joseph. *AJ.* XVIII.18-21. U djelu *Židovski ratovi,* Flavije spominju drugu skupinu esena koja brak smatra važnim za rađanje djece. Vidi više u: *BJ.* II.160.

djelima. Uključujući, između ostaloga: ritualno pranje prije jela, vjerovanje u besmrtnost duše, strogo priznavanje subote kao neradnog dana, postojanje službenika i sustava organiziranja te dnevni red poslova.[205] Također, Flavije imenom spominje nekoliko esena: Judu koji je ostao upamćen po tomu što je predvidio događaje u vrijeme Astobula I., Manaemusa koji je predvidio Herodov uspon na vlast, Šimuna koji je pomogao Herodu Arhelaju u tumačenju njegovih snova te Ivana koji je bio jedan od vojnih zapovjednika tijekom rata protiv Rimljana.[206] Sličnosti u Flavijevom opisu esena i dostupnih kumranskih spisa su višestruke, a one dodatno potvrđuju teoriju prema kojoj su žitelji Kumrana doista bili eseni. Primjerice, Flavije ističe da eseni vjeruju kako sudbina upravlja apslutno svim stvarima i da se ništa ne događa što nije u skladu s njezinim odredbama.[207] Kumranski spis naslova *Disciplinski pravilnik* ističe da sve što je bilo i sve što ima biti je Bog već unaprijed predodredio.[208] Drugim riječima, Josip Flavije svjedoči da su eseni vjerovali u predestinaciju, a tragovi tog vjerovanja postoje u jednom od temeljnih dokumenata kumranske zajednice. Toed Beall je svojoj studiji pronašao više od dvadeset sličnosti između kumranskih spisa i Flavijeva opisa esena kao zajednice.[209]

Usporedba Filonova i Flavijeva izvještaja i dvaju temeljnih kumranskih spisa (*Pravilo zajednice* i *Dokument iz Damaska*) otkriva korelaciju u sadržaju. Eseni su čini se predstavljali skup zajednica koje su živjele u različitim gradovima i selima na području Palestine, od kojih je jedna živjela na obali Crnog mora.[210] Zajednica esena je izvorno nastala sredinom 2. st. pr. Kr. u vrijeme pobune Makabejaca kada se skupina Židova usprotivila dinastiji Hasmonejaca koji su, u njihovim očima, prekoračili vlastiti autoritet postavivši na poziciju velikog svećenika osobu koja nije potjecala iz Sadokove obitelji.[211] Smatrajući da su Židovi u Jeruzalemu iskvarili vlastitu religiju, zajednica esena je odlučila osnovati vlastitu zajednicu gdje će moći na ispravan način opsluživati pisani Zakon i održavati ritualnu čistoću. Na čelu te zajednice stajao je

---

[205] Joseph. *BJ.* II.8.5; II.8.10; II.8.11; II.8.8; II.8.3; II.8.5; *AJ.* XVIII.1.5.
[206] Joseph. *AJ.* XIII.11.2; XV.10.5; XVII.13.3; *BJ.* II.20.4; III.2.1.
[207] Joseph. *AJ.* XIII.5.9. Josip Flavije ovdje koristi termin *sudbina* (grč. εἱμαρμένη) misleći pri tom na Božju providnost. Diskurs ovog tipa je vrlo vjerojatno posljedica činjenice što se Flavije obraćao poganima kojima je termin εἱμαρμένη puno bliži te ga stoga mogu lakše razumijeti. Vidi više u: Moore, „Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus“, 371-389.
[208] 1QS 3:15-16. Vidi više u: Eugene H. Merrill, *Qumran and predestination: A theological study of the thanksgiving hymns* (Leiden, 1975), 8.
[209] Detaljnije o sličnostima vidi više u: Todd S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Cambridge, 1988). Primjerice, Josip Flavije govori o iznimno visokoj razini solidarnosti i osjećaja zajedništva među esenima koja nadilazi bilo koju židovsku zajednicu toga razdoblja. Taj se dojam nameće i kada se pažljivije analiziraju pojedini tekstovi iz Kumrana, poput tzv. *Damascus Document*. Vidi više u: Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, 37.
[210] Josip Flavije i Filon Aleksandrijski to impliciraju. Vidi više u: Philo. *Hyp.* 11.1; Joseph. *BJ.* II.8.4. Istu dimenziju zajednice esena otkriva i *Dokument iz Damaska* (CD 7,6; 12,19-14,16.)
[211] Gregor „Tko su bili žitelji drevnog Qumrana“, 144.

tajnoviti *Učitelj Pravednosti,* koji je vrlo vjerojatno potjecao iz Sadokove velikosvećeničke obitelji.[212] Kumranski spisi također otkrivaju eshatološki element esenske zajednice. Drugim riječima, čini se da su eseni vjerovali kako će skoro doći sudnji dan kada će u konačnoj bitci između dobra i zla, Bog pobijediti i uspostaviti vlastito kraljevstvo.[213] Iz percepcije esena, apsolutno zlo predstavljaju prije svega Rimljani (kao strani okupatori). O prirodi njihova eshatološkog vjerovanja i implikaciji istog na svjetonazorsku dimenziju zajednice Popović ističe sljedeće:

> „Zajednica je bila uvjerena da živi u posljednjim vremenima, i da će uskoro nastupiti nagoviješteno mesijansko vrijeme. Zadaća je zajednice da pripravi put nastupu novoga Božjeg vremena, a temeljni oblik priprave bio je život sukladan idealu svećeničke obredne čistoće. Naime, zajednica je sebe smatrala svećeničkom zajednicom, i to je razlog što su članovi zajednice u svakodnevnom životu ostvarivali ideal obredne čistoće koji obvezuje svećenike.“[214]

Osim apokalipticizma, strogog opsluživanja pisanog Zakona i odvajanja od židovskog hrama u Jeruzalemu, zajednicu esena niz drugih stvari čini karakterističnima. U svakom slučaju riječ je o zajednici koja i dalje otvara niz pitanja i rasprava u znanstvenom svijetu, ali koja je, zbog prirode izvora na raspolaganju, jedna od najbolje osvjetljenih frakcija judaizma 1. st.

Sve u svemu, judaizam 1. st. predstavlja raznolik političko-religijski fenomen koji je, usprkos toj raznolikosti, imao zajedničku jezgru koja ga je činila specifičnom. Prije svega se ovdje misli na monoteizam kao teološki kamen temeljac židovske religije, ali i jeruzalemski hram koji je za većinu, iako i ne za sve što slučaj zajednice esena najbolje pokazuje, Židova onoga doba predstavljao apsolutno religijsko središte. Ovaj je dio disertacija nastojao u kratko predstaviti širu sliku židovske religijske tradicije iz koje se tijekom polovice 1. st. počinje razvijati i kršćanstvo. Međutim, svijet u kojem se kršćanstvo javlja nije određen samo judaizmom, već i nizom politeističkih religijskih tradicija koje su predstavljale temeljnu jedinicu, uvezenu u svaki aspekt rimskog društva.

---

[212] Michael A. Knibb, *The Qumran Community* (Cambridge, 1987), 10.

[213] *Ratni svitak* pronađen u Kumranu ilustrira apokaliptičku crtu zajednice esena i vjerovanje u skori dolazak posljednjeg suda i završne bitke između dobra i zla. U istome se pretpostavlja skora apokaliptička borba između sinova tame i sinova svijetla s konačnom pobjedom potonjih koja će donijeti harmoniju cijelom svijetu. Detaljnije o *Ratnom svitku* i njegovim apokaliptičkim elementima vidi više u: Flusser, *Judaism of the Second Temple Period: Qumean and Apocalypticism,* 140-159. Elementi mesijanskog iščekivanja nalaze svoje tragove u pojedinim dijelovima kumranskih spisa (npr. *Pravilo zajednice, Dokument iz Damaska*), ali mesijanska crta se ne čini kao krucijalni identitetski element zajednice esena. Vidi više u: Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism,* 82.

[214] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 323.

6.Religijska slika Rimskog Carstva

Važno je istaknuti nekoliko uvodnih opažanja o prirodi antičkog svijeta. Njihovo razumijevanje je nužan temelj prije svake detaljne analize religijskog svijeta Rimskog Carstva. Prvenstveno, termin *političko-religijska scena,* mora biti korišten s oprezom s obzirom na elementarnu karakteristiku antičkog društva. Naime, u antičko vrijeme stroga odvojenost religije i politike nije postojala.[215] Sekularnost koju baštini suvremena zapadna civilizacija, a koja se, *nota bene,* razvila pod utjecajem kršćanstva, predstavlja društveni iskorak nepoznat u Rimskom Carstvu toga razdoblja. Religija je bila utkana u svaki element društva. U iznimno utjecajnoj studiji *The Religions of Rome* (hrv. *Religije u Rimu*) Mary Beard, John North i Simon Price ističu temeljnu razliku u položaju religije između suvremenog i antičkog društva:

> „Kada pogledamo na prirodu interakcije religije i društva, ne pronalazimo religiju kao neku posebnu aktivnost i instituciju odvojenu od svakodnevnog života oblikovanu u svrhu određenih religijskih ciljeva već realnost u kojoj su religija i s njom povezani obredi bili ugrađeni u sve institucije i aktivnosti.“[216]

Čak štoviše, pojedini znanstvenici dovode u pitanje postojanje religije kao zasebnog elementa unutar društva tvrdeći pri tome da *religija* kao kategorija ne postoji u antičko vrijeme.[217] Već na osnovnoj razini terminologije postoji stanoviti metodološki problem. Naime, grčko-rimski svijet nije poznavao termin *religija* u onom smislu u kojem ga razumije suvremeno društvo zapadne civilizacije.[218] Najbliže suvremenom značenju spomenute riječi bio

---

[215] Larry Siedentop gradove antičkog doba s pravom naziva *konfederacijom kultova* utemeljenih na štovanju bogova. Vidi više u: Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge, 2014), 21.

[216] Mary Beard, John North i Simon Price, *The Religions of Rome. Vol 1: A History* (Cambridge, 1998), 43. Zanimljivo, teza o utkanosti religije u sve sfere antičkog društva, koja je postala standardna paradigma u znanstvenom diskursu, zapravo potječe iz područja ekonomske povijesti. Naime, Karl Polanyi je još 1941. godine objavio studiju u kojoj je naznačio da ljudi u antici nisu shvaćali ekonomiju kao izolirani fenomen sa svojim posebnim mjestom u društvu. Kasniji znanstvenici su samo primijenili ovu retoriku i na fenomen religioznosti i religijskih zajednica u antici. Vidi više u: Karl Polany, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, 1944), 70.

[217] Brent Nongrbi „Dislodging 'Embedded' Religion: A Brief Note on a Scholarly Tope“, *Numen,* god. 55/br. 4 (Leiden, 2008), 452-454. O problematici anakronističkog projiciranja pojma *religija* na prijašnja društva upozorava i kanadski znanstvenik Russell McCutcheon. Vidi više u: Russell T. McCutcheon, *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric* (New York City, 2003), 255.

[218] Religija kao termin koji označuje distinktivan i uglavnom koherentan sustav vjerovanja i praksi.

bi grčki termin *θεοσέβεια*, kojim se označavalo poštovanje, divljenje, ali i strah prema bogovima.[219] Vrijeme Rimskog Carstva svjedoči i razvijanju latinskoga jezika unutar kojeg se pojavljuje termin *religio*, a koji predstavlja etimološki korijen suvremen riječi *religija*. Međutim, etimologija nije isto što i semantika. James Rives opravdano ističe da je termin *religio* izvorno označavao tek obvezu iskazivanja poštovanja prema božanskom te je i u tom kontekstu primarno uključivao čin poštovanja, a ne skup koherentnih religijskih vjerovanja i praksi.[220] Doduše, situacija se postupno počinje mijenjati tijekom kasne antike (200-600. god.), ali prije svega pod utjecajem kršćanstva.[221]

Također, vrijedi istaknuti da se termini poput *kršćanstvo* i *poganstvo* ne smiju generalizirati i poistovjećivati s fiksnim i monolitnim povijesnim fenomenom.[222] U takvim slučajevima oni bivaju ispražnjeni od svakog iole bitnog značaja.[223] S pravom američki povjesničar Robert Markus podsjeća da je slika rimskog društva oštro podijeljenog na *kršćane* i *pogane* zapravo kreacija crkvenih autora iz 4. st. koju su, bez potrebnog ograđivanja i objašnjenja, preuzeli i neki suvremeni autori. Naime, *poganstvo* kao jedinstvena i koherentna kategorija postoji samo u mentalnim mapama onih koji ne uzimaju u obzir osjetnu kompleksnost rimskog društva u antici.[224] U stvarnosti se radi o nizu različitih religijskih i kulturoloških zajednica koje, ni krive ni dužne, u suvremenim rekonstrukcijama antičkog društva upadaju u istu kategoriju. Povjesničari koji koriste termin *poganstvo* kako bi označili sve one koji nisu ni kršćani ni Židovi u Rimskom Carstvu moraju biti svjesni da su time,

---

[219] Larry H. Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje. Termin se pojavljuje i u Novom Zavjetu, a na hrvatski je preveden kao *bogoljubnost.* Vidi više u 1 Tim 2,10. Grčki izvornik: *γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν δι' ἔργων.*

[220] Rives, *Religion in the Roman Empire,* 13-14. Brent Nongbri upozorava na činjenicu da je u antici pojam *religio* „imao više različitih značenja te da niti jedno od tih ne korespondira sa suvremenim konceptom religije". Vidi više u: Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven, 2013), 26. Benson Saler ispravno napominje da „semantička povijest pojma *religio* bolje služi kao upozoravajuća prispodoba nego li kao ohrabrujuća paradigma". Vidi više u: Benson Saler, „Religio and the Definition of Religion", *Cultural Anthropology,* god. 2/br. 3 (Hoboken, 1987), 396. Raspravljajući o istome pojmu kod Cicerona koji ga je etimološki vezao uz pojam *legere* („brati", „sakupljati"), Émile Benveniste zaključuje: „*Religio* je oklijevanje koje suzdržava, skrupula koja priječi, a ne osjećaj koji upućuje prema nekom činu ili koji potiče na neku kultnu praksu." Vidjeti više u: Benveniste, *Riječi Indoeuropskih institucija,* 590. Poanta koju francuski jezikoslovac želi istaknuti jest da u antici pojam *religio* nije označavao „religiju" u njezinoj cjelovitosti.

[221] Promjene koje je kršćanstvo donijelo u smislu identitetskog položaja religije u društvu biti će detaljnije razrađene u poglavljima koji slijede. Ovdje vrijedi istaknuti tek da se već kod Tertulijana javlja značajan pomak. On početkom 3. st. opisuje kršćanstvo kao „istinitu religiju (lat. *religio*) istinitog Boga.". Vidi više u Tert. *Apol.* XXIV.2. iz: George P. Goold (ur.), *Tertullian (Apology, De Spectaculis), Minucius Felix (Octavius)* (Cambridge, 1977). Prijevod na engleski: Terrot R. Glover. Svi dijelovi Tertulijanove *Apologije* citirani su iz navedenog kritičkog izdanja koje ujedno sadrži i latinski izvornik.

[222] Uz *poganstvo,* u disertaciji će se koristiti sintagme: *starorimski oblici religioznosti* i *starorimska religija*. Uz to, prethodni pojam će se koristiti bez pejorativnih konotacija.

[223] Primjerice, američki sociolog Rodney Stark u svojoj studiji *The Rise of Christianity* ima tendenciju simplističkog predstavljanja izuzetno kompleksnih interpretativnih kategorija poput *poganstvo* i *kršćanstvo*.

[224] Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990), 28.

primjerice, svrstali u istu skupinu rimsku aristokraciju koja njeguje vjeru u rimske državne bogove i niz različitih barbarskih plemena čiji je religijski i kulturološki habitus osjetno drugačiji.[225] Iz toga naravno ne slijedi zaključak prema kojem te različite religijske i kulturološke zajednice ne dijele određene zajedničke karakteristike. Isticanje istih predstavlja najbolji način generalnog pregleda starorimske religioznosti jer svaka detaljnija analiza bi morala uzimati u obzir i geografsku i kulturološku specifičnost.[226]

Nadalje, kategorije koje znanstvenici koriste prilikom analize grčko-rimskih oblika religioznosti (teologija, svećenici, svetišta i sl.) unaprijed su određene kršćanskim diskursom pa potencijalno može doći do gubljenja njihove analitičke vrijednosti.[227] Konkretnije rečeno, spomenute kategorije gube svoju vrijednost u slučaju kada se ne uzima u obzir da je kršćanstvo kao fenomen nastalo unutar grčko-rimske kulture, a ne kao nusprodukt koji od samih svojih početaka djeluje u svakom svom segmentu protivno toj kulturi. Taj meta-narativ koji stremi strogom odvajanju kršćanstva od svih poganskih religijskih tradicija pa samim time i u svojoj analizi poganstva na problematičan način rabi spomenute kategorije, svoje korijene vuče još od razdoblja kasne antike. U to su vrijeme, kao što to izvrsno primjećuje Peter Brown kršćanski autori bili skloni svojevrsnom romantiziranju prošlosti vlastite religije na matrici: „Što je starije, to je izvornije i bolje“.[228] Drugim riječima, iz takvog se promišljanja rodila naracija prema kojoj je izvorno kršćanstvo, prolaskom vremena i pod utjecajem poganskih tradicija, izgubilo svoju čistoću. U takvom narativu analiza poganstva polazi od prešutnih pretpostavki kršćanskog diskursa pa kategorije poput *svećenik* i *svetište* produciraju zaključke koji od poganstva stvaraju vrstu jedinstvenog religijskog sistema kojeg se može svesti pod nazivnik „onečišćeno kršćanstvo“.

6.1.Doba anksioznosti ili doba ambicije?

Drugu stranu iste kovanice predstavljaju oni znanstvenici koji nude viđenje prema kojem je religijski svijet Rimskog Carstva u razdoblju 2., 3. i 4. st. bio u teškoj krizi čiju je prazninu

[225] Christopher P. Jones, *Between Pagan and Christian,* (Cambridge, 2014), 6.
[226] David Frankfurter, „Traditional Cult“, *A Companion to the Roman Empire,* ur. David S. Potter (Malden, 2006), 547. Primjer analize rimske religijske tradicije na specifično ograničenom zemljopisnom području vidi u: Ton Derks, *Gods, temples and religious practices: The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul* (Amsterdam, 1998).
[227] Detaljnije o tome vidi u: Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1990).
[228] Peter Brown, „Christianization and Religious Conflict“, *The Cambridge Ancient History: Late Empire A.D. 375-425,* ur. Averil Cameron i Peter Garnsey (Cambridge, 1997), 662-664.

kršćanstvo vrlo jednostavno, gotovo po inerciji, ispunilo. U takvim se analizama često govori o razdoblju anksioznosti i nesigurnosti prosječnog stanovnika carstva koji je u potrazi za odgovorima na egzistencijalna pitanja, nezadovoljan onim što mu nude tradicionalni oblici religioznosti, pronašao zadovoljavajući odgovor u kršćanstvu. Najbolji primjer takvog narativa je zasigurno čuvena studija E.D. Doddsa u kojoj je čitavo to razdoblje prozvano *dobom anksioznosti.*[229] Prema njegovim tvrdnjama, upravo je taj opći osjećaj otuđenosti i anksioznosti uvelike pridonio konačnom trijumfu kršćanstva. Ljudi su se okrenuli Kristu kao posljedica reakcije na svijet koji je bio osiromašen intelektualno, toliko nesiguran u materijalno i jednako, ako ne i više obilježen strahom i otuđenošću. Stoga je svaki put koji je nudio odgovore na problem osjećaja otuđenosti i samoće bio prema inerciji primamljiv.[230]

Međutim, problematično je razdoblje od jednog ili dva stoljeća svesti pod jedan jedini nazivnik. Dodds je u pravu kada kod pojedinih autora (poput Marka Aurelija ili neoplatonističkog filozofa iz 3. st. Plotina) pronalazi elemente egzistencijalne nesigurnosti i anksioznosti, ali na krhkom je tlu kada na temelju nekoliko autora i jednog epigrama nastoji objasniti duhovne potrebe jednog razdoblja. Kao što Robin L. Fox primjećuje, tragove anksioznosti i duhovne nesigurnosti moguće je pronaći u bilo kojem vremenu pa je stoga mudrije koristiti precizniji diskurs i locirati elemente anksioznosti direktno uz filozofe platonističke tradicije, pri čemu vrijedi imati na umu da oni nisu nužno ogledalo duhovnog stava većine stanovnika Rimskog Carstva.[231] Nadalje, obilježje prosječnog antičkog grada na prostoru Mediterana jest gusto naseljena zajednica ljudi. Drugim riječima, prosječni stanovnik antičkog grada u Rimskom Carstvu živi u stalnom kontaktu s drugim stanovnicima (engl. *face-to-face community*). Čak su i veći gradovi, poput Rima i Aleksandrije (jedini gradovi u carstvu s brojem stanovnika većim od 150 tisuća), bili razbijeni u različite distrikte karakterističnih gustih ulica gdje su se ljudi međusobno poznavali.[232] Koliko su antički gradovi bili gusto naseljeni najbolje ilustrira Antiohija koja je u vrijeme pojave kršćanstva imala otprilike 100 tisuća stanovnika na prostoru od 6 kvadratnih kilometara.[233] U takvim okolnostima većina ljudi nije patila od osjećaja otuđenosti ili samoće već od tereta koji je postao neizbježnim ishodom

[229] Eric R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).
[230] Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* 100-101.
[231] Robin L. Fox, *Pogans and Christians*, 65-66; Peter Brown, *Making of Late Antiquity* (Cambridge, 1993), 3.
[232] Ramsay A. MacMullen, *Roman and Social Relations* (New Haven, 1974), 63-68.
[233] O strukturi gradova u Rimskom Carstvu vidi više u: John E. Stambaugh, *The Ancient Roman City* (Baltimore, 1988).

iznimno niske razine praktične privatnosti. U takvom je svijetu vrlo teško naći prevladavajući osjećaj usamljenosti.[234]

Teorija o općoj otuđenosti i usamljenosti kao elementarnim značajkama razdoblja kasne antike usko je povezana uz nekad prevladavajuću paradigmu o povezanosti kraha poganstva u 3. st. i općeg ekonomsko-društvenog kolapsa rimskih gradova. Naime, znanstvenici su (počevši od studije njemačkog filologa Johannesa Geffckena objavljene 1929. godine naslova *Der Ausgang des Grieschisch-Roemischen Heidentums*) primijetili kako je 260. godine došlo do osjetnog pada poganskih natpisa čiji sadržaj otkriva podršku kultovima tradicionalnih bogova u rimskim gradovima.[235] Od studije povjesničara Mikhaila Rostovtzeffa pad se poganskih natpisa posvećenih tradicionalnim bogovima starorimske religije povezuje s ubrzanim ekonomskim propadanjem gradova carstva koji su nastali kao posljedica šire političke krize u 3. st.[236] Drugim riječima, ekonomski kolaps Rimskog Carstva tijekom 3. st. posljedično je doveo i do osjetnog pada u participaciji stanovnika u starorimskim oblicima religioznosti koje karakteriziraju (između ostaloga) javni hramovi i žrtveni prinosi. U takvoj paradigmi, poganstvo je „konstaninovski“ obrat na Milvijskom mostu 313. godine dočekao teško ranjen. Njegovu je neizbježnu „smrt“ samo potvrdilo kršćanstvo sa svojim jedinstvenim poduhvatom nasilnog rušenja poganskih hramova uz svesrdnu pomoć rimske carske politike.[237] Povezivanje pada religijskih natpisa nakon 260. godine s navodnim ekonomskim kolapsom gradova Rimskog Carstva pokazalo se neutemeljenim. Naime, korpus znanja o antičkim gradovima osjetno je veći no u vrijeme kada su svoje studije objavljivali Johannes Geffcken i Mihkail Rostrovtzeff. Interpretacije arheoloških tragova iz Sarda i Efeza otkrivaju dinamičan život tih gradova tijekom 3. i 4. st. koji je daleko od slike grada čija je ekonomija (ali i religija) na smrtnoj postelji.[238] Urbani su se centri carstva nastavili razvijati ne samo u okviru teritorijalne ekspanzije već i u okviru religijske *krvne slike.* Upravo je u prirodi promjene krvne slike ključ razumijevanja onoga što se zapravo dogodilo u duhovno-religijskom razvoju Rimskog Carstva tijekom 2. i 3. st. Dakle, religijske su se promjene doista i dogodile.

---

[234] Brown, *The Making of Late Antiquity*, 3.
[235] Brown, *The Making of Late Antiquity*, 28.
[236] Stark, *Cities of God*, 33.
[237] Poveznost kraha starorimskih oblika religioznosti i kršćanskog nasilja nad poganima pojavljuje se još od radova engleskog povjesničara Edwarda Gibbona koji je ustvrdio da se pogani nisu, zbog vlastitog mlakog duha, mogli oduprijeti kršćanskom militizmu. Vidi više u: Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Kindle izdanje. Urednik: David P. Womersley.
[238] Clive Foss, *Ephesus After Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City* (Cambridge, 2010), 96-103; Clive Foss, *Byzantine and Turkish Sardis,* (Cambridge, 1976), 39-53.

Međutim kao što Peter Brown ističe, njihovu dinamiku je pogrešno tumačiti kao krucijalni dokaz opadanja religioznosti *per se*. Govoreći o stavu ljudi toga doba, Brown ističe da je bespredmetno govoriti o propadanju religijskog u carstvu. Religijski duh toga razdoblja možda i najbolje ilustrira poruka koja se opetovano pojavljuje na kovanicama iz 2. i 3. st., a koja se može prevesti kao: „Bogovi paze na nas".[239] U svijetu u kojem se nadnaravno uzimalo zdravo za gotovo, teško je zamisliti trenutni kolaps sustava pobožnosti koji je stoljećima bio kamen temeljac rimske države. Prema mišljenju Petera Browna, u razdoblju 3. i 4. st. nije se promijenila vjera u nadnaravno kao takvo, već vjera gdje se to nadnaravno može pronaći na Zemlji i na koji se način do istoga može doći.[240] Božanska se snaga više nije manifestirala isključivo direktno prosječnom čovjeku ili kroz postojeće institucije već se u prvi plan nameću pojedinci kao neposredni agenti nadnaravnog kojima je dan autoritet u prenošenju božanske mudrosti.[241] Brown objašnjava:

> „Prijeći iz razdoblja Antonina u razdoblje Konstantina Velikog ne znači uopće proći kroz proces katastrofe, puknuća ili osiromašenja religijske i kulturne aktivnosti (koje su svakako bile intrinzično povezane) već prijeći iz jednog dominantnog stila života i njegovih oblika ekspresija u drugi - iz doba ravnoteže u doba ambicije".[242]

Duhovna revolucija koja čini elementarni dio kasnoantičkog razdoblja obilježena je eksplozijom religijskog koje se počelo razumijevati na drugačiji način. Javlja se rastuća potreba za vjerom u osobnog Boga s kojim pojedinac može ostvariti intiman i posredan kontakt putem molitve i rituala. Razvoj je to kojeg Brown opisuje kao „osjećaj imanentnog prodiranja božanske energije u svijet svakog pojedinca".[243] Zbog toga se religijski krajolik Rimskog Carstva između doba Antonina i Konstantina Velikog može okarakterizirati dobom ambicije.[244] Drugim riječima, nestanak poganskih natpisa nakon 260. godine koje je prvi analizirao Mikhail Rostovtzeff nije predznak opadanja duhovnog već samo promjene načina na koji se to duhovno percipiralo na prostoru antičkog Mediterana. Iz takvog je interpretacijskog okvira puno lakše razumjeti kulminaciju popularnosti misterijskih religija tijekom 2. i 3. st. kao što su kult božice Izide (Egipat) i kult boga Mitre (Perzija). Naime, orijentalni je misticizam uspio isisati srž religijskog iz naturalističkih starorimskih oblika religioznosti te se uzdići do onih sfera gdje su

---

[239] Peter Brown, *The World of late antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (London, 1971), 50.
[240] Brown, *The Making of Late Antiquity,* 11.
[241] Brown, *The Making of Late Antiquity,* 11. Unutar tog konteksta treba razumijeti i ekspanziju Velike Crkve, posebice njen strukturalni i hijerarhijski razvoj koji u prvi plan izbacuje biskupe.
[242] Brown, *The Making of Late Antiquiy,* 52.
[243] Brown, *The World of Late Antiquity,* 52.
[244] Brown, *Ibid.,* 28.

duhovne spoznaje, pobjeda nad smrću mogle predstavljati apsolutno ispunjenje božanskih obećanja.[245] U konačnici, teza o prevladavajućem osjećaju anksioznosti i otuđenosti u razdoblju 2. i 3. st. pada pod teretom argumenata jer ne postoje jasni dokazi u izvorima koji bi pokazali da su uvjeti svakodnevnog života u Rimskom Carstvu između razdoblja Antonina i Konstantina Velikog bili osjetno teži od ranijeg razdoblja. Prema riječima Petera Browna previše je povjesničara percipiralo to razdoblje kroz (pogrešan) osjećaj melodrame.[246]

Što se pak tiče uzročno-posljedične korelacije između crkvenog nasilja potpomognutog rimskim državnim aparatom i činjenice nestanka poganstva, vrijedi istaknuti da se radi o izuzetno pojednostavljenoj rekonstrukciji prošlosti. Detaljnije analize ukazuju na mirnu koegzistenciju dobrog dijela poganskih i kršćanskih zajednica tijekom razdoblja kasne antike. Drugim riječima, konačan nestanak starorimskih politeističkih oblika religioznosti posljedica je postepenog procesa, a ne sporadičnih nasilja nad poganskim stanovništvom čije se postojanje ne može zanijekati.[247] Utjecaj kojeg su anti-poganski edikti cara Teodozija Velikoga i njegovih nasljednika imali na „gušenje" poganskih oblika religioznosti nije bio onakav kakav su sami carevi očekivali. Treba imati na umu da su nadležni za njihovo provođenje bili magistrati (u pravilu pretorijanski prefekti) što je dovelo do specifičnog problema.[248] Naime, najmanje polovica visokih državnih dužnosnika Rimskog Carstva je krajem 4. st. i dalje dijelila religijska uvjerenja onih čije hramove treba srušiti i čiju pobožnost treba zabraniti.[249]

Iako je religijska slika rimskog društva krajem 4. st. reflektirala trijumf kršćanstva, ona nije ujedno i označavala apsolutni kraj rimskog poganstva. Upravo je to razlog pojavljivanja pukotine između nominalnih odredbi Teodozija i njegovih nasljednika i praktične primjene istih. Tu su pukotinu početkom 5. st. počeli ispunjavati crkveni kler, redovnici, pa čak i kršćani laici.[250] Međutim, ti su progoni ostali na razini sporadičnosti bez sustavne i organizirane primjene nasilja na razini čitavog carstva.[251] Zbog toga i ne čudi da u gradu Edessi, koji

---

[245] Dino Milinović, *Nova post vetera coepit: ikonografija prve kršćanske umjetnosti* (Zagreb, 2016), 52.
[246] Brown, *The Making of Late Antiquity,* 2.
[247] Brown, „Christianization and Religious Conflict", 633. Prema Brownovu viđenju, poganstvo je jednostavno prolaskom vremena nestao (engl. *slip out of history*).
[248] *Cod. Theod.* XVI.10. 4, 7, 9, 12-14, 16, 19, 21-25. iz: C. Pharr (ur.), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation With Commentary, Glossary, and Bibliography* (Princeton, 1952).
[249] Garth Fowden, „Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435", *The Journal of Theological Studies,* god. 29/br. 1 (Oxford, 1978), 55-56.
[250] Fowden, „Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435.", 56.
[251] S pravom se može kazati da se začetci dubinskog „sukoba" kršćanstva s poganstvom nalaze tek u 5. i 6. st. Tada dolazi do borbe za pogled na prirodni svijet (lat. *mundus*) koji, iako bez potpore nekad velebnih i važnih poganskih hramova, nije bio ispražnjen. Jednostavnije rečeno, ljudi su i dalje gledali u nebesa i pronalazili razne tragove božanske prisutnosti. Crkva se u toj situaciji našla pred izazovom: Kako taj prirodni svijet „oslikati" kršćanskim bojama. Ta borba nipošto nije bila jednostavna i nije bila vođena protiv poganskih hramova i svetišta već protiv

predstavlja jedno od važnijih ranokršćanskih središta, posljednji tragovi poganskih zajednica koje prinose žrtve bogu Zeusu potječu s kraja 6. st.[252] U konačnici, krah poganstva ne treba gledati isključivo kao rezultat trijumfa kršćanstva. Naime, temeljni aspekt svih oblika politeističkih religija u Rimskom Carstvu jest njihova nemogućnost da se ekonomski održe putem financija običnog puka koji je istovremeno štovao više različitih bogova. To je posljedično dovelo do situacije u kojoj je primarni izvor financija za održavanje svih hramova i svetišta ležao u rukama bogatog sloja društva, a takva je ekonomska situacija bila, dugotrajno gledajući, neodrživa.[253]

6.2.Svijet ispunjen bogovima

Temeljna karakteristika starorimskih oblika religioznosti bilo je monogoboštvo, odnosno politeizam.[254] Vjerovanje u niz raznih bogova i božica koji okupiraju svaki aspekt ljudskog života. Nemoguće je precizno odrediti konačan broj bogova u koje su ljudi tada vjerovali. Hezoid na jednom mjestu ističe postojanje 30 tisuća različitih bogova i božica.[255] Usprkos tomu, generalni obrasci prirode tih bogova i odnosa ljudi s njima mogu se skicirati, uvažavajući pri tom kompleksnost teme. S jedne strane postojao je stanoviti panteon rimskih državnih bogova koji svoje izvorište vuče iz starogrčke mitologije. Rimljani su poistovjećivali vlastita božanstva s grčkima pa su tako Zeus (vrhovno božanstvo), Hera (žena vrhovnog božanstva), Afrodita (božica ljubavi i plodnosti), Ares (bog rata) Posjedon (bog mora) postali Jupiter, Junona, Venera, Mars i Neptun.[256] Ta je razina poistovjećivanja ostala dio svakodnevne aktivnosti stanovnika rimskog carstva. Ljudi iz različitih dijelova carstva bi vlastite bogove povezivali s bogovima drugih dijelova carstva. U njihovoj percepciji, radilo se o istim božanskim bićima drugoga imena. Ovaj se fenomen u znanstvenim studijama religijskog života

---

jedne specifične religijske percepcije kozmosa. Ilustrativan je primjer pape Lava I. (390.-461. god.) koji je bio šokiran kada je čuo da se brojni kršćani po dolasku pred baziliku sv. Petra i dalje klanjaju Suncu priznajući tako njegov božanski karakter. Crkva je morala demistificirati prirodni svijet kako bi ga onda ispunila vlastitim figurama (ponajviše svecima) i time stvorila ljudima drugačiju percepciju svijeta koji ih okružuje. Vidi više u: Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity A.D. 200-1000* (Malden, 2013), 145-148.

[252] Karl W. Harl, „Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium“, *Past&Present,* god. 128/br. 1 (Oxford, 1990), 14.

[253] Ramsay A. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, 1983), 112. MacMullen iznosi primjer (103. str.) Marka Aurelija Decima namjesnika Numidije koji je, između ostaloga, financirao svetišta Mitre, Minerve, Marsa, Herkula i Asklepija. Plutarh je bio svećenik u Apolonovom hramu u Delfima, vjerojatno pripadnik kulta božice Izide i sljedbenik carskog kulta.

[254] Detaljnije o starorimskim oblicima religioznosti vidi u: Rives, *Religion in the Roman Empire;* Beard, North i Price, *Religions of Rome,* 2 vol; MacMullen, *Poganism in the Roman Empire*.

[255] Hes. *WD.* 248. iz: David W. Tandy i Walter C. Neale (ur.), *Hesoid: Works and Days. A Translation and Commentary for the Social Sciences* (Berkley, 1997).

[256] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 344.

antičkog Rima naziva i *transliteracijom bogova.*[257] Može se kazati da je rimska religijska povijest svojevrsni proces asimilacija i adaptacije religijskih koncepata stranih bogova s kojima su dolazili u kontakt.[258]

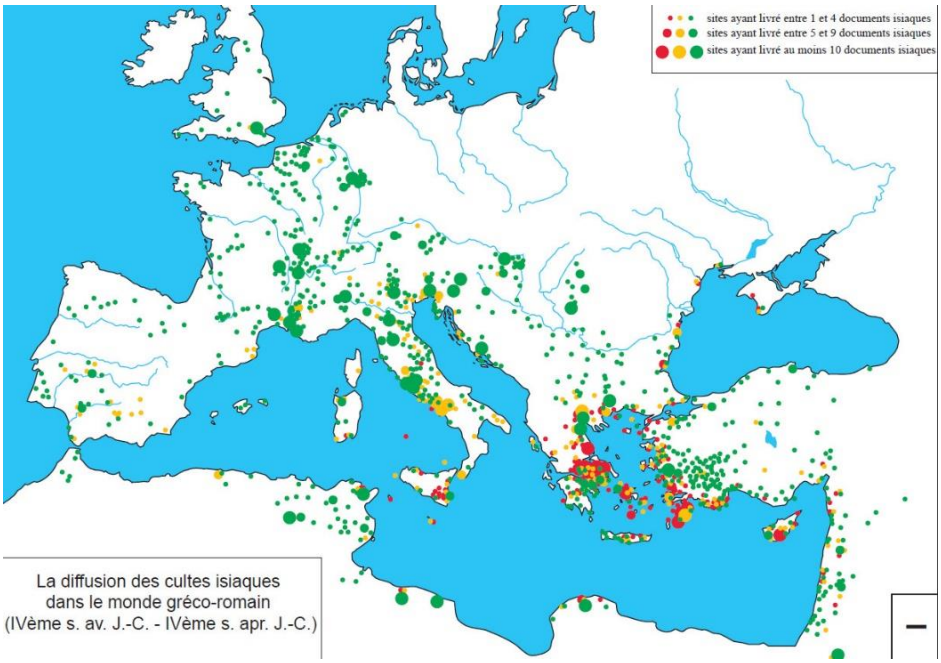
Iako su, ponajviše zbog mitoloških priča koji se vežu uz njih, široj publici najpoznatija, božanstva rimskog panteona daleko su od jedinih bogova u koje su stanovnici Rimskog Carstva vjerovali. Primjerice, kovanice iz grada Nikomedije (sjeveroistočna Turska) svjedoče o vjerovanju u četrdeset različitih bogova.[259] Uz sve to, tijekom 2. i 3. st. po. Kr. dolazi do izuzetne difuzije različitih misterijskih kultova od kojih su najpopularniji svakako bili kult božice Izide (Egipat) i kult boga Mitre (Perzija).[260] Usprkos tomu što se vrhunac njihove popularnosti u Rimskom Carstvu smješta u 2. st. po. Kr. vrijedi istaknuti da se spomenuti kultovi na tom području javljaju i ranije. Tako primjerice fascinacija s egipatskim religijskim tradicijama potječe još od vremena antičke Grčke. Herodot piše o sličnostima između kulta božice Demeter i kulta božice Izide, a Platon svoj mit o otkrivanju pisanja smješta pod patronat egipatskog boga Tota.[261] Prvi snažniji prodor egipatskih bogova u niže slojeve rimskog društva događa se u prvoj polovici 1. st. pr. Kr. što najbolje ilustriraju kovanice iz tog razdoblja koje nerijetko otkrivaju simbole egipatskog porijekla.[262] Inicijalni kontakt rimske političke elite i kulta božice Izide bio je negativan. Izvori ističu da je senat, sredinom 1. st. pr. Kr., opetovano rušio hramove egipatske božice s obzirom na to da su tvrdoglavi štovatelji nekoliko puta nastojali obnoviti iste.[263] Tertulijan donosi ilustraciju dinamike zabrane, rušenja, ponovne izgradnje i novog rušenja svetišta Serapisa, Izide, Harpokrata i Anubisa prema svjedočanstvu Marka Terencija Varona.[264] Taj je sukob bio djelomično potaknut i širim društveno-političkim okolnostima obilježenim raspadom rimske republike. Čini se izvjesnim kako je politička elita grada Rima nastojala kroz svojevrsni progon i marginalizaciju stranih kultova uspostaviti tzv.

---

[257] Vidi više u: Mark S. Smith, *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World* (Grand Rapids, 2010).
[258] Denis Feeney, *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs* (Cambridge, 1998), 25-28.
[259] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 1.
[260] Detaljnije o kultovima boga Mitre i božice Izide vidi u: Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithra: The God and his Mysteries* (New York City, 2001); Birgitte Bøgh, „The Graeco-Roman cult of Isis"; *The Handbook of Religions in Ancient Europe,* ur. Lisbeth B. Christensen, Olav Hammer i David A. Wartburton. Kidle izdanje; Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of Ancient World* (Berlin, 2014).
[261] Herod. *Hist.* II.81. iz: George P. Goold, *Herodotus: Books 1-2* (Cambridge, 1975). Prijevod na engleski: Alfred D. Godley; Plat. *Phaed.* 274 c- 275 b. iz: Franjo Petračić (ur.), *Platon: Fedar,* Reprint izdanje (Zagreb, 1997). Prijevod na hrvatski: Franjo Petračić.
[262] Turcan, *The Cults of the Roman Empire,* 85. Također iz tog razdoblja potječu i prvi nadgrobni natpisi u gradu Rimu koji se referiraju na svećenike kulta božice Izide što jason ukazuje na postojanje zajednice štovatelja božice Izide u Rimu. Vidi više u: Eric Orlin, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire,* (Oxford, 2010), 204.
[263] Turcan, *The Cults of the Roman Empire,* 86.
[264] Tert. *Ad. Nat.* I.10.

pax deorum. Usprkos inicijalnom otporu političke elite, kult božice Izide se iz grada Rima proširio diljem carstva. Kulminacija popularnosti smješta se u kraj 2. i početak 3. st. kada je kult bio raširen u gotovo svim provincijama rimske države. Pri tome valja imati na umu da je njegova popularnost bila usko vezana uz gradove rimskih provincija. Sačuvani pisani, ali i arheološki izvori ukazuju da kult božice Izide i na vrhuncu popularnosti nije bio toliko prisutan među ruralnim stanovništvom rimskih provincija.[265] Dakle, pomalo paradoksalno, kult koji je inicijalno naišao na otpor u glavnom gradu carstva, na vrhuncu svoje popularnosti predstavljao je dio svakodnevnog religijskog života brojnih rimskih gradova.[266] Karta s prikazom tragova kulta božice Izide na prostoru čitavog Rimskog Carstva (ali i šire) na najbolji način ilustrira njegovu popularnost.

Karta 1.0. *Rasprostranjenost kulta božice Izide*[267]



Zanimljivo da je razmjerno zanemariv broj arheoloških tragova Izidina kulta pronađen u Britaniji. Ta je činjenica vrlo vjerojatno posljedica specifičnosti spomenute lokacije. Naime,

[265] Laurent Bricault locira najvišu točku popularnosti kulta božice Izide u razdoblje u trajanju od 80-ak godina između vladavina Marka Aurelija i Gordijana III. Vidi više u: Bricault „Etudes isiaques. Perspectives“, *Ier colloque international sur les études isiaques,* (Poitiers, 1999) 207. O difuziji kulta božice Izide na zapadni dio Rimskog Carstva vidi više u: Turcan, *The Cults of the Roman Empire,* 95-104.
[266] Detaljnije o razvoju kulta boga Mitre vidi u: Turcan, *The Cults of the Roman Empire,* 195-248.
[267] Karta je preuzeta iz: Laurent Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C. - IVe s. apr. J.-C.)* (Pariz, 2001), *Carte I.* Zelene točke predstavljaju hramove i artefakte božice Izide iz razdoblja Rimskog Carstva. Ovim se putem zahvaljujem arheologu Tomášu Glombu (sveučilište Bergen) na korisnim informacijama u tumačenju karte i difuziji kulta božice Izide na prostoru Rimskog Carstva.

radi se o graničnom prostoru carstva gdje su vojnici bili skloniji štovanju bogova korisnih u ratnim okolnostima i sukobima.[268] Komparativna analiza prisutnosti kulta božice Izide i kulta boga Mitre (posebno popularnog među rimskim vojnicima) na tom graničnom području bi zasigurno polučila zanimljive rezultate, ali takva je analiza izvan tematskog dosega ove disertacije.[269] Jedna od temeljnih analiza uzroka popularnosti misterijskih kultova (uključujući Izidin i Mitrin kult) u Rimskom Carstvu djelo je belgijskog povjesničara s prijelaza 19. na 20. st. Franza Cumonta. Tri su glavna razloga privlačnosti misterijskih kultova: Umjesto starorimske (državne) religioznosti čiji je fokus na obredima, misterijski kultovi se više oslanjaju na element emocionalizma na relaciji vjernik-božanstvo; misterijski se kultovi fokusiraju više na pojedinca nego li na zajednicu te uspješno povezuju vjeru sa etičkim načelima čije se ispunjenje može potencijalno nagraditi životom nakon smrti; zadovoljavaju i intelektualni aspekt jer nude kompleksniju sliku božanstva.[270] Uz to vrijedi i napomenuti da su misterijski kultovi otvarali mogućnost za izražavanje vlastite religioznosti u kontekstu manjih zajednica okupljenih često u zatvorenim i skrivenim prostorijama što je odgovaralo senzibilitetu čovjeka koji žudi za osobnim kontaktom s nadnaravnim.[271] Iako misterijske religije obuhvaćaju niz različitih kultova određene zajedničke karakteristike postoje. O njima Popović piše sljedeće:

> „Sve misterijske religije imale su zajednički cilj, a to je ostvarenje zajedništva između čovjeka i božanstva. Po sjedinjenju s misterijskim božanstvom čovjek je zadobivao udio u besmrtnosti dotičnog misterijskoga božanstva. To je postizao po tajnovitim misterijskim obredima, koji su na mitski način predočavali pobjedu božanstva nad neprijateljem i nad smrću.“[272]

U svakom slučaju, popularnost Izidina kulta počinje postepeno padati tijekom 4. st. U tom se pogledu trijumf kršćanstva, upriličen već spomenutim Solunskim ediktom iz 380. godine, negativno odrazio na opstojnost kulta.[273] Konačan udarac Izidinu kultu zadao je car Justinijan koji ga je u 6. st zabranio.[274]

---

[268] Bøgh, „Graeco-Roman kults of Isis“, 237.
[269] Opće prihvaćena teza povjesničara jest da se kult boga Mitre uspješno proširio u Britaniji između 2. i 4. st. ponajprije zahvaljujući mreži vojnika koji su ondje bili stacionirani. Vidi više u: Georgia L. Irby-Massie, *Military Religion in Roman Britain* (Leiden, 1999), 80-96; Charles M. Daniels „The role of army in the spread and practice of Mithraism“, *Mithraic Studies II*, ur. John R. Hinnells (Manchester, 1975), 249-274.
[270] Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago, 1911), 20-45.
[271] Vidi šesto poglavlje.
[272] Popović, *Novozavjetno vrijeme*, 362.
[273] Turcan, *The Cults of Roman Empire*, 126-127.
[274] Bøgh, „The Graeco-Roman cult of Isis, 237. Ovdje vrijedi istaknuti i da štovanje Izidina kulta nije nestalo odjednom. Radi se o postepenom procesu koji počinje tijekom 4. st. Pojedini autori tvrde da se *zatvaranje* svetišta božice Izide zapravo dogodilo nakon Justinijana. Tako primjerice Jitse H. F. Dijkstra, na temelju jednog od

Osim mnogoboštva, grčko-rimska religijska tradicija njegovala je vrlo visoke standardne uključenosti.[275] Konkretnije rečeno, sinkretizam i istovremeno štovanje različitih bogova i božica bilo je sasvim uobičajeno. Tako primjerice satiričar Lukijan iz Samosate govori o nebesima na kojima stoluju različiti bogovi od Anubisa (Egipat) preko Mitre (Perzija) do Jupitera (Rim).[276] Euzebije pak izvještava o pojedinim provincijama Rimskog Carstva u kojima je popularno štovanje Horusa, Izide i Ozirisa što najbolje ilustrira razinu difuzije staroegipatskih religijskih tradicija u prostor Rimskog Carstva.[277] Čak postoje i izvori koji ukazuju na to da su ljudi u Rimskom Carstvu istovremeno štovali božicu Izidu i boga Mitru. Primjerice, arheolozi su u Italiji uspješno povezali gradskog rizničara Aproniana s kultovima boga Mitre, Serapisa i božice Izide.[278] U gradu Val di Non (sjeverna Italija), arheolozi su pronašli ostatke natpisa posvećenih Jupiteru, Minervi, Apolon, Saturnu, Herkulesu, Mitri, Izidi i Ducavaviusu.[279] Činjenica da je potonje božanstvo jedino lokalnog porijekla najbolje pokazuje stupanj difuzije i raširenosti vjerovanja u različita božanstva.

Ispod bogova i božica višeg stupnja i važnosti, stajao je niz bogova vezanih uz različite funkcije, prirodne pojave i apstrakcije. Bart Ehrman izvrsno sumira taj aspekt poganskih religijskih tradicija kada ističe:

> „Postojala su božanstva za svaku provinciju i svaku obitelj; bogovi različitih uloga i funkcija, bogovi povezani s ljubavlju, ratom, poljodjelstvom, zdravljem, rađanjem i vremenom; bogovi specifičnih lokacija: planina, potoka, kuća, ognjišta, bogovi različitih apstrakcija poput milosrđa i nade; bogovi povezani s prirodnim elementima, poput mjeseca, sunca, neba i mora. Postojala su i manje moćna božanstva, uključujući i ona koja su u grčkom govornom područja poznata kao *daimones.*“[280]

Pri tome valja imati na umu da *demoni* u percepciji grčko-rimskog stanovništva nisu nosili pejorativne karakteristike. Iste su im bile nametnute tek s dolaskom kršćanstva. Radilo se o bogovima na „nižem stupnju piramide“ s kojima je prosječni stanovnik Rimskog Carstva

---

pronađenih egipatskih papirusa postulira postojanje Izidinog svetišta i nakon Justinijana na otoku File, u južnom dijelu Egipta. Vidi više u: Jitse H. F. Dijkstra, „A Cult of Isis at Philae after Justinian? Reconsidering 'P. Cair. Masp.' I 67004“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, god. 146/br. 1 (Bonn, 2004), 137-154.

[275] Objašnjavajući raznolikost rimske religioznosti, Ramsay MacMullen ističe da je stav prema istoj bio iznimno tolerantan i uključiv. Vidi više u: MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 2.

[276] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 1

[277] *Ibid.,* 1.

[278] Michel Malaise, *Les conditions depénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972), 461-468.

[279] Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje.

[280] Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 76 str.

dolazio lakše i češće *u kontakt*.[281] Raširenо je bilo i vjerovanje u tzv. *kućne* bogove od kojih su svakako najpoznatiji bili Penati i Lari čiji je duh čuvao obitelj, a zauzvrat im je svaki član obitelji morao odavati svakodnevno poštovanje putem molitvi i darivanja. U usporedbi s *višim* božanstvima, može se kazati da su i demoni, ali i Penati i Lari, imali limitiranu moć, ali su isto tako bili u bližem doticaju s ljudima i njihovim svakodnevnim životom.[282] Paradoksalno, upravo se broj božanstava prisutnih na religijskoj karti Rimskog Carstva pokazao jednim od temeljnih problema koji će odrediti sudbinu poganstva.

Uz sve to, tijekom 1. st. pr. Kr. javlja se i kult cara. Prvi konkretni tragovi toga razvoja vezani su uz apoteozu Gaja Julija Cezara koju je predvodio, uz punu podršku senata, njegov nećak Oktavijan 42. god. pr. Kr.[283] Vrlo brzo nakon toga uspostavljena su prva središta kulta božanskog Julija, primjerice u Korintu.[284] Pri tome je možda ispravnije govoriti o carskim kultovima (množina) s obzirom na to da se ne radi o monolitnom obrascu religijskog ponašanja, već o različitim oblicima carskog kulta ovisno o specifičnosti određenih lokacija unutar carstva.[285] Nakon izvještaja o uspostavi hramova u čast caru Augustu u Maloj Aziji i Bitiniji, rimski povjesničar Dion Kasije (155.-235. god. po. Kr.) ističe: „Ova praksa, koja je započela u njegovo vrijeme, nastavljena je i u vrijeme drugih careva, ne samo među narodima Grčke, već i među svima ostalima koji su bili pod vlašću Rimljana.“[286] Isti autor svjedoči o različitim oblicima carskog kulta između grada Rima i prostora apeninskog poluotoka s jedne te ostalih rimskih provincija s druge strane.[287]

---

[281] MacMullen, *Christianizing the the Roman Empire: 100-400 A.D.*, 22.
[282] Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje.
[283] Sue. *Iul.* 88. iz: Stjepan Hosu (ur.), *Gaj Svetonije Trankvil: Dvanaest rimskih careva* (Zagreb, 1978). Prijevod na hrvatski: Stjepan Hosu. Zanimljivo je da Svetonije izvještava o tome da se tijekom obreda apoteoze na nebu pojavio komet kojeg su ljudi ubrzo protumačili kao potvrdu ispravnosti Cezarove apoteoze. Pojavu istog kometa opisuje i Publije Ovidije Nazon u svome djelu *Metamorfoze* objavljenom krajem 1. st. pr. Kr. Vidi više u: Ov. *Met.* XV.745-842. iz: Đuro Körbler (ur.), *Publie Ovidije Nazon: Metamorfoze* (Zagreb, 2008). Prijevod na hrvatski: Tomo Maretić.
[284] Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire,* vol. 1 (Leiden, 1990), 108. Vrijedi istaknuti i da postoje tragovi razvijanja kulta Gaja Julija Cezara još u vrijeme njegova života. Tako primjerice počasni natpis u Efezu slavi Cezara kao *općeg spasitelja ljudskog života* (grč. *κοινόν τοῦ ἀνθθρωπίνου βίου όωτήρα*) i *boga koji se očitovao* (grč. *θεὸν ἐπιφανή*). Cezar je na spomenutom natpisu potretiran kao potomak boga Aresa i božice Afrodite. Vidi u: *Sylloge Inscriptionum Gracarum* 760. Dostupno online URL: http://www.attalus.org/docs/sig.html, (zadnji put posjećeno 20. ožujka 2021).
[285] Beard, North i Price, *Religins of Rome,* vol. 1., 348.
[286] Dio. Cass. LI.20.7. iz: George P. Goold, *Dio Cassius. Roman History, Volume VI: Books 51-55* (Cambridge, 1917). Prijevod na engleski: Earnaest Cary i Herbert B. Foster. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/51*.html, (zadnji put posjećeno 20. ožujka 2021). Svi citati Diona Kasija preuzeti su iz kritičkih izdanja „Loeb Classical Library“ koji su ujedno dostupni na mrežnim stranicama „Lacus Curtius“ Sveučilišta u Chicagu.
[287] Na prostoru apeninskog poluotoka razvoj carskog kulta bio je, u pravilu, vezan uz careve nakon njihove smrti, dok se u provincijama taj kult razvio i za vrijeme careva života. Vidi više u: Dio. Cass. LI.20.8.

Iako je tradicija diviniziranja pojedinaca iz rimske povijesne tradicije postojala i ranije (poistovjećivanje Romula s bogom Kvirinijem), čini se da je glavni impuls razvoju carskih kultova došao sa istoka gdje je štovanje vladara kao božanstva bilo uobičajena praksa.[288] Važnu ulogu u tom procesu imao je Aleksandar Veliki i njegovi nasljednici koji su sebi prisvajali božanske atribute kao što su *Σωτήρ, Εὐεργέτης* i *Ἐπιφανής* (spasitelj, dobročinitelj, objavljeni bog) kao osobna imena, a sve s ciljem političke legitimnosti i učvršćivanja vlastite pozicije.[289] Plutarh prenosi kako je proroštvo u Amonu (Egipat) Aleksandra Velikog proglasilo sinom boga Zeusa.[290] U tim tematskim okvirima posebno je ilustrativan primjer makedonskog kralja Demetrija I. Poliokreta (337.-283. god. pr. Kr.) Demetrije je 307. god. pr. Kr. oslobodio Atenjane od makedonske vlasti. U znak zahvalnosti, ali i u iščekivanju novih nagrada, Atenjani su divinizirali Demetrija i njegova oca Antigona proglasivši ih *de facto* bogovima s atributima kao što su spasitelj (grč. *σωτήρ*) i gospodin (grč. *κύριος*).[291]

Koja je bila društvena funkcija carskog kulta? Na koji se način isti uklapao u religijsku sliku prosječnog stanovnika Rimskog Carstva? Prethodna generacija utjecajnih povjesničara poput Arthura D. Nocka i Martina P. Nilssona postulirala je oštru distinkciju između štovanja careva i štovanja „tradicionalnih" starorimskih bogova i božica. Carski je kult prema njihovu viđenju bio prije svega politički motiviran te generalno lišen autentične religioznosti. Nilsson tako piše kako je smisao carskog kulta ležao primarno u državno-društvenom prostoru jer je predstavljao način izražavanja lojalnosti prema caru, dok su rituali vezani uz carski kult predstavljali tek puke ceremonije koje su se odvijale prema ustaljenom obrascu lišenom bilo kakvih emocija i istinske pobožnosti.[292] Prema Nilssonu, ljudi nisu doista vjerovali da carevi mogu biti bogovi. To je razlog zbog kojeg je rituale carskog kulta portretirao kao hladne obrasce koji kod participanata ne provociraju nikakve tragove istinske pobožnosti. Takva su

---

O detaljnijim razlikama između različitih oblika carskog kulta u vrijeme Rimskog carstva vidi više u: Beard, North i Price, *Religions of Rome,* vol. 1., 349-350. Vrijedi istaknuti da je jedna recentna studija ukazala na snažne (arheološke) tragove štovanja živih careva na prostoru apeninskog poluotoka, ali ti impulsi nisu odražavali stav rimske države. Drugim riječima, nije ih se, u pravilu, financiralo iz državne blagajne. Vidi više u: Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford, 2002), 75-91.

[288] Tit Livije prenosi priču o apoteozi (deifikaciji) Romula nakon njegove smrti. Detaljnije o deifikaciji Romula vidi u: Rebecca A. Allen, „Romulus and Quirinus: An Etruscan Deity in Ancient Rome", *Studia Antica,* god. 1/br. 1 (Provo, 2001), 33-45.

[289] Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 344.

[290] Plut. *Alex.* XXVII.5.9. iz: Eric H. Warmington (ur.), *Plutarch Lives: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar* (Cambridge, 1967). Prijevod na engleski: Bernadotte Perrin.

[291] David Sansone, *Ancient Greek Civilization,* 3rd edition (Chichester, 2017), 238. Paula Fredriksen s pravom carski kult proziva političkim nasljeđem Aleksandra Velikoga. Vidi više u: Paula Fredriksen „Christians in the Roman Empire", *A Companion to the Roman Empire,* ur. David S. Potter (Malden, 2006), 592.

[292] Martin P. Nilsson, *Greak Piety* (New York City, 1969), 178. Nock ističe da je carski kult već sredinom 1. st. po. Kr. bio odraz političke lojalnosti s vrlo malo prisutnog senimenta. Vidi više u: Nock, *Conversion,* 229.

promišljanja često portretirala carski kult kao posljednji trzaj umirućeg poganstva u kojeg gotovo pa nitko više nije vjerovao.[293] Međutim, kasnije su studije pokazale kako su takvi zaključci iznimno problematični.[294] Osnovni problem leži u tome što navedeni autori ne nude kvalitetnu elaboraciju definicije riječi *religija.* Drugim riječima, izostaje jasnije pojašnjenje što bi točno ta riječ značila u kontekstu antičkog svijeta. Posljedično se suvremeni koncepti i ideje koje se vežu uz riječ religija (prije svega: individualizam, emocije i osobni odnos s bogom) nasilno imputiraju u razdoblje Rimskog Carstva.[295] Simon F.R. Price ističe:

> „Problem s korištenjem emocije kao kriterija u procjenjivanju važnosti rituala ne krije se samo u činjenici nedostatka izvora već i u tome što se radi o pristupu koji je implicitno kršćanski. Kriteriji osjećaja i emocija u službi testa autentičnosti rituala i religije zapravo znače pozivanje na kršćansku vrlinu *religio animi,* religiju duše, odnosno pozivanje na interna vjerovanja i osjećaje pojedinca.“[296]

Drugim riječima, potpuno je pogrešno aplicirati standardne jedne religije na položaj i značaj rituala sasvim drugog društva bez da se te razlike uzmu u obzir. Nadalje, odvojenost politike i religije koja je dio suvremenih demokratskih društava također se imputira u društvo antičkog Mediterana čime se (sasvim neutemeljeno) izdvajaju politički motivi kao temeljni nositelji carskog kulta. U takvoj se vizuri carski kult poistovjećuje sa sekularnom(!) vrstom institucije kojoj *religijski element* služi samo kao izraz primarno političke lojalnosti.[297]

Novije su analize nedvojbeno ukazale na niz tragova u primarnim izvorima koji opetovano podsjećaju da je štovanje u sklopu carskog kulta bilo integralni dio društvenog života u Rimskom Carstvu.[298] Opstojnost carskg kulta nije isključivo ovisila o potpori rimskog državnog aparata već je taj kult „živio“ slobodnim životom među stanovništvom brojnih rimskih provincija, posebice onih na istoku. Privatna udruženja, poput štovatelja božice

---

[293] Lily R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Philadelphia, 1975), 54.
[294] U tom kontekstu paradigmatskom se pokazala studija Simona Pricea *Rituals and Powers: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* objavljena 1984. godine. Recentna studija Stevena J. Friesana (*Imperial Cults and Apocalypse of John),* usprkos tomu što se primarno bavi ranokršćanskom poviješću, također nudi kvalitetan uvid u detalje carskog kulta u Rimskom Carstvu.
[295] Vidi više u: Philip A. Harland „The Declining *Polis*? Religious Rivalries in Ancient Civic Context“, *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity,* ur. Leif E. Vaage (Waterloo, 2006), 21-49. Problem prije svega proizlazi iz polaznih pretpostavki onog što religija jest. Naime, ako se religija tumači na način sukladan definicijama psihologa 19. i 20. st. poput Williama Jamesa koji religiju promatraju prvenstveno kao psihološki fenomen pojedinca u relaciji s bogom, tada dolazi do poteškoća jer je takvu definiciju nemoguće aplicirati na pretkršćanske oblike religioznosti.
[296] Simon R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984), 10.
[297] John H. W. G. Liebenschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979), 78.
[298] Vidi više u: Philip A. Harland „Imperial Cults within cultural life: Associations in Roman Asia“, *The Ancient History Bulletin,* god. 17/br. 1 (Calgary, 2003), 85-107.

Demetre u Efezu koji istovremeno (i na isti način) štuju božicu zaštitnicu i pripadnike carske obitelji u razdoblju između 19. i 21. god. po. Kr., impliciraju integralnost carskog kulta u širi okvir religijske slike Rimskog Carstva.[299] Također, reljefi hrama uzvišenih careva (lat. *Sebastoi*) u gradu Afrodiziju otkrivaju način na koji su divinizirani carevi bili esencijalni dio mitološkog diskursa starorimske religije, smješteni uz starorimske olimpske bogove.[300] Iako je nemoguće ući u umove ljudi u antici i otkriti što su oni točno vjerovali, dostupni izvori nedvojbeno pokazuju da su obredi i rituali iskazivanja štovanja starorimskih olimpskih bogova u svom opsegu i sadržaju jednaki onima u carskom kultu. To pak implicira da je prosječni stanovnik i sudionik u tom kultu doista divinizirane careve smatrao bogovima koji mogu utjecati na ishod događaja na Zemlji.

Onkraj tradicionalnih rimskih bogova, nižih božanskih bića (demona), misterijskih/orijentalnih religija (Izida, Mitra) te carskog kulta, vidljivi su i tragovi čežnje prema ideji najvišeg, nevidljivog Bića. Naime, arheološki, ali i pisani izvori svjedoče o rastućem religioznom trendu među grčkim filozofima, ali i običnim pukom koji se obično smješta u razdoblje između 100. i 400. god. po. Kr. Taj se trend ogleda u iskazivanju štovanja jednog specifičnog konačnog i najvišeg Bića (*grč. θεός ὕψιστος*) iznad svih spomenutih božanstava. Pogrešno je ovo religijsko tumačenje poistovjećivati s monoteizmom s obzirom na to da nemamo jasnih indikacija da su štovatelji tog kulta radikalno odbijali štovati bilo koje drugo božanstvo. Umjesto monoteizma, čini se razumnijim koristiti termin *henoteizam*.[301]

Nasuprot pogledu suvremenih monoteisitčkih religija, rimski svijet nije poznavao strogu odvojenost između naravnog i nadnaravnog svijeta. Bogovi su bili prisutni svugdje i uvijek. Umjesto stroge odvojenosti dvaju svijetova, ispravnije je iskoristiti metaforu piramide u opisu rimskog svijeta. Slika 1.0. na ilustrativan (iako pojednostavljen) način prikazuje način na koji su Rimljani poimali religijski krajolik.

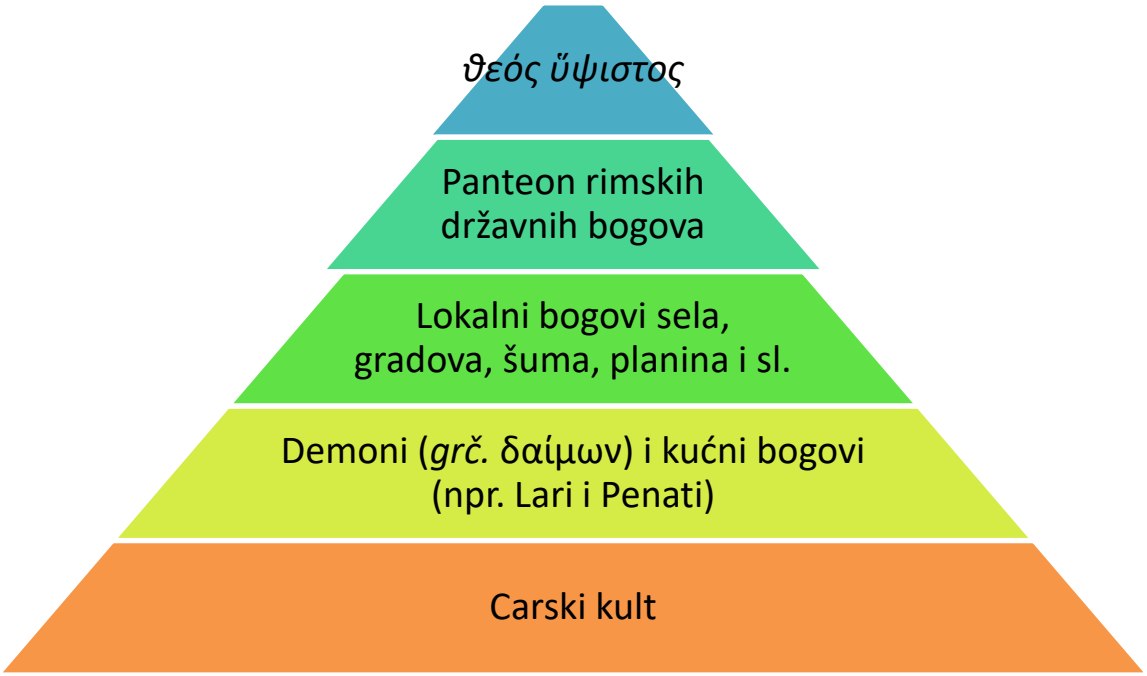
---

[299] *AGRW* 159. iz: Richard S. Ascough, Philip A. Harland i John S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook* (Waco, 2012), 2012.

[300] Vidi više u: Roland R. R. Smith „The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias“, *The Journal of Roman Studies,* god. 77/br. 1 (Cambridge, 1987), 88-138. Prema interpretaciji Rolanda Smitha (136. str.), divinizirani su carevi u gradu Afrodiziju pridodani starim bogovima, ali ne kao njihova zamjena već kao božanstva koja predstavljaju novu granu postojećeg olimpskog panteona.

[301] Termin posuđen iz: Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 32.

Slika 1.0. *Religija u Rimskom Carstvu*



U takvom prikazu rimskog svijeta, na vrhu piramide se nalazi Najviši Bog (grč. *θεός ὕψιστος*) čije štovanje ne isključuje priznavanje postojanja drugih bogova, ali predstavlja odraz stremljenja prema ideji postojanja nevidljivog Bića koje je iznad svih drugih bogova. Ispod te razine nalazi se panteon rimskih bogova (npr. Jupiter, Mars, Neptun) koji čine oslonac rimske državne religije. Nakon njih dolaze božanstva koja su u češćem kontaktu s ljudima kroz niz rituala i obreda. Konačno, tu je i carski kult koji nastaje kao posljedica difuzije religijskih ideja s istoka, a koji uključuje diviniziranje i štovanje rimskih careva. Religijski karakter Rimskog Carstva može se opravdano sažeti na sljedeći način: *Svijet ispunjen bogovima.*[302]

Na razini svakodnevnih aktivnosti, starorimska religija bila je prije svega usmjerene na aspekt obreda i rituala, a ne na razvijanje sistema vjerovanja i doktrina, barem ne u onom kršćanskom smislu.[303] Ovdje se nužno otvara i pitanje prikladnosti konceptualne kategorije vjerovanja kada su posrijedi tradicionalni (starorimski) oblici religioznosti. Jedan dio znanstvenika ističe da se takav koncept treba u potpunosti napustiti jer se primarno radi o

[302] Sintagma preuzeta iz: Keith Hopkins, *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity* (New York City, 1999).
[303] Beard, North i Price, *Religions of Rome*, vol. 1., 284. Autori ističu razliku između tradicionalnih oblika rimske religioznosti i tzv. *nove religioznosti* koju predstavljaju i kršćanstvo, ali i razni misterijski kultovi.

konceptu *natopljenom* kršćanstvom koji je neuporabljiv u analizama starorimske religije. Simon R. F. Price predstavlja klasičan primjer takvog pogleda kada ističe:

> „Središnja uloga 'religijskog vjerovanja' u suvremenoj kulturi je dovela do toga da se često smatra kako je vjerovanje distinktivna i prirodna kategorija ljudske civilizacije. To je notorna greška. 'Vjerovanje' kao religijski termin uvelike je kršćanskog porijekla; oblikovano je iskustvom uskrslog Gospodina kojeg su dijelili apostoli i sv. Pavao. Naglasak na 'vjerovanje' nema svoje nužno mjesto u analizi svih drugih kultova. Drugim riječima, analizirati 'ispravno vjerovanje' Grka u antici je implicitna kristijanizacija sama po sebi.“[304]

Drugim riječima, primijeniti kategoriju „vjerovanje“ u analizi starorimskih ili starogrčkih oblika religioznosti, prema mišljenu Simona Pricea, predstavlja anakronizam. Međutim, ako vjerovanje definiramo kao uvjerenje uz koje pojedinac ili zajednica ljudi pristaje bez potrebe za empirijskom potvrdom, onda ćemo njegove tragove vrlo lako pronaći i u starorimskoj religiji. Molitva kao važan aspekt temeljnog rituala starorimske religije pretpostavlja vjerovanje i u postojanje bogova, ali i u njihovu snagu djelovanja na ishod ovozemaljskih zbivanja. Pisani i arheološki izvori iz tog razdoblja svjedoče tome u prilog. Marko Porcije Katon na jednom mjestu iznosi molitvu bogu Marsu kojemu nudi žrtveni prinos, a zauzvrat moli zaštitu od bolesti i prirodnih nepogoda za sebe i svoju obitelj.[305] *Differentia specifica* u odnosu između starorimskih oblika religioznosti i kršćanstva leži u činjenici da se kod potonjeg uspješno razvio skup temeljnih vjerovanja (doktrina) koji su nužni ako se netko želi smatrati pripadnikom zajednice.[306] Kršćanstvo (a time i *Velika Crkva*) od samog početka sadrži koncept pravovjerja koje predstavlja temeljnu jezgru kršćanske zajednice i njenu okosnicu.[307] Pravovjerje kao kategorija nije apsolut koji se pojavljuje u svim oblicima religioznosti kroz povijest. Upravo suprotno, radi se o konceptu koji nastaje kao rezultat specifičnih karakteristika pojedine religije. Na primjeru kršćanstva, ono nastaje (između ostaloga) i kao posljedica potrebe da se kršćanstvo u svojoj ranoj fazi razvoja udalji od prevladavajućeg judaizma, ali i od politeizma drevnog Rima. Nadalje, ne treba ni zanemariti kako je kršćanstvo izvorno religija utemeljena na

---

[304] Simon Price, *Rituals and Power*, 11-12. Sličnog stava je i Colin Wells koji u svojoj knjizi *The Roman Empire* izravno citira upravo Pricea. Vidi više u: Colin M. Wells, *The Roman Empire* (Cambridge, 1995), 306.

[305] Cato. *Agr*. 141.2-3. iz: George P. Goold (ur.), *Cato on Agriculture. Varro on Agriculture* (Cambridge, 1934). Prijevod na engleski: William D. Hooper i Harrison B. Ash. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cato/De_Agricultura/I*.html, (zadnji put posjećeno 2. travnja 2021). Usprkos određenim filozofskim skepsama koje posjeduje, Ciceron nesumnjivo vjeruje da „svijetom upravlja providnost bogova“. Vidi više u: Cic. *Nat. D.* II.29.73. iz: Dimitrije Savić (ur.), *Marko Tulije Ciceron: O prirodi bogova* (Zagreb, 1998). Prijevod: Daniel Hraste.

[306] Beard, Price, North, *Religions of Rome*, vol. 2., 42-43.

[307] To naravno ne pretpostavlja da se i koncept pravovjerja nije razvijao. Upravo suprotno, njegov je razvojni put moguće detektirati kroz prva stoljeća formacije kršćanske zajednice. Vidi više u: Jaroslav Pelikan, *Kršćanska predaja: povijest razvitka nauka, 1. sv. Stvaranje katoličke predaje* (Rijeka, 2012).

povijesnoj ličnosti Isusu iz Nazareta, njegovom liku i djelu. Pojednostavljeno rečeno, bez vjerovanja u Kristovo uskrsnuće kršćanstvo se, kao zaseban religijski pokret, ne bi ni pojavio. Samim time su se stvorili uvjeti razvoja osnovne razine „pravovjerja“ koje se onda tijekom narednih stoljeća dodatno oblikovalo.[308]

Starorimska religija stoga ne predstavlja neku jedinstvenu organizacijsku jedinicu s jasno određenim doktrinama već različite oblike religioznosti. To ne znači da vjerovanje kao kategorija nije postojalo. Čak štoviše, rimski oblici religioznosti su uključivali niz različitih (ponekad i proturječnih) vjerovanja o bogovima i njihovim karakteristikama. Ovidije primjerice prenosi stajalište prema kojem su Lari djeca nimfe po imenu Lara, dok ih Varon opisuje kao manifestacije diviniziranih Rimljana.[309] Sudjelovanje u štovanju Lara nije zahtijevalo razvijen i oblikovan sustav doktrina, ali to uopće ne znači da Rimljani nisu poznavali koncept vjerovanja kao takvog. Uostalom, i Ovidije i Varon se očito slažu da Lari postoje te da su moćna božanska bića koja mogu utjecati na ishod ovozemaljskih zbivanja. Dakle, suprotno mišljenju pojedinih znanstvenika, vjerovanje kao koncept unutar religijskog okvira nije ovisio o postojanju doktrina i razvoju „pravovjerja“.[310] Pojednostavljeno, vjerovanja mogu postojati i izvan koncepta „pravovjerja“.

Temeljna društvena funkcija starorimskih religijskih obreda i vjerovanja bila je prije svega „trgovačkog karaktera“.[311] Naime, kultura antičkog Mediterana bila je, u mnogočemu, orijentirana oko koncepta časti i srama.[312] Radi se o pogledu na svijet koji je utemeljen na recipročnim odnosima unutar već uspostavljene društvene hijerarhije. U takvom svijetu, od onih koji se nalaze na višem stupnju očekuju se različite forme karitativnosti (financijska

---

[308] Naravno, niti jedna monoteistička religija (pa tako ni kršćanstvo) nikada u svome razvojnom putu nije uspjela ostvariti apsolutnu uniformnost. Jedna razina varijacije u vjerovanju i praksi uvijek će biti dio svake monoteističke religije. Međutim to ne znači da je opravdano negirati postojanje zajedničke jezgre. Primjerice, kontradiktorno je istovremeno se smatrati pripadnikom (bilo koje) kršćanske zajednice i tvrditi da Isus iz Nazareta uopće nije postojao. Vidi više u: Fitz J. P. Poole, „Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anhropology of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion,* god. 54/br. 3 (Oxford, 1986), 413-423.

[309] Ovid. *Fasti* II.597-616. iz: George P. Goold (ur.), *Ovid: Fasti* (Cambridge, 1989). Prijevod na engleski: James G. Frazer; Arn. *Adv. Nat.* 3.41. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 6 (Grand Rapids, 2004).

[310] Paul Vayne primjerice tvrdi da Rimljani, u nedostatku razvijenog pravovjerja i doktrine, nisu znali u što bi točno, kada je posrijedi religija, vjerovali pa posljedično nisu vjerovali ni u što. Detaljnije vidi u: Veyne, *The Roman Empire,* 219. Uz to, (str. 219) Veyne ističe i da su samo siromašni dijelovi društva doista vjerovali u bogove, dok je onaj intelektualni sloj bio skloniji skepticizmu. Sličnu tezu drži i u drugoj studiji koja se primarno bavi pitanjem pozicije koju su grčki mitovi imali u društvu. Detaljnije vidi u: Paul Veyne, *Jesu li Grci vjerovali u svoje Mitove? Ogled o konstitutivnoj imaginaciji* (Zagreb, 2017).

[311] Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje. Takva procjena ni po čemu ne isključuje dimenziju emocija u starorimskim oblicima religioznosti. Kao što Ittai Gradel napominje: „pretkršćanski koncept religije nije se bavio unutarnjim, osobnim vrlinama vjere… To, naravno, ne znači da Rimljani nisu posjedovali emotivno iskustvo vlastite religioznosti već samo da je taj aspekt bio marginalno relevantan za shvaćanje izvornog koncepta i značenja pojma *religio.* Vidi više u: Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion,* 4.

[312] Malina, *New Testament World: Insights from Cultural Anthropology,* 26-57.

pomoć, zaštita, pravna pomoć i sl.) dok se od primatelja darova očekuje vrsta zahvalnosti kroz proces iskazivanja časti. Naravno, bogovi se nalaze na vrhu piramide, stoga oni i zaslužuju najviše razine izražavanja časti kroz štovanje koje se reflektira u žrtvenim i drugim prinosima. Ono što je posebno zanimljivo jest samoodržavajuća karakteristika ovog sistema. Naime, on sam sebe održava u tome što nakon svakog dobročiniteljstva slijedi prigodno iskazivanje počasti koja posljedično osigurava daljnje dobrobiti iz istog izvora. To pak otvara prostor za razvijane kompetitivnosti između različitih dobročinitelja u njihovoj utrci u kojoj je konačni cilj primiti što veće i značajnije oblike časti te tako zauzeti poseban status u društvu.[313] Zanimljivo, ateizam u tom kontekstu nije označavao vrstu filozofskog skepticizma ili sumnje u postojanje nadnaravnih bića već odbijanje sudjelovanja u religijskim praksama i obredima.[314] S obzirom na isprepletenost rimske religije sa svim slojevima društva, odbijanje sudjelovanja u religijskim obredima nerijetko se tumačilo kao presedan koji može dovesti u opasnost stabilnost čitavog carstva.[315]

Kada je riječ o slojevitosti u pristupu grčko-rimskim oblicima religioznosti, vrijedi istaknuti tri posebne razine: hramovi, svetišta i privatne kuće. Prvi su predstavljali apsolutno središte religijskih aktivnosti. Raspravljajući o ulozi hrama u starorimskim oblicima religioznosti, Frankfurter ističe da se radi o središnjim točkama orijentacije religijskog života prosječnog stanovnika carstva.[316] Zanimljivo je i da su arheolozi otkrili kako su nerijetko hramovi tradicionalnih (državnih) bogova i božica smješteni u samo središte, dok su hramovi

---

[313] Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Kitchener, 2013), 78.
[314] Tim Whitmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World.* Kindle izdanje.
[315] U pravilu su židovi zbog drevnosti vlastite religije bili isključeni od progona rimske državne vlasti. Vidi više u: Tac. *Hist.* V.4-5. Doduše, sporadični su se progoni događali i čini se da su bili usko vezani uz pojavu židovskog evangelizma. Tako primjerice Dion Kasije izvještava da je car Domicijan dao ubiti vlastitog nećaka i potjerati njegovu ženu pod optužbom da su ateisti zato što su prešli na judaizam. Vidi više u: Cass. Dio LXVII.14.1-4. iz: George P. Goold (ur.), *Dio Cassius. Roman History, Volume VIII: Books 61-70* (Cambridge, 1925). Prijevod na engleski: Earnaest Cary i Herbert B. Foster. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/67*.html, (zadnji put posjećeno 22. ožujka 2021). Svetonije, Dion Kasije i Pavao Orozije izvještavaju o protjerivanju Židova iz grada Rima sredinom 1. st. po. Kr. u vrijeme vladavine cara Klaudija. Vidi više u: Suet. *Claud.* 25.4; Cass. Dio LX.6.6-7. iz: George P. Goold, *Dio Cassius. Roman History, Volume VII: Books 56-60* (Cambridge, 1924). Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/60*.html, (zadnji put posjećeno 22. ožujka 2021). Detaljnije o odnosu židovstva i rimske države vidi u: Marry Smallwood, *The Jews under Roman Rule: A Study in Political Relations: From Pompey to Diocletian* (Leiden, 1981). Više o Klaudijevu protjerivanju Židova iz Rima vidi u: Dixon Slingerland, „Suetonius 'Claudius' 25.4. and the Account in Cassius Dio“, *The Jewish Quaterely Review,* god. 79/br. 4 (Philadelphia, 1989), 305-322.
[316] Frankfurter, „Traditional Cults“, 548.

importiranih odnosno stranih božanstava (poput Serapisa, Izide ili Mitre) pozicionirani na periferiju grada, što sasvim sigurno nije posljedica slučajnosti.[317]

Prostor Rimskog Carstva bio je ispunjen raznim svetištima koja su predstavljala još jedan važan religijski aspekt rimskog društva. Njihovu društvenu važnost najbolje ilustrira primjer dvaju stupova izvan zidina hrama u Hierapolisu gdje bi odabrani pojedinci iz lokalnog stanovništva dolazili zazivati bogove u ritualu koji je bio distinktivan u odnosu na ono što se događalo u samom hramu.[318] Svetište u Mamreu (Palestina) bilo je toliko popularno da je postalo svojevrsna religijska točka oko koje su se okupljali vjernici različitih religijskih usmjerenja. Crkveni povjesničar iz 5. st. Sozomen svjedoči da je spomenuto svetište postalo središnja religijska točka koju su tijekom ljeta posjećivali i Židovi i pogani i kršćani da bi se ondje molili i prinosili žrtvene darove.[319] Popularnost raznih svetišta i hramova otkriva percepciju svijeta iz perspektive Rimljana. Njihov je svijet bio ispunjen božanskim što najbolje ilustrira Seneka kada ističe da sam pogled na prirodu, šumu, drveća, grane i nebo potiče vjerovanje u prisutnost božanstava.[320] Ta sveprisutnost božanskog nije bila ograničena samo na gradska središta Rimskog Carstva. Apulej ističe da je opće-prihvaćena praksa pobožnih putnika da polože zakletvu ili prinesu neke darove kada god se, na svome putu, susretnu sa svetištem ili kakvim svetim predmetom.[321]

Osim hramova i javnih svetišta, arheološka su iskapanja ukazala na integralnu važnost kućnih svetišta i bogova koji su imali zaštitničku ulogu u svakoj obitelji.[322] Upravo zbog svog

---

[317] Primjerice, svetišta boga Mitre u Ostiji smještena su na prikrevinim lokacijama, udaljeni od glavnih prometnih čvorova, a u samo dva svetišta se moglo ući direktno s ceste. Vidi više u: Beard, North i Price, *Religions of Rome,* 266. Analize raznih gradova u doba Rimskog carstva potvrđuju ove zaključke.

[318] Svjedočanstvo o tome donosi grčki satiričar Lukijan iz Samosate (2. st.). Vidi više u: Luc. *Syr. D.* 28-29. iz: John Garstang (ur.), *The Syrian Goddess: Being a Translation of Lucian's 'De Dea Syria' With a Life of Lucian* (London, 1913). Prijevod na engleski: Herbert A. Strong. O mogućoj poveznici između tog svetišta i stupa na kojem je, prema tradiciji, više od 30 godina živio sirijski asket Šimun Stilit (4.-5. st.) vidi više u: David Frankfurter, „Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Sxria“, *Vigiliae Christianae* (Leiden, 1990), 168-198. U zaključku studije (190 str) autor ističe: „Stajališta sam da je jednako važno promatrati novi kult poput ovog vezanog uz Šimuna Stilita i iz dijahroničke perspektive - kao ekspresiju tradicija jedne povijesno religijske kulture - ali i iz sinkronične perspektive - u dijalektičkom odnosu sa tadašnjim socio-ekonomskim i ideološkim trendovima. Razumijeti događaj u kasnoj antici kao čistu inovativnost znači ignorirati opasnost koju je inovativnost kao takva predstavljala u grčko-rimskom i kasnoantičkom razdoblju. Ali isto tako, razumijeti neki fenomen isključivo kroz vizuru prethodno sličnih događaja i arhetipova znači nametnuti radikalni determinizam svakom povijesnom razvoju i promjeni“.

[319] Soz. *Hist. Eccl.* 2.4. iz: Philip Schaff (ur.), *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series 2, vol. 2* (Grand Rapids, 2004). Prijevod na engleski: Chester D. Hartranft. Svi dijelovi iz Sozomenove *Crkvene povijesti* citirani su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[320] Sen. *Ep.* 41.3. iz: Edward Capps, Thomas E. Page i William H. D. Rouse (ur.), *Seneca: Epistulae Marales ad Lucilium, vol. 1* (New York, 1925). Prijevod na engleski: Richard M. Gummere.

[321] Apul. *Flor.* 1. iz: Christopher P. Jones (ur.), *Apuleius: Apologia. Florida. De Deo Socratis* (Cambridge, 2017). Prijevod na engleski: Christopher P. Jones.

[322] Frankfurter, „Traditional Cults“, 551.

prirode svog postojanja, kućna su svetišta opstajala i nakon Solunskog edikta i tzv. trijumfa kršćanstva. Izvori potvrđuju tu stvarnost i u razdoblju nakon marginalizacije poganskih hramova.[323] Primjerice, na području današnjih država Francuske i Španjolske, izvještaji o prakticiranju religijskih obreda vezanih uz privatne domove datiraju s kraja 6. st..[324] Edikti kršćanskih careva (prije svega Teodozija Velikog) upereni protiv starorimskih oblika religioznosti imali su tek djelomičan utjecaj na vjeru običnog puka u brojnim ruralnim dijelovima carstva koja se i dalje (posebice u sferi privatnih kuća) čvrsto opirala trijumfu nove religije.[325]

Iako bi detaljnija analiza politeističkih religija Rimskog Carstva otkrila i niz drugih važnih elemenata, generalno se može kazati da su postojala tri najvažnija obrasca religijske aktivnosti. Oni simboliziraju način na koji su stanovnici Rimskog Carstva iskazivali vlastitu pobožnost. Državni su kultovi (upriličeni u hramovima i svetištima diljem carstva) bili orijentirani oko žrtvenih (i drugih) prinosa/darova bogovima; divinizacija koja predstavlja prošireni aspekt ritualnih obreda te hodočašćenje koje uključuje i privatni i kolektivni (grupni) izraz pobožnosti.[326] Žrtveni prinosi predstavljaju središnji ritual politeističkih religija Rimskog Carstva o kojima imamo mnogo informacija posredstvom pisanih, ali i arheoloških izvora.[327] Pri tome vrijedi istaknuti da su se isti smatrali efektivnima jedino u slučaju da je čitav ritual bio odrađen prema jasno definiranim pravilima.[328] Primjerice, žrtveni prinos bez prikladne i jasno određene molitve nije imao valjanu vrijednost.[329] Suvremene studije sve više pažnje posvećuju društvenoj dimenziji tih obreda pa se sve češće čuju zaključci prema kojima su žrtveni prinosi, u očima pogana, simbolizirali blagovanje s bogovima.[330] U svakom slučaju, njihova je funkcija

---

[323] Ramsay A MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven, 1999), 61-64.
[324] MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries,* 61.
[325] David Frankfurter *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance,* (Princeton, 1999), 27. Frankfurter pri tome posebno ističe jedan edikt iz 423. godine koji zabranjuje kršćanske napade na privatne kuće pogana koji ni na koji način javno ne krše zakon. Drugim riječima, edikt svjedoči o svojevrsnom priznavanju otpornosti privatnih oblika pučke poganske religioznosti koji nisu direktna prijetnja trijumfu kršćanstva. Bar ne na onaj način na koji su to bili javni hramovi i svetišta.
[326] Frankfurter, „Traditional Cult“, 557.
[327] Beard, North i Price, *Religions of Rome, vol. 2,* 36.
[328] Svetonije na jednom mjestu izvještava kako je Julije Cezar ignorirao religijske znakove i čvrsto vodio vlastitu politiku neovisno o istima, što je u tada smatrano opasnom praksom. Suet. *Iul.* 28.
[329] Plin. *HN.* XXVIII.3. iz: Henry T. Riley (ur.), *Pliny the Elder: The Natural History.* Dostupno online URL: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plin.+Nat.+28.3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137, (zadnji put posjećeno 24. ožujka 2021). Prijevod na engleski: John Bostock. Molitve su same po sebi imale značajnu religijsku vrijednost i moć. Riječi ispravno izgovorene u kontekstu religijskih obreda i rituala bili su nužni kako bi čitav ritual sadržao svoju vrijednost. Detaljnije o tome vidi u: Frances H. Hahn, „Performing the Sacred: Prayers and Hymns“, *A Companion to Roman Religion,* ur. Jörg Rüpke (Hoboken, 2007), 235-249. Hahn ističe (236. str.) da važnost pravilno izgovorene formule unutar konteksta religijskih obreda najbolje ilustrira to što su ih državni dužnosnici recitirali odmah nakon što bi ih svećenici izgovorili.
[330] Beard, North i Price, *Religions of Rome, vol.* 2., 36-37.

bila od esencijalnog značaja za državu. Dobrobit čitavog carstva ovisila je o raspoloženju i zaštiti bogova koji su se zauzvrat nastojali osigurati ispravnim provođenjem javnog bogoštovlja.[331]

O divinizaciji kao elementarnom dijelu rimske religioznosti David Frankfurter ističe sljedeće:

> „Divinizacija predstavlja niz različitih rituala od onih javnih do privatnih i neslužbenih putem kojih su se otvarali komunikacijski kanali između nadnaravnog i naravnog svijeta čime se pojavljivala mogućnost uključivanja bogova u ljudske akcije i djelovanja.“[332]

Riječ je o elementu javnih obreda i rituala koji se pojavljuje u svim dijelovima carstva, neovisno o specifičnosti lokalnih oblika religioznosti. Postojali su profesionalni tumači religijskih znakova (lat. *augures, haruspices*) kojima je glavna zadaća bila proniknuti u volju bogova kroz interpretiranje i analizu različitih znakova, od kojih je najpoznatija svakako bila analiza životinjskih iznutrica.[333] Njihova uloga nije bila, kako to ispravno primjećuje Veit Rosenberger, predvidjeti budućnost, već tumačenjem konkretnih pojava odrediti kakav je stav bogova.[334] Divinizacija je u konačnici simbol svojevrsne kolektivne drame. U toj kolektivnoj drami, kroz divinizaciju se nastoji održati društvena stabilnost stalno upozoravajući rimsku državu na svaki mogući znak nepoštovanja bogova koji mogu imati ozbiljne posljedice za čitavo carstvo.[335] Uzimajući u obzir spomenute elemente starorimske religije, ne čudi da su Decijevi i Valerijanovi edikti, tijekom krize carstva u 3. st., strogo odredili obvezu žrtvenih prinosa bogovima s ciljem ponovnog uspostavljanja stabilnosti države.[336] O hodočašćenju Frankfurter govori kao o najosnovnijem činu religijske pobožnosti koje uključuje odlazak u religijska središta vlastitih, ali i drugih lokaliteta.[337] Prije svega, tu se misli na svetišta i hramove. Svetišta i hramovi, poput onog u Abidosu (Egipat), su predstavljali ishodišnu točku velikom broju stanovnika okolnih područja koji su ondje dolazili kako bi pronašli rješenje

---

[331] Hurtado, *Destoryer of Gods.* Kindle izdanje; Popović, *Novozavjetno vrijeme,* 344.
[332] Frankfurter, „Traditional Cult“, 559.
[333] Beard, North i Price, *Religions of Rome,* 19-20.
[334] Rosenberger, „Republican *Nobiles:* Controling the *Res Publica, A Companion to Roman Religion,* ur. Jörg Rüpke (Hoboken, 2007), 298-300.
[335] Frankfurter, „Traditional Cults“, 559.
[336] Pogrešno je edikte spomenutih careva tumačiti kao primjer konkretnog napada na kršćanske zajednice. Iz perspektive Decija i Valerijana, edikti nisu nastali s ciljem suzbijanja i uništavanja kršćanstva već s ciljem ponovne uspostave odnosa između rimske države i bogova. Za posljedicu su ti edikti doveli do stradavanja ne samo kršćanskih već i drugih religijskih zajednica poput maniheizma. Doduše, iz izvora se čini opravdanim zaključiti da su Židovi bili izuzeti od odredbi edikta. Vidi više u: James Rives, „The Decree of Decius and the Religion of Empire“, *The journal of Roman Studies,* god. 89/br. 1 (Cambridge, 1999), 135-154.
[337] Frankfurter, „Traditional Cults“, 560.

njihovih problema (bolest, siromaštvo, društveni konflikti i sl.).[338] Pri tome vrijedi istaknuti da su neki, poput hrama božice Artemide u Efezu, vrlo brzo postigli translokalnu „popularnost“.[339]

6.3.Religije Rimskog Carstva: zaključak

Religijska karta Rimskog Carstva obilježena je nizom različitih religijskih usmjerenja i vjerovanja. Ona su prije svega određena politeizmom te temeljnim obredima poput žrtvenih prinosa, divinizacije i hodočašća kao izraza pojedinačne ali i kolektivne pobožnosti. Politička elita rimskog carstva vidjela je vlastitu religiju (možda je bolje kazati pobožnost) kao marker društvene distinktivnosti u odnosu na druge narode. Kada se uzme to u obzir, postaju jasne i riječi Marka Tulija Cicerona izgovorene u rimskom senatu:

> „Nismo zbog brojeva superiorniji od Španjolaca, zbog osobne snage od Gala, zbog lukavstva od Kartažana, zbog umjetnosti od Grka.... već zbog pijeteta i religije i zbog te posebne mudrosti shvaćanja da svim stvarima upravljaju besmrtni bogovi i božanska snaga; to je ono što nas čini superiornijim od svih drugih zemalja i naroda.“[340]

Rimska je religija imala jasne korijene u grčkoj tradiciji, ali Rimljani su prilazili vlastitoj pobožnosti sa specifičnom razinom ozbiljnosti što se ponajviše vidi u trenutcima ozbiljne političke krize.[341] Kršćanstvo (a time i *Velika Crkva*) nije nastalo u nekom laboratoriju, već je produkt društvenog konteksta obilježenog i judaizmom i grčko-rimskom kulturološkom tradicijom. Ovaj je pregled bio nužan korak u jasnijem razumijevanju razvojne putanje *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole*. Što uopće jest *Velika Crkva* i koji su to teološki i društveni elementi koji ju čine zasebnom zajednicom unutar spektra različitih struja kršćanstva bit će tema jednog od poglavlja koje slijedi. Nakon toga, fokus analize će se okrenuti prema izuzetno

---

[338] Frankfurter, „Traditional Cults“, 560

[339] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 26-27.

[340] Cic. *Har. resp.* 19. iz: Charles D. Yonge (ur.) *The Orations of Marcus Tullius Cicero* (London, 1891). Prijevod na engleski: Charles D. Yonge. Dostupno online URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Har.+19&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0020, (zadnji put posjećeno 20. listopada 2021). U izvorniku stoji *pietate ac religione.* Pijetet se kod Cicerona treba shvatiti kao „pravednost prema bogovima“, ali i kao ispunjavanje dužnosti prema svojoj državi, obitelji i prijateljima. Vidjeti više u: Cic. *Nat. D.* I. 42.11. O značenju pojma *religio* vidi bilješku 220. Na drugom mjestu (II.3.8.) Ciceron slično promišlja prilikom usporedbe Rimljana s drugim narodima: „A ako hoćemo usporediti naše i tuđe, naći ćemo da smo im u ostalim stvarima ravnopravni ili čak podređeni, ali religijom, to jest štovanjem bogva, daleko nadmoćniji.“ Zahvaljujem prof. Nenadu Iviću na tome što mi je ukazao na važnost pažljive analize značenja pojmova *pietas* i *religio* kod Cicerona.

[341] Michel Despland, *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu* (Montreal, 1979), 22.

kompleksnom filozofsko-religijskom fenomenu gnosticizma te konkretno *Valentinovoj gnostičkoj školi* kao jednom od najvažnijih i najraširenijih oblika gnosticizma u razdoblju 2. i 3. st. No prije toga, važno je dodatno oblikovati društveni kontekst 1. i 2. st. fokusirajući se prvenstveno na dinamiku odnosa židovstva i kršćanstva.

7.Razdvajanje puteva: judaizam i kršćanstvo u 1. st.

Kršćanstvo nedvojbeno nastaje kao društveno-religijski fenomen unutar židovskog okružja. Na osnovnoj razini može se kazati da je, usprkos problematici višestoljetne potrage za povijesnim Isusom, konsenzus suvremenih povjesničara vrlo jasan: Isus iz Nazareta je bio Židov.[342] Njegovi prvi sljedbenici su također bili Židovi. Iz Novozavjetnih dokumenata evidentno je da se radi o ruralnim pojedincima iz Galileje koja je tada činila sjeverni dio izraelske zemlje.[343] Pri tome valja imati na umu da termine *Židov, židovstvo, judaizam* i *kršćanstvo* treba koristiti vrlo oprezno. Naime, povjesničari s pravom upozoravaju na opasnost od anakronizma. Grčki termin *Ἰουδαϊσμός* kojeg prevodimo kao *judaizam* može dovesti do pogrešnih pretpostavki o prirodi i značenju tog termina tijekom 1. st. Konkretno gledano, termin *judaizam* danas podrazumjeva židovsku religiju sa specifičnim setom doktrina koje određuju tu religiju u odnosu na sve ostale. Ako se s takvom definicijom na umu, krene u interpretaciju pojedinih Pavlovih poslanica, zaključci do kojih će se doći bit će neizbježno pogrešni. Primjerice, na jednom mjestu u *Poslanici Galaćanima,* Pavao ističe:

> „Čuli ste, naime, za moje negdašnje ponašanje u židovstvu (Ἰουδαϊσμῷ), kako sam odveć progonio crkvu Božju i pokušavao je zatrijeti, te kako sam napredovao u židovstvu

[342] Usp. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia, 1985); *The Historical Figure of Jesus* (London 1993)*;* John P. Meier, *A Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and Person* (New York City, 1991)*;* Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphia, 1981) Helen Bond, *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed* (New York City, 2012).

[343] Lk 21; Mt 28. Mark A. Chancey je na temelju arheoloških i literalnih izvora jasno pokazao da područje Galileje tijekom 1. st. nije bilo obilježeno sveprisutnošću heleniziranog stanovništva i njihovim oblicima religioznosti. Vidi više u: Mark A. Chancey, *The Myth of Gentile Galilee* (Cambridge, 2012).

(Ἰουδαϊσμῷ) iznad mnogih vršnjaka u svojem narodu, jer sam bio krajnje revan za otačke predaje.“[344]

Ako se židovstvo ili judaizam promatra isključivo kroz prizmu 21. st. te se prešutne pretpostavke i koncepti koji proizlaze iz takve metodologije imputiraju na tekstove u 1. st. dolazi se do zaključka prema kojemu Pavao u gore navedenom stihu objašnjava da je prije bio pobožni Židov, ali je nakon obraćenja napustio židovstvo i prešao na kršćanstvo. Međutim, iz drugih Pavlovih tekstova je vidljivo da se on i dalje smatra dijelom židovskog naroda, pobožnim vjernikom i štovateljem židovskog Boga otkrivenog u Starom Zavjetu. Primjerice, u *Poslanici Rimljanima* Pavao Židove naziva svojom braćom i sunarodnjacima, dok u *Poslanici Filipljanima* eksplicitno sebe smješta u tabor židovskog naroda.[345] Larry Hurtado objašnjava da se radi o tome da je termin *Ἰουδαϊσμός* tijekom 1. st. bio više oznaka za promoviranje *židovskog načina života,* tako da kada Pavao govori o svom židovstvu, on zapravo misli na načela i zakone kojih se pridržavao kao farizej. Napuštanjem istih, prema vlastitom viđenju, Pavao ne odlazi iz židovstva i prelazi u neku drugu religiju već prihvaća drugačiju interpretaciju Božjeg nauma poradi obraćenja/poziva kojeg je, prema vlastitom priznanju, doživio na putu u grad Damask.[346] Drugim riječima, čitav Pavlov opus uvelike je određen židovskim idejama, koncepcijama i tradicijom. Čak i svoj misionarski poziv prema poganima Pavao percipira u interpretativnom okviru knjige proroka Izaije prema kojoj će jednog dana svi narodi štovati židovskog Boga.[347]

Na sličnom tragu je i Steve Mason koji u svome članku nastoji istaknuti neprimjerenost korištenja termina *Ἰουδαϊσμός* (i svih njegovih izvedenica) kao oznake za kategoriju antičkog židovstva koje bi u sebi uključivalo čitav sistem vjerovanja i praksi.[348] Prema njegovu viđenju, adekvatnije bi bilo govoriti o židovskim praksama, vjerovanjima i običajima. Drugim riječima, termin *Ἰουδαϊσμός* bi se trebao promatrati prvenstveno kroz vizuru etniciteta kao zasebne kategorije unutar koje se nalazi čitav niz običaja, praksi i vjerovanja.[349] Poput Hurtada, Mason primjećuje neprimjerenost korištenja termina *religija* u studijama antičkog svijeta. Ono što suvremeno društvo poznaje kao religiju, u antici je uključivalo najmanje šest različitih

[344] Gal, 1,13. *Poslanica Galaćanima* jedno je od najranijih preživjelih Pavlovih tekstova. Znanstvenici drže da se radi o tekstu napisanom između 40. i 50. godine. Također, ne postoji spor oko pitanja autentičnosti ovog teksta.
[345] Rim, 9,1-11; Fil 3,4-6.
[346] Hurtado, *Destroyer of the Gods,* Kindle izdanje.
[347] Rim 15,21; Iza 52,15.
[348] Steve Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period,* god. 38/br. 4 (Leiden, 2007), 457-512.
[349] Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism“, 457-460.

kategorija: etnos, kult, filozofija, obiteljski običaji, udruženja te astrologija.[350] Konačno, Mason ističe da su Židovi u antici sami sebe promatrali prvenstveno kroz vizuru etnosa (grč. *ἔθνος*) i da su bili na takav način shvaćeni i od strane vanjskih promatrača što je vidljivo u tekstovima Strabona, Tacita, Filona Aleksandrijskog i Josipa Flavija.[351] Dakle, judaizam 1. st. prije svega uključuje kategoriju etniciteta kao *differentia specifica* u odnosu na ostatak Rimskog Carstva. Unutar tog etniciteta postoji čitav niz običaja, vjerovanja i praksi koje se javljaju i razvijaju. S takvim interpretacijskim ključem na umu, pozicija prvih kršćana unutar židovskog pokreta postaje puno jasnija. Apostol Pavao sebe ne vidi kao pripadnika druge religijske zajednice već kao specifičnu struju unutar judaističkog etniciteta iako će (vrlo vjerojatno nesvjesno) širenjem temeljnih aspekata evanđelja ubrzati proces razdvajanja judaizma i kršćanstva čije tragove je moguće pratiti od kraja 1. te posebno početkom 2. st.

Termin *kršćani* potječe od grčke riječi *Χριστιανός* koju, prema tvrdnjama autora *Djela Apostolskih*, Isusovi sljedbenici prvi puta dobivaju od vanjskih promatrača u Antiohiji u vrijeme Pavlova i Barnabina djelovanja ondje.[352] Pri tome je *-ανός* grčki oblik latinskog sufiksa *ianus* koji se i u drugim grčko-rimskim izvorima pojavljuje kao oznaka za pripadanje nekoj osobi (npr. *Brutianus, Caesarianus* i sl.).[353] Većina suvremenih znanstvenika se slaže s time da je termin nametnut *izvana.*[354] Problematika termina *Χριστιανός* vezana primarno za temu ovog poglavlja tiče se datiranja. Znanstvenici drže da se, na temelju *Djela Apostolskih*, *Χριστιανός* kao oznaka za jednu zajednicu pojavljuje prvi puta oko 44. godine.[355] To otvara prostor od 10-ak godina između Isusove smrti i pojave termina u Antiohiji. Postavlja se stoga logično pitanje je li opravdano Isusove sljedbenike 30-ih godina 1. st. nazivati kršćanima. Također, čini se da su grupe židovskih protivnika Isusove sljedbenike prvotno nazivali *sekta Nazarenaca*.[356] S druge strane, zajednica koja se oblikuje odmah nakon Isusove smrti sebi daje sama naziv *Crkva* (općina, skupština). Kao što Jedin, govoreći o dinamici razvoja kršćanstva tijekom 30-ih i 40-ih godina 1. st., ističe: „Oni nisu, dakle, samo neki broj Židova koji dijele jednako uvjerenje o

---

[350] Mason, *Ibid.*, 488.
[351] Mason, *Ibid.*, 489.
[352] Dj 11,26. *καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς* ***Χριστιανούς.*** Vidi više u: David G. Horrel „The Label *Χριστιανός* 1 Peter 4,16 and the Formation of Christian Identity“, *Journal of Biblical Literature,* god. 126/br. 1 (Atlanta, 2007), 126.
[353] Vidi više u: Harold B. Mattingley „The Origin of the Name *Christani*“, *The Journal of Theological Studies,* god. 41/br. 1 (Oxford, 1958), 26-37.
[354] John H. Elliot *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York, 2000), 790.
[355] David G. Horell, „Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content“, *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches,* ur. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime i Paul-André Turcotte (Lanham, 2012), 318.
[356] Dj 24,5

tome da je Isus pravi Mesija, a inače individualno oblikuju svak svoj vjerski život; naprotiv to uvjerenje ih okuplja oko zajedničkih religioznih čina te tako čini 'općinu'.“[357]

U disertaciji se prihvaća korištenje termina „kršćani“ i prilikom govora o Isusovim sljedbenicima 30-ih godina 1. st. unatoč tomu što se taj termin u to doba još ne pojavljuje. Razlozi su prvenstveno metodološke prirode potaknuti prije svega željom da se argumenti iznesu na što jasniji i pregledniji način, ali i činjenicom da se vjerovanje u Isusovo uskrsnuće javlja vrlo rano nakon njegove smrti.[358] Time se unutar židovske religijske tradicije javlja značajan pomak prema smjeru odvajanja jedne židovske struje i stvaranja nove odnosno zasebne religijske zajednice. Dakle, uz dovoljan oprez i prihvaćanje određenih kompleksnosti, pojam „kršćani“ se može koristiti i za prve Isusove sljedbenike koji žive i djeluju nakon njegove smrti. Naravno, u tom najranijem razdoblju nema jasne diobe između kršćana i Židova do koje će doći nešto kasnije. Također, vrijedi istaknuti da će se u sljedećem poglavlju nastojati pronaći ideološko-teološka poveznica između kršćana koji čine prvu Crkvu (zajednicu) nakon Isusove smrti i *Velike* (sveopće) *Crkve*.

Unatoč isprepletenosti kršćanstva i židovstva tijekom 1. st. većina povjesničara s pravom smatra da se odvajanje tih dvaju struja počinje jasnije nazirati krajem 1. i početkom 2. st.[359] Doduše, pojedini autori dovode u pitanje ispravnost termina *kršćanstvo* i *židovstvo* tijekom čitavog 1. st. smatrajući ih klasičnim primjerom anakronizma.[360] Usprkos primjedbama, čini se ispravnim govoriti o judaizmu i kršćanstvu kao o dva isprepletena fenomena čiji se putevi postepeno počinju razdvajati krajem 1. i početkom 2. st. Sama činjenica da je židovstvo tijekom 1. st. uključivao čitav dijapazon religijskih pokreta i usmjerenja (od farizeja i saduceja, preko zelota do kumranske zajednice esena) ne isključuje postojanje zajedničkog temelja koji je bio

---

[357] Jedin, *Velika povijest Crkve,* sv. 1., 92.

[358] Među važnijim „obraćenicima“ ističe se i ugledni američki povjesničar i teolog Bart Ehrman. On je naime prvotno smatrao da je vjera u Isusovo uskrsnuće nastala kao produkt utjecaja helenističkih kršćana tijekom druge polovice 1. st. Međutim, u svojoj recentnoj studiji o razvoju kristologije prvih kršćana ističe da se vjerovanje u Isusovo uskrsnuće javilo ubrzo nakon njegove smrti u krugu palestinskih (židovskih) kršćana. Vidi više u: Bart D. Ehrman, *How Jesus Became God: Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (New York City, 2014).

[359] Detaljnije o razdvajanju puteva vidi u: James D. G. Dunn, *Parting of the Ways: Bewteen Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London, 2006).

[360] Vidi više u: Judith Lieu, „The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality“, *Journal for the Study of the New Testament,* god. 17/br. 56 (Thousand Oaks, 1995) 101-109; Adam H. Becker i Annette Y. Reed, *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages,* (Minneapolis, 2007). Daniel Boyarin kao jedan od značajnijih znanstvenika koji sudjeluju u ovoj debati tvrdi da je pogrešno govoriti o židovskim i kršćanskim zajednicama kao o dvjema distinktivnim etnitetima sve do razdoblja Konstantina Velikog. Prema njegovu viđenju u pret-konstantinovu razdoblju sve što postoji jesu različiti tipovi židovstva u sklopu judeo-kršćanskog kontinuuma (od onih Židova koji nisu uopće vjerovali u Isusa kao Mesiju do Marciona koji negira vrijednost Starog Zavjeta). Vidi više u: Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004), 19-21.

nužan da bi se zajednica i dalje mogla smatrati židovskom.[361] Važne crte vlastita vjerovanja Židovi su čuvali, a sama jezgra njihove religije bio je monoteizam, vjera u jedinog istinskog Boga koji se vlastitom narodu kroz povijest više puta objavio kao jedini gospodar. Pretpostavka o postojanju jezgre židovske vjere jedina može adekvatno objasniti činjenicu da je većina Židova tijekom 2. st. počela kršćane promatrati kao zasebnu zajednicu koja ne pripada njihovoj.[362] Da je judaizam tijekom 1. i 2. st. bio obilježen isključivo raznolikošću, kršćani bi u percepciji židovskih autora i dalje bili smatrani (možda pomalo ekstravagantnim) dijelom židovske religije. Drugim riječima, judaizam razdoblja Drugog hrama obilježen je i određenom razinom raznolikosti, ali i jezgrom koja zapravo predstavlja svojevrsnu identifikacijsku granicu preko koje nije bilo dopušteno prijeći bez posljedica. Faktori razdvajanja kršćanstva iz jezgre židovske vjere bili su mnogobrojni, a ovdje će biti istaknuti oni najvažniji.

7.1.Teološki faktori razdvajanja: Povijesni Isus i post-uskrsna kristologija prvih kršćana

Fenomen razdvajanja kršćanstva od judaizma na osnovnoj razini možemo pratiti još od Isusa iz Nazareta i njegova javnog djelovanja.[363] Stara paradigma prema kojoj je Isusovo javno djelovanje prvenstveno određeno žustrim sukobima s prevladavajućim judaizmom 1. st. je u suvremenim analizama u potpunosti odbačena.[364] Njena prešutna ideološka postavka obilježena je strogom suprotnošću između Isusova naučavanja vjere ljubavi i milosti te krute legalističke religije židovstva 1. st.[365] Engleski je povjesničar i teolog Ed P. Sanders među prvima prokazao sve njene argumentacijske nedostatke istaknuvši da povijesni Isus uopće nije stajao izvan identitetsko-religijskih „granica“ judaizma 1. st. Drugim riječima, Isus nije stajao izvan židovskog Zakona, već se protivio određenim interpretatvnim okvirima toga Zakona.[366]

---

[361] Više o raznolikosti židovstva tijekom razdoblja Drugog hrama vidi u: Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism.*

[362] Richard Bauckham, „The Parting of the Ways: What Happened and Why“, *Studia Theologica,* god. 47/br. 1 (New York City, 1993), 139.

[363] Vidi bilješku 342. O kriterijima autentičnosti i njihovoj problematici vidi više u: Ivan Karlić i Marko Marina„Između psihologije i povijesti: novi pristup u proučavanju povijesnog Isusa i kritika kriterija autentičnosti“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja,* god. 16/br. 2 (Zagreb, 2018), 313-331. Studije koje prilaze problematici povijesnog Isusa drugačijom metodologijom uključuju: Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids, 2013); Chris Keith i Larry H. Hurtado (ur.) *Jesus among Friends and Enemies: A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels*. Kindle izdanje.

[364] Nosioci te i takve paradigme su bili znanstvenici iz razdoblja „Nove potrage za povijesnim Isusom“ među kojima valja istaknuti Ernsta Käsemanna. Vidi više u: Ernst Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus“, 15-47. O kronologiji istraživanja povijesnog Isusa vidi više u: Bond, *The Historical Jesus,* 8-36.

[365] Takav je stav blizak luteranima koji su na pavlovskim tekstovima gradili vlastitu teološku poziciju stvarajući tako portret povijesnog Isusa koji je odgovarao njihovim *a priori* postavljenim stavovima.

[366] Sanders, *Jesus and Judaism,* 517.

Sandersova kritika paradigme o Isusu kao arhetipu vjere milosti koji umire nasilnom smrću zbog svojih snažnih sukoba s nositeljima legalističkog i krutog judaizma ostavila je značajan utjecaj na kasnija istraživanja povijesnog Isusa.[367] Međutim, nemoguće je svaki trag Isusova konflikta s farizejima u evanđeljima zametnuti etiketom inovacije post-uskrsne Crkve.[368] Time se nipošto ne želi sugerirati da je povijesni Isus stajao u potpunosti nasuprot židovstva sa željom uspostave nove i drugačije religijske zajednice. Međutim, činjenica jest da kanonska evanđelja prenose jasne tragove konflikta koji su postojali između Isusa i farizeja i koji su, barem konceptualno, otvorili prostor za kasnije razdvajanje kršćanstva i židovstva.[369] U tom su kontekstu ilustrativne riječi Josepha Klausnera:

> „Isus je bio Židov i ostao je Židov do posljednjeg daha...*Ex nihilo nihil fit*: da Isusova učenja nisu sadržavala barem dio opozicije prema judaizmu svoga razdoblja, apostol Pavao nikada ne bi *u Isusovo ime* odbacio židovske ceremonijalne zakone i oslobodio se etničkih okova judaizma".[370]

Drugim riječima, u samom začetku kršćanskog pokreta postojale su određeni preduvjeti stvaranja kasnijeg animoziteta i efekta razdvajanja. No, ono se nije dogodilo samo zbog tog preduvjeta već i zbog niza drugih teoloških, ali i društveno-političkih razloga. Na razini teologije vrijedi istaknuti značajne proturječnosti koje su od samog početka stvarale tenzije između te dvije religijske skupine. Iako su prvi kršćani bili prije svega Židovi i iako nam najraniji novozavjetni tekstovi otkrivaju židovski habitus prvih Isusovih sljedbenika, važno je istaknuti da se nakon Isusove smrti pojavljuju teološke tvrdnje koje je bilo vrlo teško zadržati u okviru židovstva. Prvenstveno se ovdje misli na prva kristološka uvjerenja Isusovih sljedbenika. Naime, suprotno mišljenjima prijašnjih generacija znanstvenika, visoke kristološke tvrdnje o prirodi Isusa iz Nazareta nisu produkt kasnijeg helenističkog utjecaja već nastaju u prvoj fazi kršćanskog pokreta, kada je on bio dominantno židovski fenomen.[371] Najraniji izvori

---

[367] Nicholas T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, 2007), 107-108; James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids, 2003), 784.

[368] Primjerice, postoje validni argumenti u korist historiciteta Isusovih konflikta s farizejima oko rada subotom. Vidi više u: James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law,* (Louisville, 1990), 17*;* Dunn, *Jesus Remembered,* 568. Uz to, na osnovnoj je razini argumentacije sasvim izgledno očekivati postojanje određenih kontakata između farizeja i Isusova pokreta uzmemo li u obzir da su oba nastojala aktivno utjecati na okolno stanovništvo, za razliku od (primjerice) esena. Vidi više u: John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* vol 3 (New York City, 2001), 337-338.

[369] Vidi više u: Michael F. Bird „The Historical Jesus and the 'Parting of the Ways'", *Handbook for the study of the Historical Jesus,* ur. Tom Holmen i Stanley E. Porter (Leiden, 2010), 1183-1217.

[370] Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teachings* (New York City, 1926), 368-369.

[371] Knjiga *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus,* autora Wilhelma Bousseta predstavlja primjer *par excellence* prijašnje generacije znanstvenika (prvenstveno njemačkog teološkog kruga) koji su visoke kristološke tvrdnje pripisivali sekundarnom stadiju razvoja kršćanstva koje dolazi kao posljedica sudara kršćanstva i helenizma. Primjerice, Bousset smještanje Isusa u središte kultskih obreda ranih

o kršćanstvu su Pavlove autentične poslanice, pisane u razdoblju između 49. i 60. godine.[372] Stoga svaka historiografska analiza prve Crkve mora započeti s Pavlovim autentičnim poslanicama.[373] U suprotnom, autor vrlo lako prelazi iz područja historiografije i primarnih izvora u područje domišljanja i hipotetskih rekonstrukcija koje nemaju jasno utemeljenje u izvorima. Najbolji primjer takve metodološke „greške u koracima“ jest studija Johna D. Crossana *The Birth of Christianity* (hrv. *Rađanje kršćanstva*). Ondje Crossan odbija ući u raspravu s Pavlovim poslanicama te umjesto toga nastoji rekonstruirati *primitivno* kršćanstvo 30. i 40. godina. Međutim, takav je interpretacijski ključ, gledano iz historiografske perspektive, problematičan jer nastoji rekonstruirati razdoblje na temelju osjetno kasnijih dokumenata. Naime, Crossan u svojoj analizi kršćanstva 30-ih godina 1. st. zaobilazi Pavlove poslanice, pisane između 49. i 60. godine, te se prvenstveno okreće kanonskim evanđeljima za koje i sam priznaje da su napisana između 70. i 95. godine. Nadalje, postoji još jedan važniji problem Crossanove metodologije. Pavao nije bio sporedni lik ranokršćanskog pokreta. Njegove su poslanice pisane različitim zajednicama na Mediteranu, a sam Pavao je imao iznimno važnu ulogu u širenju kršćanskog pokreta pri čemu je posjećivao važne ranokršćanske centre (npr. Damask, Antiohija i Jeruzalem) gdje je dolazio u kontakt s najznačajnijim članovima Crkve, poput Petra, Jakova i Ivana.

Osim toga, njegovo se obraćenje/poziv može s razumnom sigurnošću datirati u 30-e godine 1. st., samo nekoliko godina nakon Isusova raspeća.[374] Također, prema vlastitom

---

kršćana vidi kao znak helenističkog marginaliziranja židovskog monoteizma (147. str.) Jedno od najvažnijih suvremenih studija razvoja kristologije svakako jest djelo Lary Hurtada *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity.* Hurtadova je studija bila i ostala nositelj promjene paradigme kada je posrijedi pitanje razvoja kristologije tijekom 1. st.

[372] Raymond E. Brown, *Uvod u Novi Zavjet* (Zagreb, 2008), 11-12.

[373] Prema konsenzusu znanstvenika u autentične Pavlove poslanice ubrajamo: *Prva poslanica Solunjanima, Poslanica Galaćanima, Prva poslanica Korinćanima, Poslanica Filipljanima, Poslanica Filemonu, Druga poslanica Korinćanima te Poslanica Rimljanima.* Vidi više u: Ehrman, *The New Testament,* 341. Kratki kronološki pregled Pavlova života (oko kojeg postoji stanoviti konsenzus povjesničara) vidi u: Martin Hengel, *Pre-Christian Paul* (London, 1991), 63-65.

[374] Točna godina Pavlova obraćenja/poziva predstavlja diskutabilan dio rasprava povjesničara i teologa. Najčešće se ističe 33. godina. Vidi više u: Walter F. Taylor Jr., *Paul, Apostle to the Nations: An Introduction* (Minneapolis, 2012) 40; Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel, Band I. Studien zur Chronologie* (Göttingen, 1983), 272. Postoje razilaženja među znanstvenicima o uporabi ispravne klasifikacije onoga što se dogodilo Pavlu na putu prema Damask. Treba li se govoriti o *obraćenju* ili je možda ipak adekvatnije kazati da se radilo o *pozivu* (grč. καλέω)? Doista, riječ *obraćenje* može dovesti do zaključka da je apostol Pavao zamjenio jednu religiju za drugu što je u potpunosti pogrešno s obzirom na to da kršćanstvo u vrijeme Pavla ne može predstavljati odvojenu religijsku zajednicu. No, isto tako se čini nedvojbenim da je iskustvo koje je Pavao doživio na putu u Damask uzrokovalo promjene u njegovoj percepciji pobožnosti (usp. Gal 3,28). Vidi više u: Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Minneapolis, 1976), 7-23; James D. G. Dunn, *Christianity in Making: Beginning from Jerusalem,* vol. 2 (Grand Rapids, 2009), 353-354. U konačnici, čini se najboljim koristiti (pomalo nespretnu, ali korisnu) sintagmu „obraćenje/poziv“. Vidi više u: Walter F. Taylor Jr., *Paul, Apostle to the Nations: An Introduction* (Minneapolis, 2012), 81-84.

priznanju, Pavao je prvi dio svoje javne karijere proveo kao progonitelj kršćanskog pokreta čime je zasigurno stekao uvid u temeljne karakteristike i vjerovanja prvih (židovskih) kršćana.[375] Na nekoliko mjesta u svojim poslanicama Pavao ističe svoju prijašnju revnost u progonu kršćana, a koja je bila posljedica njegove vjernosti „otačkoj predaji Židova".[376] Iz navedenih argumenata, odbacivanje Pavlovih poslanica prilikom analize izvornog razdoblja kršćanstva predstavlja krucijalnu metodološku grešku koja vrlo lako vodi do pogrešnih hipoteza i zaključaka.

Teološke tvrdnje o prirodi Isusa iz Nazareta reflektirane prije svega u Pavlovim poslanicama predstavljaju radikalni odmak od zajedničke baze židovstva toga razdoblja. Naime, kao što Hurtado ispravno primjećuje, postojale su dvije temeljne karakteristike židovskog monoteizma u antici. Osim odbijanja štovanja bilo kojeg drugog boga, Židovi su naglašavali jasnu distinkciju između Boga i bilo koje druge važne ličnosti iz povijesti židovskog naroda poput Mojsija ili Enoha. Ta se distinkcija oslikavala ponajprije u odbijanju štovanja tih ličnosti. Koliko god su oni bili važni u židovskoj kolektivnoj memoriji, njima nikada nije bilo dopušteno biti u središtu rituala, molitvi i obreda.[377] Osim toga, židovski je monoteizam strogo zabranjivao apoteozu, odnosno divinizaciju običnih ljudi iz šireg grčko-rimskog okruženja. Ilustrativna je izjava Filona Aleksandrijskog upućena caru Kaliguli: „Prije će se Bog pretvoriti u čovjeka, nego čovjek u Boga."[378] Imajući u vidu te dvije temeljne karakteristike židovskog monoteizma, valja sada pomnije promotriti kristologiju prisutnu u Pavlovim autentičnim poslanicama. Zbog teme disertacije, fokus će biti prije svega na ključni element kristologije, a to je štovanje Isusa Krista kao Boga.[379]

---

[375] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 83.
[376] Gal 1,13-14; 1 Kor 15,9.
[377] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 91.
[378] Philo *Leg.* 118.
[379] Ostali važni elementi ranokršćanske kristologije svakako uključuju i ideju Kristove predegzistencije čiji se tragovi pronalaze u nekoliko Pavlovih poslanica (Fil 2,6-11; 1 Kor 8,6; 2 Kor 8,9) te kristološke titule od kojih je titula *Gospodin* (grč. *κύριός*) možda i najvažnija. Radi se o višeznačnom terminu. Primjerice, u grčko-rimskom svijetu, *κύριός* je bila oznaka za bilo koju osobu koja se nalazi pri vrhu društvene ljestvice (primjerice, kao oznaka za gospodara), ali ujedno se taj termin koristio i u kontekstu carskog kulta. Termin *κύριός* u Pavlovim autentičnim poslanicama se koristi 180 puta od kojih je najčešći onaj apsolutni oblik s članom ispred (ὁ κυρίῳ). Etimološki gledano, unutar židovskog miljea, *κύριός* potječe od nastojanja Židova da pronađu zamjenske riječi za Jahvea čije ime nije bilo dopušteno izgovarati. U tom kontekstu, kao jedna od alternativa pojavljuju se hebrejska riječ *adonay* i aramejska riječ *maryah* koje su zapravo ekvivalenti grčke riječi *κύριός.* Unatoč višeslojnom značenju riječi *κύριός,* ona u židovskom kontekstu 1. st. ima određene božanske konotacije. Naime, kumranski spisi pronađeni polovicom 20. st. otkrivaju korištenje aramejske riječi *maryah* u kontekstu božanskih titula. Također, protivno tvrdnjama pojedinih znanstvenika, Pavao nije morao ovaj termin posuditi iz helenističkog svijeta kada je njegov ekvivalent na aramejskom i hebrejskom već postojao. Vidi više u: Joseph Fitzmyer „The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title", *A Wandering Aramaean: Collected Aramaic Essays,* ur. Joseph A. Fitzymer (Grand Rapids, 1979), 115-142.

Prva razina štovanja Isusa iz Nazareta, vidljiva u Pavlovim autentičnim poslanicama svakako je molitva. Molitve su prije svega fokusirane i adresirane na Boga Oca Isusa Krista, ali sam Isus se u formulacijama istih često pojavljuje kao važan element. Tako primjerice Pavao u *Poslanici Rimljanima* Pavao zahvaljuje Bogu *po Isusu Kristu,* dok u *Prvoj poslanici Solunjanima,* Pavao uključuje i Isusa u svoju molitvu Bogu kada ističe:

> „A neka bi sam Bog i Otac naš i Gospodin naš Isus upravio naš put k vama! Neka bi pak vama Gospodin dao da ljubavlju rastete i izobilujete, jedni prema drugima i prema svima, kao i mi prema vama, te tako utvrdio vaša srca da budu besprijekorna u svetosti pred Bogom i Ocem našim o dolasku Gospodina našega Isusa sa svim svojim svetima. Amen.“[380]

Hurtado izdvaja jedan primjer gdje Pavao svoju molitvu direktno upućuje Isusu. Naime, u *Drugoj poslanici Korinćanima,* Pavao, u kontekstu opasnosti od Sotone i iskušenja, tvrdi: „Za to sam triput molio Gospodina, da odstupi od mene.“[381] Iako je i dalje bez sumnje Bog središte molitve u Pavlovim tekstovima, Isusa nedvojbeno zauzima vrlo važno mjesto. On je onaj kroz kojeg Bog djeluje, a u nekim iznimnim primjerima, Isus predstavlja središnji fokus molitve. Dakle, radi se o svojevrsnoj *mutaciji* unutar židovskog matriksa za koju nije postojao presedan u židovskoj tradiciji.[382]

Druga važna razina vezana je uz liturgijsku invokaciju Isusove titule koja je sačuvana u Pavlovoj *Prvoj poslanici Korinćanima* („marana tha“), a koja u prijevodu znači „Gospodine, dođi“. [383] Povjesničari smatraju da se radi o svojevrsnoj liturgijskoj invokaciji jer je nastala u kontekstu zajedničkog štovanja prvih kršćana kojima je primarni jezik uporabe bio aramejski. Ta je invokacija bila toliko popularna da je u vrijeme kada Pavao piše svoju poslanicu zajednici u Korintu opće poznato što ona označava te ju je stoga bilo nepotrebno prevoditi.[384] U središtu iste (što je vidljivo iz samog prijevoda) nalazi se Isus iz Nazareta. Ponovno se radi o jednoj karakteristici ranog kršćanstva koja nema svog presedana u židovskoj religijskoj tradiciji. Niti jedna osoba iz povijesti židovske tradicije nije kotirala tako visoko u percepciji vjernika.[385] Možda i najvažnija razina štovanja Isusa iz Nazareta u krugovima prvih kršćana vidljiva iz analize Pavlovih autentičnih poslanica tiče se Isusove pozicije u okviru rituala krštenja.

---

[380] 1 Sol 3,11-13.
[381] 2 Kor 12, 8-9. Vidi više u: Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 140.
[382] Daniel K. Falk, „Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Chuch in Acts“, *The Book of Acts in Its Palestinian Setting,* ur. Richard Bauckham (Grand Rapids, 1995), 267-301.
[383] 1 Kor 16,22.
[384] Ova se invokacija nalazi i u kršćanskom tekstu s kraja 1. st. *Didache* kao dio euharistijske molitve. Vidi: *Did*. 10.6.
[385] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 141.

Krštenje je od samog početka kršćanstva predstavljalo inicijacijski ritual bez kojeg nije bilo moguće postati dio zajednice. Radi se o ritualu uranjanja koji uključuje zazivanje Isusova imena.[386] Pavao implicitno otkriva tu praksu kada zajednicu u Korintu podsjeća da nisu kršteni u njegovo ime, već u „imenu Gospodina našega Isusa Krista (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*).“[387]

Hartmanova analiza rituala krštenja dolazi do zaključka prema kojem sintagma *ἐν τῷ ὀνόματ* upućuje na temeljnu referencu, razlog i smisao samog čina.[388] Drugim riječima, radi se o inicijacijskom ritualu u čijem je središtu osoba Isusa Krista. Hartman ukazuje na semitsku pozadinu sintagme *ἐν τῷ ὀνόματ* koja zapravo predstavlja grčki prijevod izvorno hebrejske *l*^{e} *shem* sa svojim aramejskim ekvivalentom *l*^{e} *shum.*[389] Primjerice, postojanje varijacija u grčkom prijevodu riječi „u“ ukazuje na nastojanja da se što kvalitetnije prevede sintagma koja ima semitsko porijeklo.[390] Također, čini se da sintagma *ἐν τῷ ὀνόματ* originalno potječe iz konteksta židovskog rituala gdje se koristila kao elementarni dio obreda žrtvovanja.[391] Unatoč semitskom porijeklu same sintagme, pozicija Isusa iz Nazareta kao središnje ličnosti temeljnog inicijacijskog rituala prve kršćanske zajednice jest bez presedana u židovskoj povijesti.[392]

Konačno, analizira li se problematika razvoja kristologije u ranom kršćanstvu iz šire perspektive, postaje vidljivo da se radi o *erupcijskom* procesu koji nastaje vrlo rano.[393] Suprotno od mišljenja Wilhema Bousseta i nekolicine suvremenih znanstvenika, štovanje Isusa Krista kao povijesni fenomen nije posljedica akutne (sekundarne) helenizacije kršćanstva.[394] Upravo suprotno, štovanje Isusa Krista vidljivo u himnama koje se upućuju njemu, molitvama Bogu gdje je Isus uvijek uključen i u pozivanju Isusova imena tijekom rituala inicijacije, nastaje u krugu prvih kršćana s prostora Palestine tijekom 30-ih i 40-ih godina 1. st. Prema zaključku

---

[386] O detaljima rituala u kontekstu ranog kršćanstva vidi više u: Lars Hartman „*Into the Name of the Lord Jesus“: Baptism in the Early Church* (Edinburgh, 1997).
[387] 1 Kor 1,13-15; 6,11. Vidi više u: Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 142-143.
[388] Lars Hartman, „Baptism 'into the name of Jesus' and early Christology: Some Tentative Considerations“, *Studia Theologica,* god. 28/br. 1 (New York City, 1974), 26.
[389] Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus,* 40.
[390] Tako se riječ „u“ postoji u više oblika na grčkom jeziku: *ἐν, εἰς, ἐπί.* Vidi više u: Hartman, „Baptism 'into the name of Jesus' and early Christology“, 26-28;
[391] Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus,* 41-42.
[392] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 144.
[393] Larry W. Hurtado, *How on Earth did Jesus become a God: Historical questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, 2005), 205.
[394] Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus* (Nashville, 1970), 151. Maurice Casey je jedan od primjera novije generacije znanstvenika koji su nastojali pokazati da je utjecaj heleniziranih kršćana (koji su se na kršćanstvo obratili s poganstva) bio ključan u razvoju štovanja Isusa Krista. Vidi više u: Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Developments of New Testament Christology* (Louisville, 1991).

Martina Hengela, Pavlove poslanice otkrivaju „visoku kristologiju“ i obrasce štovanja koji nesumnjivo ukazuju na to da su kršćani već u Pavlovo doba Isusov identitet na određen način smatrali božanskim.[395] Pavao ne predstavlja Isusa samo kao Krista (Mesiju), već ga uzdiže na razinu dijeljenja božanskog identiteta. Isus se u Pavlovim poslanicama ne prikazuje samo kao Božji odabranik koji svojom smrću otkupljuje već i kao uskrsli Gospodin koji sjedi s desne Ocu i koji s pravom jest *locus* ritualnog štovanja prvih kršćana. Tako u *Prvoj poslanici Korinćanima* Pavao ističe da za kršćane postoji „jedan Bog, Otac, od koga je sve, i mi u Njemu, i jedan Gospodin, Isus Krist, po kome je sve, i mi po Njemu.“[396] Ovaj stih predstavlja svojevrsnu inovativnu reinterpretaciju temeljne molitve judaizma iz razdoblja antike.[397] Reinterpretacija ide u smjeru onoga što se naziva *binitarnim monoteizmom.*[398]

Zbog toga, Hurtado upozorava da tragovi štovanja Isusa u Pavlovim poslanicama ne predstavljaju odmak od židovskog monoteizma u smjeru grčko-rimskog politeizma, već svojevrsnu *mutaciju* unutar židovskog *matriksa* za koju nije postojao presedan. Drugim riječima, Isus je kod Pavla predstavljen kao jedinstveni Božji poslanik čija smrt i uskrsnuće imaju jasan soteriološki značaj.[399] Iz toga proizlazi i tendencija prvih kršćana kojima je, uz Boga, u središtu njihovih obreda i štovanja, Isus Krist. Radi se o svojevrsnoj religijskoj inovaciji koja nema jasnu analogiju u židovskim i grčko-rimskim oblicima religioznosti. Hurtado zaključuje:

> „Prema mome mišljenju, ne postoji ispravni ekvivalent štovanja Isusa u širom grčko-rimskom svijetu. Sve ponuđene analogije iz šire rimske religijske kulture (apoteoza raznih heroja i careva) padaju pod teretom argumenata jer zahtjevaju logiku poganskog politeizma koji se sastoji od plejade različitih bogova. To je potpuno drukčije od monoteističkog okvira unutar kojeg je jedino Bog vrijedan štovanja. A upravo u takvom okviru se javlja

[395] Martin Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Eugene, 2003), 39-40.
[396] 1 Kor 1, 8,5-6.
[397] Radi se o molitvi čiji prijevod glasi *Čuj Izraela, Gospodin je naš Bog, Gospodin je Jedan.* Njome se naglašava monoteistički aspekt židovske religije. Vidi više u: Pnz 6,4. Detaljnije o izvorišnim osnovama vjeroispovijesne formule iz *Prve poslanice Korinćanima* i njenom značaju u teološkom oblikovanju *Velike Crkve* bit će rečeno u osmom poglavlju.
[398] Larry W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids, 2000), 63-98.
[399] Hurtado, *How on Earth did Jesus Become God*, 44. Soteriologija se odnosi na značenje Isusova života i smrti, na njegovu otkupiteljsku prirodu. U suvremenim raspravama, analiza percepcije Isusova identiteta u očima njegovih prvih sljedbenika uključuje u isto vrijeme i soteriologiju i kristologiju. Vidi više: Ivan Karlić, *Bogočovjek Isus Krist: uvod u kristologiju* (Zagreb, 2009), 14-15.

ideja religijske odanosti i štovanja Isusa kao druge ličnosti koja dijeli poseban status i atribute jedinoga Boga.“[400]

U konačnici, kristologija Pavlovih poslanica koje reflektiraju sliku Isusa tijekom prvih desetljeća kršćanskog pokreta je dovela do neizbježne teološke tenzije između, s jedne strane, kršćanstva koje je u tom trenutku još uvijek u okviru židovske religijske baštine i judaizma s druge strane. Međutim, to je samo jedna dimenzija. Postoje vrlo važni elementi društvene i političke dimenzije koji su jednako snažno djelovali kao faktori razdvajanja judaizma i kršćanstva tijekom druge polovice 1. st.

7.2.Društveno-politički faktori razdvajanja

Iako je izvorno kršćanstvo nastalo unutar okvira židovske religijske baštine, činjenica jest da je već tijekom 1. st. ono otvorilo poganskim novoobraćenicima.[401] Osjetan broj pogana priključenih novom religijskom sistemu koji od njih zahtjeva isključivost u pogledu odbacivanja svih ostalih bogova doveo je do demografskih pomaka unutar kršćanske zajednice. Značaj tih demografskih pomaka može se jedino razumjeti uzme li se u obzir stroga povezanost židovske religije sa židovskim etnosom. Naime, prihvaćanje židovske religije u 1. st. značilo je ujedno i prihvaćanje čitavog židovskog etničkog identiteta koji uključuje vlastiti *kulturološki paket.* O židovstvu se u antici znalo tri osnovne stvari: odbijanje i eksplicitnog i implicitnog povezivanja s poganskim kultovima, odbacivanje mesa žrtvovanog poganskim bogovima te obrezivanje muških potomaka.[402] Crkva se u post-uskrsnom razdoblju 1. st. našla na raskrižju vlastitog puta: Trebaju li iste odredbe vrijediti i za poganske obraćenike?

Apostol Pavao je čvrsto smatrao da su vjera u Krista i njegovo uskrsnuće dovoljna, dok je „konzervativniju“ struju unutar Crkve predvodio, prema svemu sudeći, Jakov kojega je

---

[400] Hurtado, *How on Earth did Jesus Become a God,* 46. U židovskoj religijskoj tradiciji postoje tri tipa Božjih izaslanika kojima se daju posebni atributi: personificirani atributi samog Boga (primjerice Mudrost) koji sudjeluju u stvaranju svijeta, pojedine ličnosti iz biblijskih narativa poput Enoha i Mojsija te Isus koji predstavlja svojevrsnu religijsku inovaciju budući da se niti jednoj drugoj ličnosti iz židovske povijesti ne posvećuje takva vrsta religijske odanosti i štovanja. Vidi više u: Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient ewish Monotheism* (Edinburgh, 1998), 51-65.

[401] Dovoljno je pažljivo pročitati prvih pet poglavlja *Djela Apostolskih.* Usprkos tomu što je u narativu Isusova poruka namijenjena i poganima (Dj 1,8) i usprkos tomu što se mogu detektirati jasni znakovi antagonizma između sljedbenika Isusa i religijskih autoriteta u Jeruzalemu (Dj 2,23; 4,1), ne postoji nikakav osjećaj netrepeljivosti prvih Isusovih sljedbenika prema židovskim institucijama poput Hrama (Dj 3,1; 5,42). Drugim riječima, prvi su Isusovi sljedbenici bili Židovi u svakom pogledu. Jedina *differentia specifica* u odnosu na druge Židove bilo je njihovo duboko uvjerenje da je Isus iz Nazareta uskrsli Mesija.

[402] Henry Chadvick, *The Early Church*: *The story of emergent Christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West* (London, 1993), 18-19.

kasnija novozavjetna tradicija portretirala kao vođu jeruzalemske Crkve i pojedinca koji posebno poštuje Zakon.[403] U tom je kontekstu jedan od odlučujućih faktora bio i tzv. Apostolski „sabor“ u Jeruzalemu (sredina 1. st.) na kojem je određeno da novoobraćenici nisu dužni participirati u ritualu obrezanja.[404] Do kraja 1. st. kršćani židovskog porijekla su postali manjinski dio zajednice, a Velika se Crkva u potpunosti otvorila grčko-rimskom svijetu prizivajući pri tom Pavlovu maksimu kako nema više ni Židova ni Grka, ni roba ni slobodnog čovjeka - svi su u Kristu jednaki.[405] Naravno, pri tome Pavao nije odbacio spomenute dimenzije čovjekova identiteta (etničke, spolne, klasne), već ih je samo postavio na sekundarno mjesto i time pomaknuo granicu religijske dimenzije svih onih koji odluče slijediti Krista.[406] Judeokršćani su, kao struja unutar kršćanstva koja je ostala, uz naviještanje Isusove mesijanske uloge, vjerna židovskim religijskim zakonima i Petoknjižju, nastavili biti dio religijskog krajolika antičkog Mediterana i nakon Pavla, ali njihov je utjecaj bio marginalan.[407]

Priljevom značajnog broja poganskih novoobraćenika razbijena je čvrsta poveznica između religije i etnosa što je zasigurno djelovalo kao dodatni faktor razdvajanja kršćanstva i židovstva. Drugim riječima, religija se, po prvi puta u antici, počela promatrati kao entitet odvojen od svojih kulturološko-etničkih (u ovom slučaju: židovskih) komponenti. Kršćani su krajem 1. st. pripadali neprepoznatljivoj kategoriji. Skaursaune ističe: „Kršćani su bili nešto sasvim novo; pripadali su kategoriji koja do tada nije postojala u helenističkoj kulturi.“[408] Autor *Poslanice Diognetu* (150.-200. god. po. Kr.) eksplicitno radi distinkciju između kršćana i Židova, iako nastoji (u duhu apologetske prirode teksta) ukazati na određene sličnosti između kršćana i ostatka grčko-rimskog društva.[409] „Re-kategorizacija“ kršćanstva, pod utjecajem

---

[403] James C. Paget „Jewish Christianity“, *The Cambridge History of Judaism,* ur. William Horbury, John Sturdy i William D. Davies (Cambridge, 1999), 745; Gal, 2, 11-14. Detaljnije o ulozi Jakova na apostolskom sastanku u Jeruzalemu i u naknadnim događajima bit će više rečeno u osmom poglavlju.

[404] Dj 15,28-29; Gal 2,1-10. Temeljni izvori o ovom događaju su *Djela Apostolska* i Pavlova *Poslanica Galaćanima*. Detaljnije o Apostolskom saboru u Jeruzalemu te o naknadnim nesuglasicama u kontekstu odnosa crkvi u Jeruzalemu i Antiohiji vidi u osmom poglavlju.

[405] Gal 3,28; Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 74.

[406] Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje.

[407] Joel Marcus, „Jewish Christianity“, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine,* ur. Margaret M. Mitchell i Frances M. Young (Cambridge, 2006), 89; Paget „Jewish Christianity“, 740. O problematici definicije „judeokršćani“ vidi više u: Paget „Jewish Christianity“, 731-732. Najširu definiciju termina ponudio je Jean Daniélou koji je ukazao na tri različite grupe judeokršćana te time opravdano upozorio na problematičnost monolitnog prikazivanja judeokršćanskih pokreta tijekom ranokršćanske povijesti. Vidi više u: Jean Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea. Volume I: The Theology of Jewish Christianity* (London, 1964), 7-10. Pod pojmom judeokršćanstvo Daniélou uključuje svaki tip kršćanske misli koja je određene ideje ili koncepte posudila iz judaizma toga doba. Judeokršćani se pojavljuju i u izvorima iz 2. i 3. i 4. st., ali se ne čini da su imali vodeću ulogu u svijetu ranog kršćanstva. Vidi više u: Ehrman, *Triumph of Christianity,* 74.

[408] Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish influences on early Christianity* (Madison, 2002), 62.

[409] *Diogn.* III.1-5; V.1-6. iz: Bart Ehrman (ur.), *Apostolic Fathers,* vol. II (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart Ehrman. Navedeno izdanje sadrži i grčki izvornik. Hrvatski prijevod ovog djela dostupan u: Ivan Bodrožić

poganskih novoobraćenika, usmjerila je odnose kršćanstva i židovstva prema neizbježnom razdvajanju. Porter zaključuje: „Primarno je problematika etniciteta bila ona koja je otvorila pukotinu koja je pak postepeno dovela do potpunog odvajanja kršćanstva i židovstva.“[410]

To je razdvajanje dodatno potaknuto i političkim događajima na prostoru Palestine u drugoj polovici 1. i prvoj polovici 2. st. Točnije, dva židovska ustanka (66.-70. i 132-135. god. po. Kr.) predstavljaju značajne političke faktore u procesu odvajanja.[411] Krvavo gušenje Prvog židovskog ustanka za posljedicu nije imalo samo uništenje jeruzalemskog Hrama (političko-religijskog središta) već i znatno oštećenje Jeruzalema koji je u to vrijeme predstavljao uporište judeokršćanskih struja.[412] Nije pogrešno kazati da su posljedice ishoda Prvog židovskog ustanka bile nesagledivo negativne po političku i demografsku sliku Židova.[413] Uz to, nakon gušenja pobuna i bez prisutnosti Hrama u Jeruzalemu, judaizam se usmjerio više prema Petoknjižju te je ono što se naziva „rabinskim židovstvom“ postalo središnjim izrazom židovske vjere u kasnoj antici. Time je istovremeno sužen prostor religijskih sloboda te su se uspostavile čvršće granice krivovjerja.[414] S druge strane, Bar Kohba pobuna (132-135. god. po. Kr.) pokazala se izuzetno pogubnom za odnose između Židova i kršćana s obzirom na to da je u prvi plan kao jedinog i ispravnog židovskog mesiju pozicionirala upravo Bar Kohbu.[415] Judeokršćani su se tako našli u nezavidnom položaju jer nisu mogli više sebe smatrati Židovima i slijediti razapetog Isusa kao Mesiju. Drugim riječima, morali su birati. Akutno galvanizirana atmosfera u vrijeme Bar Kokhba pobune dovela je i do neizbježnih židovskih progona kršćana

(ur.), *Apostolski Oci III: Pismo Diognetu* (Split, 2011). Prijevod: Branko Jozić. Kršćani su ondje prikazani kao „novi rod“ (grč. *καινον τοντο γένος*). Međutim, autor isto tako napominje (peto poglavlje) da se kršćani po jeziku i običajima ne dijele od ostalih ljudi te da kršćani slijede domaće običaje u nošnji, hrani i u drugom životu, dok sasvim neopradano trpe nasilje i progone. O poslanici vidi više u: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 284-291. O datiranju poslanice vidi više u: Theofried Baumeister, „Zur Datierung der Schrift an Diognet“, *Vigiliae Christianae,* god. 42/br. 2 (Leiden, 1988), 105-111. Theofried (str. 110.) datira poslanicu na sam kraj 2. st.

[410] Stanley E. Porter i Brook W. R. Pearson „Why the Split? Christians and Jews by the Fourth Century“, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism,* god. 1/br. 1 (Phoenix, 2000), 114.

[411] O Drugom židovskom ustanku vidi više u: Boris Havel, „Bar Kohba i Drugi židovski ustanak“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti,* god. 74/br. 4 (Zagreb, 2019), 479-499; Peter Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World* (New York City, 2003), 149-164

[412] Vidi više u: Bauckham „The Parting of the Ways“, 135-151.

[413] Tako primjerice Josip Flavije prenosi da su tisuće zarobljenika prodani u robove ili ubijeni tijekom posljednje opsade grada. Vidi više u: Joseph. *BJ*. VI.414-420.

[414] Pri tome ne treba smatrati da je rabinsko židovstvo već u 2. st. predstavljalo jedini oblik judaizma. Međutim, čini se razumnim zaključiti da se od 3. i 4. st. uspješno nametnulo kao njegov najvažniji predstavnik. Vidi više u: Dunn, *Parting of the Ways,* 304.

[415] Just. *Apol.* I.31.6. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 1 (Grand Rapids, 2002). Prijevod na engleski: Alexander Roberts i William Rambaut. Hrvatski prijevod istog djela vidi u: Ivan Bodrožić (ur.), *Crkveni oci. Justin: Apologije* (Split, 2012). Prijevod: Branko Jozić. Grčki izvornik Justinovih *Apologija* dostupan u: Denis Minns, Paul Parvis (ur.), *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies* (Oxford, 2009); Euseb. *Hist. eccl.* IV.6.2.

koji su odbili prihvatiti novog mesiju i priključiti se njegovoj borbi.[416] Tim je događajima odmak židovstva od kršćanstva postao još veći.[417]

Nemoguće je ustanoviti konkretnu točku konačnog razdvajanja. U stvarnosti, radilo se o postepenom procesu koji nije išao jednakim tempom u svim dijelovima carstva. Prihvaćajući te opaske, može se kazati da izvori od 2. st. nadalje ukazuju postojanje distinkcije između kršćanstva i judaizma. Tako primjerice, početkom 2. st. biskup Antiohije Ignacije piše zajednici kršćana u Magneziji: „Besmisleno je govoriti o Isus Kristu, a vladati se po židovsku. Kršćanstvo nije povjerovalo u židovstvo, nego židovstvo u kršćanstvo, u koje su se sabrali svi koji vjeruju u Boga.“[418] *Didaché* (upute apostolske koje nude značajnu sliku kršćanskog života koncem 1. i početkom 2. st.) upućuje kršćane da ne poste i mole na iste dane kao i Židovi što implicira prepoznavanje identitetske razlike između tih dvaju zajednica:

> „Vaši postovi neka ne budu s postovima licemjera; naime, oni poste drugoga i petoga dana nakon subote; vi pak postite četvrtoga i šestoga dana. Ni moliti nemojte kao licemjeri, već kako je Gospodin u svojem evanđelju zapovjedio...“[419]

Barnabina poslanica pisana oko 130. godine naglašava razliku između židovskih i kršćanskih interpretacija Starog Zavjeta. Čak i eksplicitno priznaje distinkciju dvaju zajednica koristeći se „mi-oni“ diskursom.[420] Uz to, rastući animozitet kršćana prema židovskom narodu moguće je u izvorima pratiti od 2. st. nadalje. Doduše, već usporedna analiza kanonskih evanđelja otkriva postupno prebacivanje krivnje za Isusovu smrt na Židove, ali kasniji izvori otkrivaju snažniju dinamiku animoziteta. Carleton Paget s pravom ističe da je upravo 2. st. razdoblje i stvaranja prvih eksplicitnih protu-židovskih tekstova putem kojih Crkva nastoji izgraditi vlastiti identitet unutar Rimskog Carstva.[421] Osim toga, Paget podsjeća da se u tom razdoblju po prvi puta javljaju optužbe za herezu usmjerene prema onim skupinama koje su „ostale“ previše bliske s judaizmom.[422] Možda i vrhunac protu-židovske polemike u

---

[416] Just. *Apol.* I.31.6. Detaljnije o povijesnoj pouzdanosti Justinova izvještaja vidi u: Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis, 1995), 6-7.
[417] Francuska povjesničarka Nicole Belayche Drugi židovski ustanak identificira kao: „konačan korak u procesu razdvajanja židovstva i Velike Crkve“ (fr. *la révolte de Bar Kokhba a donc constitué une étape définitive dans la séparation entre le judaïsme et la «Grande Église»*). Vidi više u: Nicole Belayche, „Déclin ou reconstruction? La Palaestina romaine après la révolte de Bar Kokhba“, *Revue des études juives*, god. 163/br. 1-2 (Leuven, 2004), 43.
[418] Ign. *Magn.* 10.3.
[419] *Did.* VIII.1-2. iz: Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers,* vol. 1 (Cambridge, 2003). Hrvatski prijevod istog djela vidi u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci II: Didache* (Split, 2010).
[420] *Barn.* 4.6; 8.7; 13.1; 16.1. iz: Bart D. Ehrman: *The Apostolic Fathers,* vol. 2 (Cambridge, 2003). Hrvatski prijevod vidi u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski oci II*: *Barnabina poslanica* (Split, 2010). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić.
[421] James C. Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Tübingen, 2010), 2.
[422] Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity,* 2.

ranokršćanskim tekstovima predstavlja Meliton, biskup Sarda.[423] U svojoj homiliji *O Pashi* Meliton optužuje Židove za ubojstvo Boga.[424] Također, dok je 1. st. bilo uglavnom obilježeno nastojanjima oko formiranja odnosa pogana prema židovskim praksama i židovskom identitetu, tijekom 2. st. dolazi do značajnog tematskog pomaka u nizu kršćanskih tekstova.[425] Pojava apologetskih tekstova u 2. st. otkriva zajednicu koja je više usmjerena prema pitanju odnosa kršćanstva i grčko-rimske kulture. Fokus više nije određen pitanjem: Kako bi se poganski novoobraćenici trebali odnositi prema židovskoj tradiciji i zakonima već kako bi se kršćanstvo trebalo odnositi prema grčko-rimskom svijetu i poganskim bogovima.[426]

Konačno, kronologija odnosa židovstva i kršćanstva tijekom razdoblja antike klasična je priča o novom religijskom pokretu koji se inicijalno pojavio unutar već postojeće religije kao jedna od struja. Prolaskom vremena i djelovanjem različitih faktora (teoloških, društvenih, demografskih i političkih) došlo je do postupnog razdvajanja i jasnijeg formiranja identiteta *Velike Crkve* u odnosu i na judaizam, ali i na druge struje kršćanstva. Kakav je taj identitet bio i koje su njegove društvene odrednice, tema je poglavlja koji slijedi. Nakon toga, fokus analize bit će usmjeren prema temeljnim teološko-društvenim odrednicama gnosticizma te posebice *Valentinove gnostičke škole*.

8.Između jedinstva i različitosti: temeljne teološke i društvene odrednice *Velike Crkve*

[423] Vjeruje se da je Meliton bio biskup u Sardu u vrijeme Marka Aurelija između 161. i 180. godine. Vidi više u: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 316. Znamo primjerice da je sudjelovao na saboru u Laodiceji 164/166. godine gdje su biskupi kvatrodecimani raspravljali o točnom datumu Isusove smrti.

[424] Melit. *Pasch.* 72-74. iz: Stuart G. Hall (ur.), *Melito of Sardis: On Pascha and fragments* (Oxford, 1979). Prijevod na engleski: Stuart G. Hall. Vrijedi istaknuti da postoje i oni koji tvrde da se u Melitonovim djelima uopće ne vide tragovi antižidovstva. Vidi više u: Lynn Cohick, „Melito of Sardis's *Peri Pascha* and Its Israel“, *The Harvard Theological Review* (Cambridge, 1998), 351-372.

[425] Novozavjetni tekstovi otkrivaju vrlo malo tragova fokusa na problematiku poganske idolatrije (1 Kor 10,19-21; Dj 14, 15-17; 17, 22-31). Vidi više u: Skarsaune, *Shadow of the Temple,* 226.

[426] Justin Mučenik svoje djelo *Apologija* čak i posvećuje rimskom caru Antoninu Piju iako je naravno malo vjerojatno da je car došao u posjed njegova djela. Osim Justina, vrijedi istaknuti i Atenagoru i njegova djela *Poslanstvo za kršćane* (lat. *Legatio pro Christianis*) i *O uskrsnuću mrtvih.* U prethodnom djelu Atenagora se obraća Marku Aureliju i njegovu sinu Komodu dok u potonjem nastoji odgovoriti na pitanje stvarnosti tjelesnog uskrsnuća što i jest bio kamen spoticanja između kršćanstva i grčke filozofije. Time nastoji pronaći most pomirdbe između kršćanskog nauka i grčke filozofije. Vidi više u: Eric Osborn, *The Emergence of Christian theology* (Cambridge, 1993).

Studije o porijeklu i formativnim desetljećima kršćanstva objavljene u proteklih nekoliko desetljeća u mnogo čemu predstavljaju intelektualne „potomke“ Waltera Bauera i njegove paradigme o razvoju ranog kršćanstva, posebice nakon engleskog prijevoda objavljenog 1971. godine.[427] Među njima se posebno ističe zbornik radova Helmuta Koestera i Jamesa Robinsona naslova *Trajectories through Early Christianity.* U narednim se godinama Robinsonov i Koesterov model „putanja“ (engl. *trajectories*) primijenjen na temu razvoja ranog kršćanstva pokazao izuzetno popularnim. Tako se primjerice, Jonathan Schwiebert u studiji objavljenoj 2008. godine eksplicitno poziva na spomenuti model kao početnu metodološku točku vlastitog istraživanja.[428] Elaine Pagels bira samo pozitivne riječi o zborniku Koestera i Robinsona te, između ostaloga, tvrdi da je njezina studija uvelike utemeljena na spoznajama dvojice uglednih znanstvenika.[429] Američki teolog i povjesničar Arland J. Hultgreen model „putanja“ smatra jednim od poticajnijih interpretativnih ključeva u razumijevanju dinamike razvoja prvih kršćanskih zajednica iako kritizira određene elemente samog modela.[430] Usprkos popularnosti i značajnoj razini prihvaćenosti ovog modela, držim da se radi o simplificiranoj paradigmi o začetcima kršćanstva koja je, osim što ne uzima u obzir kompleksnost i nijanse same teme, potaknuta motivima koji ne bi trebali biti dijelom historiografske analize. Za razliku od tvrdnje Marvina Meyera („u početku bijaše isključivo raznolikost“), osnovni cilj poglavlja jest iznijeti argumente u korist teze prema kojoj prva desetljeća kršćanskog pokreta ipak otkrivaju element jedinstva akumuliranog unutar one struje kršćanstva koja je u izvorima označena sintagmom *Velika Crkva,* a koju pojedini suvremeni znanstvenici (pogrešno) nazivaju „proto-pravovjerje“.[431] No, prije daljnje razrade teme čini se mudrim kritički evaluirati model „putanja“ Jamesa Robinsona i Helmuta Koestera.

Prvenstveno, sasvim je jasno da se radi o modelu koji je nastao kao reakcija na tradicionalnu crkvenu paradigmu odnosa „hereze“ i „pravovjerja“, dodatno potaknut studijom Waltera Bauera. U suštini, Robinson i Koester su nastojali detektirati niz struja unutar ranog kršćanstva čije se „rođenje“ i neovisno „odrastanje“ odnosno razvijanje, može pojedinačno pratiti s obzirom na to da je svaka, prema mišljenju autora, obilježena svojstvenom „putanjom

[427] Drugo je izdanje, pod uredništvom Roberta A. Krafta i Gerharda Krodela objavljeno 1996. godine.
[428] Jonathan Schwiebert, *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Mal Ritual and its Place in Early Christianity* (New York City, 2008), 2-3.
[429] Pagels, *The Gnostic Gospels,* xxxiii.
[430] Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 15-18. Kao pozitivnu stranu, Hultgreen ističe da je model „putanja“ na ispravan način upozorio da različite religijske tradicije unutar spektra ranog kršćanstva nisu bile striktno međusobno odvojene već je postojao značajan element fluidnosti.
[431] O problematici navedenog termina vidi više u četvrtom poglavlju.

kretanja".[432] Jedan od temeljnih (metodoloških) problema njihova modela jest prešutna pretpostavka o linearnom (i neovisnom) razvoju različitih kršćanskih struja u prvih nekoliko stoljeća postojanja novog religijskog fenomena. Pri tome se zanemaruje nedostatak jasnih dokaza u sačuvanim izvorima koji bi mogli na iole utemeljen način potvrditi takvu pretpostavku. Primjerice, Robinson iznosi tzv. „gnostičku putanju" razvoja jedne od kršćanskih struja. Prema njegovu tumačenju, ta je struja započela kao jedna vrsta „proto-gnosticizma" među zajednicom Esena na obali Crnog mora da bi se naknadno razvila u posredni stadij gnosticizma čije se tragove može detektirati u Novom Zavjetu (posebice u *Ivanovim poslanicama*) preko kojeg je na koncu kulminirala u više verzija potpuno razvijenog gnostičkog sustava 2. i 3. st. reflektiranog u polemičkim radovima crkvenih autora (npr. Irenej) te u sačuvanim tekstovima iz Nag Hammadija.[433] S istim interpretacijskim ključem, Koester iznosi tvrdnju prema kojoj *Tomino evanđelje* sadrži izvorne tragove riječi i djela povijesnog Isusa (koji bi, prema tom dokumentu, bio više nalik učitelju mudrosti koji iznosi kratke aforizme nego li karizmatičnom propovjedniku čiji je osnovni postulat javnog djelovanja bio utemeljen na narativu o skorom dolasku Kraljevstva Božjeg).[434]

Osim činjenice da Koester ne uzima u obzir argumente koji ukazuju na post-kanonsko datiranje *Tomina evanđelja* i književnu ovisnost potonjeg o sinopticima, njegova je teza problematična i na metodološkoj razini jer ne prihvaća da je vrlo teško govoriti o „čistim" ili „golim" činjenicama iz prošlosti. Ideja otkrivanja povijesnog Isusa, njegovih riječi i djela, koji bi naprosto bili refleksija objektivne stvarnosti više je nalik pozitivističkoj historiografiji Leopolda von Rankea koji je precjenjivao mogućnosti historiografije smatrajući da je temeljni cilj povjesničara pokazati „što se stvarno zbilo".[435] Nadalje, model „putanja" ne uzima na adekvatan način u obzir granice dostupnih podataka u izvorima što najbolje ilustrira Robinsonov pokušaj smještanja „proto-gnosticizma" unutar okvira zajednice Esena što je hipoteza bez ikakvih jasnih uporišta u izvorima. [436] Također, ne treba ni zaboraviti da se takvim

[432] Ilustrativni prikaz njihova modela dio je trećeg poglavlja disertacije.
[433] Robinson, „The Johannine Trajectory", *Trajectories through Early Christianity,* ur. James M. Robinson i Helmut Koester (Eugene, 1971), 232-268.
[434] Koester, „GNOMAI DIAPHOROI, 138-139.
[435] Vidi više u: Elizabeth Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, 2004).
[436] Izvori za povjesničara koji se bavi antikom, kako je to ilustrativno kazao Hermann Langerbeck, predstavljaju „tlo ispod naših stopala" (njem. *Boden unter die Füße*). Vidi više u: Hermann Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen, 1967), 26. Takve opaske su doista elementarna razina bavljenja historiografijom, ali ih je ponekad potrebno naglašavati jer je sasvim očigledno akutan problem pojedinih znanstvenika koji, zbog vlastitih svjetonazorskih uvjerenja, koriste antičke izvore za dokazivanje partikularnih interesa. Vidi više u: Darrell L. Bock, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth Behind Alternative Christianities* (Nashville, 2006), 36. Sažetak temeljnih metodoloških izazova s kojima se suočava povjesničar koji se bavi antikom vidi u: Ralph M. Novak,

hipotezama stvaraju umjetne kauzalne veze između (na primjeru ovog slučaja) zajednice Esena i razvijenih gnostičkih sustava 2. i 3. st. poput onog reflektiranog u *Ivanovom apokrifu.* Drugim riječima, implicira se da prethodno ne bi (barem u obliku kakav je iz izvora poznat) postojalo da nije bilo potonjeg.

Iako ovdje cilj nije detaljnije analizirati ideološku pozadinu razvoja modela „putanja" Koestera i Robinsona, ilustrativnim se čini istaknuti jednu posebnost. Naime, Koester u eseju kojeg je naknadno objavio, eksplicitno tvrdi da je njihov model bio oblikovan prvenstveno kao reakcija protiv tradicionalnog crkvenog modela koji je, *a priori*, isticao kronološki (i svaki drugi) primat „pravovjerja" nauštrb „hereze". [437] Koester čak tvrdi da bi zadaća suvremenih znanstvenika u koje, pretpostavlja se, uključuje povjesničare, teologe i stručnjake iz drugih srodnih grana, trebala biti spašavanje izgubljenih glasova kršćanstva. [438] Pri tome on naravno misli na one struje unutar ranog kršćanstva koje su pod pritiskom rasta, razvoja, popularnosti ali i političke snage „pravovjerne" Crkve marginalizirani. Time Koester otkriva motive koji u suštini nisu dio suvremene historiografije i koji (načelno) ne bi trebali povjesničare voditi prilikom pokušaja (re)konstrukcije prošlosti na temelju tragova koje je ostavila. Drugim riječima, takav pristup izvorima više je nalik suvremenom društvenom aktivizmu koji se prvenstveno vodi vlastitim ideološkim pozicijama, a ne metodologiji povijesne znanosti. Zbog toga se opravdano može kazati da su Koesterova i tradicionalna crkvena paradigma dvije strane istog „novčića", svaka vođena vlastitom ideologijom. Uzimajući u obzir motive (a i poziv suvremenim znanstvenicima) Helmuta Koestera, moglo bi se čak zaključiti da njegov model predstavlja tradicionalnu crkvenu paradigmu odnosa „pravovjerja" i „hereze" prisutnu u radovima biskupa poput Ireneja i Euzebija iz Cezareje, okrenutu naopako. Kao što crkveni autoriteti iz kasne antike u prvi plan stavljaju „pravovjerje", tako Koester u pozivu na spašavanje izgubljenih glasova kršćanstva, u prvi plan stavlja „herezu". U svemu tome je najveći gubitnik suvremena historiografija.

Uz to, Koester očito pretpostavlja da su svi „izgubljeni glasovi ranog kršćanstva" željeli biti u „pobjedničkoj momčadi", odnosno dio *Velike Crkve.* Naravno, iz perspektive historiografije, takva je pretpostavka pogrešna. Dočim je, primjerice, Valentin nastojao ostati u krilu *Velike Crkve* (iako je, zbog teoloških stavova Valentina i posebno njegovih učenika, takav

---

Christianity and the Roman Empire: Background Texts (Harrisburg, 2001), 1-9. Detaljnije o tom pitanju vidi u: Moses I. Finley, *Ancient History: Evidence and Models* (New York City, 1986), 1-66.

[437] Koester, „Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship", *Trajectories through Early Christianity,* ur. James M. Robinson i Helmut Koester (Eugene, 1971), 467-476.

[438] Koester, „Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship", 472.

ishod bio malo vjerojatan), drugi pojedinci (označeni etiketom „hereze“) nisu imali ni približno takve ciljeve. Primjerice, Marcion je zagovarao izuzetno rigidan stav prema svim drugim oblicima ranokršćanskih pokreta koji ni po čemu nije bio otvoreniji od stava kojeg je dijelila *Velika Crkva* (posebice tijekom 2. i 3. st.). Moglo bi se kazati da je Marcinov stav, kada se uzme u obzir kanon njegova Pisma, bio radikalniji od stava *Velike Crkve* koja je od samih početaka prihvaćala određen stupanj fleksibilnosti, što se najbolje vidi upravo na primjeru razvoja kanona. [439] Također, polemike prisutne u radovima klasičnih gnostičkih struja ukazuju na sliku sustava koji nije ni po čemu bio preteča suvremenih koncepata tolerancije i pluralizma mišljenja. [440] Na koncu, svaka je struja unutar „kišobrana“ ranog kršćanstva, pozivajući se na Isusa iz Nazareta, smatrala sebe jedinim legitimnim nasljedovateljem njegove tradicije.

Za razliku od modela „putanja“, prikladnijom se čini paradigma koju je John Kaufmann simbolički nazvao „rastući *mainstream*“. Prema njegovu mišljenju, u začetcima je kršćanstva (1. st.) postojala stanovita razina heterogenosti, ali je unutar iste moguće detektirati pojavu, razvoj i oblikovanje *Velike Crkve* koja je na koncu, kroz razdoblje 2. i 3. st., izašla kao „pobjednik“ u odnosu na ostale oblike među kojima je i *Valentinova gnostička škola.* [441] Drugim riječima, to je ona struja unutar kategorije „rano kršćanstvo“ kojoj se priklonio i sam car Konstantin, struja koja je do njegova razdoblja bila najbrojnija.[442] Pri tome treba imati na umu jednu vrlo važnu stvar. U svom je razvoju *Veliku Crkvu,* od samih začetaka, karakretizirala određena razina raznolikosti. Međutim, kroz polemike (koje su na koncu i rezultat spomenute raznolikosti) *Velika Crkva* je postupno oblikovala jezgru vlastitoga identiteta (kako u dimenziji teologije, tako i u dimenziji društvenih obrazaca). Kroz takav je razvoj jezgre identiteta, *Velika Crkva* gradila identitetske ograde između sebe i drugih struje koje su, u onom najširem smislu definicije, koegzistirali unutar kategorije ranog kršćanstva. Ovaj model ne odbacuje stvarnost

---

[439] Za razliku od *Velike Crkve* čiji se kanon razvija u smjeru četiriju evanđelja (Matej, Marko, Luka i Ivan), Marcion je prihvatio tek revidiranu verziju *Evanđelja po Luki* i deset Pavlovih poslanica. Jednostavno rečeno, Marcion je imao oštriji stav prema problematici broja tekstova koji se mogu smatrati kanonskima. Vidi više u: Judith Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (Cambridge, 2015), 398-432; Gerard Luttikhuizen, *The Diversity of Earliest Christianity: A Concise Guide to the Texts and Beliefs of Jewish Followers of Jesus, Pauline Christians, and Early Christian Gnostics* (New York City, 2012), 29, 37.

[440] Birger A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis, 1989), 183-193. Eklatantan primjer takvih polemika je i *Judino evanđelje* u čijem se tekstu sasvim jasno vide tragovi ismijavanja i kritiziranja temeljnih teoloških načela *Velike Crkve.*

[441] Kaufmann, „Diverging Trajectories or Emerging Mainstream“, 125-126.

[442] Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, 2002), 309-440. Nema opravdanog razloga za sumnju da je prvi kršćanski car, obrativši se na kršćanstvo, zapravo prešao na onu stranu koja je sama sebe percipirala pravovjernom i koja je bila ideološki i društveni „potomak“ *Velike Crkve* – termin koji se u disertaciji prvenstveno koristi kao oznaka za specifičnu struju kršćanstva u razdoblju prije Konstantina Velikog. Kao eklatantan primjer Konstantinove potpore „pravovjerju“ može se istaknuti problematika donatizma u sjevernoj Africi. O tome vidi više u: William H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman Africa* (Oxford, 1952), 227-274.

polemika i nesuglasica unutar *Velike Crkve* niti smatra da je, primjerice, razvijena eklezіološka struktura 4. st. bila na jednak način prisutna u 1. ili 2. st.

Međutim, nije svaka polemika nužno ogledalo stvarnog raskola *Velike Crkve* niti bi se svaki konflikt trebao smatrati znakom da je raznolikost bila njezin jedini i isključivi društveni element. Drugim riječima, već se u začetcima *Velike Crkve* javlja percepcija i distinkcija (iz perspektive *Velike Crkve*) između legitimne i nelegitimne raznolikosti.[443] Jedinstvo se *Velike Crkve* (posebice u 1. st.) treba promatrati kroz princip kojeg simbolizira grčka riječ *κοινωνία* koja se na hrvatskom ugrubo prevodi kao „zajedništvo", iako je u ovom slučaju taj termin potrebno kontekstualizirati.[444] Radi se o terminu koji je u kontekstu Rimskog Carstva označavao zajedništvo (često u okviru različitih oblika slobodnih udruženja) među pojedincima koji nisu u svakom društvenom aspektu bili jednaki, ali su usprkos tomu izražavali određenu razinu međusobnog jedinstva kroz rituale, od kojih je posebno važno bilo zajedničko blagovanje.[445]

Prije detaljnije elaboracije prihvaćenog modela, nužno je pojasniti porijeklo elemenata različitosti *Velike Crkve* prisutnih od začetka. Nakon toga, u poglavlju će se odrediti priroda konflikta unutar *Velike Crkve* u 1. st. na primjeru odnosa Pavla s Petrom, Jakovom i Ivanom odnosno crkvom u Jeruzalemu. Predstavlja li njihov odnos (elementi nesuglasja i sl.) prisutnost raskola i podjele unutar zajednice ili rastuću potrebu za oblikovanjem i ojačavanjem jedinstva? Je li ishod njihovih nesuglasica uzrokovao podjelu *Velike Crkve* i podjelu između gore spomenutih i istaknutih pojedinaca? Posljednji dio poglavlja bavit će se pitanjem jedinstva Crkve u 2. i 3. st. kroz prizmu *Pravila vjere*.

Prvenstveno je potrebno naglasiti nekoliko uvodnih napomena metodološke prirode. U analizi fenomena *Velike Crkve* pristupat će se na jednak način kao i prilikom analize judaizma,

---

[443]Terminologija preuzeta iz: Andreas J. Kostenberger i Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity* (Wheaton, 2010), 88-101. Vrijedi istaknuti da se disertacija ne slaže sa svim argumentima iznesenim u navedenoj studiji (primjerice, autorstvo pojedinih tekstova Novog Zavjeta), ali drži da je terminologija legitimne i nelegitimne heterogenosti adekvatan interpretacijski ključ kroz koji se može promatrati odnos jedinstva i različitosti unutar *Velike Crkve* u 1. 2. i 3. st. Pri tome se mora naglasiti da je legitimnost „u očima promatrača" pa se stoga ovdje govori o legitimnosti i nelegitimnosti iz perspektive *Velike Crkve* reflektirane u sačuvanim izvorima.

[444] Anto Popović, *Grčko-hrvatski rječnik Novog Zavjeta sa statistikom grčkih riječi* (Zagreb, 2010), 104; Henry G. Liddel i Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996), 968-970.

[445] Luke T. Johnson, „*Koinonia:* Diversity and Unity in Early Christianity", *Contested Issues in Christian Origins and the New Testament: Collected Essays,* ur. Luke T. Johnson (Leiden, 2013), 510; John Y. Campbell „*Koinonia* and its Cognates in the New Testament", *Journal of Biblical Studies,* god. 51/br. 4 Atlanta, 1932), 352-380; Edwin A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (London, 1960), 40; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, 1983), 84.

starorimskih (politeističkih) oblika religioznosti te *Valentinove gnostičke škole.* Takav pristup odbacuje favoriziranje *Velike Crkve* kao ispravne, izvorne ili pravovjerne struje kršćanstva budući da takve prosudbe nisu dio historiografije. Usko povezano s time jest i pitanje terminologije i koncepta. Naime, u disertaciji se ne namjerava *Velikoj Crkvi* pridavati ekskluzivni termin „vjera“ koji bi, u takvom (suštinski pogrešnom) interpretacijskom ključu, predstavljao antipod terminu „religija“ kojim bi se etiketirali judaizam, starorimski politeizam te gnosticizam. Nasuprot tomu, judaizam, *Velika Crkva, Valentinova gnostička školu* i starorimski oblici religioznosti se smještaju u kategoriju religije. Naravno da je svaki od tih fenomena uključivao element „vjere“ i „vjerovanja“, ali ih to, samo po sebi, ni na koji način ne izdvaja iz gore spomenute kategorije. Doduše, može se govoriti o načinima na koja se određena religija manifestirala pa se shodno tomu može primjerice kazati da su sljedbenici Valentina bili organizirani više nalik filozofskim školama antike nego li carskom kultu.[446]

Nadalje, kada je posrijedi pitanje dostupnih izvora, držim da su tekstovi koji su danas dio Novog Zavjeta najstariji sačuvani kršćanski spisi.[447] Time se odbacuje tendencija među pojedinim krugovima znanstvenika koja se oslikava u neumornim pokušajima rekonstrukcije kršćanstva 1. st. na temelju apokrifnih tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju. Riječ je o zbirci tekstova koji nadopunjavaju razinu spoznaje o razdoblju 2., 3. pa čak i 4. st. kršćanske povijesti, ali ne mogu se, iz historiografskog kuta gledanja, smatrati važnijim izvorima za proučavanje povijesti kršćanstva 1. st.[448] Konačno, u disertaciji se ne pristaje na pristup pojedinih znanstvenika koji u razvoju *Velike Crkve* vide stanoviti proces dekadencije pa shodno tomu govore o izvornom i čistom kršćanstvu 1. st. koje je, prolaskom vremena, postalo sklono kvarenju.[449] Takva je metodologija protivna vlastitom shvaćanju smisla i cilja suvremene historiografije jer

---

[446] Treba izbjegavati stroga odvajanja „filozofije“ i „religije“ u razdoblju Rimskog Carstva. Takva su odvajanja često posljedica anakronističkog pogleda na položaj i prirodu religije u Rimskom Carstvu. S pravom Steve Mason upozorava da je ono što se danas naziva „religija“ u Rimskom Carstvu obuhvaćalo najmanje šest područja društvenog života: etnicitet, kult, filozofija, obiteljska tradicija (kućna božanstva kao što su Lari i Penati), privatna (slobodna) udruženja (grč. *θίασοι*), astrologija i magija. Vidi više u: Mason, „Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, 482-488. Posljedično, disertacija ove kategorije koristi tek kao adekvatan heuristički alat u detaljnijoj elaboraciji teme, a ne kao presliku objektivne stvarnosti. Drugim riječima, korištenje tih kategorija ne znači ujedno i argumentiranje teze prema kojoj je rimsko društvo doista poznavalo podijeljenost između religije, društva, filozofije i politike.

[447] Luke T. Johnson, *The Writtings of the New Testament,* (Minneapolis, 2010), 495.

[448] Kvalitetnu kritiku suvremene fascinacije „skrivenim“ evanđeljima i potragama za „alternativnim“ i „izvornim“ kršćanstvom vidi u: Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Oxford, 2001). U mnogim je slučajevima takva fascinacija potaknuta ideološkim motivima koji novootkrivene tekstove gnostičke provencijencije nastoje iskoristiti kao oruđe u retoričkom sukobu s uspostavljenim oblicima kršćanske religioznosti. U takvom razvoju situacije najveću cijenu plaća historiografija.

[449] Primjerice, Hans Von Campenhausen u svojoj knjizi o nastanku i razvoju crkvene hijerarhije tvrdi: „Kroz tri stoljeća ideal kojemu je izvorno kršćanstvo bilo predano je uvelike oštećen nedvojbenom i sveopćom trivijalizacijom“. Vidi više u: Hans Von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church* (Palo Alto, 1969), 3.

pretpostavlja moralno-teološku procjenu o ispravnosti i neispravnosti određenih struja kršćanstva. Suprotno tomu, razvoj *Velike Crkve* će se prvenstveno promatrati kroz vizuru odnosa s *Valentinovom gnostičkom školom* u pokušaju da se razjasne osnovni društveni i teološki elementi koji su uzrokovali njezin konačni „trijumf". Dakle, izbjegavat će se pokušaji moralnih procjena o ispravnosti ili izvornosti *Velike Crkve* u bilo kojem od tematski vezanih razdoblja.

8.1. Velika Crkva i problematika unutarnje heterogenosti

Svaka rasprava o začetcima kršćanstva treba započeti s javnim djelovanjem Isusa iz Nazareta. Iako se o njegovu životu i djelovanju vode brojne polemike među suvremenim povjesničarima, nedvojbena je činjenica da je Isusov utjecaj na zajednicu prvih sljedbenika bio iznimno značajan.[450] S pravom je Anthony Le Donne istaknuo:

> „Možemo očekivati i da su već prvi Isusovi sljedbenici, prijatelji, a i njegova obitelj od samih početaka konstruirali sliku o njemu putem interpretacije. Da Isus nije bio interpretiran od strane njegovih sljedbenika i suvremenika, njegov bi život bio zaboravljen."[451]

Doduše, američki je povjesničar ovu tvrdnju smjestio u širi kontekst rasprave o problematici oblikovanja kolektivnog sjećanja na Isusa iz Nazareta služeći se tipologijom judaizma. No, implikacije njegove analize upućuju na još jedan element društvene stvarnosti prvog kršćanskog pokreta koji je sam po sebi bio van tematskog dosega njegove studije. Naime, prostor heterogenosti se javlja još u vrijeme Isusova života i nastaje kao posljedica različitih interpretacija njegova lika i djela. To je pak važno promatrati i kao svjedočanstva o društvenom pamćenju oblikovanom u zajednicama koje su prenosile usmene tradicije o Isusu i njegovu životu.[452] Nadalje, u razumijevanju određene heterogenosti *Velike Crkve,* potrebno je imati na

[450] Ne postoji razumna sumnja kada je posrijedi postojanje povijesne ličnosti iz Nazareta po imenu Isus o kojoj se generalna slika javnog djelovanja može rekonstruirati. Međutim, svaka dublja analiza sudara se s problemom izvora i odnosa između onoga što se naziva „Povijesni Isus" i „Krist Crkve". O osnovnim metodološkim problemima i dokazima koji upućuju na postojanje Isusa iz Nazareta vidi više u: Bart D. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (New York City, 2012); Maurice Casey, *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Accoung of his Life and Teaching* (London, 2010).

[451] Anthony Le Donne, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?* (Grand Rapids, 2011), 43.

[452] Antropološke studije usmenih predaja ukazuju na njihovu esencijalnu fluidnost. Naime, usmene su kulture u prenošenju vlastitih tradicija konstantno oblikovale sadržaj istih. Pri svakom se prepričavanju oblikovao narativ

umu geografske i kulturološke karakteristike prvotnog širenja kršćanstva nakon Isusove smrti.[453] Svaka studija fokusirana na problematiku geografskog širenja kršćanstva u 1. st. ovisna je o podatcima u *Djelima apostolskim.*[454] Prateći podatke vidljivo je da su se, u rasponu od trideset godina od Isusove smrti, manje zajednice kršćana pojavile od Jeruzalema, Judeje, Samarije i Sirije, preko Cipra i Male Azije, do Makedonije i Rima. Uz sve ograde kada je posrijedi pitanje statističkih projekcija za razdoblje antičke povijesti, suvremeni su znanstvenici skloni stavu prema kojemu je krajem 1. st. postojalo nešto više od stotinu manjih kršćanskih zajednica diljem Rimskog Carstva.[455] Od posebne je važnosti prilikom diskusije o inherentnoj raznolikosti istaknuti činjenicu da se kršćanstvo u prvim desetljećima nije širilo u okviru nasumičnih pokrštavanja pojedinaca, već je njegovo širenje pratio razvoj lokalnih zajednica, odnosno crkvi (*ἐκκλησία*).[456] Kritizirajući teze o prvom kršćanstvu obilježenom prvenstveno

---

prema potrebi publike i datostima konteksta. Drugim riječima, upravo su društvene okolnosti i publika uvjetovali načine na koje će osoba, prilikom prenošenja neke priče, istu izmijeniti. Vidi više u: Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (Chicago, 1965), 76. Na jednom mjestu (str.43) Vansina slikovito ističe: „svaki puta kada se prenosi neka tradicija, svjedočanstvo istoga predstavlja jednu od njezinih varijacija.“ Osim toga, niz je suvremenih psihologa analizirao pouzdanost ljudskog sjećanja kao takvog. Generalni bi zaključak bio da proces prisjećanja nije istovjetan procesu mehanističkog izvlačenja informacija iz pohrane. Naprotiv, radi se o stanovitom kreativnom naporu pri čemu se često (sasvim nesvjesno) dodaju detalji koji nisu dio stvarnog događaja koji se opisuje. Vidi više u: Frederic C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge, 1995).

[453] Obično se prihvaća da je Isus umro oko 30. godine. Vidi više u: Bond, *The Historical Jesus,* 152-165.

[454] Pri tome ne treba zanemariti i manjkavosti koje djelo nosi kada ga se koristi primarno iz historiografske perspektive. Autor *Djela apostolskih* (napisanih oko 85. god.) ne samo da je selektivan u izboru podataka koje unosi u čitav narativ već i oblikuje narativ u skladu s vlastitim uvjerenjima, što je najbolje vidljivo kada je posrijedi pitanje crkvenog jedinstva. Vidi više u: Luke T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville, 1992), 3-11; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles,* 96-152. No, usprkos tomu, kada se isti tekst usporedi s Pavlovim poslanicama postaje vidljivo da se izvještaj kojeg autor *Djela* donosi može smatrati generalno pouzdan, iako su određeni detalji problematični. Čak štoviše, nemoguće je re(konstruirati) jasniju kronologiju Pavlova života bez korištenja informacija iz spomenutog izvora. O *Djelima apostolskim* i njihovom historiografskom značaju kada su posrijedi prve polemike i odnos Pavla s crkvama u Antiohiji i Jeruzalemu bit će rečeno više u nastavku.

[455] Detaljnije o statističkim podacima vezanima uz rano kršćanstvo vidi bilješku 11. Detaljnije o geografskom širenju kršćanstva tijekom prva tri stoljeća njegova postojanja vidi u: Roderic L. Mullen, *The Expansion of Christianity* (Leiden, 2004). Nedvojbeni klasik u tom području je već spomenuta knjiga Adolfa von Harnacka. Iako pomalo optimistično u predgovoru četvrtog izdanja Harnack izjavljuje da je u potpunosti siguran da njegov rad ne sadrži nikakve hipoteze već sakuplja jedino činjenice, ovo je djelo i dalje temeljna literatura od koje uvijek valja poći prilikom rasprave o širenju kršćanstva u Rimskom Carstvu. Vidi više u: Jan N. Bremmer, *The Rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark* (Groningen, 2010), 29.

[456] Detaljnije o terminu „obraćenje“ u okviru ranog kršćanstva vidi više u: Baverly Roberts Gaventa**,** *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Minneapolis, 1986). Uspostava zasebnih zajednica (crkvi) u ranom kršćanstvu ne treba toliko čuditi, uzme li se u obzir širi kontekst unutar kojeg nastaje novi religijski fenomen. Vrijedi podsjetiti da je rano kršćanstvo bilo „dijete“ judaizma i grčko-rimske kulture. U židovskoj je tradiciji toga razdoblja postojalo tijelo *Sinderij* (grč. *Συνέδριον*). Radi se o vrsti skupštine koja je u pravilu bila sastavljena od 23 člana. Pri tome vrijedi istaknuti da je postojao i *Veliki sinedrij* u Jeruzalemu sastavljen od 71. člana. Grčka je tradicija antike poznavala savjet građana, odnosno skupštinu naziva Bule (grč. Βουλή). S druge pak strane, Rimsko je carstvo, osim senata, obilježeno nizom skupština koje bi donosile važne odluke na gradskoj razini. Poanta jest da je fenomen sastajanja i skupštine bio prisutan i u židovskoj i u grčkoj i u rimskoj tradiciji. U svakom gradu u kojem je apostol Pavao uspostavio vlastitu „skupštinu“, stara je već stoljećima postojala. Međutim, treba i istaknuti da su kršćanske „skupštine“ bile puno više od zajedničkog sastajanja s ciljem donošenja praktičnih odluka. One su predstavljale prije svega zajednice čiji je identitet oblikovan kroz privatne sastanke prvih kršćana koji su imali i jasan religijski aspekt. Vidi više u: Jonathan Y. Campbell, „The Origin and

putujućim i karizmatičnim propovjednicima, Richard Horsley ističe: „Najjasnija stvar koja se, iz sociološke perspektive, može kazati o ranom kršćanstvu jest da se ono od samih početaka oblikovalo u okviru lokalnih zajednica.“[457] Putujući propovjednici su imali svoje mjesto u kontekstu razvoja kršćanstva u 1. st. ali su bili dio šire kategorije obilježene prvenstveno osnivanjem lokalnih zajednica. Puno je teže procijeniti prirodu odnosa tih zajednica. U nastavku će se nastojati pokazati da je između njih već u 1. st. postojala mreža jedinstva uokvirena u koncept *κοινωνία* koja je nadilazila etničke i regionalne granice i koju se može označiti sintagmom *Velika Crkva*. Takva paradigma ne isključuje postojanje određenih nesuglasica i polemika među značajnijim pojedincima, ali ih promatra iz drugačije perspektive te u njima prvenstveno vidi znakove nastojanja da se oblikuje i učvrsti identitet zajednice.

Iznimno snažno širenje Crkve u prvim desetljećima vlastitog postojanja imalo je značajne implikacije za oblikovanje sjećanja na život i djelo Isusa iz Nazareta. Naime, poruka o Isusu se morala prenositi kroz različite društveno-kulturološke okvire različitih lokaliteta na prostoru Rimskoga Carstva što je pak rezultiralo revizijama i prilagodbama. Tu je stvarnost jednostavno opaziti krene li se komparativnom metodom izučavati portret Isusa u sinoptičkim evanđeljima. Iako je širenje kršćanstva bilo obilježeno usmenom predajom, ne treba zanemariti niti važnost produkcije književnih tekstova različite vrste.[458] Raznolikost žanrova produciranih u razdoblju 1. i 2. st. samo po sebi upućuje na element heterogenosti. Nadalje, *Velika Crkva* je od samih početaka morala proći kroz nekoliko neposrednih i fundamentalnih kulturoloških tranzicija. O čemu se radi?

Prvenstveno, tranzicija iz dominantno ruralnog konteksta Galileje i Judeje (život i javno djelovanje Isusa iz Nazareta) u urbani kontekst rimskih gradova (osvjedočeno prvenstveno

---

Meaning of the Christian Use of the Word ἐκκλησία“, *The Journal of Theological Studies,* god. 49/br. 195 (Oxford, 1948), 130-142.

[457] Richard A. Horsley, *Sociology of the Jesus Movement* (New York, 1994), 108.

[458] Vidi više u: Michael J. Kruger, „Manuscripts, Scribes, and Book Production Within Early Christianity“, *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament,* ur. Stanley E. Porter i Andrew W. Pitts (Leiden, 2013), 15-40; Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven, 1995). Pogrešno je, opravdano ističe Gamble (32. str.), stavljati u opoziciju usmenu i pismenu tradiciju s obzirom na to da oba ta fenomena mogu vrlo lako koegzistirati što se najbolje i vidi na primjeru ranog kršćanstva. Grčki pisac i intelektualni oponent kršćanstva Lukijan (2. st.) je primijetio da je jedna od distinktivnih karakteristika kršćanstva upravo njegova sklonost prema pisanju i interpretiranju različitih vrsta tekstova. U ismijavanju javne karijere Peregrina, Lukijan ističe da se spomenuti vrlo brzo uzdigao u hijerarhiji kršćanske zajednice upravo zato što je mogao čitati i interpretirati vjerske tekstove. Vidi više u: Luc. *De mort. Peregr.* 11. iz: iz: Jelena Hekman (ur.), *Grčki i rimski klasici, sv. 6: Lukijan, Djela* (Zagreb, 2002), 407. Prijevod na hrvatski: Marina Bricko. Svi dijelovi iz ovoga Lukijanova djela citirani su iz navedenoga kritičkoga izdanja. I drugi su poganski oponenti kršćanstva shvaćali vrijednost vjerskih tekstova u oblikovanju, razvoju i budućnosti nove religijske zajednice. Stoga ne čudi da je Celzo krajem 2. st. pokazivao znatnu razinu poznavanja Svetog Pisma, dok je Porifirije (3. st.) značajan dio svog spisa *Protiv kršćana* posvetio upravo kritici njihovih vjerskih tekstova. Vidi više u: Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them,* 137-147.

putem misionarskog djelovanja apostola Pavla i njegovih suradnika).[459] Potom, tu je i lingvistička tranzicija iz aramejskog na kojem je propovijedao Isus u starogrčki na kojem su napisani svi tekstovi koji će kasnije postati i službeno dio kanona *Velike Crkve.*[460] Ta se tranzicija može opravdano tumačiti kao indikator urbanog karaktera kršćanstva u 1. st. ali i kao simbol njegova otvaranja prema grčko-rimskom svijetu. Naravno, širenje u druge dijelove carstva dovodilo je nužno kršćanski pokret u snažni doticaj s helenističkom tradicijom. Poanta jest da rane predaje o Isusu nisu bile produkt centraliziranog i strogo nadgledanog procesa što i ne treba čuditi. Tradicije o njegovu životu, smrti i uskrsnuću širile su se posredstvom misionara i drugih vjernika koji su „radosnu vijest" prilagođavali vlastitim okolnostima. [461]

---

[459] Velika je Crkva od svojih začetaka bila urbani fenomen. Znameniti povjesničar Wayne Meeks je znakovito istaknuo da je „unutar desetljeća od Kristova raspeća kultura Palestine ostavljena pozadi, a grko-rimski gradovi su postali dominantni kontekst ranokršćanskog pokreta". Vidi više u: Meeks, *The First Urban Christians,* 11. Grad je u vrijeme Rimskog Carstva i bio središte svih važnih političko-društvenih zbivanja. Opravdano je Ramsay MacMullen istaknuo da je grad bio mjesto gdje je budućnost započinjala i gdje je carstvo kao takvo obitavalo. Vidi više u: MacMullen, *Roman Social Relations,* 22.

[460] Isusov je jezik svakodnevnog govora bio aramejski. Njegov uski krug ljudi sačinjavali su sunarodnjaci iz sela na prostoru Galileje. Sudeći prema izvorima, jedini veći grad kojeg je Isus posjetio bio je Jeruzalem. Isus je vlastite sljedbenike poučavao isključivo usmenim putem, dok je njegova formalna naobrazba bila izuzetno niska, vjerojatno nepostojeća. Vidi više u: Chris Keith, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (London, 2011), 8-26. Za razliku od prijašnjih generacija znanstvenika koji su pretpostavljali da se Isus obrazovao u jednoj od židovskih škola koje su tijekom 1. st. postojale na prostoru Palestine, novija istraživanja dovode njihovo postojanje u pitanje pa samim time i svaki zaključak izveden iz toga. O obrazovanju i razini pismenosti u Palestini tijekom 1. st. vidi više u: Marina, „Školovanje u antici", 287-306.

[461] Određenu je popularnost među određenim krugovima bibličara dugo nosila teorija Kennetha Baileya. Primjerice, u vlastitoj studiji o povijesnom Isusu, James D.G. Dunn se eksplicitno poziva na Baileya i njegovu teoriju. Vidi više u: Dunn, *Jesus Remembered,* 203-209. Bailey se oslanja na usporedbu bliskoistočnih društava sa dugom tradicijom usmene kulture i ranokršćanskog pokreta. Konkretno rečeno, Bailey tvrdi da su svjedoci Isusova života bili pojedinci koji su u zajednici obavljali neformalnu vrstu korekture prilikom prenošenja priča o Isusovu životu i djelu. Vidi više u: Kenneth Bailey, „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology,* god. 5/br. 1 (Singapore, 1991), 34-54. Problemi su s ovom teorijom višeslojni. Prvenstveno, kršćanski izvori iz 1. st. ne daju ni po čemu naslutiti da se događala takva vrsta kontroliranog prijenosa informacija o Isusu, što se najbolje vidi uzme li se primjer osnutka kršćanske zajednice u Korintu. Vidi više u: Bart D. Ehrman, *Jesus Before the Gosples: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior* (New York City, 2016), 74-75. Uz to, čak ni zajednice na bliskom istoku (koje predstavljaju temelj Baileyjevog argumenta) nisu prenosili vlastite priče od riječi do riječi. I u njihovom je slučaju dolazilo do procesa dodatnog oblikovanja i mijenjanja određenih elemenata tradicije koja se prenosi. Vidi više u: Theodore Weeden, „Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence", *Journal for the study of the historical Jesus,* god. 7/br. 1 (Leiden, 2009), 3-43. Vrijedi istaknuti i studiju engleskog teologa i povjesničara Richarda Bauckhama koja pokušava dokazati da su tradicije o Isusovu životu i djelu (sačuvane u kanonskim evanđeljima) u konačnici temeljene na svjedočanstvima očevidaca koji su služili kao korektori u procesu prenošenja tih istih tradicija. Iako je opći izgled ove teorije nalik onome što tvrdi Kenneth Bailey, Bauckham ipak polazi od drugačijih argumenata. Nastoji pokazati da se u samim evanđeljima kriju tragovi pojedinaca koji su djelovali kao korektori. Vidi više u: Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, 2006) Usprkos očekivanjima autora, studija nije naišla na širenje odobravanje znanstvene zajednice. Osim što Bauckham uopće ne uzima u obzir suvremena psihološka i pravna istraživanja pouzdanosti svjedočanstva očevidaca, njegova se studija temelji i na nizu grešaka u interpretaciji kanonskih evanđelja. Detaljnije o tome vidi u: Stephen J. Patterson, „Can You Trust a Gospel? A Review of Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses", *Journal for the study of the historical Jesus,* god. 6/br. 2 (Leiden, 2008) 194-210.

Uz sve to, valja imati i na umu da je temeljna društvena jedinica lokalnih zajednica (koje se percipiraju kao dio šireg entiteta, odnosno *Velike Crkve*) bilo kućanstvo. Naime, sasvim je jasno da su se prvi kršćani sastajali u privatnim kućama koje su imale značajnu ulogu u razvoju ranog kršćanstva. Pogrešno je lokalnu kongregaciju promatrati kroz vizuru zasebnih građevina u kojima se ista sastaje. Takav kontekst nije sukladan stvarnosti kršćanstva u prvih dvjesto godina njegova postojanja. Ta je stvarnost reflektirana na brojnim primjerima iz Pavlovih poslanica poput onog gdje apostol prenosi pozdrave Gaja zajednici u Rimu kojeg naziva gostoprimcem (grč. *ὁ ξένος*) čitave Crkve (*ὅλης τῆς ἐκκλησίας*).[462] Sasvim je jasno da time Pavao otkriva kontekst unutar kojeg su se prvi kršćani u pravilu sastajali. S pravom je Floyd Filson ustvrdio da je zajedništvo i bogoštovlje prvih kršćana bilo omogućeno kroz okvir kuća-crkvi.[463]

Stoga i nije iznenađujuće da su postojali stanoviti stupnjevi heterogenosti *Velike Crkve* od njenih začetaka. Kao što ističe Alister McGrath: „Isus iz Nazareta središnji je lik novozavjetnih tekstova, ali je njegov značaj artikuliran na različite načine ovisno o zajednici i lokalitetu.“ [464] Pri tome je ključno pitanje kako razumjeti tu raznolikost i na koji način je ona oblikovala razvoj *Velike Crkve*. Postoji li ipak jezgra teoloških i društvenih obrazaca ili je doista začetak kršćanstva obilježen isključivo nepovezanošću i raskolom? Ako se krene interpretacijskim ključem modela „putanja“, tada postoje vrlo teško objasniti konačan „trijumf“ jedne struje kršćanstva u odnosu na sve ostale u razdoblju prije Konstantinova obraćenja. Paradigma Waltera Bauera (koja se s pravom može smatrati pretečom modelu „putanja“) koja na koncu dolazi do zaključka da je u trijumfu presudila političko-društvena prevlast crkve u Rimu (koju Bauer vidi kao bastion „pravovjerja“) naprosto ne uzima u obzir osnovni društveni kontekst ranokršćanskog pokreta. Kao manjina koja nije imala naklonost države sve do početka 4. st. *Velika Crkva* nije imala potrebne mehanizme kontrole te sredstva prisile kojima je mogla nametnuti vlastitu ideologiju i tako marginalizirati („protjerati“) ostale skupine koje su se pozivale na učenja Isusa iz Nazareta.[465] Jedino paradigma koja pretpostavlja (a onda i na

---

[462] Rim 16,23.

[463] Floyd V. Filson, „The Significance of the Early House Churches“, *Journal of Biblical Literature,* god. 58/br. 2 (Atlanta, 1939), 109.

[464] McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje. McGrath pri tome čitatelja upućuje i na studiju Stephena Neilla naslova *Jesus Through Many Eyes: Introduction to the theology of the New Testament*.

[465] Heron, „The Interpretation of 1 Clement in Walter Bauer's Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum“, 517-545. Na kraju analize Bauerove teorije o prisilnom širenju „pravovjerja“ rimske crkve prema ostalim kršćanskim zajednicama, Heron zaključuje (str. 537): „Cjelovita teorija doista više ovisi o snazi mašte nego li na dostupnim činjenicama“. Vidi također i: James F. McCue, „The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma“, *Theological Studies,* god. 25/br. 2 (Santa Clara, 1964), 161-196. Autor *Prve Klementove poslanice* zahtjeva poslušnost zajednice u Korintu prema svojim prezbiterima, ali se nigdje u tekstu (ili ostalim izvorima toga razdoblja) ne pronalaze tragovi koji bi dali zaključiti da je crkva u Rimu tada

temelju sačuvanih izvora to i dokazuje) stanoviti kontinuitet jednog oblika kršćanstva (*Velika Crkva*) sa svim elementima različitosti iz 1. u 2. i 3. st. može na adekvatan način opravdati njen konačni „trijumf“ nad ostalim „konkurentima“ jasno vidljiv početkom 4. st. [466]

8.2. Velika Crkva u 1. stoljeću? Teološka i društvena jezgra

Iz dostupnih je izvora moguće detektirati proces oblikovanja vjeroispovijesti koje će činiti osnovnu teološku (a posljedično i društvenu) jezgru prve kršćanske zajednice koja se može vrlo jasno povezati sa *Velikom Crkvom* koju Celzo spominje krajem 2. st. Drugim riječima, od samog je početka postojao širok konsenzus oko temeljnih oblika crkvenog naviještanja *radosne vijesti*. [467] Tvrdnja Helmuta Koestera da kršćanstvo nije započelo nekim formaliziranim oblikom dogme ili vjeroispovijesti predstavlja klasičan primjer lažne antiteze.[468] Sasvim je jasno da prvi kršćani nisu nedjeljom ponavljali nicejsko-carigradsko vjerovanje, ali je vrlo vjerojatno postojalo zajedničko razumijevanje onoga što čini srž njihove vjere. Pri analizi ovog kompleksnog pitanja, povjesničar prvenstveno mora raditi s tragovima koji se nalaze u poslanicama apostola Pavla jer one predstavljaju neposrednu vezu s dinamikom razvoja najstarijih kršćanskih zajednica.[469] Niti jedan drugi izvor iz 1. st. ne čuva direktnu poveznicu s vodećim članovima prve zajednice u Jeruzalemu, iako vrijedi naglasiti da *Djela apostolska,* usprkos tomu što su napisana bliže kraju 1. st., sadrže raniju predaju. Međutim, novozavjetni tekstovi čije se autorstvo tradicionalno dovodilo u vezu s pojedincima poput Petra

---

već imala bilo kakav pravno-legalni autoritet nad crkvom u Korintu. Tekst *Prve Klementove poslanice* više je nalik obliku peticije, a ne vrsti pravno-obvezujuće direktive.

[466] To naravno ni pošto ne znači da je *Velika Crkva* ulaskom u 4. st. stigla u razdoblje apsolutne stabilnosti i jedinstva. Dapače, povijest kršćanstva 4. 5. i 6. st. svjedoči o nizu konflikata i polemika (kako na istoku, tako i na zapadu) koji su dodatno oblikovali *Veliku Crkvu.* Primjerice, na istoku su konflikti u spomenutom razdoblju bili u pravilu ontološke prirode te su se javili kao pokušaj jasnijeg razumijevanja Kristova jedinstva. U suštini, kristološke kontroverze 4. 5. i 6. st. (nestorijanizam, monofizitizam, monoteletizam i sl.) nisu nastale *ex nihilo.* One su u konačnici nasljednici duboko paradoksalnog religijskog iskustva prvih kršćana koji je osvjedočen u izvorima 1. st. Taj se paradoks očituje u istovremenom naglašavanju Kristove dvojake prirode (božanska i ljudska) koja sama po sebi nosi tendenciju polemika, neslaganja i konflikata. Ono što je ključno (s obzirom na temu disertacije) jest činjenica da je *Velika Crkva* do početka 4. st. „trijumfirala“ nad onim zajednicama koje su joj u ranijem razdoblju predstavljali glavne konkurente. Njezin se trijumf nad tim konkurentima (posebno nad Valentinovom gnostičkom školom) ne može adekvatno objasniti bez prihvaćanja gore navedene paradigme. O religijskom iskustvu prvih kršćana vidi više u: Luke T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies.* Kindle izdanje.

[467] Everett Ferguson, *The Rule of Faith: A Guide* (Eugene, 2015), 2.

[468] Koester, „Structure and Criteria of Early Christian Beliefs“, „*Trajectories through Early Christianity“,* ur. James M. Robinson i Helmut Koester (Eugene, 1971), 205.

[469] Hurtado, *One God, One Lord,* 5. Nemoguće je navesti sve važnije studije o Pavlovu životu i djelu. Stoga ću tek apostrofirati čuvenu knjigu *Paul and Palestinian Judaism* autora Ed P. Sandersa. Radi se o studiji čija posebna važnost leži u tomu što autor smješta Pavla u izvorni kontekst židovstva razdoblja Drugog hrama nastojeći pokazati na koji se način apostol uklapao u taj okvir.

i Jakova u stvarnosti pripadaju kategoriji pseudoepigrafskih tekstova (identitet autora je nepoznat) koji su nastali krajem 1. st.[470] Nadalje, svaki pokušaj rekonstruiranja teologije i sociologije prvih kršćana putem izoliranja tzv. „Q materijala“ pripada više dimenziji domišljanja nego li historiografije utemeljene na izvorima. Naime, osnovni je problem što je sam „Q materijal“ hipoteza znanstvenika koja se temelji na komparativnoj analizi triju sinoptičkih evanđelja napisanih između 70. i 90. godine.[471] Dakle, izvor na kojem se temelji čitava teorije nije sačuvan već je deduciran iz kasnijih izvora. Nadalje, takve studije polaze od prešutne pretpostavke prema kojoj neki izolirani (hipotetski) tekst otkriva ujedno i postojanje zasebne (hipotetske) zajednice kršćana čija su temeljna vjerovanja i društveni obrasci bili određeni isključivo onime što se može deducirati iz tog hipotetskog teksta. U stvarnosti, takvu je pretpostavku gotovo nemoguće argumentirano dokazati. Osim toga, je li „Q materijal“ koji pokazuje vrlo malo narativa, a puno više Isusovih izreka i aforizama refleksija temeljnih vjerovanja prve zajednice ili je tek njen sekundarni element? Iz određenih dijelova tog materijala može se zaključiti da se ipak radi o sekundarnim elementima koji su dio teološke jezgre koja je nešto drugačije prirode.

Vraćajući se Pavlu i njegovim poslanicama, vrijedi istaknuti da postoji niz tragova koji jasno ukazuju na to da je Pavao održavao kontakte s ključnim vođama crkve u Jeruzalemu, a i da je djelovao među kršćanima u Arabiji, Damasku, Siriji, Ciliciji.[472] Doduše, sasvim je jasno da su postojale zajednice vjernika i prije no što je Pavao postao važan dionik iste što je samo jedan od niza razloga zbog kojih je pogrešno Pavla (usprkos iznimnom značaju kojeg je imao u prvim desetljećima kršćanstva) nazivati „osnivačem kršćanstva“.[473] No, ono što je važno jest činjenica da je Pavao bio upoznat s osnovnim elementima religijskog fenomena (koji je u tom

---

[470] Bart D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (Oxford, 2012), 240-259; 290-296.

[471] O samom sadržaju „Q materijala“ vidi više u: John S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma, 1988). O analizi temeljnih elemenata kristologije „Q materijala“ vidi više u: Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 226-244. Kritičku analizu teorije prema kojoj „Q materijal“ otkriva prvu kršćansku zajednicu čija jezgra identiteta nije bila oblikovana vjerovanjem u Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće vidi u: Marinus De Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia, 1988), 71-88.

[472] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 79-153. O Pavlovim kontaktima s Petrom, Jakovom i Ivanom u Jeruzalemu više će biti rečeno u sljedećem potpoglavlju koje će se baviti pitanjem prvih polemika, nesuglasica i sukoba unutar *Velike Crkve.*

[473] Primjerice, u *Poslanici Rimljanima* Pavao šalje pozdrave Androniku i Juniji koje naziva apostolima i za koje kaže da su i prije njega bili u Kristu. Vidi više u: Rim 16,7. O identitetu Junije vidi više u: Eldon J. Epp, *Junia: The First Woman Apostle.* Kindle izdanje. Teze o Pavlu koji je utemeljio novu religiju problematične su iz više aspekata. Uvažavajući njegov izniman utjecaj u širenju i oblikovanju „prvih koraka“ „kršćanstva“ (uvijek valja imati na umu da se u razdoblju Pavlova života ne može govoriti o kršćanstvu koje je odvojeno od judaizma), takve teze ne uzimaju u obzir Pavlovu tvrdnju da je prije obraćenja/poziva progonio „kršćane“. Osim toga, ne treba ni zanemariti njegove kontakte s vođama crkve u Jeruzalemu koji su (sasvim je jasno) naviještali „radosnu vijest“ zbog koje je Pavao prethodno progonio „kršćane“.

razdoblju i dalje bio šire kategorije judaizma) budući da ga je progonio, kako i sam kaže, zbog revnosti prema židovskoj predaji.[474] Osim što je održavao aktivne kontakte s crkvom u Jeruzalemu, Pavao je svojim misionarskim djelovanjem sudjelovao u uspostavljanju kršćanskih zajednica diljem Mediterana. Prema sačuvanim je izvorima jasno da je Pavao neposredno uspostavio crkve u Galaciji, Efezu, Korintu, Solunu i Filipima te da je od njih očekivao dijeljenje istih temeljnih obrazaca vjere.[475] No, sasvim je jasno da je on (uz pomoć suradnika) imao važan udio u razvoju brojnih drugih manjih kršćanskih zajednica što na ilustrativan način pokazuje karta s označenim mjestima koja su se u novozavjetnim tekstovima vezala uz lik i djelo apostola Pavla.[476]

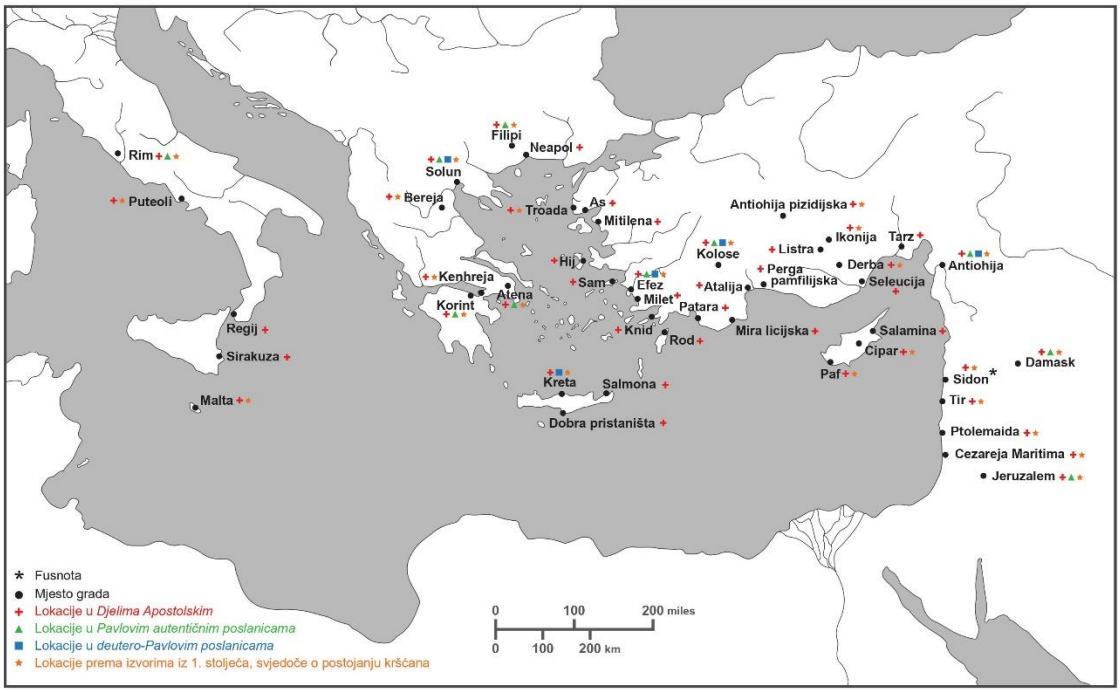
---

[474] Gal 1,13-14; Fil 3,6; 1 Kor 15,9. Čini se da su kristološke tvrdnje o Isusu iz Nazareta i središnja pozicija u ritualima koju je Isus (uz Boga) imao u životima prvih kršćana bili krucijalni uzroci Pavlova prvotnog progona Crkve. Vidi više u: Arland J. Hultgreen, „Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature“, *Journal of Biblical Literature,* god. 95/br. 1 (Atlanta, 1976), 97-111; Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?,* 168-177. Značajno drugačiju teoriju nudi Paula Fredriksen koja drži da je Pavao progonio prvu Crkvu prvenstveno zbog misionarske aktivnosti koja je narušila stabilnost društvenih odnosa u Damasku. To je pak uzrokovalo reakciju „poganskog“ puka ondje prema prvim kršćanima što je za posljedicu imalo uključivanje Pavla (kao revnog čuvara židovske predaje) i početak prvih progona. Vidi više u: Paula Fredriksen, „How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect Is the Mother of Anachronism“, *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History,* ur. Peter J. Tomson, Joshua J. Schwartz (Leiden, 2014), 17-51. James D. G. Dunn je iznio sličnu teoriju. Prema njegovu mišljenju, Pavlovi su progoni bili usmjereni prema Helenima („poganski“ obraćenici na kršćanstvo). Uzrok progona se, tvrdi Dunn, nalazi u tomu što je sama njihova pripadnost kršćanstvu (koje je, *nota bene,* u tom trenutku i dalje čvrsto dio judaizma) predstavljala simbol „razbijanja“ etničkih granica čime se (u očima Pavla) ugrozila svetost Židova i njihova pozicija odabranog Božjeg naroda. Vidi više u: James D. G. Dunn, „Paul's Conversion: A Light to Twentieth Century Disputes“, *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag,* ur. Peter Stuhlmacher et. al. (Göttingen, 1997), 77-93. Analizu značenja pojma „revonsti“ u kontekstu Pavla i židovske tradicije iz razdoblja Drugog hrama vidi u: Torrey Seland, „Saul of Tarsus and Early Zealotism: Reading Gal 1,13-14 in Light of Philo's Writings“, *Biblica,* god. 83/br. 4 (Rim, 2002), 449-471. Iako je teško sa sigurnošću rekonstruirati detalje Pavlova progona prvih kršćana, ipak se mogu iznijeti određene generalne tvrdnje. Uvažavajući aspekte o kojima govore Dunn i Fredriksen, iz Pavlovih je poslanica ipak vidljivo da je kristološka dimenzija bila središte sukoba Pavla i kršćana. Kao samo jedan primjer, može se navesti činjenica da Pavao u *Poslanici Galaćanima* ističe da je nekada progonio „vjeru“ prvih kršćana što samo po sebi jasno upućuje na to da su elementi vjeroispovijesti bili krucijalan faktor Pavlova progona prve Crkve. Vidi više u: Gal 1,23. Drugim riječima, pitanje odnosa između Židova i „pogana“ te etničkih granica identiteta može se smatrati sekundarnim problemima koji su usko vezani uz pojavu tzv. „visoke kristologije“ među prvim Isusovim učenicima. Zanimljivo da je i Dunn, u drugoj studiji, prihvatio centralnu važnost koju je vjerovanje u Kristovo uskrsnuće imalo u razvoju nove zajednice, ponajprije u okviru problematike etničkih granica. Konkretno rečeno, vjerovanje u Kristovo uskrsnuće bilo je nužan temelj za daljnji razvoj koncepta kršćanskog identiteta koji nadilazi dimenziju bilo kojeg etniciteta. Vidi više u: James D. G. Dunn, „Why and How did Embryonic Christianity Expand Beyond the Jewish People?“, *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, ur. Hubert Cancik i Jörg Rüpke (Tübingen, 1997), 188.

[475] Rim 15,25-33; 1 Kor 16,1-4; Scot McKnight „Collection for the Saints“, *Dictionary of Paul and His Letters,* ur. Gerald F. Hawthorne i Ralph P. Martin (Grove, 1993), 143-147. Također, Pavao se susreo s vođama Crkve u Jeruzalemu vrlo brzo nakon njegova obraćenja/poziva. Sredinom 1. st. piše *Poslanicu Galaćanima* i izvještava o njegovu susretu s Petrom Ivanom i Jakovom u Jeruzalemu. Vidi više u: Gal, 2,7-10. Crkva je u Jeruzalemu nesumnjivo imala poseban prestiž u 1. st. Još će se i krajem 2. st. biskup iz Lyona Irenej, osvrnuti na tamošnju crkvu kazavši da se radi o crkvi iz koje je svaka druga crkva potekla, o glavnom gradu pripadnika novoga saveza. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* III.12.5.

[476] Više o metodološkim problemima rekonstrukcije Pavlova života vidi u: Todd Penner, „Madness in the Method? The Acts of the Apostles in Current Study“, *Currents in Biblical Research,* god. 2/br. 2 (Thousand Oaks, 2004), 223-293. Više o Pavlovim suradnicima vidi u: Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Eugene, 2004), 57-67; Johnson opravdano primjećuje

Karta 1.1. *Lokacije povezane s Pavlom i prvim kršćanskim zajednicama*[477]



Najstariji kršćanski izvori sugeriraju da su prvi kršćani bili više fokusirani na oblikovanje jezgre vlastitog vjerovanja nego li na detaljno teološko elaboriranje različitih

visoku razinu organiziranosti potrebnu da bi se mobilizirao toliki broj suradnika koji će djelovati s istim ciljem, a to je širenje radosne vijesti. Vidi više u: Johnson, *The Writings of the New Testament*, 231.

[477] Karta je idejno preuzeta iz: Bart D. Ehrman, *The New Testament*, 353. Vrijedi istaknuti da je novitet ovog modela u tome što ističe lokacije koje izvori iz 1. st. vežu uz postojanje kršćana. Prilikom sastavljanja karte u obzir nisu uzimani naknadni izvori poput apokrifnih spisa ili popisa biskupa koje donosi Euzebije iz Cezareje jer se isti, zbog vremenskog odmaka ili žanra, ne mogu smatrati povijesno pouzdanima. U slučaju grada Sidona postoji stanovita dvosmislenost budući da *Djela apostolska* spominju (Dj 27,3) tek prijatelje apostola Pavla. Jesu li i ti prijatelji bili sljedbenici Isusa iz Nazareta, ostaje nejasno. Izvrsno katalogiziranje tragova širenja kršćanstva prema geografskom modelu vidi u: Roderic L. Mullen, *The Expansion of Christianity* (Leiden, 2004). Mullen katalogizira izvore o pojavi i širenju kršćanstva prema regionalnom ključu počevši s prostorom Palestine. Kako i sam autor pojašnjava u uvodu (str. 17): „Smisao je ovog djela dokumentirati geografsku ekspanziju kršćanskih zajednica do 325. godine.“

perifernih segmenata. S obzirom na usku poveznicu prvog kršćanskog pokreta s njegovim židovskim nasljeđem čini se mudrim krenuti od molitve „šema Israel“ (Čuj, Izraele) koja je predstavljala temeljni dio vjeroispovijesti judaizma u razdoblju antike, zajednički nazivnik svih oblika židovske religioznosti toga razdoblja, stanoviti identifikacijski element čija negacija pojedinca po inerciji svrstava izvan židovskog etnosa. Molitva potječe iz Ponovljenog zakona u kojem stoji: „Čuj Izraele, Gospodin je naš Bog, Gospodin je jedan.“[478]

U suštini, radi se o pozivu na zajednički život u vjeri, određen osobnom privrženošću jednome Bogu. U kontekstu dominantnih politeističkih oblika religioznosti, molitva „šema Israel“, je bila sasvim otvoreno isključiva. Poput nje, temeljni je kredo *Velike Crkve* bio također utemeljen na potrebi da se iskaže dimenzija religijskog iskustva, a da se pri tom vjernika jasno distancira od osnovne karakteristike politeističkih oblika religioznosti. Poput molitve „šema Israel“, prva je kršćanska vjeroispovijest predstavljala poziv prema neposrednom odnosu s Bogom koji isključuje štovanje bilo kojeg drugog božanstva karakterističnog brojnim narodima grčko-rimskog svijeta.[479] Međutim, specifičan karakter iskustva prvih kršćana utjecao je na stanovitu konfiguraciju same molitve. Naime, začetak se *Velike Crkve* ne nalazi u vjerovanju prvih učenika da je Isus Mesija (grč. *χριστός*). Kao što i tvrdi Luke T. Johnson: „Vjera u uskrsnuće ujedno označava rađanje kršćanstva.“[480] Pažljiva analiza Pavlovih poslanica opravdava ovakvu tvrdnju. Možda i najbolji primjer osnovne vjeroispovijesti *Velike Crkve* nalazi se u tradiciji koju Pavao prenosi zajednici u Korintu:

> „Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijehe naše po Pismima; bi pokopan i uskrišen treći dan po Pismima, ukaza se Kefi, zatim dvanaestorici. Potom se ukaza braći, kojih bijaše više od pet stotina zajedno, većina

[478] Pnz 6,4. Usprkos recentnim kritikama dugo postojećeg konsenzusa o širokoj rasprostranjenosti i uporabi molitve „šema Israel“ (dva puta dnevno, ujutro i navečer), neupitno jest da je ona imala važan utjecaj na oblikovanje svakodnevne pobožnosti židovskog puka u 1. st. Vidi više u: Sanders, *Practice and Belief: 63 BCE – 66 CE,* 195-197. Detaljnije o generalnoj važnosti u vjerskom životu Židova u razdoblju Drugog hrama vidi u: Richard Bauckham, „The Shema and 1 Corinthians 8.6. again“, *One God, One People, One Future: Essays in Honour Of N. T. Wright,* ur. John A. Dunne i Eric Lewellen (London, 2018), 86-112.

[479] Iz korpusa Pavlovih poslanica sasvim je jasno vidljiva stanovita „antipatija“ prema svim oblicima „poganskih“ božanstava. Vidi više u: James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, 1997), 33. Fiztmyer navodi *communis opinio* prema kojemu se upravo ovaj dio Pavlove poslanice smatra jednim od najstarijih primjera crkvene kerigme koja vrlo vjerojatno potječe iz kruga prvih Isusovih sljedbenika s prostora Palestine (iako postoji i mogućnost da je kerigma potekla iz kruga kršćana u Antiohiji). No, u svakom se slučaju radi o vjeroispovijesti koja potječe iz prvih godina nakon Isusove smrti. Vidi više u: Joseph Fitzmyer, *First Corinthians* (New Haven, 2008), 541-543.

[480] Johnson, *The Writings of the New Testament,* 97-98.

ih još i sada živi, a neki usnuše. Zatim se ukaza Jakovu, onda svim apostolima. Naposljetku, kao nedonoščetu, ukaza se i meni.[481]

Osim što Pavao ovdje prenosi tradiciju koja je bila dio vjerovanja prvih kršćana u godinama nakon Isusove smrti zanimljiv je i način na koji veže povijesni događaj (smrt Isusa iz Nazareta) s jedinstvenom teološkom interpretacijom.[482] Prema Pavlu, Isus nije samo umro, on je umro „za grijehe naše po Pismima", čime *Velika Crkva* ne odbacuje povijest već ju interpretira na specifičan način, u punom kontinuitetu sa židovskom tradicijom.[483] Osim toga, titula Krist koju Pavao pridaje Isusu iz Nazareta u kontekstu njegova uskrsnuća, posebno kada se ista veže uz Psalam 110,1, jasno ukazuje na prirodu prve kršćanske vjeroispovijesti.[484] Martin Hengel i Anna Maria Schwemer apostrofiraju upravo ovaj stih kao jedan od krucijalnih tragova teološkog jedinstva kršćanskih zajednica u prvim desetljećima nakon Isusove smrti.[485]

U istoj poslanici, samo nekoliko poglavlja ranije, Pavao iznosi prve znakove redefiniranja standardne molitve „šema Israel":

„Jer sva kad bi i bilo nazovibogova ili na nebu ili na zemlji – kao što ima mnogo 'bogova' i mnogo 'gospodara'" – nama je jedan Bog, Otac, od koga je sve, a mi za njega; i jedan Gospodin, Isus Krist, po kome je sve i mi po njemu."[486]

Nicholas T. Wright ovu vrstu izmjene postojeće židovske molitve (kao posljedica religijskog iskustva prvih kršćana) naziva „kristološkim monoteizmom".[487] Time Wright želi istaknuti da osnovna vjeroispovijest prvih kršćana nije predstavljala korak prema politeizmu

---

[481] 1 Kor 15,3-8. Ovdje se gotovo sigurno radi o tradiciji koja je bila u opticaju i prije no što je Pavao (sredinom 1. st.) napisao poslanicu zajednici u Korintu. Vidi više u: Archibald M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Louisville, 1961), 108-109; John Kloppenborg, „Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature", *Catholic Biblical Association,* god. 40/br. 3 (New York City, 1978), 351-367. Obojica se autora unisono slažu o tome da se ovdje radi o najstarijem primjeru kršćanskog kreda kojeg su dijelile prve kršćanske zajednice na prostoru Palestine i Sirije te koji je ostao jezgrom vjeroispovijesti zajednica na prostoru čitavog Mediterana.

[482] Charles H. Dodd, *Apostolic Preaching and Its Developments* (Grand Rapids, 1980), 9-11.

[483] McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

[484] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 98-101; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* 248-249.

[485] Martin Hengel i Anna M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville, 1997), 290-291. Bart Ehrman zaključuje da je temeljna važnost Pavlovog propovijedanja utkana u vjerovanju u Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće. Vidi više u: Ehrman, *The New Testament,* 350. Njemački teolog i povjesničar Gerd Lüdemann zaključuje da se može smatrati vrlo vjerojatnim teza prema kojoj su Petar i učenici doživjeli religijsko iskustvo koje su oni percipirali kao susret s uskrslim Kristom. Vidi više u: Gerd Lüdemann, *What Really Happened to Jesus? A Historical Approach to the Resurrection* (Louisville, 1996), 80.

[486] 1 Kor 8,5-6.

[487] Nicholas T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (London, 1991), 120-136; 129. Istu sintagmu u opisu razvoja prvih vjeroispovijesti kršćana koristi i Richard Bauckham. Vidi više u: Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids, 1999), 38. Uz to, Bauckham govori i o „kristologiji božanskog identiteta" tvrdeći pri tom da Pavao uključuje Isusa Krista unutar jedinstvenog božanskog identiteta.

već ostanak unutar okvira židovskog monoteizma.[488] Za Pavla je svako štovanje Isusa ujedno i štovanje Boga Oca. James D. G. Dunn tvrdi da Pavao isticanjem Isusa kao Gospodina (grč. *κύριος*) ne nastoji ni na koji način uzurpirati jedinstven autoritet Boga Oca već ga na poseban način istaknuti: jedan Gospodin svjedoči o jednom Bogu.[489] Larry Hurtado fenomenu redefiniranja molitve „šema Israel" pridaje etiketu „binitarijanizma" (engl. *binitarianism*), naglašavajući time dvoslojan karakter ranokršćanskog monoteizma.[490] Koliko god je „inovativan" pristup prvih kršćana prema karakteru i identitetu Isusa Krista (kao posljedica njihova religijskog iskustva), vidljiv u njihovim ritualima, himnama i molitvama, on je uvijek ostao strogo unutar monoteističkog okvira s jasnim uvjerenjem da je Bog uskrsnuo Isusa i da svako štovanje potonjeg predstavlja poštovanje volje prethodnog.[491] Bog nije, u vjerovanju prve zajednice kršćana, prestao biti Bog davši svoje posebno mjesto Isusu već je podijelio svoj autoritet i status s Isusom. I konačno, iskustvo uskrslog Krista za prvu zajednicu nije bio samo događaj koji se zbio u nekom prošlom trenutku. Naprotiv, kršćani su bili uvjereni u njegovu kontinuiranu „prisutnost" posredstvom Duha Svetoga. [492]

Stoga, vjera u uskrsnuće nije bila karakterizirana samo uvjerenjem da je Isus uskrsnut i uzdignut na nebo već i da je njegova prisutnost u zajednici kršćana aktivna te da im, kroz Duha Svetog, pruža snagu i moć potrebnu u širenju evanđelja.[493] U jednom od svojih recentnih studija, Bart Ehrman (sklon modelu „putanja") se složio s gore navedenom tezom istaknuvši da je prva vjeroispovijest kršćana (koju datira u 30-e godine 1. st. po Kr.) bila utemeljena upravo

[488] U Pavlovu slučaju krucijalno je bilo religijsko iskustvo koje je on percipirao kao susret s uskrslim Isusom. Posljedično se Pavao, kako to objašnjava Mark L. Y. Chan, pridružio drugim vjernicima u štovanju Isusa kao uskrslog Krista u okviru (redefiniranog) židovskog monoteizma. Vidi više u: Mark L. Y. Chan, *Christology from Within and Ahead: Hermeneutics, Contingency and the Quest for Transcontextual Criteria in Christology* (Leiden, 2001), 269.
[489] Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* 253.
[490] Larry W. Hurtado, „The Binitarian Shape of Early Christian Worship", *The Jewish Roots of Christological Monotheism,* ur. Carrey C. Newman, James R. Davila i Gladys S. Lewis (Leiden, 1999), 187-213; *At the Origins of Christian Worship,* 70. Pri tome treba imati na umu da Pavao nigdje ne poistovjećuje Isusa s Bogom Ocem u smislu da ih smatra jednim te istim bićem. Primjerice, sasvim je jasno da u svojim poslanicama apostol opetovano govori o Bogu, „Ocu Isusa Krista". Vidi više u: Rim 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* 254. Dunn tvrdi da je titula Gospodin u Pavlovim poslanicama korištena i kao metoda diferencijacije Isusa od Boga.
[491] Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology,* 132-133.
[492] Iv 20,21-23; Lk 24,47-49.
[493] Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem, vol 2,* 165-166. Opisujući kontekst prve kršćanske zajednice u godinama nakon Isusove smrti, Dunn (str. 166) ističe da je postojao sveprisutan osjećaj „eshatološkog Duha" potaknut prvenstveno vjerom u Isusovo uskrsnuće.

u njihovu vjerovanju da je Bog Židova uskrsnuo Isusa podignuvši ga tako na razinu božanskog statusa.[494] Upravo u tom vjerovanju Ehrman opravdano detektira začetak *Velike Crkve.*[495]

U široj raspravi o jedinstvu prvih kršćana, uzimajući pri tom u obzir i druge tekstove iz Novog Zavjeta, posebno je značajna studija Jamesa D. G. Dunna.[496] Po uzoru na Waltera Bauera (koji se bavio prvenstveno kršćanstvom 2. i 3. st. jer je smatrao da su novozavjetni izvori suviše nejasni da bi se putem istih mogla rekonstruirati povijest kršćanstva 1. st.), Dunn nastoji detektirati osnovnu teološku jezgru prvih kršćana.[497] Odmah na samom početku studije, Dunn odbacuje ideju postojanja jedne jedinstvene vjeroispovijesti Crkve 1. st. Umjesto toga, povjesničari trebaju imati na umu heterogenu stvarnost kerigme ovisno o specifičnom kulturološkom kontekstu unutar koje se ista oblikovala.[498] U tom se smislu Dunn slaže s tvrdnjom Alistera McGratha prema kojemu je 1. st. svjedočilo razvoju seta „pravovjerja" koji su nastali kao posljedica kompleksne mreže crkvenih zajednica pri čemu se svaka razvijala u partikularnim sociološkim i kulturološkim okvirima. Ne može se, primjerice, jednostavno izjednačiti uvjeti razvoja prve crkve u Rimu s onom u Antiohiji. Posljedično, crkvene su zajednice nastojale *radosnu vijest* izraziti na način koji je bio razumljiv ostatku društva kojem su se obraćale.[499] Međutim, usprkos živopisnom izričaju, Dunn detektira troslojnu jezgru koja je bila zajednički nazivnik svakog oblika kerigme prve Crkve: uskrsli Isus, poziv na vjeru u njega te uvjerenje da se kroz tu vjeru može doći do spasenja.[500] Nadalje, Dunn ističe da su svi oblici prve kerigme (vidljivi u novozavjetnim tekstovima) u konačnici bili povezani jednom vrstom kontinuiteta između teologije i historije. Konkretno rečeno, ono što je na ideološkoj/teološkoj razini vezalo prvu Crkvu (neovisno o lokalitetu), bila je vjera u kontinuitet

---

[494] Ehrman, *How Jesus Became God,* 174. Doduše, Ehrman ulazi u dublju analizu poimanja Isusova identiteta pa tako govori o važnosti razumjevanja načina na koji su kršćani poimali Isusov božanski identitet. U svojoj se studiji (230-283. str.) Ehrman posebice fokusira na adapcionističku kristologiju koju smatra najstarijim oblikom vjerovanja u Isusovo božanstvo. Detaljnije o suprotnom pogledu prema kojemu su kršćani od samih početaka vjerovali u kristologiju utjelovljenja vidi više u: Michael F. Bird (ur.), *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature* (San Francisco, 2014). Iako se radi o vrlo zanimljivim raspravama, one nisu od krucijalne važnosti za temeljnu argumentacijsku nit ovog poglavlja. Ono s čim se mogu složiti obje strane jest to da su prvi kršćani vrlo brzo nakon Isusove smrti počeli propovijedati vjeru u njegovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće te da je upravo to činilo osnovnu jezgru vjeroispovijesti prve Crkve.

[495] Ilustrativna je opaska Paula Barnetta da su fenomeni rađanja kršćanstva i rađanja kristologije nerazdvojni i prema vremenu pojavljivanja i prema njihovoj esenciji. Kristologija je „rodila" fenomen kršćanstva, a ne obrnuto. Vidi više u: Paul Barnett, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years (After Jesus)* vol .1. Kindle izdanje. Istog je stava i James D. G. Dunn koji tvrdi da je upravo religijsko iskustvo prvih kršćana (vjera u uskrslog Krista) „jedina jasno distinktivna karakteristika novog pokreta". Vidi više u: Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem,* vol 2., 212.

[496] Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity.*

[497] Vidi bilješku 70.

[498] Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament,* 11-33.

[499] McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

[500] Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament,* 30-31.

između povijesnog Isusa iz Nazareta koji je doista umro i uskrslog Krista kojeg je Bog uzdignuo sebi s desna, podijelivši s njime tako svoj božanski status i autoritet.[501] U toj se teološkoj postavci krije jezgra *Velike Crkve*, početni stadij u daljnjem razvoju vlastitih teoloških (a posljedično) i društvenih obrazaca.

Teorija Jamesa D. G. Dunna o povijesti razvoja prvih kršćanskih zajednica ima svojih pozitivnih strana. Prvenstveno, Dunn odbacuje jednostranu paradigmu koja ne uvažava značajnu heterogenost u izričaju. No, isto tako odbacuje i teze o različitosti kao isključivom karakteru prvih zajednica kršćana. Pri tome je važno naglasiti još jedan izuzetno značajan teološki element prve Crkve. Naime, u novozavjetnim je tekstovima sasvim jasno prihvaćen autoritet Starog Zavjeta te vjera u jednoga (židovskog) Boga. Ta se stvarnost također treba apostrofirati kao element koji čini teološku jezgru *Velike Crkve* od samih začetaka. Čitav razvoj formula o Kristovu identitetu (vjera u njegovo uskrsnuće kao temeljni „nukleus“) valja promatrati u širem kontekstu prihvaćanja interpretacijskog autoriteta Starog Zavjeta.[502] Iz izvora se čini sasvim jasnim da su prvi kršćani nastojali pod svaku cijenu zadržati kontinuitet između Starog Zavjeta i „nove vjere“ u Kristovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće. To se prvenstveno činilo putem identificiranja Isusa kao ispunjenja starozavjetnih mesijanskih proročanstava. Dunn s pravom zaključuje: „Stari Zavjet, interpretiran u svijetlu Isusova otkrivenja je pripomogao ujedinjenju različitih kršćanskih crkvi u 1. st. – baš kao što su razlike u interpretaciji pretpostavljale stanovitu heterogenost unutar kršćanstva 1. st.“.[503] Pri tome se razlike trebaju jasno pozicionirati u skladu s onim što se može nazvati „legitimna“ ili prihvatljiva te „nelegitimna“ ili neprihvatljiva raznolikost. Naime, svako odbacivanje Starog Zavjeta *per se* značilo je, iz perspektive *Velike Crkve,* pristati uz neprihvatljiv oblik raznolikosti. Jednostavnije rečeno, zajednice koje su odbacivale autoritet Starog Zavjeta nisu mogle ostati dio *Velike Crkve*, baš kao ni oni koji su odbacivali kontinuitet između povijesnog Isusa i uskrslog Krista. O važnosti Starog Zavjeta najbolje govori i teza prema kojoj se srce prve kršćanske poruke nalazilo u su-odnosu Starog i Novog Zavjeta.[504]

Konačno, način na koji Pavao zajednici u Rimu predstavlja evanđelje kao „evanđelje Božje – koje Bog unaprijed obećavaše po svojim prorocima u Pismima svetim“, implicira da je

[501] Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament,* 245.
[502] Dunn, *Ibid.*, 102.
[503] Dunn, *Idem.* 109.
[504] Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London, 1973) 198. Detaljnije će o tom odnosu biti rečeno u poglavljima koji slijede.

radosna vijest koncipirana u okviru kontinuiteta sa židovskom vjerskom tradicijom. [505] U istoj poslanici apostol piše: „Sada se pak izvan zakona očitovala pravednost Božja, posvjedočena Zakonom i prorocima.“[506] Činjenica da Pavao u svojim poslanicama ne govori samo o „Kristovu“ već i o „Božjem evanđelju“ samo potvrđuje element kontinuiteta.[507] Već spomenuti primjer kerigme koja zasigurno svoje porijeklo vuče iz krugova prvih kršćana u Jeruzalemu (ili eventualno u Antiohiji) sadrži element kontinuiteta u kontekstu Pavlova pozivanja na „Pisma“ pri navođenju temeljnih događaja iz života Isusa iz Nazareta.[508] Dakle, kontinuitet između Starog Zavjeta i „Evanđelja Isusa Krista“ prisutan je od samih početaka u vezivnom tkivu teologije *Velike Crkve* i upravo će se on pokazati jednim od ključnih elemenata distanciranja od različitih oblika „hereza“ koji će se naknadno pojaviti.

U zavidno opsežnom poduhvatu detektiranja svih tragova vjerovanja kršćana u 1. st. (uzimajući pri tom u obzir sve novozavjetne tekstove), Jaroslav Pelikan i Valerie Hotckins su posebno istaknuli osamnaest primjera. Tablica 1.0. iznosi dio tih redaka s naglaskom na one koji potječu iz Pavlovih autentičnih poslanica koje predstavljaju najstarije sačuvane tekstove kršćanske provenijencije.

Tablica 1.0. *Tragovi kerigme prve Crkve na temelju novozavjetnih tekstova*[509]

IZVOR	DATIRANJE	LOKACIJA	TEKST
Evanđelje po Mateju 18,19.	80-90. godina	Vjerojatno Antiohija[510]	Nadalje, kažem vam, ako dvojica od vas na zemlji jednodušno zaištu što mu drago, dat će im Otac moj, koji je na nebesima.

[505] Rim 1,1-2. Zanimljivo da ovaj stih dolazi prije Pavlova iznošenja jedne od verzija najstarijih kršćanskih kerigmi (usp. Rim 1,3-4) koja je bila u opticaju i prije Pavlova obraćenja/poziva na putu prema Damasku. Vidi više u: Joseph Fitzmyer, *Romans* (New York City, 1993), 229-235
[506] Rim 3,21.
[507] Rim 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Sol, 2,2; 8,9; 1 Kor 9,12; Rim 1,9; 15,19; Gal 1,7; Fil 1,27; 1 Sol 3,2.
[508] 1 Kor 15,3-5.
[509] Jaroslav Pelikan i Valerie R. Hotchkiss, *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol 1 (New Haven, 2003), 33-36. Tekstovi koji pripadaju autentičnim Pavlovim poslanicama su podcrtani. Oni stihovi koji predstavljaju tradiciju koju Pavao preuzima iz ranijeg razdoblja (tzv. pred-Pavlove tradicije) označeni su žutom bojom.
[510] Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 170; John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, 2008), 18.

Djela Apostolska 8,37.	80-90. godina[511]	Predjeli Grčke ili Sirije[512]	Filip reče: „Ako vjeruješ od svega srca, može to biti.“ On reče: Vjerujem, da je Isus Krist Sin Božji.“
Poslanica Rimljanima 1,3-4.	55-56. godina[513]	Korint[514]	„o Sinu svome, potomku Davidovu po tijelu, postavljenu Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvetitelju, uskrsnućem od mrtvih, o Isusu Kristu, Gospodinu našemu“
Poslanica Rimljanima 4,23-24	55-56. godina	Korint	„Ali nije samo za nj napisano: *Uračuna mu se,* nego i za nas kojima se ima uračunati, nama koji vjerujemo u Onoga koji od mrtvih uskrisi Isusa, Gospodina našega.“
Prva poslanica Korinćanima 8,6	54-55. ili 56-57. godina[515]	Efez[516]	„Nama je jedan Bog, Otac, od koga je sve, a mi za njega; i jedan Gospodin, Isus Krist, po kome je sve i mi po njemu“
Prva poslanica Korinćanima 15,3-6	54-55. ili 56-57. godina	Efez	„Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijehe naše po Pismima; bi pokopan i uskrišen treći dan po Pismima, ukaza se Kefi, zatim dvanaestorici. Potom

[511] Detaljnije o marginalnoj teoriji prema kojoj su *Djela Apostolska* napisana u između 110. i 135. god. vidi više u: Richard I. Pervo, *Dating Acts: Between the Evangelist and the Apologists* (Santa Rosa, 2006).
[512] Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 222; Eugene Boring, *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology* (Louisville, 2012). Kindle izdanje.
[513] Gerd Lüdemann postulira dva moguća datuma nastanka poslanice: 52. godina ili zima s 54. na 55. godinu. Vidi više u: Lüdemann, *Paul Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, 263. Detaljnije o problemima datiranja poslanice u 52. godinu vidi u: James D. G. Dunn, *Romans 1-8* (Dallas, 1988), xliv. Dunn poslanicu datira (str. pxliii) u kraj 55. ili početak 56. godine. Fitzmyer smatra da je gotovo nemoguće kazati bilo što konkretnije od teze da je poslanica nastala negdje između 55. i 59. godine. Vidi više u: Fitzmyer, *Romans*, 87.
[514] Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 556; Fitzmyer, *Romans*, 85-87.
[515] Vidi bilješku 533.
[516] Fitzmyer, *First Corinthians*, 48.

			se ukaza braći, kojih bijaše više od pet stotina zajedno, većina ih još i sada živi, a neki usnuše.“
Poslanica Efežanima 4,4-6	90-100. godina[517]	Negdje u Maloj Aziji?[518]	„Jedno tijelo i jedan Duh – kao što ste i pozvani na jednu nadu svog poziva! Jedan Gospodin! Jedna vjera! Jedan Krst!“
Poslanica Filipljanima 2,5-11	Nekoliko potencijalnih datiranja: između 56. i 63. godine.[519]	Ovisno o datiranju: iz Efeza (ako je 56. godine nastala), iz Rima (ako je nastala između 61. i 63.) te iz Cezareje (ako je nastala između 58. i 60. godine)	„Neka u vama bude isto mišljenje kao i u Kristu Isusu: On, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe 'oplijeni' uzevši lik *sluge*, postavši ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik, ponizi sam sebe, poslušan do smrti, smrti na križu. Zato Bog njega preuzvisi i darova mu ime, ime nad svakim imenom, da se na ime Isusovo prigne svako *koljeno* nebesnika, zemnika i podzemnika. *I svaki će jezik priznati:* 'Isus Krist jest Gospodin!' – na slavu Boga Oca.“
Poslanica Kološanima 1,13-20	Sredina 50-ih ili početak 60-ih ako se pretpostavi da ju je doista	Ako je autor Pavao onda bi lokacija pisanja mogao biti Efez ili Rim.	„On nas izbavi iz vlasti tame i prenese u kraljevstvo Sina, ljubavi svoje, u kome imamo otkupljenje, otpuštenje grijeha. On je slika Boga nevidljivoga,

[517] Predloženo datiranje utemeljeno je prvenstveno na pretpostavci većine suvremenih znanstvenika da Pavao nije napisao ovu poslanicu. Vidi više u: Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 627-628.
[518] Na temelju dostupnih podataka, vrlo je teško odrediti iz koje lokacije potječe ova poslanica. Ako ju Pavao nije napisao, moguće je da je poslanica izvorno napisana u Efezu, iako se i u ovom slučaju radi, u najboljem slučaju, o pretpostavci suvremenih znanstvenika. Vidi više u: Markus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3* (New York City, 1974), 50-51; Ehrman, *The New Testament.*, 449-452.
[519] Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 478, 487-490.

	napisao apostol Pavao.[520] Kraj 1. st. ako se pretpostavi da poslanicu nije napisao apostol Pavao.[521]	Ako je napisana nakon Pavla, onda je lokacija nejasna.	Prvorođenac svakog stvorenja. Ta u njemu je sve stvoreno, na nebesima i na zemlji, vidljivo i nevidljivo, bilo Prijestolja, bilo Gospodstva, bilo Vrhovništva, bilo Vlasti – sve je po njemu i za njega stvoreno: on je prije svega i sve stoji u njemu. On je Glava Tijela, Crkve; on je Početak, Prvorođenac od mrtvih da u svemu bude Prvak. Jer svidjelo se Bogu u njemu nastaniti svu Puninu i po njemu – uspostavivši mir krvlju križa njegova – izmiriti sa sobom sve, bilo na zemlji, bilo na nebesima.“
Prva poslanica Timoteju 2,5-6	Kraj 1. ili početak 2. st.[522]	Nedovoljno informacija da bismo donijeli zaključak o točnoj lokaciji.[523]	„Jer jedan je Bog, jedan je i posrednik između Boga i ljudi, čovjek – Isus Krist, koji sebe samoga dade kao otkup za sve. To je u svoje vrijeme dano svjedočanstvo.“
Prva poslanica Timoteju 3,16	Kraj 1. početak 2. st.	Nedovoljno informacija da bismo donijeli zaključak o točnoj lokaciji.	„Da, po sveopćem uvjerenju, veliko je Otajstvo pobožnosti: On, očitovan u tijelu, opravdan u Duhu, viđen od anđela, propovijedan među narodima,

[520] James D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Comentary on the Greek Text* (Grand Rapids, 1996), 39-41.
[521] Ehrman, *Forgery and Countergorgery*, 172-174.
[522] Brown, *Uvod u Novi Zavjet* 656; Boring, *An Introduction to the New Testament: History, Literature and Theology*. Kindle izdanje.
[523] Detaljnije o argumentima u korist autentičnosti pastoralnih poslanica vidi u: Luke T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (New York City, 2001), 55-103. Vrijedi istaknuti da je gotovo unison stav znanstvene zajednice da pastoralne poslanice nije napisao apostol Pavao.

			vjerovan u svijetu, uznesen u slavu.“
Poslanica Hebrejima 6,1-3	80-90. godina[524]	Rim?[525]	„Stoga mimoiđimo početnički nauk o Kristu i uzdignimo se k savršenome ne postavljajući iznovice temelja: obraćenje od mrtvih djela i vjera u Boga, naučavanje o krštenjima i polaganje ruku, uskrsnuće mrtvih i vječni sud.“

Redci koje Hotckins i Pelikan apostrofiraju kao vidljive tragove kerigme prve zajednice kršćana jasno ukazuju i na kontinuitet sa Starim Zavjetom, ali i na vjeru u otkupiteljsku smrt i uskrsnuće Isusa iz Nazareta. U tim se okvirima nalazila jezgra vjerovanja prvih kršćana koja se, ovisno o lokalitetu i društvenim prilikama, mogla izražavati na različite načine. Uz gore navedene retke, čini se mudrim istaknuti i dio iz *Djela Apostolskih* koji, prema mišljenju većine znanstvenika, također pripada ranoj tradiciji crkve. U govoru kojeg autor pripisuje Pavlu tijekom njegova boravka u Antiohiji posebno se (u kontekstu ove tematike) ističu sljedeće riječi: „I mi vam navješćujemo evanđelje: obećanje dano ocima Bog je ispunio djeci, nama, uskrisivši Isusa, kao što je i pisano u Psalmu drugom: 'Ti si Sin moj, danas te rodih'.“[526] I u ovom se primjeru rane tradicije (kerigme) naviještanje radosne vijesti fokusira na vjeru u uskrsnuće Isusa Krista koja se jasno pozicionira unutar okvira židovske tradicije.[527]

8.2.1.Polemike i nesuglasice: indikatori raskola ili stabilnosti?

Nakon elaboracije osnovnih teoloških postulata *Velike Crkve* u 1. st. vrijedi se posvetiti i temi sukoba te polemika kojima su kršćanske zajednice bile izlagane od samih početaka. Jesu li polemike prisutne u začetcima kršćanstva indikacija raskola i podjela među autoritetima poput Pavla, Petra i Jakova? Svaka analiza jedinstva i raznolikosti kršćanstva u 1. st. mora fokus

[524] Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, 688, 700; Georg Kummel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg, 1973), 355..
[525] S obzirom na manjak unutarnjih tragova te nepoznavanje identiteta autora *Poslanice Hebrejima*, svaka teorija o lokalitetu nastanka iste, bliže je intelektualnom domišljanju nego li ozbiljnim teorijama. Raymond Brown ističe da pojedini bibličari govore o Rimu kao zajednici odakle potječe ova poslanica iako na koncu zaključuje (700. str): „teorije o mjestu odakle je Heb poslana najvećim su dijelom pretpostavke, kao što je slučaj i s teorijama glede pisca ovog djela“.
[526] Dj 13,32-33.
[527] Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 507-508.

usmjeriti i prema problematici polemika i nesuglasica čiji se tragovi mogu uočiti već u Pavlovim autentičnim poslanicama. Imajući na umu „minimalističku“ teoriju Jamesa D. G. Dunna, ovaj će se dio disertacije baviti problematikom odnosa između Pavla te zajednica u Antiohiji i (posebno!) Jeruzalemu.

Još od studije F. C. Baura postoji stanoviti naglasak na dihotomiji između Pavla i njegova evanđelja s jedne i Petra te Jakova (nositelja Crkve u Jeruzalemu) i njihova evanđelja s druge strane. Naime, Baur je, pod utjecajem osnovnih elemenata Hegelove dijalektike, Pavlovo evanđelje smatrao bližim Isusovim izvornim učenjima dok je evanđelje Petra i Jakova bilo obilježeno židovskim partikularizmom, posebice kada je posrijedi nužnost opsluživanja židovskih obrednih zakona.[528] Naknadne su studije u pravilu bile pod određenim utjecajem ove hipoteze koja u suštini apostrofira navodni kontrast između dvaju evanđelja vidljiv na primjeru sukoba Petra s crkvom u Jeruzalemu.[529] Temeljni cilj ovog poglavlja je prići problematici odnosa Pavla s Petrom i Jakovom iz drugačijeg kuta te pokazati da konačan rezultat ovih nesuglasica nije bilo formiranje „dvaju evanđelja“ kao indikatora raskola unutar *Velike Crkve* već osnaživanje jedinstva i oblikovanje onoga što se može nazvati „legitimnom“ heterogenošću. To se jedinstvo ne treba promatrati kroz ideju u potpunosti strukturirane zajednice s razvijenom hijerarhijom (što u 1. st. sigurno nije bio slučaj s *Velikom Crkvom*) već kroz koncept koji se u grčkom svijetu označavao terminom *κοινωνία*.[530]

No, da bi se detaljnije elaborirala teza potrebno je istaknuti nekoliko važnih (kronoloških) opaski. Tablica 1.1. iznosi datiranje onih poslanica apostola Pavla koje nude važne tragove u razumijevanju dinamike odnosa apostola i s Crkvom u Antiohiji, ali posebice s Crkvom u Jeruzalemu.

Tablica 1.1. *Datiranje Pavlovih autentičnih poslanica važnih u rekonstrukciji njegova odnosa s crkvama u Antiohiji i Jeruzalemu*

Poslanica	**Datiranje**
Prva poslanica Solunjanima	50. godina[531]

[528] Ferdinand C. Baur, *Paul: The Apostle of Jesus Christ,* vol 1 (Peabody, 2003), 59, 127.
[529] U opsežnoj literaturi o kršćanstvu 1. st. vrijedi kao ilustrativan primjer istaknuti studiju Jamesa D. G. Dunna koji je vrlo blizak paradigmi Baura. Točnije, Dunn dijeli to razdoblje kršćanstva na dvije temeljne kategorije (židovsko i helenističko kršćanstvo) koje koegzistiraju unutar šireg heterogenog spektra prakticiranja kršćanske vjere. Vidi više u: James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*. Kindle izdanje.
[530] Vidi detaljnije bilješku 445.
[531] Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia, 1986), 60. Poslanica nastaje nakon incidenta u Antiohiji i Pavlova odvajanja iz tamošnje crkve, o čemu će biti više kazano u nastavku poglavlja.

Poslanica Galaćanima	Između 50. i 53. godine[532]
Prva poslanica Korinćanima	54. ili 55. godina[533]
Poslanica Rimljanima	Kraj 55. i početak 56. godine[534]

U tablici nisu navedena *Djela apostolska* budući da ona predstavljaju problematičan izvor kojemu je važno posvetiti nekoliko rečenica. Naime, pitanje povijesne pouzdanosti *Djela apostolskih* u iznošenju događaja vezanih uz Pavlov život i njegov odnos s crkvama u Jeruzalemu i Antiohiji vrlo je kompleksne prirode. U raspravama koje se vode desetljećima mogu se (pojednostavljeno) istaknuti dvije oprečne pozicije. S jedne strane stoje oni znanstvenici koji govore o iznimno visokoj razini pouzdanosti *Djela Apostolskih*, dok drugi pak sumnjaju u gotovo svaki dio istog izvora.[535] Hans D. Betz u svom komentaru *Poslanice Galaćanima* ističe da je Pavlov izvještaj iz drugog poglavlja ipak svjedočanstvo iz prve ruke zbog čega treba imati pravo prvenstva u slučaju kontradikcije s izvještajem iz *Djela apostolskih*.[536] Usprkos tomu što Betz jednim dijelom prihvaća subjektivnost Pavlova izvještaja, sasvim je jasno da njemački znanstvenik pravo prvenstva u rekonstrukciji odnosa Pavla i crkvi u Antiohiji i Jeruzalemu daje informacijama koje apostol prenosi u poslanici zajednicama Galacije. Problem takve metodologije je višestruk. Prvenstveno, takva je pozicija utemeljena na prešutnoj pretpostavci o relativnoj sigurnosti svjedočanstava očevidaca što i nije u skladu sa suvremenim psihološkim istraživanjima toga fenomena.[537] Razmatrajući metodologiju većine suvremenih bibličara njemačkog govornog prostora Heikki Raisanen

[532] Dunn, *Jesus, Paul and the Law,* 259. Ovakvo datiranje *Poslanice Galaćanima* pretpostavlja da je incident o kojem Pavao izvještava u drugom poglavlju (usp. Gal 2,1-10) istovjetan onomu što iznose *Djela Apostolska* (usp. 15,5-29) što bi značilo da je Pavao poslanicu napisao nedugo nakon incidenta u Antiohiji, ali prije svog povratka ondje (usp. Dj 18,22).

[533] Charles K. Barret, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York City, 1968), 5; Kummel, *Einleitung in das Neue Testament,* 241-242. U svakom slučaju, čini se vjerojatnim da je Pavao ovu poslanicu zajednici u Korintu napisao nakon incidenta u Antiohiji i prekida suradnje s Barnabom (usp. 2 Kor 1,19). Drugi pak znanstvenici poslanicu datiraju u 56. ili 57. godinu. Detaljnije o takvoj kronologiji Pavlova života (koja ujedno i *Poslanicu Rimljanima* datira u 57. ili 58. umjesto u 55. godinu) vidi u: Fitzmyer, *First Corinthians*, 37-45.

[534] Robert Jewett, *Dating Paul's Life* (London, 1979), 169; Dunn, *Romans 1-8,* xliv.

[535] Martin Hengel bi predstavljao prethodnu poziciju. Vidi više u: Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Eugene, 1979). Detaljnije o rigidnom skepticizmu prema pouzdanosti *Djela apostolskih* vidi u: John G. Gager, „Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts“, *The Harvard Theological Review,* god. 79/br. 1 (Cambridge, 1986), 91.

[536] Hans D. Betz, *Galatians* (Philadelphia, 1979), 81.

[537] U tom je kontekstu ilustrativna studija Judith C. S. Redman koja se bavila problematikom svjedočanstva očevidaca Isusovih djela i riječi, uzimajući pri tom u obzir suvremena psihološka istraživanja o vrijednosti i pouzdanosti izvještaja svjedoka. Njezin je zaključak sasvim jasan (str. 191.): psihološka nam istraživanja jasno pokazuju da svjedoci ne mogu biti čuvari sigurnosti i točnosti.“ Vidi više u: Judith C. S. Redman, „How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research“, *Journal of Biblical Literature,* god. 129/br. 1 (Atlanta, 2010), 177-197.

(doduše, u kontekstu odbacivanja svih psiholoških argumenata u interpretaciji Pavlovih poslanica) ističe da je naivno povjerenje u čovjekovo svjedočanstvo o samome sebi (i događajima u njegovu životu) zanimljiv fundamentalistički element koji je preživio među suvremenim znanstvenicima.[538] Osim toga, iako su *Djela Apostolska* napisana nekoliko desetljeća nakon događaja koje opisuju u svome petnaestom poglavlju, sasvim je razumno zaključiti da u sebi sadrže raniju usmenu predaju koja se ne smije, bez jasnih temelja, odbaciti.

Stoga ovdje pristupam ovome problemu u skladu s metodom koja ne odbacuje *Djela Apostolska* samo zato što su nastala nekoliko desetljeća nakon događaja koje opisuju. Doduše, pri tome se prvo analiziraju podaci iz Pavlovih autentičnih poslanice, ali ne zato što im se pridaje pravo apsolutnog prvenstva kada je posrijedi pitanje pouzdanosti već da bi se spriječilo interpretiranje istih isključivo u skladu s informacijama i širim obrascima dostupnim u *Djelima Apostolskim.*[539] Drugim riječima, potrebno je zasebno analizirati oba izvora da bi se na koncu došlo do jasnije slike odnosa Pavla s crkvama u Antiohiji i Jeruzalemu. U takvoj analizi nužno je prihvatiti subjektivnost oba izvora. Niti Pavao ni autor *Djela apostolskih* ne donose nepristrani izvještaj objektivnog promatrača koji nema partikularnih interesa. Pogrešno je stoga krenuti uz postavku prema kojoj jedan izvor sadrži objektivnu istinu, dok je drugi obilježen kasnijim interpolacijama, autorovom pristranošću i legendama.

Pavlov se prvi posjet Jeruzalemu zbio tri godine nakon poziva/obraćenja koje se u pravilu datira u 33. ili 36. god.[540] Apostol tvrdi da je otišao potražiti (grč. *ἱστορέω*) Kefu (Petra) i da je ondje ostao petnaest dana. James D. G. Dunn opravdano upozorava da *ἱστορέω* ne označava tek obično upoznavanje već implicira istraživanje i potragu za određenim informacijama.[541] Iako se zaključak Fredericka Brucea prema kojemu je Pavao posjetio

---

[538] Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen, 1987), 232.

[539] John C. Hurd „Pauline Chronology and Pauline Theology“, *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox,* ur. William R. Farmer, Charles F. D. Moule i Reinhold R. Niebuhr (Cambridge, 1967), 233.

[540] Gal 1,18; Dj 9,26-30. Detaljnije o problematici termina „obraćenje“ kada je posrijedi apostol Pavao vidi bilješku 374. Uzimajući u obzir društvenu stvarnost antike unutar koje je čovjekov identitet karakteriziran prvenstveno putem kolektivne dimenzije (za razliku od suvremenog društva zapadne civilizacije utemeljenog na individualizmu), sasvim je opravdano zaključiti da je Pavao vrlo brzo nakon poziva/obraćenja otišao u Damask ne bi li se integrirao u tamošnju zajednicu kršćana. Vidi više u: Bruce Malina, „The Individual and the Community - Personality in the Social World of Early Christianity“, *Biblical Theology Bulletin,* god. 9/ br. 3 (Thousand Oaks, 1979) 126-138; *Idem., The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology,* 62-67.

[541] James D. G. Dunn, „The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2“, *New Testament Studies,* god. 28/br. 4 (Cambridge, 1982), 465. Otfried Hofius ima drugačije stajalište te tvrdi da navedeni termin na koine dijalektu starogrčkog jezika ne može označavati potragu za informacijama i istraživanje već isključivo upoznavanje na osobnoj razini. Vidi više u: Otfried Hofius, „Gal 1:18 ἱστορῆσαι Κηφᾶν“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche,* god. 75/br. 1 (Berlin, 1984). 73-85. Međutim, Dunn je u svojoj replici na Hofiusov članak istaknuo da je osobno upoznavanje zasigurno uključivalo i razmjenu informacija o temeljnim načelima vlastite vjere, posebice ako se uzme u obzir da je Pavao otišao u

Jeruzalem kako bi se službeno „intervjuirao“ Petra čini pretjeranim, sasvim je razumno zaključiti da je razmjena informacija o Isusu i *radosnoj vijesti* bila glavni motiv Pavlova posjeta.[542] Tim je posjetom Pavao implicitno i prihvatio središnju važnost crkve u Jeruzalemu na čelu s Petrom, Jakovom i Ivanom.[543] Pavlova tvrdnja da ondje nije vidio nikoga drugoga osim Kefe i Jakova se treba tumačiti imajući pri tom u vidu njegovu prijašnju „karijeru“ progonitelja kršćana.[544] Drži se da je Pavao potom u suradnji s Barnabom uz punu podršku crkve u Antiohiji krenuo u misionarsku djelatnost.[545] Prvi tragovi nesuglasica poznati su, između ostaloga, i po tomu što im je ishod bio sastanak koji se u udžbenicima često naziva apostolski sabor u Jeruzalemu.[546] O čemu se točno radi?

Oba se izvora slažu u tome da je uzrok spora i polemika bilo pitanje obrezanju među poganima koji su u crkvama na prostoru Galacije prešli na kršćansku vjeru.[547] U tom je kontekstu sasvim jasan autor *Djela apostolskih* koji prenosi društvenu situaciju ondje na sljedeći način: „Onda ustanu neki od onih što iz farizejske sljedbe bijahu prigrlili vjeru pa reknu: 'Treba ih obrezati i zapovjediti im da opslužuju Mojsijev Zakon'.“[548] Pavao govori o „lažnoj braći“ (grč. *ψευδαδέλφοις*) koja su se ušuljala među njih ne bi li ih sve skupa učinili robovima.[549] Drugim riječima, neposredan povod Pavlova i Barnabina putovanja u Jeruzalem (tzv. Apostolski „sabor“) bilo je djelovanje pojedinih kršćana iz Jeruzalema u Antiohiji koji su vrlo vjerojatno branili nužnost poštovanja židovskih ceremonijalnih zakona među poganskim

---

Jeruzalem nakon poziva/obraćenja i da je ondje ostao petnaest dana. Ne treba zanemariti izniman utjecaj kojeg je na Pavla i njegov život imao događaj kojeg je on interpretirao kao susret s uskrslim Kristom. Riječima Beverlya Gavente: „nema sumnje da je Pavlovo religijsko iskustvo uključivalo radikalnu transformaciju njegovih vjerovanja, ali i obrazaca ponašanja“.Vidi više u: Gaventa, *From Darkness To Light: Aspects of Conversion in the New Testament,* 40; James D. G. Dunn, „Once More Gal 1:18 ἱστορῆσαι Κηφᾶν. In Reply to Otfried Hofius“, *Society of Biblical Literature, Seminar papers,* god. 127/br. 30 (Atlanta, 1991), 138. Ilustrativan je zaključak Charlesa H. Dodda: „možemo pretpostaviti da nisu čitavo vrijeme ondje proveli razgovarajući o vremenu“. Vidi više u: Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments,* 26.

[542] Frederick F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Grand Rapids, 1982), 98; Pheme Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (London, 1984), 208.

[543] Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity,* 82

[544] Teza Martina Hengela prema kojoj se ostali apostoli nisu željeli s njime susresti zbog njegovih teoloških stavova je klasičan primjer anakronizma jer pristupa ovom problemu promatrajući ga kroz vizuru događaja koji će tek uslijediti (npr. incident u Antiohiji). Vidi više u: Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity,* 86.

[545] O tome razdoblju govori 13. i 14. poglavlje *Djela apostolskih* kao i Gal 1,21. Autor *Djela apostolskih* iznosi da je Pavao napustio Tarz na Barnabinu inicijativu te da je započeo javno djelovati kao član crkve u Antiohiji. Vidi više u: Dj 11,25.

[546] Sintagma „apostolski sabor“ može biti problematična jer implicira razvijenu crkvenu strukturu kakva priliči razvoju kršćanstva 4. ili 5. st. Stoga je možda bolje govoriti o *ad hoc* sastanku predstavnika crkve u Antiohiji (Pavao i Barnaba) s predstavnicima crkve u Jeruzalemu (Petar, Jakov i Ivan). Opće je prihvaćeno da je do tog sastanka došlo oko 49. godine. Vidi više u: Brown, *Uvod u Novi Zavjet,* 421-423.

[547] Dj 15,1; Gal 2,3-5.

[548] Dj 15,5

[549] Gal 2,3-4. U izvornom se obliku termin pojavljuje u akuzativu množine (*ψευδαδέλφους*) dok je u disertaciji iznesen u dativu množine kako bi se prilagodio gramatičkoj konstrukciji rečenice.

obraćenicima.[550] Pri tome treba imati na umu da termin *περιτομή* nije uključivao isključivo i jedino pitanje obrezanja već i zakon Mojsijev *per se* te je na neki način predstavljao kulturološku normu koja određuje pripadnost židovskom narodu.[551]

Odluka sastanka išla je u prilog Pavlu, Barnabi te crkvi u Antiohiji. Tako Pavao ističe:

> „A oni koji štogod znače – bili oni što bili, nije mi do toga, Bog ne gleda tko je tko – ti uglednici, uistinu, ništa nisu pridometnuli. Nego, naprotiv, vidjevši da mi je povjereno evanđelje za neobrezane, kao Petru za obrezane – jer Onaj koji je bio na djelu po Petrovu apostolstvu među obrezanima, bio je na djelu i po meni među poganima – i spoznavši milost koja mi je dana, Jakov, Kefa i Ivan, smatrani stupovima, pružiše meni i Barnabi desni zajedništva (grč. *κοινωνίας*): mi ćemo među pogane, a oni među obrezane! Samo neka se sjećamo siromaha, što sam revno i činio.“[552]

Ne postoje adekvatni temelji u izvorima koji bi dali naslutiti da su se Pavao i Barnaba (kao predstavnici crkve u Antiohiji) na tome sastanku suočili s iole značajnijim otporom Jakova, Petra ili Ivana.[553] Pri tomu ne treba zaboraviti da su najvažniju ulogu na sastanku imali upravo prvaci crkve u Jeruzalemu, posebice Petar i Jakov čiji je glas vrlo vjerojatno bio od presudne važnosti.[554] Na koncu rasprave, Jakov, Petar i Ivan pružiše Barnabi i Pavlu „desnicu

---

[550] Dj 15,1

[551] Jost Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg, 1971), 53. Elementarnu važnost rituala obrezanja za identitet Židova u razdoblju Drugog hrama možda najbolje ilustrira dio iz Knjige Postanka (prve knjige Petoknjižja) u kojem stoji (usp. Post 17,9-14): Još reče Bog Abrahamu: „A ti savez čuvaj moj – ti i tvoje potomstvo poslije tebe u sve vjekove. A ovo je savez moj s tobom i tvojim potomstvom poslije tebe koji ćeš vršiti: svako muško među vama neka bude obrezano. Obrezujte se, i to neka bude znak saveza između mene i vas. Svako muško među vama, kroz vaša pokoljenja kad mu se navrši osam dana, neka bude obrezano…Muško koje se ne bi obrezalo neka se odstrani od svoga roda: takav je prekršio moj savez“. Savez s Bogom koji jest temelj židovskog identiteta u antici uvjetovan je činom obrezanja. Drugim riječima, bez obrezanja nema saveza, a bez saveza nema ni budućnosti židovskog naroda. Vidi više u: Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 66 BCE – 66 CE,* 213,214. Vrijedi istaknuti i da su rimski autori primjećivali obrezanje kao jedan od elementarnih dijelova židovskog identiteta. Tako primjerice Tacit ističe da su Židovi prihvatili obrezanje da bi se razlikovali od svih ostalih naroda te da je to ritual uvjet pristupanja njihovoj zajednici. Vidi više u: Tac. *Hist.* V.2.2. Iako je ritual obrezanja bio u antici prisutan i izvan židovskog etnosa, generalni je stav grčko-rimskog društva prema istom bio negativan. Uglavnom se to smatralo neshvatljivim oblikom sakaćenja vlastitog tijela. Vidi više u: Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews.* Kindle izdanje. Konačno, čini se potrebnim naglasiti da je bilo disonantnih tonova među Židovima toga razdoblja. Primjerice, škola rabina Hilela suprotstavila se mišljenjima druge škole koja je držala da prozeliti mogu kroz proces inicijacije postati jednakopravni dionici židovskog etnosa i bez obrezanja. Vidi više u: Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity,* 282-283.

[552] Gal 2,6-10. Usp. Dj 9, 27.

[553] To nipošto ne znači da su polemike i nesuglasice nestale nakon sastanka. Kao što će naknadni događaji pokazati, frakcija unutar crkve je pokušala ponovno uspostaviti svoje viđenje problematike odnosa poganskih obraćenika na kršćanstvo.

[554] Peter Stuhlmacher upućuje na Pavlovu tvrdnju (usp. Gal 2,2) da su on i Barnaba otišli u Jeruzalem ne bi li izložili („napose uglednijima“) evanđelje kako bi bili sigurni da nisu „trčali“ uzalud i zaključuje da se, usprkos evanđelju usmjerenom prema neobrezanima, crkva u Antiohiji i dalje osjećala obveznom poslati svoje predstavnike u Jeruzalem pred „stupove“ tamošnje crkve. Time se daje naslutiti razina autoriteta i odnos „snaga“

zajedništva".[555] Ovdje se ne radi isključivo o zajedništvu petorice istaknutih ljudi (na osobnoj razini) već i o zajedništvu između crkvi koje oni predstavljaju s naglaskom na primatu crkve u Jeruzalemu.[556] Uostalom, teme o kojima se ondje raspravljalo nisu se ticale samo njihovog osobnog života već i života čitave zajednice. Drugim riječima, u Jeruzalemu se raspravljalo o disciplinskim pitanjima koja će oblikovati daljnji razvoj *Velike* Crkve određujući osnovne uvjete pripadnosti istoj. Iako je uobičajeno prihvatiti Pavlovu tvrdnju o podjeli misije prema ključu etniciteta, vrijedi istaknuti da postoje ozbiljni prigovori u mogućnost stvarne primjene takvog dogovora.[557] Osim što je i prostor Antiohije bio nastanjen i poganima i Židovima, značajan je broj Židova živio izvan granica Palestine. Takva društvena struktura brojnih krajeva Rimskog Carstva čini načelo stroge podjele misije po etničkom ključu gotovo nemogućim. Smisao postignutog dogovora u Jeruzalemu stoga treba tražiti u obostranom prihvaćanju autoriteta te naglasku na održavanju zajedništva unutar *Velike Crkve*.[558] Može se kazati da je esencijalni karakter javnog djelovanja *Velike Crkve* dogovoren: Pavao i njegovi suradnici će naviještati evanđelje poganima bez obveze obrezanja, a da pri tom neće nametati takav pristup judeokršćanima. Obje su se crkve dogovorile naviještati evanđelje bez nametanja partikularnih interesa kada su posrijedi disciplinska pitanja, napose obrezanje.

Odluka da se ne nametne zajednici u Antiohiji obveza naviještanja evanđelja koje uključuje ritual obrezanja pogana značila je da je crkva u Jeruzalemu *de facto* prihvatila varijaciju u odnosu na evanđelje koje ona propovijeda. Drugim riječima, apostolski je sastanak u Jeruzalemu predstavljao prvi primjer prihvaćanja stanovitih legitimnih heterogenosti unutar *Velike Crkve*. Postojanje takvih oblika različitosti ne sugerira raskol ili stvaranje odvojenih crkvi već stanovitu fleksibilnost koja će pratiti razvoj *Velike Crkve* i u 2. i u 3. st. Upravo će taj element identiteta imati značajnu ulogu i u konačnom „trijumfu" iste pored svih ostalih „heretičkih" skupina, uključujući i *Valentinovu gnostičku školu.*

---

na samom sastanku. Vidi više u: Peter Stuhlmacher, *Das Paulinische Evangelium: Vorgeschichte* (Göttingen, 1968), 87.

[555] Gal 2,9

[556] Peter Stuhlmacher govori o primatu crkve u Jeruzalemu koji je običajne prirode. Dakle, ne radi se o nekom pravno-reguliranom primatu i autoritetu. Vidi više u: Stuhlmacher, *Das Paulinische Evangelium,* 88.

[557] Pavao tvrdi (usp. Gal 2,7) da je na sastanku dogovorena podjela misija prema kojoj bi Pavao trebao naviještati *radosnu vijest* poganima, a Petar Židovima.

[558] John H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (Society for the New Testament Studies Monograph Series*). Kindle izdanje.

Novi je sukob uslijedio nakon sastanka u Jeruzalemu te je usko povezan uz događaje u Antiohiji. Retrospektivno se prisjećajući okolnosti tih događaja, Pavao u *Poslanici Galaćanima* piše:

> „A kad Kefa stiže u Antiohiju, u lice mu se usprotivih jer je zavrijedio osudu: doista, prije nego što stigoše neki od Jakova, blagovao je zajedno s poganima, a kad oni dođoše, počeo se povlačiti i odvajati bojeći se onih iz obrezanja. Za njim se povedoše i ostali Židove te je i Barnaba zaveden tom prijetvornošću.“[559]

Iz Pavlova se izvještaja dade naslutiti da je Petar prilikom posjete crkvi u Antiohiji sasvim dobrovoljno pristao uz njihove običaje. Međutim, ključnim se u tom kontekstu pokazao posjet „nekih od Jakova“ koji su utjecali na Petra (a onda i na Barnabu te ostale judeokršćane) u njihovu povlačenju od zajedničkog blagovanja s poganskim obraćenicima. Pri tome treba imati na umu da je takav društveni potez slao sasvim jasnu poruku odbacivanja te marginaliziranja. Drugim riječima, odbiti zajedničko blagovanje poistovjećivalo se sa jednom vrstom društvenog ostracizma.[560] U znanstvenim je studijama izneseno nekoliko različitih tumačenja djelovanja „nekih od Jakova“ u antiohijskoj zajednici. Pri tome treba istaknuti dva problematična pitanja na koja je nužno dati odgovor. Jesu li ti posjetitelji bili službeni predstavnici Jakova te koji je bio povod njihova posjeta crkvi u Antiohiji? S obzirom na poziciju koju je Jakov imao u Jeruzalemu te činjenicu da Pavao eksplicitno tvrdi da su posjetitelji bili usko povezani s Jakovom (grč. *τινας ἀπὸ Ἰακώβου*) teško je pobjeći od zaključka da se doista radi o pojedincima koji su bili njegovi predstavnici.[561] Povod njihova dolaska nije toliko jednostavno rasvijetliti. Doduše, teorija Philipa Eslera prema kojoj su Jakovljevi predstavnici posjetili crkvu u Antiohiji s ciljem nametanja obrezanja poganskim obraćenicima nema snažnih utemeljenja u izvorima.[562] Takav bi potez predstavljao otvoreno kršenje sporazuma postignutog na jeruzalemskom sastanku na kojem je jedan od ključnih faktora bio i sam Jakov. Čini se malo vjerojatnim da je Jakov ovim potezom nastojao preokrenuti odredbe sporazuma u čijem je oblikovanju i sam sudjelovao, posebice u trenutku Petrova prisustva u Antiohiji.[563]

---

[559] Gal 2, 11-13.
[560] Ed P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia, 1977), 75; Malina, *The New Testament World*, 186.
[561] Betz, *Galatians*, 108.
[562] Philip F. Esler, *Community and Gospel of Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge, 1989), 88.
[563] James D. G. Dunn, „The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)“, *Journal for the Study of the New Testament*, god. 18/br. 5 (Thousand Oaks, 1983), 38.

U ovom je pogledu teorija Jamesa D. G. Dunna bliže rekonstrukciji stvarnih okolnosti. Prema njegovu mišljenju, povod posjete Jakovljevih predstavnika bio je usmjeriti crkvu u Antiohiji prema višem standardu poštovanja obrednih zakona usko vezanih uz prehranu.[564] Pri tome se njihov posjet ne treba gledati kao unaprijed planirani događaj s obzirom na to da je malo vjerojatno da bi se dogodio baš u vrijeme Petrova posjeta Antiohiji. Dunn upućuje na sve teže društveno-političke okolnosti crkvi u Judeji (posebice u Jeruzalemu) koji su djelovali kao motivacijski faktor posjete i pokušaja nametanja višeg standarda opsluživanja židovskih ceremonijalnih zakona vezanih uz prehranu.[565] U tom se okviru potez Jakova i tamošnje crkve treba promatrati kao pokušaj nametanja snažnijeg autoriteta Jeruzalema nad Antiohijom s ciljem dodatnog ojačavanja poveznice između dviju crkvi. Važno je istaknuti da ishod samog konflikta nije utjecao na sporazum između crkvi u Jeruzalemu i Antiohiji.[566] Doduše, *communis opinio* prema kojem je upravo incident u Antiohiji doveo do kraja suradništva Barnabe i Pavla te začetak Pavlova javnog djelovanja koje je bilo neovisno o crkvi u Antiohiji je sasvim opravdano.[567] No usprkos tom razilaženju, Pavao je i dalje iskazivao poštovanje prema Barnabi kao jednom od apostola.[568]

Kao jedna od posljedica ovog incidenta, sastavljeno je i tzv. Apostolsko pismo prema kojemu je na koncu odlučeno da se neće nametati nikakav teret novim obraćenicima osim uzdržavanja od „mesa žrtvovanog idolima, od krvi, od udavljenog i od bludništva.“[569] Opće je prihvaćeno među znanstvenicima da je ovo pismo oblikovano prvenstveno kao odgovor na incident u Antiohiji, a ne kao integralni dio odredbi apostolskog sastanka u Jeruzalemu.[570] Pretpostavlja se također i da je Pavao bio naknadno upoznat s istim, odnosno da nije sam sudjelovao u njegovu formuliranju.[571] Apostolsko je pismo naposljetku oblikovalo temelje osnovnih disciplinskih pitanja koja su prijetila jedinstvu *Velike Crkve* te je pružilo stanoviti kompromis nužan u daljnjem širenju iste. U tom se smislu može govoriti i o pasivnoj pobjedi

---

[564] Dunn, „The Incident at Antioch“, 31-34.
[565] Dunn, *Jesus Paul and the Law,* 176; Gal 6,12; 1 Sol 2,14.
[566] Pavla je njegov stav u polemici doveo do sukoba sa strukturama autoriteta u Antiohiji, ali to ni po čemu ne znači da je došlo do raskola između crkvi u Antiohiji i Jeruzalemu. Štoviše, Pavao će u svojim poslanicama opetovano pokazivati poštovanje prema potonjoj crkvi, o čemu će biti više rečeno u nastavku.
[567] Holmberg, *Paul and Power,* 63-64; Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem,* vol 2, 490-494. U tom je incidentu Pavao bio izoliran. Niti na jednom mjestu u *Poslanici Galaćanima* apostol ne implicira da ga je netko od važnijih pojedinaca podupirao. Da je odnio pobjedu u toj polemici, Pavao bi to gotovo sigurno istaknuo u svojoj poslanici.
[568] 1 Kor 9,4-6; Holmberg, *Paul and Power,* 63.
[569] Dj 15,22-29.
[570] Dunn, „The Incident at Antioch“, 38; Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem,* vol 2, 1060-1061; Raymond E. Brown i John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York City, 1983), 42.
[571] Brown i Meier, *Antioch and Rome,* 42; Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity,* 117.

apostola Pavla. U konačnici, ovo je pismo oblikovalo uvjete zajedničkog suživota poganskih obraćenika i judeokršćana, a to je u suštini bilo na relaciji Pavlove ideje zajednice u kojoj su dimenzije etnosa, spola i društvenog sloja po važnosti ispod pripadnosti Kristu, u kojem su svi načelno jednaki.[572] *Velika Crkva* je tom odlukom prihvatila buduću društvenu stvarnost prilagodivši se značajnijem pritoku poganskih obraćenika koji će uslijediti.

Čak i ako se Dunnova teza da je apostolsko pismo bilo usko vezano uz crkve u Antiohiji i Jeruzalemu prihvati, nema sumnje da je njime postavljen presedan kojeg su naknadno slijedili sve lokalne zajednice koje su bile dio *Velike Crkve.* Uostalom, ne treba zaboraviti da su prvaci crkve u Jeruzalemu bili ti koji su (uz punu podršku zajednice u Antiohiji) donijeli odredbe apostolskog pisma. Njihov je status unutar *Velike Crkve* bio neupitan i nema razloga sumnjati da su njihove zaključke prihvatile lokalne kongregacije diljem carstva. Osim toga, odredbe apostolskog pisma su išle u smjeru koji je odgovarao kršćanskim zajednicama u dijaspori u čijoj su strukturi velik udjel imali upravo poganski obraćenici na kršćanstvo.[573]

Nudi li možda pozadina *Poslanice Galaćanima* indikatore o raskolu između Pavla s jedne strane te vođa crkve u Jeruzalemu (Petar, Jakov i Ivan) s druge? Koji je uopće razlog zbog kojeg je Pavao oko 55. godine (iz Korinta) poslao zajednicama u Galaciji poslanicu? Iz samog se teksta dade razaznati da su judeokršćani (vjerojatno iz Jeruzalema) poslije Pavlova odlaska došli u Galaciju te su počeli naviještati „drugo evanđelje“ (grč. *ἕτερον εὐαγγέλιον*) koje je isticalo važnost židovskih obrednih zakona.[574] Jedan od osnovnih aksioma teorije Ferdinanda Baura bila je tvrdnja da su Pavlovi protivnici bili službeni poslanici crkve u Jeruzalemu koji su djelovali u skladu s odredbama i naputcima Petra i Jakova.[575]

No, postoje problemi s tom teorijom. Prvenstveno, treba imati na umu da je „drugo evanđelje“ koje su Pavlovi protivnici naviještali u Galaciji posebno naglašavalo potrebu

---

[572] Gal 3,28-30.

[573] Rodney Stark ističe da je razdvajanje kulturološko-etničkih markera te oblikovanje standarda zajedničkog suživota kršćanstvo učinilo privlačnim „bogobojaznima“ koji su već imali stanovite inklinacije prema židovskoj tradiciji, ali nisu bili spremni prihvatiti sve ceremonijalne zakone koji su bili nužni da bi pojedinac postao dio židovskog etnosa. Vidi više u: Stark, *Cities of God,* 119-239. S druge pak strane Judith Lieu upozorava da ne bismo trebali precjenjivati ulogu „bogobojaznih“ u širenju kršćanstva. Vidi više u: Judith Lieu, *Neither Jew nor Greek: Constructing Early Christianity* (London, 2016), 50-65.. Neovisno o ulozi „bogobojaznih“ u širenju kršćanstva, sasvim je izvjesno da su odredbe apostolskog sastanka u Jeruzalemu, a potom i odredbe apostolskog pisma išle u korist poganskim obraćenicima na kršćanstvo.

[574] Gal 6,13; 1,7. Točan se karakter Pavlovih oponenata na prostoru Galacije može analizirati samo „u zrcalu“. Detaljnije o takvoj vrsti rekonstrukcije idi više u: John M. G. Barclay, „Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case“, *Journal for the Study of the New Testament,* god. 10/br. 31 (Thousand Oaks, 1987), 73-93.

[575] Baur, *Paul the Apostle of Christ,* 327-329.

obrezanja poganskih obraćenika.[576] To bi značilo da su naviještali evanđelje koje je u suštoj suprotnosti sa svim temeljnim odredbama sastanka u Jeruzalemu 49. godine i naknadno sastavljenog apostolskog pisma. Radi se o događajima u kojima su upravo Petar i Jakov nosili vodeću ulogu. Jednostavnije rečeno, postoji jasna proturječnost između pozicije vodstva crkve u Jeruzalemu i Pavlovih oponenata zbog kojih apostol i piše svoju *Poslanicu Galaćanima.*[577] Čini se vjerojatnijim da se radi o frakciji unutar crkve u Jeruzalemu koja nije djelovala u skladu s odredbama i naputcima Petra i Jakova.[578] Njihov se posjet zajednicama u Galaciji treba promatrati kao posljedica dvostrukog „poraza" kojeg su doživjeli: najprije odredbama apostolskog sastanka 49. godine, a onda i apostolskim pismom koje je odredilo koegzistenciju judeokršćana i poganskih obraćenika unutar *Velike Crkve.* S obzirom na recentni gubitak utjecaja na prostoru Jeruzalema i Antiohije, ovi su oponenti vlastitu „mrežu" utjecaja nastojali proširiti na prostor Galacije i tako unijeti promjene u dimenziji pripadnosti kršćanskoj zajednici.

U tom se kontekstu *Poslanica Galaćanima* treba sagledavati kao Pavlov strateški potez s ciljem udaljavanja oponenata od „stupova" crkve u Jeruzalemu. Time apostol implicitno nastoji potvrditi jedinstvo i koherentnost *Velike Crkve* prema načelima sastanka u Jeruzalemu i naknadnog apostolskog pisma. Usprkos tomu što u istoj poslanici nastoji legitimirati vlastitu poziciju apostola putem religijskog iskustva s uskrslim Kristom, Pavao nipošto ne zagovara raskol odnosno prekid svih odnosa s crkvom u Jeruzalemu.

U razdoblju od incidenta u Antiohiji do Pavlova povratka ondje zabilježenog u osamnaestom poglavlju *Djela apostolskih,* nemamo naznaka nikakvih direktnih kontakata Pavla i crkve u Jeruzalemu.[579] Radi se o razdoblju tzv. Drugog misijskog putovanja apostola Pavla za vrijeme kojeg je, uz *Poslanicu Galaćanima,* napisao i *Prvu poslanicu Solunjanima*. Iako nema direktnog kontakta s crkvom u Jeruzalemu, Pavao i dalje implicitno iskazuje svoje poštovanje prema istoj. Tako primjerice zajednici u Solunu piše: „Doista, vi ste, braćo, postali nasljedovatelji crkava Božjih koje su u Judeji u Kristu Isus: i vi isto trpite od svojih suplemenika što i oni od Židova."[580] Indikativno je da Pavao kao primjer koristi crkve u Judeji, a ne

---

[576] Gal 5,2; 6,12.
[577] Dunn, *Jesus, Paul and the Law,* 258. To naravno ne isključuje mogućnost da su se Pavlovi protivnici pozivali na „stupove" crkve u Jeruzalemu tražeći na taj način legitimaciju vlastitih postupaka, iako ona u stvarnosti nije postojala. Vidi više u: Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem,* vol 2, 722-723.
[578] Richardson, *Israel Apostolic Church,* 91-94; Betz: *Galatians,* 7. Richard N. Longenecker tvrdi da postoji stanoviti konsenzus među suvremenim znanstvenicima prema kojemu su Pavlovi oponenti u Galaciji djelovali samostalno i bez podrške „stupova" crkve u Jeruzalemu. Vidi više u: Richard N. Longenecker, *Galatians* (Dallas, 1990), xciv.
[579] Dj 18,22.
[580] 1 Sol 2,14.

primjerice onu u Filipima koja je također u to vrijeme „trpjela“ zbog svoje vjere, a koja je i kulturološki bila puno bliže zajednici u Solunu. Larry Hurtado zaključuje da je Pavao s razlogom izabrao crkve u Judeji pokazavši time sponu poveznice i poštovanja kojeg osjeća prema istima.[581] Po povratku u Antiohiju, Pavao je između ostaloga i napisao dvije poslanice zajednicama u Korintu te *Poslanicu Rimljanima.* I u tom je razdoblju moguće detektirati tragove povezanosti Pavla s crkvom u Jeruzalemu. Ti su tragovi možda najvidljiviji u vjeroispovijesti koju Pavao prenosi zajednici u Korintu.[582] Pri tome apostol apostrofira dvojicu uglednih članova crkve u Jeruzalemu (Petar i Jakov) čime pokazuje stanoviti osjećaj poštovanja. Čini se da je Pavao nesuglasice koje je prethodno imao i s Petrom i Jakovom stavio po stranu smatrajući partikularne probleme zajednice u Korintu većom prijetnjom za jedinstvo i stabilnost *Velike Crkve*. U legitimaciji jezgre vjeroispovijesti, Pavao prenosi tradiciju koju je primio od „stupova“ crkve u Jeruzalemu što je u njegovu poimanju važno sredstvo legitimiteta. Indikativno je da je od svjedoka Isusova uskrsnuća, u prenošenju kerigme, Pavao najprije istaknuo Petra.[583] I konačno, *Poslanica Rimljanima* također otkriva važnost koju je crkva u Jeruzalemu imala za Pavla i za njegovo viđenje jedinstva. Tako primjerice u petnaestom poglavlju Pavao tvrdi da je „od Jeruzalema pa uokolo sve do Ilirika pronio evanđelje Kristovo“.[584]

Referenca na Jeruzalem ne može se svesti samo na geografsku dimenziju i činjenicu da je kršćanstvo na određeni način poteklo iz tog grada. Sasvim je jasno da Jeruzalem kod Pavla nosi poseban teološki značaj.[585] Ne treba zanemariti da se radi o gradu koji je bio apsolutno središte židovskog života. Kada se uzme u obzir činjenica da je kršćanstvo poteklo iz okvira judaizma te da je „stupovima“ *Velike Crkve* u začetku njezina razvoja sjedište bilo upravo u Jeruzalemu (iako su oni potjecali s prostora Galileje), ne treba čuditi poseban značaj kojeg je taj grad sam po sebi nosio. Čak i ako u onom osnovnom (zemljopisnom) smislu Jeruzalem nije središte Pavlove mentalne mape svijeta (već Rim), on definitivno jest središte njegove koncepcije o *Velikoj Crkvi* koja uključuje sve narode i društvene slojeve. Wayne Meeks ističe:

> „U stvaranju tenzije između Jeruzalema i Rima, čitatelj Pavlove poslanice u Rimu otkriva temeljnu nakanu *radosne vijesti* prema viđenju samog apostola koja je i jasna u samom

[581] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 157.
[582] 1 Kor 15, 3-5.
[583] 1 Kor 15,5.
[584] Rim 15,19.
[585] Dunn, *Romans 1-8,* 863.

uvodu poslanice: zajednica vjere kojoj je na vrhu Bog, a unutar koje ne smije biti prostora za frakcije i raskole između Židova i svih drugih naroda.“[586]

Konačno, nedostatak bilo kakvih tragova nesuglasja između judeokršćana i poganskih obraćenika na kršćanstvo u *Poslanici Rimljanima* može ukazivati na lokaliziranost tog problema koji je uostalom i marginaliziran zajedničkim naporima Pavla, Petra, Jakova i Ivana te crkvi u Antiohiji i Jeruzalemu.[587] Suprotno tvrdnjama o raskolu, nesuglasice oko disciplinskih pitanja pripadnosti zajednici kršćana te odnosa između judeokršćana i poganskih obraćenika ukazuju na uspješne pokušaje izgradnje preduvjeta za daljnje širenje *Velike Crkve.* Drugim riječima, polemike i nesuglasja su na koncu djelovali i kao katalizator izgradnje njenih identitetskih granica.[588] U toj su izgradnji krucijalnu ulogu imali odnosi Pavla s crkvama u Antiohiji i Jeruzalemu te posebno s Petrom, Jakovom i Ivanom. Iako su oni određeni sporadičnim elementima nesuglasja, konačan je cilj bio ostvaren: uspostava i održavanje zajedništva *Velike Crkve* koje nadilazi lokalne i regionalne okvire. To je zajedništvo utkano u odredbe sastanka u Jeruzalemu te naknadnog Apostolskog pisma.

Ovaj je dio poglavlja nastojao kroz analizu Pavlovih poslanica i *Djela apostolskih* pokazati da su nesuglasice posljedica sporadičnih frakcija koje nisu ni u jednom trenutku dovele u pitanje zajedništvo *Velike Crkve.* Čak i u razdoblju Pavlove neovisne misije (tzv. Drugo misijsko putovanje), apostol je implicitno priznavao autoritet crkve u Judeji te pozivao na jedinstvo s naglaskom na ideji univerzalne Crkve.[589] Pažljiva analiza izvora ne daje temelja za tvrdnju Helmuta Koestera prema kojoj je širenju kršćanstva u prvim desetljećima nakon Isusove smrti kronično nedostajalo bilo kakvo jedinstvo.[590] Štoviše, čini se da je zaključak Jensa Schrötera o najstarijem razdoblju kršćanstva obilježenom pluralnošću uz osnovni element koherentnosti puno bliže onomu što izvori daju naslutiti.[591] Na sličnom je tragu i Luke Johnson kada ističe da se začetci kršćanstva trebaju promatrati kroz dinamičan i kompleksan odnos

---

[586] Meeks, „From Jerusalem to Illyricum, Rome to Spain: The World of Paul's Missionary Imagination“, *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of Common Era,* ur. Clare K. Rothschild i Jens Schröter (Tübingen, 2013), 173.
[587] Köstenberger i Kruger, *The Heresy of Orthodoxy,* 91.
[588] Na koji su način polemike i nesuglasja djelovali kao važno sredstvo u ranom stadiju oblikovanja identiteta *Velike Crkve* (desetljećima prije pojave *Valentinove gnostičke škole*) bit će detaljnije analiziran u desetom poglavlju.
[589] Pavao termin „crkva“ koristi i u smislu zajednice koja nadilazi okvire partikularnih lokaliteta ili regija. Vidi više u: Meeks, *The First Urban Christians,* 105.
[590] Helmut Koester, *Introduction to the New Testament. Vol 1: History, Culture and Religion of the Hellenistic Age* (Berlin, 1982), 102.
[591] Jens Schröter, „Jerusalem und Galiläa. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Konstruktion Einer Geschichte des Frühren Christentums“, *Novum Testamentum,* god. 42/br. 2 (Leiden, 2000), 159.

različitosti i jedinstva pri čemu je upravo ono potonje element koji bi trebao iznenaditi suvremene znanstvenike.[592]

To je jedinstvo bilo povezano i sa specifičnim društvenim etosom koji je karakterizirao *Veliku Crkvu* od samih početaka bez kojeg suvremene studije o začetcima kršćanstva ne mogu biti potpune. Naime, Stanley Huaerwas je opravdano upozorio da je reduciranje kršćanstva isključivo na skup učenja zapravo distorzija njegove istinske biti.[593] Kršćanske su doktrine ujedno nudile i „paradigmatske naočale" kroz koje je vjernik trebao promatrati svijet i na temelju kojih je trebao djelovati unutar njega. Na sličnom je tragu (iako iz antropološkog kuta) Gerardus van der Leeuw koji ističe usku povezanost između društvene manifestacije religije i njenih privatnih vjerovanja te iskustava.[594] U skladu s definicijom religije istaknutom ranije, ostatak će ovog poglavlja biti usmjeren prema društvenoj dimenziji *Velike Crkve* u 1. st. Na koji su način pripadnici *Velike Crkve* promatrali vlastitu pripadnost u zajednici i postoje li naznake koncepata povezanosti i jedinstva. Pri tome treba izbjegavati idealističke pretpostavke o prvom kršćanskom pokretu u kojem svi članovi participiraju na jednak način s apsolutno istim društvenim obrascima i načelima. Dakle, nastojat će se istaknuti etos *Velike Crkve* u 1. st. bez da se time implicira na bilo koji način da ga je baš svaki pripadnik u potpunosti poštovao. S obzirom na tematska ograničenja disertacije, analiza etosa *Velike Crkve* u 1. st. bit će fokusirana na jednu njegovu dimenziju koja sama po sebi otkriva važne društvene dinamike prvih kršćanskih zajednica.

8.2.2.Društvena dimenzija Velike Crkve u 1. st.

Da bi se uopće moglo govoriti o etosu prvih kršćanskih zajednica o kojima Pavao iznosi niz podataka, potrebno je etos kao takav i definirati. Sasvim je jasno da se etos ne može poistovjetiti u potpunosti s etikom jer potonji pojam pretpostavlja sustavnu refleksiju o prirodi dobra i zla, dok prethodni govori o životnom stilu jedne zajednice. Doduše, etika može biti racionalni temelj specifičnog etosa, ali mu nikada ne može biti sinonim. Dakle, etos je vezan uz određene sustave ponašanja koji su postali karakteristični za neku zajednicu pri čemu se od novih članova, prema inerciji, očekuje poštovanje istih.[595] Pozivajući se na radove antropologa poput Cliforda Geertza, Arland J. Hultgreen etos definira kao društvenu manifestaciju

[592] Johnson, „Koinonia: Diversity and Unity in Early Christianity", 509-510; *Idem., The Writings of the New Testament: An Interpretation,* 114.
[593] Citirano u: McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.
[594] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* 459-460.
[595] Keck, „On the Ethos of Early Christians", 440-441.

ideoloških postavki neke vjere.[596] U tom se kontekstu čini važnim podsjetiti na definiciju religije istaknute u jednom od ranijih poglavlja: ukupnost iskustava i uvjerenja te odgovor na ono što se percipira kao krajnja nadnaravna moć, a uključuje čitavu osobu, karakterizirano je specifičnim intenzitetom te potiče na promjenu obrazaca ponašanja.[597]

Što se, na temelju Pavlovih poslanica, može kazati o prvim pripadnicima *Velike Crkve* i njihovom etosu? Koji su to društveni markeri koji su odredili daljnji put i identitet spomenute zajednice? S obzirom na to da se ovdje radi o izuzetno kompleksnim pitanjima koja nužno uključuju nekoliko dimenzija, ovaj će se dio poglavlja posebno fokusirati na terminologiju srodstva i obitelji kao važan segment etosa tih zajednica. No, prije toga vrijedi istaknuti nedvojbenu činjenicu važnosti krštenja kao procesa inicijacije u *Velikoj Crkvi* od samih početaka.[598] U Pavlovim je zajednicama sasvim jasno da se čin inicijacije treba gledati kao proces kroz kojeg čovjek ulazi u novi život pri tom odbacujući prijašnje religijske afilijacije.[599] Krštenje je ulazak u novi život koji treba biti u potpunosti usmjeren prema Kristu. Za Pavla je Krist arhetip i model, konačna točka orijentacije za svakog pripadnika *Velike Crkve.*[600]

Terminologija srodstva i obitelji koja je već naznačena u autentičnim Pavlovim poslanicama imat će iznimne implikacije po daljnji razvoj i oblikovanje *Velike Crkve.*[601]

---

[596] Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 20.

[597] Wach, „The Nature of Religious Experience“, 27-58. Vidi također i: Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* 23-42.

[598] Detaljnije o rituali krštenja u ranom kršćanstvu vidi u: Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries.* Kindle izdanje; Hartman, *'Into The Name of the Lord Jesus': Baptism in the Early Church;* Dunn, *Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem, vol 2,* 185-189.

[599] Rim 6,1-11

[600] 2 Kor 8,9; Gal 3,28-29.

[601] Pod pojmovima „terminologija srodstva“ i „metafora obitelji“ ova disertacija prvenstveno podrazumijeva primjere gdje se Pavao članove *Velike Crkve* naziva braćom i sestrama (grč. *ἀδελφός* i *ἀδελφοί*). Vrijedi istaknuti da je Pavao koristi različite termine koji pripadaju kategoriji „terminologije srodstva“ te ih aplicirao u različitim okolnostima. Vidi više u: Reidar Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters': Christian Siblingship in Paul* (London, 2004), 118-136. Dakle, termini koje Pavao koristi su *ἀδελφός* i *ἀδελφοί*. Prethodni je oblik u jednini i u pravilu se prevodi kao „brat“, dok je potonji pluralni oblik iste riječi koji se u pravilu prevodi kao „braća“. U iznimnim situacijama (u kojima to kontekst dopušta) pluralni se oblik može prevesti i kao „braća i sestre“. Primjerice, jedan od sačuvanih papirusa iz Oksirinha (97. god. po. Kr.) prenosi sljedeću frazu: „Mome bratu Diodoru i sestri Tedi“ (grč. *αδελφοις μου Διοδωρω κ. Θαιδι*). U ovom se slučaju jasno radi o dativnu množine (αδελφοις). Vidi više u: P. Oxy. 713.20-23. No, u većini slučajeva (i u novozavjetnim, ali i u ostalim tekstovima iz antike) riječ ἀδελφός znači „brat“, a pluralni oblik (άδελφοί) „braća“. Stoga je, prilikom prijevoda riječi άδελφοί, potrebno pomno obratiti pozornost na kontekst i (ako je to moguće) na autora i njegovu koncepciju obitelji. Primjerice, Mark Strauss tvrdi da se Pavao u četvrtom poglavlju Poslanice Filipljanima (usp. Fil 4,1-2) zapravo obraća i muškarcima i ženama te bi se stoga spomenuti termin trebao prevesti kao „braća i sestre“. Vidi više u: Mark Strauss,“Linguistic And Hereneutical Fallacies In The Guidelines Established At The Conference On Gender-Related Language In Scripture“, *The Evangelical Theological Society,* god. 41/br. 2 (Wheaton, 1998), 253. Nešto kompleksniju i dublju analizu (iako se u konačnici slaže sa zaključcima Marka Straussa) nudi Ian Howard Marshall. Vidi više u: Ian H. Marshall, „Brothers Embracing Sisters“, *The Bible Translation,* god. 55/br. 3 (Thousand Oaks, 2004), 308. Sa spomenutim pojedincima se slaže i Paul Trebilco. Doduše, usprkos tomu što priznaje stanovitu inkluzivnost (i muškarci i žene), Trebilco upozorava da je Pavlovo korištenje termina *ἀδελφοί* bilo ipak više fokusirano na muškarce s obzirom na to da se radi o društvu obilježenom patrijarhatom. Vidi više u:

Promatrano iz sociološke perspektive, vrijedi se prisjetiti teze Maxa Webera prema kojoj su religijske zajednice karakterizirane takvim diskursom obilježene s jedne strane etikom relativizacije (standardne obiteljske veze postaju manje važnima) te reciprocitetom s druge strane koji pretpostavlja obostranu podršku članova same zajednice.[602] Tablica 1.2. donosi pregled učestalosti uporabe riječi *ἀδελφοί* u Pavlovim autentičnim poslanicama.[603]

Tablica 1.2. *Učestalost termina ἀδελφοί u Pavlovim autentičnim poslanicama*.[604]

Poslanica	**Ukupan broj stihova**	**Čestotnost riječi *ἀδελφοί***
Poslanica Rimljanima	433	20
Prva poslanica Korinćanima	437	39
Druga poslanica Korinćanima	256	12
Poslanica Galaćanima	149	10
Poslanica Filipljanima	104	9
Prva poslanica Solunjanima	89	19
Druga poslanica Solunjanima	47	9
Poslanica Filemonu	25	5

Paul Trebilco, *Self-designation and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012), 24-25. Sličnog je razmišljanja i David Horell koji tvrdi da je Pavlovo obraćanje zajednici terminom *ἀδελφοί* „gotovo sigurno obuhvaćalo sve članove kršćanske zajednice, muškarce i žene.“ Vidi više u: David G. Horell, „Familiar Friend or Alien Stranger? On Translating the Bible“, *The Expository Times,* god. 116/br. 12 (London, 2005), 406. Oprečni stav, u okviru kritiziranja konkretno Starussovih i Marshallovih argumenata i zaključaka, vidi u: Michael D. Marlowe, „The Translation of Αδελφος and Αδελφοι: A Response to Mark Strauss and I. Howard Marshall“, dostupno online URL: http://www.bible-researcher.com/adelphos.html#note7, (zadnji put posjećeno 20. rujna 2020). Također, koliko je poznato iz sačuvanih izvora, nigdje se ne koristi ἀδελφός kao oznaka za neku specifičnu žensku osobu (sestru). Kada se želi naglasiti „brat i sestra“, koristi se i sljedeća konstrukcija: ἀδελφὸς καὶ ἀδελφή. Vidi više u: Mt 12,50; Mk 3,35; 1 Kor 7,15. Ono što Michael D. Marlowe u svojoj kritici ne uzima u obzir jest šire pitanje koncepcije identiteta i zajednice kod Pavla. Njegov je članak prvenstveno fokusiran na lingvistički aspekt čitave teme, ali se zaboravlja uzeti u obzir partikularnost Pavlove pozicije. Disertacija drži da je Trebilcova opaska o Pavlu koji, iako terminom ἀδελφοί u slučajevima gdje kontekst to dopušta uključuje i muškarce i žene, svoju poruku primarno upućuje muškarcima.

[602] Max Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1922), 542-543.

[603] Tablica je utemeljena na podacima dostupnima u: Trebilco, *Self-designation and Group Identity in the New Testament,* 28; Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters': Christian Siblingship in Paul,* 313

[604] Teško je sa sigurnošću objasniti postojeće varijacije u poslanicama. Ipak, čini se da je učestalost pojave *ἀδελφοί* proporcionalna razini osobne povezanosti apostola sa zajednicom kojoj piše. Tako je relativno niska učestalost u *Poslanici Rimljanima* djelomično i posljedica slabije osobne veze Pavla s tamošnjom zajednicom. Također, u onim slučajevima gdje je odnos između Pavla i zajednice stabilniji i prisniji veća je učestalost riječi *ἀδελφοί* što se najbolje vidi na primjeru *Prve poslanice Solunjanima.* Vidi više u: Trebilco, *Self Designation and Group Identity in the New Testament,* 28-29; Philip Esler, „'Keeping It in the Family': Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians“, *Families and Family Relations as Represented In Early Judaisms and Early Christianities: Texts and Fictions,* vol 2., ur. Jan Willem van Henten i Athalya Brenner (Leiden, 2000), 162-173.

Prilikom analize terminologije srodstva u „Pavlovim zajednicama“ vrijedi i istaknuti da je sam koncept obitelji u antici bio poprilično drugačiji nego li je to slučaj u suvremenom društvu.[605] Prva i osnovna razlika bila je u tome što je rimska obitelj (lat. *familia*) uključivala mrežu puno većeg broja ljudi.[606] Drugim riječima, spomenuti se latinski termin nije odnosio samo na oca, majku i djecu, već i širu obitelj po krvnom srodstvu (ujaci, stričevi i sl.), ali i suradnike koji su bili u poslovnom „srodstvu“ s glavom obitelji (lat. *pater familias*) te robove. Također treba imati na umu da su Rimljani još jednu riječ koristili u izražavanju koncepta obitelji, a to je bilo kućanstvo (lat. *domus*).[607]

Budući da taj termin obuhvaća sve koji žive „pod istim krovom“, možda je i prikladniji prilikom opisivanja koncepta obitelji u Rimskom Carstvu.[608] Najznačajnija karakteristika rimske obitelji u globalu bila je apsolutna dominacija najstarijeg muškog člana što je u najvećem broju slučajeva bio upravo otac (*pater familias*).[609] On je imao pravo na tzv. očinsku vlast (lat. *patria potestas*) koja predstavlja ukupnost ovlasti koje glavar obitelji ima i nad ostalim članovima, ali i nad obiteljskom imovinom.[610] Također, korištenje terminologije srodstva u metaforičkom smislu nije bilo neuobičajeno u grčko-rimskom svijetu.[611] Tako primjerice grčki filozof Epiktet (50-130. god. po. Kr.) iznosi klasični stoički stav tvrdnjom da bi se svi ljudi (uključujući i one

---

[605] O strukturi, položaju i prirodi obitelji u vrijeme Rimskog Carstva vidi više u: Keith R. Bradley, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History* (Oxford, 1991); Suzanne Dixon, *The Roman Family* (Baltimore, 1992).

[606] Peter Garnsey i Richard P. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (London, 2014), 152-153.

[607] Dixon, *The Roman Family,* 1-11.

[608] U tom je kontekstu četvrta definicija obitelji koju nudi rimski pravnik Ulpijan (točne godine njegova rođenja i smrti nisu jasne, ali je sasvim sigurno djelovao u prvoj trećini 3. st. po. Kr.) možda i najbolja u opisivanju rimske obitelji. Vidi više u: Ulp. *Digest.* L.16.195. iz: Samuel P. Scott (ur.), *The Civil Law* (Cincinnati, 1932). Prijevod na engleski: Samuel P. Scott. Bruce Malina ističe ekonomsku produktivnost rimske obitelji koja je često uključivala ne samo roditelje i njihove sinove već i supruge sinova i njihovu djecu. Živjeli bi u neposrednoj blizini jedni s drugima i tako bi činili produktivniju ekonomsku jedinicu čime bi povećavali šanse za vlastito preživljavanje u materijalnim uvjetima koji nisu ni iole blizu suvremenom zapadnom svijetu. Vidi više u: Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology,* 139.

[609] Treba izbjegavati suvremene stereotipe o obitelji u Rimskom Carstvu koji predstavljaju oca kao vrstu autoritarnog tiranina koji provodi rigidnu vlast nad svim članovima svoje obitelji. Vidi više u: Dixon, *The Roman Family,* 44; Richard P. Saller, „Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household“, *Classical Philology,* god. 94/br. 2 (Chicago, 1999), 182-197.

[610] Dixon, *The Roman Family,* 40-42. Doduše, vrijedi imati na umu stanovitu distinkciju između pisanog zakona i stvarnih društvenih odnosa. Primjerice, iako je otac imao (zakonski gledano) pravo ubiti vlastitu djecu, oni to u pravilu nisu radili. Vidi više u: Dixon, *The Roman Family,* 36-37. Također, iako je u načelu glava kućanstva bio otac (*pater familias*) u stvarnosti su upravo žene, u slučajevima odsutnosti muževa, imale autoritet i moć nad ostalim članovima obitelji. Vidi više u: Saller, „Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household“, 196.

[611] Zanimljivu komparativnu analizu koncepta bratstva kod Plutarha i Pavla vidi u: Aasgaard, „Brotherhood in Plutarch and Paul: Its Role and Character“, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor,* ur. Halvor Moxnes (London, 1997), 166-182.

u najnižem društvenom „razredu“) trebali smatrati braćom.[612] Ciceron u jednom od svojih pisama u kojem govori o stanovitom Rimljaninu koji se sprema, kao kvestor, preuzeti posao u službi namjesnika cisaplske Galije, ističe da bi se prethodni prema potonjem trebao odnositi kao sin prema ocu.[613] Pažljiva analiza izvora upućuje na to da je diskurs metafora obitelji bila prisutna u gotovo svim domenama rimske kulture.[614] Eva Marie Lassen ističe:

> „Metafora obitelji je bila vrlo važna u rimskom društvu te stoga ne čudi da ju se može pronaći i u religijskoj i u društvenoj i u političkoj sferi. Nekoliko faktora može objasniti popularnost ove metafore. Najprije, s obzirom na to da je obitelj činila važnu jedinicu društva te da je imala značajno mjesto u rimskoj tradiciji, metafora je obitelji bila potencijal za formiranje vrlo snažnih, i za Rimljane smislenih, slika. Nadalje… nametanje *patria potestas* nad onima koji ne žive zajedno s *pater familias* značilo je da će Rimljanima vrlo lako razumjeti korištenje metafore obitelji u opisivanju odnosa između pojedinaca koji nisu u krvnom srodstvu.“[615]

U raspravi o fenomenu terminologije srodstva u ranokršćanskim zajednicama valja poći od problematike porijekla. Od kuda uopće potječe impuls prema stvaranju i oblikovanju zajednica na temelju diskursa o srodstvu kada je posrijedi rano kršćanstvo? Da bi se na taj odgovor adekvatno odgovorilo potrebno je prisjetiti se jednog od ključnih faktora nastanka i oblikovanja kršćanstva kao takvog, a to je judaizam. Ne treba zaboraviti da su i Isus i prvi apostoli bili prvenstveno Židovi s prostora Palestine, a da se *Velika Crkva* tek postupno kroz 1. i 2. st. počela odvajati od judaističke matrice.[616] Jednostavno rečeno, ranokršćanska ideja crkve kao velike obitelji potječe prvenstveno iz narativa o židovskoj povijesti kojeg je na specifičan način tijekom svog javnog djelovanja interpretirao Isus iz Nazareta. Osim što na nekoliko mjesta u Starom Zavjetu pronalazimo tragove ideje Boga kao Oca židovskog naroda, rodbinska je terminologija bila snažno prisutna u svim domenama židovske tradicije.[617] S obzirom na to da je terminologija obitelji u judaizmu bila vezana uz pripadnost zajednici, a ne samo uz krvno

---

[612] Epict. Diatr. I.13.4. iz: Thomas E. Page et. al. (ur.) *Epictetus: Discourses, Books 1-2* (Cambridge, 1956). Prijevod na engleski: William A. Oldfather.
[613] Cic. *Fam.* 13.10.1. iz: David R. Shackleton Bailey (ur.), *Cicero: Epistulae ad Familiares,* Vol. 1. (Cambridge, 1977). Prievod na engleski: David R. Shackleton Bailey.
[614] Detaljnije o ovome vidi u: Eva M. Lassen, „The Roman Family: Ideal and Metaphor“, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor,* ur. Halvor Moxnes (London, 1997), 110-114.
[615] Lassen, „The Roman Family: Ideal and Metaphor“, 110.
[616] Detaljnije o faktorima razdvajanja vidi više u sedmom poglavlju.
[617] Vidi više u: Conleth Kearns, „The Fatherhood of God“, *The Furrow,* god. 10/br. 3 (Maynooth, 1959), 155-164; Hermann Spieckermann, „The 'Father' of the Old Testament and Its History“, *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity,* ur. Felix Albrecht i Reinhard Feldmeier (Leiden, 2014), 73-85; Lutz Doering, „God as Father in Textst from Qumran“, *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity,* ur. Felix Albrecht i Reinhard Feldmeier (Leiden, 2014), 107-137.

srodstvo, ideja da se Židovi trebaju jedni prema drugima odnositi kao prema vlastitoj braći, bio je na određen način i konceptualni temelj od kojeg je krenula *Velika Crkva*.[618] Treći element važan u razumijevanju ovog fenomena jest naglasak na odanosti i privrženosti Bogu koji mora biti iznad svih drugih dimenzija privrženosti. Joseph Hellerman smatra da je Isusova interpretaciju tih triju dimenzija bila ključ u razvoju ideje crkve kao obitelji i kršćana kao braće i sestara.[619] U pogledu na sadržaj Isusove interpretacije (barem kako je prenesena u izvorima) posebno je važan dio u *Evanđelju po Marku* kojeg i ostali „sinoptici" prenose:

> „I dođu majka njegova i braća njegova. Ostanu vani, a k njemu pošalju neka ga pozovu. Oko njega je sjedilo mnoštvo. I reknu mu: 'Eno vani majke tvoje i braće tvoje, traže te!' On im odgovori: 'Tko je majka moja i braća moja?' I okruži pogledom po onima što su sjedili oko njega u krugu i kaže: 'Evo majke moje, evo braće moje!' Tko god vrši volju Božju, on mi je brat i sestra i majka.'"[620]

Sasvim je jasno da je Isus (barem kako to prenosi ovaj stih u evanđeljima) ovom izjavom pristao uz dvije od spomenute tri dimenzije: metafora srodstva, prioritet privrženosti prema Bogu iznad lojalnosti prema obitelji.[621] Pogleda li se pažljivije u sinoptička evanđelja, mogu se pronaći i jasni tragovi treće dimenzije koja je obilježena idejom Boga kao Oca.[622] Usprkos negiranju bilo kakvih distinktivnih elemenata u Isusovu naučavanju i javnom djelovanju što je i poslije utjecajne studije Eda Sandersa postalo stanoviti konsenzus suvremenih znanstvenika, Hellerman ipak ističe da je Isusova koncepcija obitelji bila nešto drugačija od klasičnog židovskog pogleda.[623] Konkretno rečeno, Hellerman drži da je Isus proširio koncepciju obitelji na tri osnovna načina: metafora je rodbinskog odnosa puno snažnije prisutna u Isusovu životu nego li u sačuvanim tekstovima židovske provenijencije; solidarnost između članova *Velike*

---

[618] Meeks, *The First Urban Christians*, 87.
[619] Joseph H. Hellerman, *The Ancient Church as Family* (Minneapolis, 2001), 64.
[620] Mk 3,31-36. Usp. Mt 12,46-50; Lk 8,19,21. Postoji i niz drugih primjera u evanđeljima koji „oslikavaju" Isusovu koncepciju obitelji na sličan način. Kao dodatni primjer može se istaknuti narativ o Josipu iz Arimateje koji, iako nije član Isusove obitelji (ni u onom antičkom smislu te riječi), kao njegov sljedbenik, preuzima odgovornost pokapanja tijela. Vidi više u: Mk 15,43. O kompleksnom pitanju povijesne pouzdanosti te priče vidi suprotna mišljenja Craiga C. Evansa i Barta Ehrmana u: Craig Evans, „Getting the Burial Traditions and Evidences Right", *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus Divine Nature,* ur. Michael F. Bird (San Francisco, 2014), 71-94; Ehrman, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee,* 129-171.
[621] Takva je koncepcija „religijske" obitelji (čija je privrženost usmjerena primarno prema Bogu, a ne krvnom srodniku) bila sušta suprotnost prevladavajućem konceptu. Vidi više u: McVann, „Family-Centeredness", *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook,* ur. John J. Pilch i Bruce J. Malina (Peabody, 1993).
[622] Mt 6,6; 6,26; Iv 17,24; Lk, 12,32; Iv 10,28-30. O „očinstvu" Boga u Novom Zavjetu vidi više u: Hurtado, *God in New Testament Theology.* Kindle izdanje. Detaljnije o aramejskom terminu „Abba" vidi više u: James Barr, „Abba isn't Daddy", *The Journal of Theological Studies,* god. 39/br. 1 (Oxford, 1988), 28-47.
[623] U krugovima se povjesničara i teologa koji se bave pitanjem povijesnog Isusa često ističe Sandersova tvrdnja da povijest kao takva bježi od kategorije jedinstvenosti. Vidi više u: Sanders, *Jesus and Judaism,* 320.

Crkve je na nešto višoj razini nego li je to slučaj kod Židova u to vrijeme; Isus je u naglašavao u puno većem obujmu potrebu reorijentacije prioriteta kada je posrijedi pitanje odanosti i privrženosti.[624] Naglasak na obitelji je bio poprilično vitalan dio identiteta *Velike Crkve* od samih začetaka, ali se uvijek može postaviti pitanje koliko je taj naglasak posljedica Isusova javnog djelovanja (teza koja se Hellermanu čini utemeljenom), a koliko je to ipak posljedica drugih elemenata u razvoju kršćanstva. Čini mi se da se ne smije zanemariti ni utjecaj religijskog iskustva prvih kršćana koje je zasigurno predstavljalo stanoviti novitet u odnosu na židovsku tradiciju. U tom se iskustvu trebaju tražiti tragovi impulsa koji su također potaknuli privrženost i razvoj koncepta crkve kao obitelji. Uz to, ne treba ni zaboraviti na jednu od društvenih karakteristika *Velike Crkve,* a to je okupljanje u privatnim (obiteljskim) kućama koje su bile središte kršćanske liturgijske aktivnosti tijekom 1. i 2. st.[625]

S obzirom na tematsku ograničenost, fokus će biti usmjeren prema jednoj od Pavlovih autentičnih poslanica koja će poslužiti kao studija slučaja kada je posrijedi fenomen terminologije obitelji u razvoju i oblikovanju etosa *Velike Crkve.* Iz Efeza je 54. ili 55. godine Pavao je adresirao poslanicu zajednici kršćana u Korintu.[626] Korint je bio grad u Grčkoj smješten na prevlaci koja spaja Peloponez s ostatkom Grčke. Rimska ga je vojska 146. god. pr. Kr. u potpunosti razorila kao dio vojnih djelovanja u sukobu protiv Ahejskog saveza.[627] Prostor je ostao gotovo nenaseljen sve do razdoblja Julija Cezara koji je na istom mjestu 44. god. pr. Kr. obnovio grad.[628] Pod rimskom je vlašću Korint ubrzo postao ekonomski važan element carstva sa stanovništvom miješanog (grčko-rimskog, ali i židovskog) etničkog podrijetla.[629] O

---

[624] Hellerman, *The Ancient Church as the Family,* 69-70.

[625] Peter Lampe, „'Family' in Church and Society of New Testament Times“, *Affirmation,* god. 5/br. 1 (Thousand Oaks, 1992), 1-20. Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Waterloo, 2002), 4-5. U zaključku Maier ističe (str. 23): „Prethodna analiza jasno sugerira da je jedinica kućanstva imala središnju ulogu u oblikovanju grčko-rimske civilizacije. Dokazi jasno upućuju da je kućanstvo u antici oblikovalo različita privatna udruženja, religijske zajednice i sl. Prva crkva stoga nije ni mogla postojati izvan takvog okruženja“. Vidi također: Filson, „The Significance of the Early House Churches“, 105-112.

[626] Vidi više Tablica 1.1.

[627] Graham Shipley, *The Greek World After Alexander 323-30 BC* (London, 2014), 384-385.

[628] Cass. Dio. XLII.50.3. Fitzmyer, *First Corinthians,* 25. O arheološkim nalazima koji ukazuju na kakvu takvu naseljenost grada između razaranja i ponovnoe uspostave u vrijeme Gaja Julija Cezara vidi više u: Irene B. Romano, „A hellenistic deposit from Corinth: evidence for interim period activity“, *The Journal of the American School of Classical Studies at Athens,* god. 63/br. 1 (Atena, 1994), 57-104. Uz to, Ciceron ističe da je u mladosti posjetio Peloponez i da se susreo s Korinćanima. Vidi više u: Cic. *Tusc. Disp.* III.22.53. iz: Cicero, *Tusculan Disputations.* Dostupno online URL: http://www.attalus.org/old/tusc3B.html, (zadnji put posjećeno 21. kolovoza 2021). Prijevod na engleski: Charles D. Yonge.

[629] Brown, *Uvod u Novi Zavjet,* 508-509; Fitzmyer, *First Corinthias,* 30-32. Srediom 1. st. Korint je bio i jedno od gradova carstva koji su bili obilježeni prisutnošću carskog kulta. Vidi više u: Stanley Spaeth, „Imperial Cult in Roman Corinth: A Response to 'The Cult of the Roman Emperor: Uniter or Divider by Karl Galinsky'“, *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult,* ur. Jonathan Reed i Jeffrey Brodd (Atlanta, 2011), 61-82.

ekonomskoj važnosti Korinta u razdoblju Rimskog Carstva govori između ostaloga i grčki pisac Strabon (1. st. po. Kr.) koji ističe da se Korintu često pripisivao atribut bogatog grada.[630] Dakle, u vrijeme kada je Pavao pisao poslanicu tamošnjim kršćanima, Korint je bio obilježen grčko-rimskom kulturom uz manje tragove židovstva koji su vrlo vjerojatno uključivali i „bogobojazne“ pogane koji su imali stanovitu inklinaciju prema judaizmu (posjećivanjem sinagoga), ali nikada nisu postali u potpunosti dio židovskog etnosa.[631] Iz sačuvanih se izvora dade naslutiti da je Pavao i prije slanja poslanice bio u Korintu u svojstvu misionara te da je svojim djelovanjem zapravo i uspostavio prvu zajednicu kršćana ondje, iako to samo po sebi ne znači da nije bilo kršćana u Korintu prije Pavlova posjeta.[632]

Većina je znanstvenika, prilikom analize spomenute poslanice apostola Pavla, bila usmjerena prema otkrivanju identiteta njegovih oponenata ondje na temelju onoga što sam Pavao posredno otkriva o njima.[633] Američki teolog i povjesničar Dale B. Martin na adekvatan način sažima trenutni konsenzus znanstvene zajednice kada je posrijedi pitanje identiteta Pavlovih „protivnika“ unutar kršćanske zajednice u Korintu. Suprotno od tendencija starije generacije znanstvenika koji su, pod utjecajem njemačke Škole povijesti religija (njem. *Religionsgeschichtliche Schule*), u Pavlovim protivnicima vidjeli tragove gnosticizma, Martin ističe:

> „Crkva je u Korintu bila većim dijelom podijeljena duž jedne osnovne 'krivulje', s bogatijim kršćanima višeg statusa (s uzdržavanim članovima i ideološkim saveznicima) s jedne strane i kršćanima nižeg društvenog statusa s druge strane.“[634]

---

[630] Strab. *Geog.* VII.6.20-23. iz: Thomas E. Page et. al. (ur.), *Strabo: Geography, Books 1-2* (Cambridge, 1917). Prijevod na engleski: Horace L. Jones. Strabon je svoje djelo završio otprilike 18. god. pa se stoga većina onoga što grčki pisac kaže o gradu može i aplicirati na vrijeme kada se ondje uspostavlja prva kršćanska zajednica.

[631] Židovski pisac Filon iz Aleksandrije piše o Židovima koji žive na prostoru Grčke te nabraja nekoliko specifičnih lokacija uključujući i Korint. Vidi više u: Philo *Leg.* 281; Fitzmyer, *First Corinthians,* 31. Također, *Djela apostolska,* iako pisana nekoliko desetljeća nakon *Prve poslanice Korinćanima* spominju sinagogu u Korintu. Vidi više u: Dj 18,4. O prisutnosti „bogobojaznih“ pogana u Korintu vidi više u: Paul Trebilco, *Jewish communities in Asia Minor* (Cambridge, 1991), 145-166. U zaključku (164. str) Trebilco ističe da sačuvani pisani kao i arheološki izvori pokazuju prisutnost „bogobojaznih“ pogana u 1. st. po. Kr. na mnogim mjestima u carstvu, uključujući i Korint. Detaljnije o „bogobojaznima“ i njihovom prisustvu u judaizmu razdoblja Drugog hrama vidi više u: Louis H. Feldman i Meyer Reinhold (ur.), *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans* (Minneapolis, 1996), 137-145.

[632] 1 Kor 2,3; 3,6-10; Brown, *Uvod u Novi Zavjet,* 510. Vjeruje se da je Pavao posjetio Korint oko 51. ili 41 godine ovisno o datiranju Klaudijeva edikta o izbacivanju Židova iz Rima. Doduše, čini se da je (suprotno tvrdnji Ludermana) većina znanstvenika bliža 51. godini. Vidi više u: Fitzmyer, *First Corinthians,* 38-40; Garland, *1 Corinthians.* Kindle izdanje.

[633] Za detalje vidi bilješku 574.

[634] Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, 1995), 69. Krucijalan faktor u promjeni paradigme bio je njemački znanstvenik Gerd Theissen koji je prvi iznio sustavnu analizu prve kršćanske zajednice u Korintu prema gore navedenoj hipotezi. Vidi više u: Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* 121-174.

Drugim riječima, temeljna dioba koja je stajala kao primarni uzrok problema u Korintu bila je ona između siromašnih i bogatih članova zajednice.[635] U analizi terminologije srodstva kao osnovne dimenzije u gradnji specifičnog etnosa zajednice u Korintu, vrijedi poći od temeljnih karakteristika autorove retorike. Naime, u poslanici je dominantan tip retorike kojom se Pavao koristi je savjetodavni govor/diskurs kojim nastoji „pobijediti" podjele i doći do temeljnog cilja, a to je ponovna uspostava čvrstog jedinstva.[636]

Takva je vrsta retorike jedno od obilježja antičke tradicije što možda i najbolje ilustrira primjer grčkog filozofa, pisca i oratora Diona Hrizostoma. Sačuvano je između ostaloga i njegovih osamdeset govora od kojih jedan vezan uz sukob stanovnika Nikomedije i Nikeje možda i najbolje ilustrira savjetodavan tip retorike kakav se može pronaći i u Pavlovoj poslanici zajednici u Korintu.[637] U tom je kontekstu posebno važna činjenica Pavlove uporabe terminologije srodstva koja pod njegovim perom postaje inkorporirana kao dio dominantne retorike savjetodavnog tipa.[638] Već u prvom poglavlju Pavao ističe: „zaklinjem vas, braćo (grč. *ἀδελφοί*), imenom Gospodina našega Isusa Krista: svi budite iste misli; neka ne bude među vama razdora, nego budite savršeno istog osjećaja i istog mišljenja."[639] Nešto kasnije u istom poglavlju Pavao piše: „Ta gledajte, *braćo,* sebe, pozvane: nema mnogo mudrih po tijelu, nema mnogo snažnih, nema mnogo plemenitih."[640] Opetovano pojavljivanje „braće" u Pavlovoj seriji pozdrava pri kraju same poslanice upućuje, kako to ispravno primjećuje Hellerman, na snažnu

---

[635] U nešto sažetijem obliku vlastite zaključke o zajednici u Korintu Theissen iznosi i u: Gerd Theissen, *The New Testament: History, Literature, Religion* (New York, 2003), 70-81.

[636] Vidi više u: Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville, 1991), 86-88; 180-183.

[637] Dio Chrys. *Or.* 38. iz: Dio Chrysostom, *Discourses 37-60.* Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/38*.html, (zadnji put posjećeno 28. rujna 2021). Prijevod na engleski: Henry L. Crosby. Vidi također: Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation,* 62-63.

[638] U suštini, Pavao želi uspotaviti ponovno jedinstvo zajednice potičući ugledne članove da zanemare svoj ugled i da sa jednakim poštovanjem gledaju na sve vjernike u Korintu. Pri tome Pavao koristi model Krista raspetoga (usp. 1 Kor 1,18-23) kao vezivno tkivo koje mora biti iznad svih ostalih društvenih dimenzija. Vidi više u: Margaret M. Mitchell, *Paul, the Corinthians, and the Birth of Christian Hermeneutics* (Cambridge, 2010), 39-40. U analizi ovog dijela poslanice Fitzmyer piše: „Primarni sadržaj Pavlove teologije dolazi do jasnog izražaja u ovim stihovima, teologija križa ili Krist raspeti. Radi se o učenju kojeg je (Pavao op.a.) naslijedio od prvih kršćana kao što to jasno pokazuje i primitivna kerigma citirana u 15,3: 'Krist umrije za grijehe naše po pismima.0 To je osnova onoga što Pavao naučava u ovom paragrafu o onima koji su spašeni. Soteriološki karakter raspeća povijesnog Isusa je temelj i krucijalni kontekst Pavlova razmišljanja." Vidi više u: Fitzmyer, *First Corinthians,* 153.

[639] 1 Kor 1,10. Nazivajući vjernike „braćom" u duhovnom smislu zbog njihova pripadništva istoj vjerskoj zajednici, Pavao nastoji učvrstiti svoj argument te ih uvjeriti da su podjele i raskoli nepotrebni. Vidi više u: Fitzmyer, *First Corinthians,* 125.

[640] 1 Kor 1,26; Pavlova je teza u ovom stihu fokusirana na dokazivanje jednakosti svih vjernika, bez obzira na njihov društveni status ili ugled. Svi su u „Kristu jednaki". Tu tezu, između ostaloga, pokušava dokazati korištenjem metafore obitelji. Vidi više u: Fitzmyer, *First Corinthians,* 161.

povezanost između vjernika na čemu apostol posebno inzistira.[641] Primjerice, govoreći o Timoteju i nekolicini drugih vjernika, Pavao savjetuje zajednicu u Korintu:

> „Neka ga dakle nitko ne prezre. A ispratite ga u miru da dođe k meni jer ga s braćom iščekujem. A što se tiče brata Apolona: mnogo sam ga nagovarao da ode k vama s braćom. I nikako mu ne bijaše s voljom da sada dođe, no doći će kad mu bude zgodno. Bdijte postojani u vjeri, muževni budite, čvrsti. Sve vaše neka bude u ljubavi! Zaklinjem vas, braćo – znate dom Stefanin, da je prvina Ahaje i da se posvetiše posluživanju svetih – da se i vi pokoravate takvima i svakomu tko surađuje i trudi se.“[642]

U ovom je slučaju, od posebnog značaja to što se Pavao obraća i vjernicima iz drugih krajeva Rimskog Carstva te ih naziva braćom što je samo jedan u nizu primjera Pavlove koncepcije Crkve kao univerzalnog tijela koje nadilazi lokalne i regionalne okvire. Uz to, Pavlovo je korištenje terminologije srodstva u ovom slučaju usko povezano s još jednim (fundamentalnim) zahtjevom koje šalje prema zajednici u Korintu, a on je otkriven u trinaestom stihu: „Bdijte postojani u vjeri.“[643] Radi se o pozivu na predanost evanđelju u svakodnevnom životu. Drugim riječima, Pavao vjernike upozorava na važnost aktivnog „življenja vjere“ koji se mora ogledati u djelima milosrđa i karitativnosti. [644] Eklatantan primjer takov poziva nalazi se u poslanici zajednici u Filipima koju također karakterizira inzistiranje na metafori obitelji:

> „Samo se ponašajte dostojno evanđelja Kristova, pa – došao ja i vidio vas ili nenazočan slušao što je s vama – da mogu utvrditi kako ste postojani u jednom duhu i jednodušno se zajednički borite za evanđeosku vjeru ne plašeći se ni u čemu protivnika.“[645]

Zanimljivo je i Pavlovo kritiziranje pojedinaca iz zajednice u Korintu koji su zbog nastalih nesuglasica i svađa nastojali odgovore i rješenja potražiti na gradskom sudu. Taj se dio poslanice može puno bolje razumjeti tek ako se u obzir uzme priroda rimskog zakonodavstva. Prvenstveno, radi se o zakonodavstvu koje je bilo evidentno na strani onih koji su nosili poseban status i ugled u društvu.[646] Analizirajući problematiku sudskih procesa u Rimskom Carstvu iz antropološkog kuta, Alan C. Mitchell je istaknuo dodatan element važan za razumijevanje društvene stvarnosti zajednice vjernika u Korintu. Naime, u pravilu je veća vjerojatnost

---

[641] Hellerman, *The Ancient Church as the Family,* 100.
[642] 1 Kor 16,11-16. Detaljnije o ovim stihovima vidi u: Fitzmyer, *First Corinthians,* 622-625.
[643] 1 Kor 16,13.
[644] Fitzmyer, *First Corinthians,* 624.
[645] Fil 1,27-28. O uporabi metafore obitelji ili terminologije srodstva u *Poslanici Filipljanima* vidi više u: Hellerman, *The Ancient Church as the Family,* 124-125.
[646] Martin, *The Corinthian Body,* 76; Bruce W. Winter, „Civil Litigation In Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1-8“, *New Testament Studies,* god. 37/br. 4 (Cambridge, 1991), 559-572.

postizanja izvansudskog kompromisa bila u slučaju gdje su suprotstavljeni pojedinci dolazili iz istog društvenog sloja.[647] Drugim riječima, što je veći jaz u društvenoj poziciji i ugledu između stranaka u sporu, to je manja šansa za postizanje kompromisa koji neće uključivati sudsku proceduru. Osim što uvidi u stvarnost rimske zakonodavne prakse sugeriraju da su optužnice o kojima Pavao govori vrlo vjerojatno podignuli pojedinci iz viših slojeva društva protiv onih koji nisu dijelili njihov status i ugled, oni također osvjetljavaju važnost Pavlove terminologije srodstva. Hellerman se retorički pita tko bi u vrijeme Rimskog Carstva 1. st. trebao snažnije isticati elemente solidarnosti i kompromisa od zajednice u kojoj su svi „braća“ i „sestre“?[648] Upravo se ondje i nalazi esencijalna važnost Pavlove uporabe terminologije srodstva kojom nastoji ojačati identitet zajednice, uspostaviti jedinstvo i oblikovati etos.[649] William S. Campbell ističe:

> „Dominantna slika koju Pavao opetovano koristi u svojim pokušajima stvaranja harmonije i solidarnosti unutar svojih zajednica jest slika obitelji. Nazivajući vjernike braćom u Kristu, Pavlov je cilj podariti im snažan osjećaj kolektivnost identiteta i pripadanja koji, barem u teoriji, postoje u klasičnim obiteljima“.[650]

Za kraj analize terminologije srodstva kao elementa u oblikovanju etosa *Velike Crkve* sredinom 1. st. vrijedi istaknuti još jedan element prisutan u poslanici kršćanima u Korintu, vidljiv tek kada se uzme u obzir specifična karakteristika koncepta obitelji u rimskom društvu. Naime, pretpostavljalo se da je privrženost prema obitelji s kojom osoba dijeli krvno srodstvo iznad privrženosti prema obitelji koja je uz osobu vezana posredstvom bračne zajednice. Zašto je to važno u kontekstu Pavla i zajednice u Korintu? U sedmom se poglavlju Pavao bavi problematikom podijeljene odanosti koja nastupa kada vjernik/vjernica stupi u brak s osobom čiji je identitet i dalje vezan uz starorimske oblike religioznosti. Pri tom apostol piše:

> „A oženjenima zapovijedam, ne ja, nego Gospodin: žena neka se od muža ne rastavlja – ako se ipak rastavi, neka ostane neudana ili neka se s mužem pomiri – i muž neka ne otpušta žene. Ostalima pak velim – ja, ne Gospodin: ima li koji brat ženu nevjernicu i ona privoli

---

[647] Alan C. Mitchell, „Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1-11“, *New Testament Studies,* god. 39/br. 4 (Cambridge, 1993), 570; Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul,* 122-126.

[648] Hellerman, *Ancient Church as the Family,* 105

[649] Obitelj je u antici prizivala načela ljubavi, privrženosti, stabilnosti, opraštanja, suradnje, ali i hijerarhije. Vidi više u: Trebilco, *Self-designation in the New Testament,* 18-21.

[650] William S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity* (New York City, 2008), 36. Važnost terminologije srodstva u kreaciji identiteta i ojačavanju koherentnosti zajednice može se vidjeti i na primjeru *Poslanice Galaćanima* gdje Pavao svoje oponente koji naglašavaju esencijalnu važnost židovskih ceremonijalnih zakona u životima poganskih obraćenika naziva lažnom braćom (grč. *ψευδαδέλφους*). Vidi više u: Gal 2,4.

stanovati s njime, neka je ne otpušta. I žena koja ima muža nevjernika te on privoli stanovati s njome, neka ne otpušta muža. Ta muž nevjernik posvećen je ženom i žena nevjernica posvećena je bratom. Inače bi djeca vaša bila nečista, a ovako – sveta su. Ako li se nevjernik hoće rastaviti, neka se rastavi, brat ili sestra u takvim prilikama nisu vezani: ta na mir nas je pozvao Bog. Jer što znaš, ženo, hoćeš li spasiti muža? Ili što znaš, mužu, hoćeš li spasiti ženu?"[651]

Ovdje je od posebne važnosti činjenica Pavlova implicitnog prihvaćanja ponovnog braka za one koje je supružnik/supružnica ostavio zbog odbacivanja kršćanske vjere. Pri tome apostol koristi upravo terminologiju srodstva kojom oblikuje paradigmu prema kojoj pojedinci koji i dalje štuju „idole" nisu uopće istinska obitelj vjernicima u Kristu.[652] Dakle, inkorporiranjem metafore obitelji u širi obrazac vlastite retorike, Pavao nastoji izgraditi sasvim specifičan etos zajednica *Velike Crkve* koji mora biti utemeljen na onomu što se može nazvati obostrana solidarnost koja i jest karakteristično načelo koncepta „klasične" obitelji u antičko doba.[653] Konačno, Pavlov govor o „jednom duhu" u božanskoj ekonomiji tijela ukazuje da je njegov cilj ograničiti društvenu stratifikaciju zajednice u Korintu i ojačati njenu koheziju.[654]

Solidarnost, jedinstvo i karitativnost tek su dio Pavlovog šireg koncepta etosa kojeg je Gerd Theissen nazvao „ljubavni patrijarhalizam" (engl. *love-patriarchalism*).[655] Takav etos Theissen sažimlje na sljedeći način:

„Taj ljubavni patrijarhalizam uzima društvene razlike zdravo za gotovo, ali ih zahtjevom ljubavi i poštovanja ublažava, zahtjevom kojeg se nameće onima koji su društveno snažniji. Od slabijih se traži podređenost, vjernost i poštovanje."[656]

Na istom je tragu i tvrdnja Ernsta Troeltscha da je etos oblikovan u zajednicama kojima Pavao piše poslanice tip kršćanskog patrijarhalizma koji je „natopljen" kršćanskom idejom ljubavi i milosrđa.[657] Radi se o vrsti etosa koji pretendira na uspostavljanju jednakosti u duhovnoj sferi, ali ne poziva nužno i na radikalni preokret u području društvenih institucija i

[651] 1 Kor 7,10-16.
[652] Hellerman, *The Ancient Church as the Family,* 108-109; 1 Kor 12,23.
[653] Obiteljska se solidarnost u rimsko doba posebice isticala u bratskim odnosima. Kada bi Rimljani (po ljestvici važnosti) morali birati između harmonije u bratskim odnosima te harmonije u životu supružnika, uvijek bi odabir išao u korist prethodnog. Vidi više u: Hellerman, *The Ancient Church as the Family,* 36-37.
[654] Meeks, *The First Urban Christians,* 90.
[655] Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* 139.
[656] Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* 107.
[657] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches,* vol 1. (Sydney, 1931), 78.

odnosa.[658] Pri tome je ilustrativan primjer stih iz poslanice Galaćanima u kojemu Pavao tvrdi: „Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu.“[659] Time Pavao ne opovrgava postojanje i važnost drugih dimenzija identiteta, ali ih smješta na sekundarnu poziciju.[660] Ono što je najvažnije za vjernika jest njegov identitet „u Kristu“.[661]

Kroz svoje je djelovanje Pavao je, zajedno s nizom drugih suradnika i istaknutih pojedinaca iz prve generacije kršćana, djelovao u smjeru postupnog razvijanja distinktivnog identiteta. Pri tome ne treba zamišljati striktno odvojene članove *Velike Crkve* koja sredinom ili krajem 1. st. ima u potpunosti oblikovan osjećaj vlastitog identiteta u odnosu na šire grčko-rimsko društvo, ali i judaizam. Judith Leiu upozorava da *kršćanski* identitet nije nešto što je nastalo u jednom trenutku već je posljedica kompleksnog procesa čije je detalje poprilično teško rekonstruirati.[662] Međutim, već se u autentičnim Pavlovim poslanicama mogu pronaći tragovi začetaka toga procesa. S fokusom na dvije dimenzije (teologija i društveni obrasci), ovo je poglavlje nastojalo istaknuti temeljnu jezgru vjerovanja prve generacije kršćana koju karakterizira vjeroispovijest o Isusu Kristu kojega je starozavjetni Bog uskrsnuo. Takva je kerigma utemeljena na duhovnom iskustvu Isusovih učenika koji su vlastito uvjerenje nastojali interpretirati u skladu (a ne protivno) sa židovskom tradicijom i Starim Zavjetom. S obzirom na središnju poziciju koju je Isus iz Nazareta imao na oblikovanje temeljnih vjerovanja prvih kršćana, sasvim je bilo logično da će ta ista vjerovanja djelovati i na oblikovanje ranokršćanskog etosa. Taj je etos pak utemeljen na kolektivnom sjećanju na Isusa i njegovo javno djelovanje. Kao rezultat toga, osnovna je kontura etosa obilježena naglašavanjem

---

[658] Suprotno tvrdnjama pojedinih znanstvenika poput Roberta Jewetta, etos vidljiv u Pavlovim poslanicama nije indikacija stremljenja prema vrsti društvenog egalitarizma, što najbolje pokazuje apostolovo obraćanje zajednici u Solunu (usp. 1 Sol 5,12-13). Vidi više u: Robert Jewett, „Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: The Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10“, *Biblical research,* god. 38/br. 1 (Thousand Oaks, 1993), 23-43; Trebilco, *Self-designation in the New Testament,* 35-36; Aasgaard, *'My Beloved Brothers and Sisters': Christian Siblingship in Paul,* 307. Reidar Aasgaard opravdano upozorava (str. 307): „Suprotno od mišljenja brojnih znanstvenika, niti je Pavao niti su drugi (ranokršćanski op. a.) izvori naglašavali ideje jednakosti…Različitosti među srodnicima u godinama, društvenom položaju snazi i slabosti su, čini se, bili prihvaćeni. Hijerarhija je bila inherentan element u bratskim odnosima… Generalno gledano, ideja jednakosti među braćom i sestrama posljedica je suvremenih konstrukta koji nisu utemeljeni u izvorima iz antike. Najviše što možemo kazati jest da su u bratskim odnosima u doba antike koegzistirale ideje jednakosti i hijerarhije.“

[659] Gal 3,28.

[660] Primjerice, Pavao i dalje brak kao instituciju smatra važnim (usp. 1 Kor 7,1-7), a za sebe ponosno ističe da je pripadnik židovskog naroda (2 Kor 11,22-23). Vidi više u: Hurtado, *Destroyer of Gods.* Kindle izdanje.

[661] Philip F. Esler, *Galatians* (London, 1998), 38.

[662] Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity,* 25-26.

jedinstva, privrženosti, stabilnosti i karitativnosti. Jedna od metoda (kao dio retorike) koju je Pavao pri ispunjavanju tog cilja koristio bila je i terminologija srodstva.[663]

Pod utjecajem židovske tradicije, ali i Isusova života kakav je zabilježen u kolektivnom sjećanju Crkve, Pavao ističe duhovnu povezanost svih vjernika *Velike Crkve* nazivajući ih „braćom“ i „sestrama“, povezanost koja bi (barem u teoriji) trebala biti na samom vrhu prioriteta kada su posrijedi društveni odnosi. Radi se o diskursu koji je element onoga što se u društvenim znanostima naziva re-socijalizacija obraćenja gdje se identitet pojedinca ponovno oblikuje i stapa unutar nove zajednice čime se ojačava njezina kohezija i stabilnost.[664] Paul Trebilco zaključuje:

> „ἀδελφοί je najčešći termin koji se koristi kao oznaka za kršćane u Novom Zavjetu. Sama raširenost termina ἀδελφοί pokazuje koliko je snažno bio u uporabi među prvim kršćanima i s pravom se može smatrati objedinjavajućim faktorom. Njegova je važnost usko povezana s etosom karakteriziranim duhovnim srodstvom zajednica ranog kršćanstva… Taj (etos op. a.) svjedoči o osjećaju ljubavi, uzajamne pomoći, zajedništva i pripadnosti, ali i tomu da su se prvi kršćani smatrali distinktivnom skupinom u odnosu na sve ostale. Uporaba termina ἀδελφοί odražava i ojačava identitet i koheziju prvih kršćanskih zajednica.“[665]

U presnažnom isticanju različitosti i nestabilnosti, intelektualni sljedbenici teorije Jamesa Robinsona i Helmunta Koestera ne uspijevaju na adekvatan način objasniti fenomen *Velike Crkve* u 2. st. koja tijekom tog razdoblja počinje postupno oblikovati i periferne dijelove vlastitog identiteta. Stoljeće koje se s pravom naziva i razdobljem „raskršća kršćanstva“ iznjedrilo je možda i najsnažniji simbol toga identiteta. Radi se o *Pravilu vjere* (lat. *Regula fidei*) kojemu će biti posvećeno sljedeće potpoglavlje.

9.Pravilo vjere: simbol teološkog jedinstva Velike Crkve 2. i 3. st.

[663] Sve skupa se u Pavlovim poslanicama termini *ἀδελφός* i *ἀδελφοί* (karakteristični za terminologiju srodstva) pojavljuju 116 puta. Vidi više u: Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 45.
[664] Meeks, *The First Urban Christians,* 86.
[665] Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament,* 65.

Pravilo vjere, koje se u latinskim izvorima poistovjećuje sa sintagmom *Regula fidei,* a u grčkim s *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας,* predstavlja osnovne konture kršćanske vjere, sumirani oblik temeljnih postulata navještenja *radosne vijesti* te vrhunac oblikovanja jezgre vjerovanja *Velike Crkve.*[666] Prema jednostavnoj definiciji engleskog povjesničara Henryja Chadwicka, *Pravilo vjere* predstavlja „sažetak temeljnih događaja otkupiteljskog procesa".[667] Iako se proces razvitka *Pravila vjere* s pravom može pratiti još od sredine 1. st. krucijalni koraci oblikovanja smještaju se u 2. st. i nastaju kao direktna posljedica konfrontacije s različitim zajednicama koje je *Velika Crkva* smatrala krivovjernim. Među potonjima svakako se ističu različiti oblici „gnosticizma", ponajviše *Valentinova gnostička škola.* Cilj ovog dijela disertacije je skicirati osnovne konture *Pravila vjere* u zajednicama koje čine *Veliku Crkvu* tijekom 2. i 3. st. S obzirom na to da je dublja analiza *Pravila vjere* izvan tematskih opsega disertacije, ovo će se potpoglavlje posebno fokusirati na pet crkvenih autora: Klement Rimski, Ignacije Antiohijski, Irenej (Lyon), Tertulijan (Kartaga) i Origen (Aleksandrija). Osim što se razdoblje njihova javnog djelovanja proteže od kraja 1. odnosno početka 2. pa sve do 3. st., njihova je zemljopisna rasprostranjenost značajan indikator raširenosti jedinstva *Velike Crkve* kada su posrijedi osnovni postulati njene vjere. Osnovna se teza može sumirati na sljedeći način: usprkos elementima heterogenosti, *Velika Crkva* tijekom 2. i 3. st. pokazuje značajnu konzistentnost u osnovnim teološkim elementima čiji se korijeni mogu jasno povezati sa zajednicama kršćana u 1. st.[668] Drugim riječima, ne samo da je *Pravilo vjere* važno za razumijevanje crkve u 2. i 3. st. već ono pokazuje i kontinuitet s teološkom jezgrom kršćanskih zajednica u 1. st. Povezanost povijesnog Isusa i uskrslog Krista, kontinuitet sa židovskom tradicijom te odbacivanje svake devaluacije Boga Starog Zavjeta – sve su to teološki elementi koji se mogu detektirati i u radovima važnih crkvenih autora 2. i 3. st.

Adresirana zajednici u Korintu, *Klementova poslanica* se tradicionalno smješta u sam kraj 1. st u vrijeme vladavine rimskog cara Domicijana (81-96. god.).[669] Iako je napisana anonimno,

---

[666] Tomas Bokedal, „The Rule of Faith: Tracing Its Origin", *Journal of Theological Interpretation,* god. 7/br. 2 (University Park, 2013), 234-235; Paul A. Hartog, „The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis", *Trinity Journal,* god. 28/br. 1 (Chicago, 2007), 65.

[667] Chadwick, *The Early Church,* 44.

[668] Lewis Ayres govori o „narativnim obrascima" prisutnim u radovima crkvenih autora 2. i 3. st. koji, iako otkrivaju određenu različitost (drugačiji pojmovi i sl.), nude izuzetno slične opće slike vjere u povijesnog Isusa i uskrslog Krista koji se povezuje s židovskom poviješću i tradicijom na poseban način. Svi drugi tekstovi u kojima se može pronaći drugačiji narativni uzorak (devaluacija Boga Starog Zavjeta i postuliranje dvaju božanstava primjerice) su kronološki sekundarni. Toj skupini pripadaju i tekstovi iz kruga *Valentinove gnostičke škole.* Vidi više u: Ayres, „Continuity and Change in Second-Century Christianity", *Christianity in the Second Century: Themes and Developments,* ur. James C. Paget i Judith Lieu (Cambridge, 2017), 110.

[669] Horacio E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (Göttingen, 1998), 75-78. Sažetak povijesti istraživanja problematike datiranja ove poslanice vidi u: Welborn, „The Preface to 1 Clement: The Rhetorical Situation and the Traditional

crkvena tradicija drži da je autor bio rimski biskup Klement. Iz samog je teksta sasvim vidljiv kontinuitet sa židovskom tradicijom. Tako se primjerice na nizu mjesta autor direktno poziva na dijelove Starog Zavjeta.[670] Klement Mojsija naziva Božjim slugom čime se sasvim jasno prihvaća Bog židovskog naroda bez ikakvih dvojbi ili implicitnih sugestija o postojanju dvaju različitih bogova, što bi bilo blisko svakom obliku „gnosticizma".[671] O iznimno visokoj stopi citiranja Starog Zavjeta u *Klementovoj poslanici* James DeYoung ističe: „Klement je doista jedinstven u čestoj i opsežnoj uporabi Starog Zavjeta. Niti jedan drugi apostolski otac ne navodi ili aludira na Sveto Pismo toliko često kao Klement."[672] Nekoliko puta Klement Isusa naziva Gospodinom (grč. *κύριος*) što je u krugu *Velike Crkve* kristološka titula s jasnim konotacijama koje su bile u opticaju od samih začetaka kršćanstva.[673] Klement pretpostavlja vjeru u Kristovo uskrsnuće kada piše: „Promotrimo, ljubljeni, kako nam Gospodin neprestano pokazuje buduće uskrsnuće od kojega nam je dao prvinu uskrisivši Gospodina Isusa Krista od mrtvih".[674] Na drugom mjestu pak piše:

> „Ljubljeni, to je put na kojemu nalazimo svoje spasenje, Isusa Krista, velikoga svećenika koji prinosi naše žrtve, skrbnika i pomoćnika našoj slabosti. Po njemu pogled upiremo prema nebeskim visinama; po njemu gledamo čisto i uzvišeno njegovo [Božje] lice; po njemu su otvorene oči našega srca; po njemu naš nerazboriti i pomračeni um na svjetlosti rascvjetava; po njemu je Gospodin htio da okusimo besmrtnu spoznaju…"[675]

U poslanici je nesumnjivo prisutna i poveznica između Isusa iz Nazareta te uskrslog Krista. Klement se primjerice poziva na Kristovu poniznost implicirajući time Isusovo utjelovljenje:

Date", *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement,* ur. Cilliers Breytenbach i Larry L. Welborn (Leiden, 2004), 197-216.

[670] 1 Clem. IV.1-6. iz: Bart Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers,* vol. 1 (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart Ehrman. Navedeno izdanje sadrži i grčki izvornik. Hrvatski prijevod ovog djela dostupan u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci II: Pismo Korinćanima* (Split, 2010). Prijevod: Branko Jozić. Kroz čitavu poslanicu prisutni su citati i reference na različite knjige Starog Zavjeta. Vidi više u: Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome* (Leiden, 1973), 19-36; 109-132. Na kraju analize (str. 351) autor izdvaja 79 direktnih citata Starog Zavjeta. James DeYoung je pak u svojoj studiji pronašao 105 direktnih citata. Vidi više u: James DeYoung, „1 Clement: A Model for Christian Hermeneutics and Eschatology?", 5. Dostupno online URL: http://www.westernseminary.edu/Papers/Faculty/DeYoung/1CLEMENT99paper.pdf, (zadnji put posjećeno 16. listopada 2021).

[671] 1 Clem. IV.12. Tako primjerice Boga Starog Zavjeta identificira kao „Oca i Stvoritelja svega svijeta". Vidi više u: 1 Clem. XIX.2.

[672] DeYougn, „1 Clement: A Model for Christian Hermeneutics and Eschatology?", 4.

[673] 1 Clem. XII.7; XIII.1; XVI.2; XX.11.

[674] 1 Clem. XXIV.1; 1 Kor 15,20.

[675] 1 Clem. XXXXVI.1-2.

„Krist uistinu pripada onima koji se drže ponizno, a ne onima koji sebe uzdižu iznad njegova stada. Žezlo Božjega veličanstva, Gospodin Isus Krist, nije došao oholo i bahato se hvastajući, premda je mogao, nego u poniznosti, kao što Duh Sveti o njemu reče."[676]

Dakle, nema mjesta sumnji u poveznicu između osnovnih teoloških postulata Crkve u 1. st. sa sadržajem Klementove poslanice zajednici u Korintu. Uzimajući u obzir i minimalistički pristup James D. G. Dunna, sadržaj Klementove poslanica otkriva „apostolsku tradiciju utemeljenu na smrti i uskrsnuću Isusa Krista".[677] Pri tome se vjera u Kristovo uskrsnuće interpretirala kroz okvir kontinuiteta s onime što su naviještali proroci u Starom Zavjetu. Iako se ovdje ne radi o u potpunosti oblikovanom *Pravilu vjere,* Klementova je teologija implicitno povezana s onime što će kroz 2. i 3. st. (ponajviše u djelima Ireneja, Tertulijana i Origena) biti razvijeno kao *Pravilo vjere.* Prije spomenutih autora, vrijedi istaknuti i biskupa Antiohije, Ignacija.

U svojim poslanicama koje je pisao na putu prema Rimu početkom 2. st. Ignacije otkriva elemente vjeroispovijesti srodne začetcima Crkve u 1. st. koji ideološki korespondiraju s *Pravilom vjere* 2. i 3. st. Prvenstveno je važno uzeti u obzir kontekst Ignacijeva biskupijskog poslanja. Koliko je poznato, biskup se posebno suočavao s doketističkim elementima unutar kršćanskih zajednica koji su negirali stvarnu tjelesnost Isusa Krista.[678] Drugim riječima, radi se o specifično helenističkoj perspektivi koja se nije mogla susresti s idejom stvarnog Božjeg utjelovljenja, patnje i smrti. Stoga i ne čudi da se u Ignacijevim poslanicama mogu pronaći jasni elementi vjere u kontinuitet između povijesnog Isusa i uskrslog Krista – upravo ono teološko tkivo koje apostrofira James D. G. Dunn u konstrukciji minimalističke teorije o jedinstvu kršćanstva u 1. st. Tako u *Poslanici Efežanima* Ignacije ističe:

[676] 1 Clem XVI.1-2.

[677] Simon Gathercole, „E Pluribus Unum: Apostolic Unity and Early Christian Literature", *The Enduring Authority of the Christian Scriptures,* ur. Douglas A. Carson (Grand Rapids, 2016), 447. Ista bi se paralela mogla povući i s biskupom Smirne u prvoj polovici 2. st. Polikarpom čija poslanica upućena zajednici u Filipima otkriva slične teološke obrasce.

[678] U disertaciji se pretpostavlja, u skladu s analizama Barnarda i Mollanda, jednu neprijateljsku skupinu s kojom se Ignacije, putem svojih poslanica, suočava. Vidi više u: Leslie W. Barnard, „The Background of St. Ignatius of Antioch", *Vigiliae Christianae,* god. 17/br. 4 (Leiden, 1963), 193-206; Einar Molland, „The Heretics Combatted by Ignatious of Antioch", *The Journal of Ecclesiastical History,* god. 5/br. 1 (Cambridge, 1954), 1-6. William Schoedel drži da se zapravo radi o dvjema skupinama: doketistima i judeokršćanima. Vidi više u: William Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia, 1985), 12.

„Samo je jedan liječnik, tjelesan i duhovan, rođen i nerođen, Bog u tijelu, pravi život u smrti, rođen od Marije i od Boga, najprije sposoban trpjeti, a onda nepodložan trpnji, Isus Krist, naš Gospodin.“[679]

U osamnaestom poglavlju iste poslanice Ignacije piše o Bogu Isusu Kristu koji je od Davidova sjemena i Duha Svetoga, kojeg je Marija u utrobi nosila i koji se rodio i krstio „da mukom očisti vodu“.[680]

U *Poslanici Tralijanima* Ignacije donosi ono što se s pravom može nazvati primitivnim oblikom *Pravila vjere*:

„Stoga, začepite svoje uši kada vam netko govori bez Isusa Krista iz roda Davidova, Marijina sina, koji je stvarno bio rođen, jeo i pio, stvarno bio progonjen pod Poncijem Pilatom, stvarno razapet i umro naočigled nebesnika, zemnika i podzemnika; koji je stvarno i uskrsnuo od mrtvih jer ga je uskrisio njegov Otac, a slično kao i njega i nas, koji u njega vjerujemo, uskrisit će Otac njegov u Kristu Isusu, bez koga nemamo pravog života.“[681]

Iz navedenih je dijelova Ignacijevih poslanica sasvim jasno uočljiv obrazac teološke vjeroispovijesti koji naglašava jedinstvo Boga Oca stvoritelja svega svijeta, židovske korijene i tradiciju kršćanstva, poveznicu između povijesnog Isusa te uskrslog Krista i vjeru u buduće uskrsnuće vjernika. Posebno je važno jasno kontekstualiziranje Isusa unutar specifičnog vremensko-prostornog okvira referiranjem na smrt pod Poncijem Pilatom. Za razliku od toga, *Valentinova gnostička škola* je osobi Isusa Krista pristupila na drugačiji način apostrofirajući duhovni aspekt njegova uskrsnuća što je naravno posljedica načina na koji je valentinovska teologija promatrala tjelesnost.[682] U svakom slučaju, *Velika Crkva* je od samih začetaka polazila od jedinstvene antropologije koju je naslijedila iz židovske tradicije gdje se fenomen uskrsnuća nije mogao promatrati isključivo kroz dimenziju duhovnoga.

Osim što je jedan od važnijih protivnika gnostičkih zajednica, biskup Lyona Irenej je vrlo važan i u kontekstu razvoja *Pravila vjere.* Naime, u njegovim se djelima po prvi puta može naći jasno oblikovano pravilo koje Irenej na tri mjesta citira diskursom koji implicira da se radi o

---

[679] Ign. *Eph.* VII.2. iz: Bart Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers*, vol. 1 (Cambridge, 2003). Prijevod na engleski: Bart Ehrman. Navedeno izdanje sadrži i grčki izvornik. Hrvatski prijevod svih Ignacijevih poslanica dostupan u: Ivan Bodrožić (ur.), *Apostolski Oci I: Pisma, Ignacije Antiohijski* (Split, 2010). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić.
[680] Ign. *Eph* XVIII.2.
[681] Ign. *Tral.* IX.1-2.
[682] *GhT* 20:30-32; *TRs* 45:14-22. Detaljnije o *Valentinovoj gnostičkoj školi* vidi u sljedećem poglavlju. Svi su gnostički izvori, osim ako nije naznačeno drugačije, citirani u skraćenom obliku prema: Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: Ancient Wisdom for the New Age* (New York City, 1987), xix-xxviii.

samostalnom entitetu odnosno fenomenu koji nosi samostalan autoritet neovisno o autoru ili specifičnim okolnostima.[683] Prije analize tih primjera vrijedi istaknuti da je za Ireneja *Pravilo vjere* bez sumnje predstavljalo autentičan, autoritativan i esencijalan element crkvene vjeroispovijesti naslijeđen od Isusa preko apostola do biskupa.[684] U djelu *Dokazivanje apostolskog navješćivanja* Irenej iznosi:

> „Ovo je stoga *Pravilo vjere* koje je temelj zgrade i koje pruža čvrstinu našem ponašanju i stabilnost razgovoru: Bog Otac, nestvoren, neobuhvatljiv, nevidljiv, jedini Bog, stvoritelj svemira – to je prvi članak. Drugi je članak ovaj: Riječ Božja, Sin Božji, Krist Isus naš Gospodin, koji se ukazivao prorocima prema vrsti njihova proroštva i prema stanju Očevih ekonomija; po kojemu su sve stvari stvorene; koji je, povrh toga, na svršetku vremena, da rekapitulira svaku stvar, sebe učinio čovjekom među ljudima, vidljivim i opipljivim, da uništi smrt, učini da se pojavi život, i da izradi zajedništvo Boga i čovjeka. I treći je članak ovo: Duh Sveti po kojemu su proroci prorokovali i Oci naučili ono što se odnosi na Boga te pravednici bili vođeni putem pravednosti, koji je, na svršetku vremena, izliven na nov način na čovječanstvo da obnovi čovjeka po svoj zemlji u odnosu prema Bogu.“[685]

Uz ovaj primjer, Irenej u djelu *Protiv krivovjerja* na dva mjesta iznosi *Pravilo vjere* u nešto drugačijem obliku, ali s jednakim osnovnim sastavnicama. Temelj je vjera koju Crkva naviješta po čitavom svijetu prema kojoj postoji samo jedan svemogući Bog, stvoritelj neba, zemlje i mora te jedan Krist Isus, utjelovljeni Sin Božji, rođen od Djevice Marije, mučen i ubijen pod Poncijem Pilatom te uskrsnut i uzdignut s desne strane Ocu.[686]

Tertulijan, koji je u književnom smislu bio aktivan krajem 2. i početkom 3. st., odlazi korak dalje u toliko što čini *Pravilo vjere* kamenom temeljcem apologetskog obračuna s onima koje je percipirao kao heretike. Prema njegovu viđenju, oslanjanje na *Pravilo vjere* apsolutni je jamac ispravne interpretacije Svetog Pisma i čuvar od opasnih krivovjerja.[687] Kao što i na jednom mjestu ističe: „Ne znati ništa protivno *Pravilu* znači znati sve“.[688] U tom se kontekstu posebno ističe spis *O propisu za heretike* objavljen oko 200. godine. U njemu Tertulijan donosi

---

[683] Nije jednostavno proniknuti u sve sintagme koje je Irenej koristio kao oznaku za ono što se danas naziva *Pravilom vjere* jer se većina njegovih djela nije sačuvala na starogrčkom. Zasigurno je koristio sintagmu κανών τῆς ἀληθείας jer se nalazi u jednom od sačuvanih starogrčkih fragmenata njegova djela. Prevoditelji njegovih djela na latinski su svaki od primjera *Pravila vjere* prevodili kao *regula veritatis* iako je izvjesno da se koristio i drugim terminima prilikom govora o *Pravilu vjere*. Vidi više u: Richard P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (Eugene, 1962), 75.
[684] Iren. I.10.1.
[685] Iren. *Dem.* 6.
[686] Iren. *Adver. Haer.* I.10.9; III.4.2.
[687] Bruce, *The Canon of Scripture*, 269.
[688] Tert. *De praescr. haeret* 14.

vjerojatno najpotpuniji primjer *Pravila vjere* u kojem su uključeni svi elementi vjeroispovijesti karakteristični teološkoj jezgri *Velike Crkve*: Bog kao jedini stvoritelj svijeta; Logos rođen od Marije, živio i uskrsnuo te uzašao na nebo; Duh Sveti koji vodi crkvu te obećanje Kristova povratka, posljednji sud i uskrsnuće mrtvih.[689]

Origen predstavlja zanimljiv primjer utoliko što jasno naglašava distinkciju između onih stvari koje su fiksirane „nepogrješivim pravilom" i onih koje su i dalje stvar rasprava i diskusija u crkvi. U temelj crkvene doktrine Origen uključuje vjeru u jednoga Boga, stvoritelja svih stvari; Isusa Krista, sina Božjega o kojem su još i proroci govorili; utjelovljenog na Zemlji; rođenog od Djevice Marije; koji je doista patio i umro, ali i uskrsnuo od mrtvih da bi ga Bog uzdignuo na nebo.[690] Neizmjenjivo pravilo iznosi u tri paragrafa koja se vode prema osnovnim elementima onoga što će u Crkvi ostati Sveto Trojstvo (Otac, Sin i Duh Sveti). Origen u jezgru vjerovanja Crkve uključuje i posljednji sud te buduće (tjelesno) uskrsnuće mrtvih.[691] Potom iznosi eshatološki element pravila apostrofirajući pri tom određene dijelove oko kojih i dalje postoje legitimne rasprave.[692]

Kao što se i može prepoznati, usprkos određenim varijacijama u izričaju, postoje zajednički elementi *Pravila vjere* kod spomenutih autora. Određena se razina fleksibilnosti može tumačiti i kao posljedica partikularnih lokalnih i regionalnih okolnosti unutar kojih je rasla kršćanska zajednica.[693] Međutim, to ne znači da je element fleksibilnosti u potpunosti zasjenio stvarnost zajedničke jezgru koja je doista, u očima crkvenih autora, bila nepromjenjiva. Drugim riječima, *Pravilo vjere* je omogućilo granicu i konceptualni okvir unutar kojeg su se mogle razvijati daljnje interpretacije kršćanske vjere. Paul M. Blowers opravdano tvrdi da se suodnos između Pisma i *Pravila vjere* može promatrati kao susret svetoga teksta s interpretativnim okvirom.[694] Pri tome vrijedi istaknuti da *Pravilo vjere* ne predstavlja *ad hoc* oblikovan skup vjerovanja naknadno nametnut na Sveto Pismo već vjeroispovijest koja je utkana u same začetke *Velike Crkve,* a koja se, *nota bene,* prenosila kroz živu interakciju crkvenih autora 1., 2. i 3. st. koja je nadilazila lokalne i regionalne okvire. Origen u predgovoru djela *O počelima* zaključuje da svatko mora koristiti elemente nepogrješivog pravila (pri tom

---

[689] Tert. *De praescr. haeret.* 13.
[690] Orig. *Princ.* Preef. 2-4. iz: John Behr (ur.), *Origen: On First Principles* (Oxford, 2017). Prijevod na engleski: John Behr. Svi citirani dijelovi Origenova djela *O počelima* preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.
[691] Orig. *Princ.* Praef. 5.
[692] Orig. *Princ.* Praef. 6-10.
[693] Daniel H. William, *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism* (Grand Rapids, 1999), 94.
[694] Paul M. Blowers, „The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Truth", *Pro Ecclesia,* god. 6/br. 2 (Dillsburg, 1997), 210.

misli na ono što se i naziva *Pravilom vjere*) ako želi doći do istine i biti na pravom doktrinarnom putu.[695] Varijaciju u izričaju također je moguće razumjeti kao posljedicu toga što kršćani nisu iskazivali vlastitu vjeru kroz izolirane i fiksirane aksiome već kroz oblik narativa odnosno priče.[696] U tom je segmentu značajna tvrdnja engleskog teologa i povjesničara N. T. Wrighta:

> „Ono što je ujedinjavalo kršćane, a bilo je iznad svake inherentne različitosti, jest to da su oni pričali i živjeli oblik priče o Izraelu koja je doživjela svoj vrhunac u Isusu… Njihove su različitosti bile tek partikularni načini konstruiranja osnovne poante; njihove se razmirice nisu toliko vodile pozivanjem na fiksirane principe ili na židovsko Pismo koncipirano kao apsolutni dokaz svega, koliko konstantnim prepričavanjem narativa koji bi rješavao sporna pitanja. Njihovo je središte, toliko snažno da je čak i vidljivo kod različitih autora poput Jude, Ignacija, Jakova i Justina Mučenika, nije predstavljalo neku teoriju niti apstraktnu dogmu, već specifičan narativ kojeg su oni živjeli.“[697]

Uostalom, i sam Irenej govori o Crkvi koja je raširena cijelim svijetom i koristi različite diskurse i terminologiju, ali je onaj osnovni sadržaj vjere svugdje isti.[698] Za Ireneja postoji koherentnost u *Pravilu* koju lionski biskup ilustrira zanimljivom metaforom. Poput sunca koje je jednako u svim dijelovima svijeta, tako i Crkva svugdje prenosi jednaku istinu čak i ako se koristi različitim jezicima: od Španjolske, preko Galije, Egipta i Libije do Bliskog Istoka.[699]

Društveni kontekst *Pravila vjere* nije do kraja razjašnjen. Naime, postoji nekoliko glavnih teorija. Još od njemačkog znanstvenika Adolfa von Harnacka iznesena je teza prema kojoj je *Pravilo* zapravo predstavljalo vjeroispovijest koja je, tijekom prvih stoljeća kršćanstva, bila usko vezana uz okvir krštenja novoobraćenika.[700] Tako primjerice Thomas Bokedal tvrdi da je Irenej predstavio *Pravilo vjere* kao entitet povezan s obredom krštenja što sugerira da su novi krštenici tijekom obreda morali izgovarati određenu vrstu ispovijedi formirane oko tri temeljna elementa razvijenog *Pravila* (Otac, Sin i Duh Sveti).[701] Drugi pak znanstvenici, poput Williama Countrymana, drže da je *Regula fidei* zapravo bio tekst koji je prvenstveno služio kao „silabus“ Crkvi u okviru katehetike odnosno obrazovanja potencijalnih novoobraćenika.[702] Prema

---

[695] Or. *Princ.* Praef. 10.
[696] Robert W. Jenson, *Canon and Creed: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville, 2010), 23.
[697] Nicholas T. Wright, *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis, 1992), 456.
[698] Iren. *Adver. Haer.* I.10.1.
[699] Iren. *Adver. Haer.* I.10.2.
[700] Adolf von Harnack, *History of Dogma,* vol 2. (Boston, 1897), 27-31.
[701] Bokedal, „The Rule of Faith“, 241-242.
[702] Louis W. Countryman, „Tertullian and the *Regula Fidei“, The Second Century. A Journal of Early Christian Studies,* god. 2/br. 4 (Baltimore, 1982), 208-227.

njegovu tumačenju, djelomične varijacije u sadržaju *Pravila vjere* ukazuju na različitu publiku i potrebu učitelja da prilagodi određene elemente potrebama iste.[703] Paul Blowers odbacuje ovu tezu ističući da kraći tekstovi u usmenim kulturama nisu skloni izmjenama i varijacijama. Pri tom se poziva na studije usmenih kultura, iako nigdje ne specificira naslove tih studija. Valja istaknuti da antropološka proučavanja usmenih kultura itekako sugeriraju određenu razinu varijacija prilikom svake nove oralne izvedbe nekog teksta. To je pak posljedica činjenice da usmene kulture ne poimaju koncept preciznosti i točnosti poput suvremenih društava u kojima iza gotovo svega stoji pisani tekst i visoka stopa obrazovanja pučanstva.[704] Prema Osbornu, u analiziranju društvenog konteksta *Pravila vjere*, znanstvenici se trebaju vratiti na Crkvu u njenom fundamentalnom smislu. U tom bi pogledu, *Pravilo vjere* predstavljalo svojevrsnu „živu“ doktrinu Crkve koja obuhvaća svaki aspekt njenog djelovanja: od katehetike preko rituala krštenja do apologetske dimenzije.[705] Drugim riječima, radi se o narativnom sažetku doktrinarne istine koji je oblikovao identitet *Velike Crkve* u svakom njenom pogledu. Nije samo služio prilikom obreda krštenja, niti je isključivo bio dio obrazovanja novoobraćenika.

Usprkos varijacijama te različitim teorijama o društvenom okviru *Pravila vjere*, čini se sasvim jasnim da se komparativnom analizom njegove uporabe u djelima crkvenih autora mogu detektirati zajednički elementi koji čine jezgru teologije *Velike Crkve*. Tablica 1.3. iznosi osnovne teološke elemente koje dijele crkveni autori koji su bili predmet ovog poglavlja.

Tablica 1.3. *Velika Crkva i sadržaj Pravila vjere*[706]

	Klementova poslanica (Rim)	**Ignacije Antiohijski**	**Irenej (Lyon)**	**Tertulijan (Kartaga)**	**Origen (Aleksandrija)**

[703] Countryman, „Tertullian and the Regula Fidei“, 211-214.
[704] O usmenim kulturama i predajama vidi bilješku 452.
[705] Eric Osborn, „Reason and the rule of faith in the second century AD.“, *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick,* ur. Rowan Williams (Cambridge, 1989), 45. Na sličnom je tragu i Catherine G. Gonzales koja ističe da je *Pravilo vjere* „vjerojatno imalo niz društvenih funkcija u životu Crkve: krsna vjeroispovijest, katehetske instrukcije, odobravanje onih koji su bili posvećeni za službu biskupa, zaređenje klera“. Vidi više u: Catherine G. Gonzalez, „The Rule of Faith: The Early Church's Source of Unity and Diversity“, *Many Voices, One God,* ur. Walter Brueggemann i George W. Stroup (Louisville, 1998), 97.
[706] Tablica je preuzeta i dodatno oblikovana iz: Bryan M. Litfin, „Apostolic Tradition and the Rule of Faith in Light of the Bauer Thesis“, *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis,* ur. Paul A. Hartog (Eugene, 2015), 165.

Jedan Bog, stvoritelj	+	*Efežanima* *Tralijanima* *Smirnjanima*	*Protiv krivovjerja* *Dokazivanje apostolskog navješćivanja*	*O propisu za heretike* *Protiv Prakseja*	*O počelima*
Povijesni Isus[707]	+	*Efežanima* *Tralijanima* *Smirnjanima*	*Protiv krivovjerja* *Dokazivanje apostolskog navješćivanja*	*O propisu za heretike* *Protiv Prakseja*	*O počelima*
Uskrsli Krist	+	*Tralijanima* *Smirnjanima*	*Protiv krivovjerja* *Dokazivanje apostolskog navješćivanja*	*O propisu za heretike* *Protiv Prakseja*	*O počelima*
Kristovo uzašašće na nebo	-	-	*Protiv krivovjerja* *Dokazivanje apostolskog navješćivanja*	*O propisu za heretike* *Protiv Prakseja*	*O počelima*
Buduće uskrsnuće mrtvih	+	*Tralijanima*	*Protiv krivovjerja* *Dokazivanje apostolskog navješćivanja*	*O propisu za heretike*	*O počelima*

Od početaka kršćanstva, vjeroispovijesti su o Isusu iz Nazareta bile jasno locirane unutar konteksta židovske tradicije, religije i povijesti. Za *Veliku Crkvu* postojao je samo jedan Bog, otkriven prema predaji u Starom Zavjetu te jedan Božji Sin o kojem su proroci govorili i koji se utjelovio na zemlji, bio mučen, ubijen i pokopan da bi ga tri dana nakon toga Bog uskrsnuo od mrtvih i uzdigao sebi s desna. To je u suštini teološka jezgra *Velike Crkve* koja je, bez obzira na varijacije u izričaju, ostala nepromjenjiva, a najbolje je vidljiva u samom razvoju *Pravila vjere*. Doista, teologija *Velike Crkve* otkriva različite izričaje i pristupe: od škole u Aleksandriji obilježene filozofijom platonizma do Rima i sjeverne Afrike gdje je ostao vidljiv puno snažniji

[707] Crtice iz Isusova života poput tvrdnje da je rođen od Marije ili da je ubijen u vrijeme Poncija Pilata. Elementi koji jasno ukazuju na percepciju Isusa kao povijesne ličnosti koja je živjela u nedavnoj prošlosti.

utjecaj rimske pravne tradicije i stoicizma.[708] No, naglašavanjem različitosti kao isključivog faktora u razvoju ranog kršćanstva gubi se iz vida važan segment kontinuiteta koji je pratio kršćanske zajednice kroz prva tri stoljeća njihova postojanja. Nadalje, ne treba ni zaboraviti da se, kod crkvenih autora kraja 2. i početka 3. st. *Pravilo vjere* javlja primarno u kontekstu polemičkog sukoba s različitim zajednicama koje je *Velika Crkva* smatrala krivovjernim.

U tom je kontekstu značajan naglasak stavljen na tradiciji i izvorima *Pravila vjere*. Prema tumačenjima Ireneja, Tertulijana i Origena, sažetak kršćanske vjeroispovijesti nije nastao *ex nihilo*. Radi se o načelima vjere koja su crkvi predana od Isusa preko apostola do samih biskupa i njihovih nasljednika. Tako primjerice, biskup Lyona u samom uvodu u sažetak *Pravila* ističe da ga je Crkva primila od apostola i njihovih učenika.[709] Irenej ide i korak dalje te u predgovoru treće knjige *Protiv krivovjerja* ističe jasnu ideju apostolske sukcesije prema kojoj je izvorište crkvenog naučavanja Isus Krist koji je isto prenio na apostole, a oni na biskupe.[710] Tertulijan na jednom mjestu eksplicitno začetak *Pravila* poistovjećuje sa začetcima *radosne vijesti,* dok na drugom mjestu o *Pravilu* govori kao o „tradiciji apostola".[711] Poput Ireneja, Tertulijan ono konačno izvorište *Pravila* ipak vidi u naučavanju Isusa Krista.[712] U polemičkom sporu protiv Prakseje, teolog iz sjeverne Afrike uspoređuje drevnost *Pravila vjere* s inovativnim sadržajem onoga što Praksej naučava. Posljedično, Tertulijan razvija maksimu koja je, prema svom karakteru, u skladu s antičkim načinom promišljanja: Štogod je prvo je istinito, dočim je sve ono što je kasnije nastalo lažno".[713] U predgovoru svog djela *Počela* Origen identificira apostole kao izvor crkvenog naučavanja.[714]

Neovisno o upitnoj autentičnosti svih detalja koncepta apostolskog nasljeđa, u kolektivnom je sjećanju *Velike Crkve* 2. i 3. st. bilo prisutno vjerovanje u drevnost vlastitih teoloških maksima koje svoje opravdanje i legitimnost pronalaze u Isusu Kristu i njegovim apostolima.[715] Osim toga, sadržaj *Pravila vjere* kao i teološka jezgra primitivne Crkve otkrivaju stanovitu sličnost koja zahtijeva uvažavanje određene vrste kontinuiteta. Dakle, bez obzira na

---

[708] Gonzalez, „The Rule of Faith: The Early Church's Source of Unity and Diversity", 98.
[709] Iren. *Adver. Haer.* I.10.1; *Dem.* 3.
[710] Iren. *Adver. Haer.* III. Praef.
[711] Tert. *Praxeas* 2; *De praescr. haeret.* 21.
[712] Tert. *De praescr. haeret.* 13.
[713] Tert. *Praxeas* 2; *Marc.* IV.5.
[714] Or. *Princ. Praef.* 2; 3.
[715] Primjerice, Irenej tvrdi da su crkvu u Rimu osnovali Pavao i Petar koji su ju ostavili na upravu Linu koji bi, prema tome, bio prvi biskup nakon kojeg je uslijedio Anaklet te Klement. Znanstvenici sumnjaju u autentičnost spomenute tradicije. Vidi više u: Markus Boukmuehl, *The Remembered Peter: In Ancient Reception and Modern Debate* (Tübingen, 2010), 121-130; Fiztmyer, *Romans,* 25-39. O položaju biskupa u prvim kršćanskim zajednicama vidi jedanaesto poglavlje.

to je li doista Petar bio prvi biskup u Rimu ili Polikarp učenik apostola Ivana, teološki „svijet“ *Velike Crkve* otkriva zajedničke elemente koji su bili jamac jedinstva u borbi protiv različitih zajednica poput *Valentinove gnostičke škole* koje su na koncu etiketirane krivovjernim te odbačene. Lewis Ayres primjećuje kako pažljiva analiza tekstova spomenutih crkvenih autora (od Klementa do Ireneja) otkriva „njihovo nastojanje da se međusobno ispravljaju, diskurs koji nam sugerira da se oni smatraju pripadnicima iste zajednice kojima je cilj pronaći rješenja za unutarnja pitanja“.[716] U tom je kontekstu ilustrativno promatrati na koji način je *Velika Crkva* prihvaća određenu razinu različitosti i fleksibilnosti u vlastitom nauku. Konačno, ta je stvarnost najvidljivija na primjeru debate oko točnog datuma Uskrsa koja je kulminirala krajem 2. st. Radi se o kontroverzi oko kvatridecimana koja nastaje kao posljedica slavljenja Uskrsa prema dvama različitim običajima. Naime, kvatrodecimani (lat. *quattuordecim*), čije je glavno uporište bilo na prostoru Male Azije, su tijekom 2. st. slavili Uskrs na četrnaesti dan mjeseca nisana držeći se tako striktno židovskog kalendara.[717]

Čini se da je rimski biskup Viktor krajem 2. st. pokrenuo spor oko datuma slavljenja Uskrsa pismom koje brani običaj slavljenja Uskrsa prve nedjelje poslije punog mjeseca na dan ili poslije ekvinocija. Viktor je zasigurno pismo uputio specifično maloazijskim crkvama jer je sačuva, u citatu kod Euzebija, odgovor biskupa u Efezu Polikrata u kojem ovaj brani tradiciju zajednica s toga prostora.[718] Na to je rimski biskup odgovorio ekskomunikacijom kršćanskih zajednica „cijele Azije zajedno sa susjednim Crkvama“.[719] U kontekstu rasprave o dinamici jedinstva i različitosti *Velike Crkve* 2. i 3. st. ilustrativno je ono što se potom dogodilo. Naime, Euzebije prenosi da su se javili drugi biskupi, inače protivnici kvatrodecimanizma, koji su, usprkos tomu, pozvali na jedinstvo čitave Crkve apostrofirajući time ono sto se može nazvati legitimnom vrstom različitosti. Među njima se posebno ističe upravo Irenej koji poziva rimskog biskupa na umjerenost u odlukama tvrdeći:

> „Rasprava nije samo o danu već i o samome načinu posta. Jedni, naime, misle da moraju postiti jedan dan, drugi dva, neki više dana dok neki svoj dan mjere s četrdeset dnevnih i noćnih sati. Ta različitost kod opslužitelja nije nastala sada u naše dane već davno ranije kod naših predšasnika. Oni su pokraj posvemašnje točnosti, kako se čini, taj običaj držali na snazi u jednostavnosti i vlastitoj priprostosti te prenijeli budućnosti. Ipak svi oni nisu ništa manje

[716] Ayres, „Continuity and Change in Second-Century Christianity“, 111.
[717] Euseb. *Hist. eccl.* V.23.1.
[718] Euseb. *Hist. eccl.* V.23.2-8.
[719] Euseb. *Hist. eccl.* V.23.9.

čuvali mir. I nama je do mira s drugima. Upravo nesuglasnost oko spora potvrđuje jednodušnost u vjeri.“[720]

Uz to, Irenej se, kako to prenosi Euzebije, poziva i na ranije biskupe „vječnog grada“ koji nisu nametali zapadnu tradiciju o datumu slavljenja Uskrsa zajednicama na istoku apostrofirajući pri tom određenu razinu prihvaćenog neslaganja koje je činilo *Veliku Crkvu* fleksibilnim entitetom bogate tradicije.[721] U zaključku spora oko kvatrodecimana Euzebije naglašava da je Irenej vlastito (miroljubivo) stajalište podijelio i s velikim brojem drugih crkvenih vođa čime se ponovno otkriva postojanje jasnih komunikacijskih kanala između različitih lokalnih i regionalnih zajednica koje su činile *Veliku Crkvu.* Naravno, razina fleksibilnosti nije bila bez granica. Tako primjerice za Ireneja dublja refleksija u otajstvo kršćanske vjere ne smije podrazumijevati promjenu osnovnih teoloških aksioma koji se sačuvani u sadržaju *Pravila vjere*.[722] Drugim riječima, kršćane se poziva na dublje razmatranje vlastite vjere, Isusova života i njegovih prispodoba, ali samo dok je takvo razmatranje unutar jasno definiranih granica. Eric Osborn objašnjava odnos razuma i *Pravila vjere* na sljedeći način: „*Pravilo* nije ograničavalo razum kako bi napravilo više mjesta za vjeru, već je koristilo vjeru u stvaranju većeg prostora za razum. Bez uvjerljivog prvog principa, razum bi bio izgubljen u beskonačnom regresu.“[723] Jednostavnije rečeno, sadržaj *Pravila vjere* nudio je osnovne teološke principe koji su vodili i usmjeravali svaku daljnju intelektualnu refleksiju.

U procjeni Bauerove teorije o utjecaju heretičkih skupina u ranom kršćanstvu, Robin L. Fox otkriva stvarnost *Pravila*:

„Starija paradigma prema kojoj su hereze na mnogim mjestima postojale prije pravovjerja nema nikakvih utemeljenja, osim potencijalno u jednome sirijskom gradu Edessi. U Lyonu i sjevernoj Africi ne postoje dokazi o prvotnom postojanju heretičkih oblika kršćanstva… U Egiptu su spomenutu paradigmu srušili dokazi sadržani u pronađenim papirusima. Detalji prakse i vodstva su poznavali razinu različitosti, ali naknadna pojava raznih hereza ne smije zamračiti zajedničku jezgru povijesti i osnovnih učenja na prostoru čitavog kršćanskog svijeta.“[724]

[720] Euseb. *Hist. eccl.* V.23.12-13.
[721] Euseb. *Hist. eccl.* V.23.14-17.
[722] Iren. *Adver. Haer.* I.10.3.
[723] Osborn, „Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD“, 57.
[724] Fox, *Pagans and Christians,* 276.

Zajedničku jezgru osnovnih učenja koju Robin L. Fox apostrofira najjasnije predstavlja upravo *Pravilo vjere*. Paul Blowers ispravno primjećuje da ono nije nudilo odgovore na sva teološka i biblijska pitanja, već je predstavljalo „kozmički narativ na temelju kojeg Crkva treba oblikovati vlastitu doktrinu“.[725] Paul Hartog je na istom tragu kada ističe da je *Pravilo* nudilo interpretativno „polje“ na kojem je teologija *Velike Crkve* mogla adekvatno rasti.[726] Alister McGrath taj proces „rasta“ naziva i „konceptualnom ekspanzijom sadržaja kršćanske vjere“ pri čemu je važno istaknuti da su granice tog rasta bile omeđene samim sadržajem *Pravila vjere.* Ovakav je razvoj i održavanje koncepta *Pravila vjere* bilo omogućeno i činjenicom aktivnih komunikacija i veza između različitih kršćanskih zajednica koje su činile *Veliku Crkvu.* Radi se o društvenom fenomenu koji nije osvjedočen na primjeru *Valentinove gnostičke škole* koja je, čini se, vrlo brzo nakon samog Valentina doživjela raskol uzrokovan oprečnim stavovima na području soteriologije.

Konačno, uzimajući u obzir utjecaj kojeg je *Pravilo vjere* imalo na oblikovanje identiteta *Velike Crkve Vis-à-vis Valentinove gnostičke škole* koja nikada (koliko je iz sačuvanih izvora poznato) nije razvila sažetak vlastitih temeljnih vjerovanja koji predstavljaju okvire dopuštenih interpretacija, opravdano se može tvrditi da se u sintagmi *Regula fidei,* čiji se vrhunac oblikovanja datira u drugu polovicu 2. st., „skriva“ jedan od adekvatnih primjera religijskog kapitala. Štoviše, iza oblikovanog *Pravila* nalazi se proces čiji se korijeni nalaze u začetcima kršćanstva. Opisujući razvoj kršćanstva tijekom prva tri stoljeća, H. E. W. Turner ističe da je crkveno pravovjerje toga razdoblja „više nalikovalo simfoniji sastavljenoj od različitih elemenata nego li jednoj jedinstvenoj melodiji ili ušću brojnih pritoka u jedan tok, a ne rijeci koja sama slijedi svoj put do mora ne miješajući se pri tom s drugim vodama.“[727] Eric Osborn opravdano tvrdi da se konceptualni izvori *Pravila* mogu pronaći već u Pavlovoj *Poslanici Galaćanima* sredinom 1. st.[728] Drugim riječima, *Velika Crkva* je kroz retoriku isključivosti, o čemu svjedoče najstariji kršćanski tekstovi, započela proces jasnijeg oblikovanja vlastitih identitetskih granica. Radi se o razdoblju u kojem nema tragova niti razvijenog gnosticizma ni *Valentinove gnostičke škole.* U tom se segmentu može govoriti o stanovitoj (kronološkoj) prednosti koju je *Velika Crkva* stekla. No, prije no što se fokus analize usmjeri prema toj

[725] Blowers, „The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith“, 217.
[726] Hartog, The „Rule of Faith“ and Patristic Biblical Exegesis“, 66.
[727] Henry E. W. H. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Eugene, 1954), 9.
[728] Osborn, „Reason and the rule of faith in the second century ad.“ 48.

tematici, potrebno je detaljnije proučiti *Valentinovu gnostičku školu* i njen značaj u kontekstu ranoga kršćanstva.

10.*Valentinova gnostička škola:* pojava i ključne karakteristike

Svaka studija o Valentinu i gnostičkoj školi koju je ostavio iza sebe, a koja je, *nota bene,* predstavljala u očima prvaka Velike Crkve iznimnu opasnost, mora započeti analizom gnosticizma kao šireg fenomena koji je obilježio znatan dio ranokršćanske povijesti.[729] Upravo gnosticizam najbolje simbolizira nasljeđe Bauerove teze odnosno raznolikost kršćanstva u njegovim formativnim stoljećima. Stoga će fokus sljedećeg potpoglavlja biti orijentiran na gnosticizam, povijest istraživanja, problematiku terminologije, karakteristike i porijeklo ovog filozofsko-religijskog fenomena koji i danas izaziva rasprave među znanstvenicima. Potom će fokus analize biti prebačen na Valentina i njegovu gnostičku školu.

10.1.Gnoza i gnosticizam: terminologija, kronologija i teologija

Moglo bi se reći da istraživanje gnoze i gnosticizma na određen način započinje već s crkvenim autorima iz 2., 3. i 4. st. koji su, katalogizirajući postojeće skupine „heretika“ u zasebne grupacije, nesvjesno ušli u područje sociologije religije s obzirom na to da se sam proces klasifikacije vodio specifičnim skupom vjerovanja koja su bila pripisivana zasebnim skupinama.[730] Justin Mučenik (2. st.) je prvi crkveni autor koji spominje nekoliko heretika među

[729] Napisano je doista mnogo kvalitetnih i značajnih studija o gnosticizmu i raznim njegovim aspektima te je stoga nemoguće izdvojiti sve: Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christ* (Boston, 2001); Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco, 1987); Nicole D. *Lewis, Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian World* (Oxford, 2012); Birger A. Pearson: *Ancient Gnosticism: Tradition and Literature* (Minneapolis, 2007); Christoph Markschies, *Gnosis: An Introduction* (London, 2003); Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism* (Cambridge, 1990); David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, 2010); Michael A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, 1996); Carl B. Smith, *No Loner Jews: The Search for Gnostic Origins* (Peabody, 2004).

[730] Garry W. Trompf „Missiology, Methodology and the Study of New Religious Movements“, *Religious Traditions,* god. 10/br. 1 (Sidney, 1987), 96-98.

kojima je i Marcion.[731] Najstarije sačuvano herezіološko djelo jest *Protiv krivovjerja* koje je oko 180. godine napisao Irenej, biskup u Lyonu.[732] Radi se o iznimno opširnoj studiji koja nastoji opovrgnuti gnostičke krivovjerne pokrete koje je Irenej smatrao posebno opasnima za stabilnost *Velike Crkve.* Da bi se bolje razumjela temeljna poruka njegova djela nužno je posvetiti nekoliko rečenica pitanju šireg društvenog konteksta. Irenej je naime oko 178. godine postao biskupom (grč. *episkopos*) zajednice kršćana u Lyonu (provincija Galija). U tom se razdoblju ondje manja kršćanska zajednica oporavljala od kratkog, ali žestokog progona rimske države. Progoni su, čini se, inicijalno započeli kao jedna vrsta otvorene diskriminacije ostatka društva prema kršćanima, ali se to vrlo brzo razvilo u progon pripadnika nove vjere zbog njihovog odbijanja štovanja poganskih bogova.[733] Progoni, u kojima je između ostaloga i ubijen Irenejev prethodnik na biskupskoj stolici, su ostavili teške posljedice po kršćane u Lyonu. Irenejeva zadaća bila je prvenstveno unijeti stabilnost u zajednicu potresenu teškom situacijom, ali i pokušati privući nove sljedbenike. No, odnos ostatka društva i vlasti prema kršćanima nije bio jedini problem. Naime, izgledno je i da su postojali i pojedinci unutar Crkve koji su nudili vlastitu interpretaciju kršćanske poruke onima koji su ih bili spremni slijediti. Njihova je interpretacija bila u suprotnosti s onime što je Irenej naučavao. Prema njegovu viđenju, sadržaj poruke njegovih protivnika je zvučao nalik onome što propovijeda *Velika Crkva,* ali dublja analiza odmah otkriva da se zapravo radi o krivovjercima koji naučavaju tzv. „nazovispoznaju“ zbog čega ih se uopće ne bi trebalo nazivati kršćanima, već Valentinovcima, sljedbenicima Valentina. Oni su predstavljali najveću opasnost jer su bili zapravo lažni proroci, odnosno vukovi u ovčjem ruhu na koje je, prema kanonskim evanđeljima, upozoravao i Isus.[734] Za Ireneja, ovo je bilo u konačnici pitanje spasenja. On je doista vjerovao da će oni koji slijede ona učenja koja je on percipirao ispravnima imati priliku za spasenje, dok će sljedbenici heretika biti osuđeni na vječnu kaznu. Zbog toga se i odlučio na pisanje ovog djela kako bi pomogao ne samo svojoj zajednici u Lyonu već čitavoj Crkvi u borbi protiv „unutarnjeg neprijatelja“.[735]

Osim Ireneja, vrijedi istaknuti i Hipolita koji je živio i djelovao u Rimu tijekom ranog 3. st. Napisao je djelo *Pobijanje svekolikog krivovjerja* koje se djelomično oslanja na Ireneja i

---

[731] Just. *Apol.* I.26. Nekoliko se Justinovih djela nažalost nije sačuvalo. Euzebije Cezarejski navodi osam izgubljenih Justinovih djela. Vidi više u: Euseb. *Hist. eccl.* IV.18. Prema vlastitom svjedočanstvu Justin je napisao *Protiv svih krivovjerja* (koje spominju Euzebije Cezarejski). Vidi više u: Euseb. *Hist. eccl.* IV.11.8. Uz to, Euzebije i Irenej spominju da je Justin autor izgubljenog djela *Protiv Marciona.* Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* IV.6.2; Euseb. *Hist. eccl.* IV.18.9. Detaljnije o Justinu vidi u: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 270-274.
[732] Detaljnije o Ireneju vidi u: John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Oxford, 2013).
[733] Vidi više u: William H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965), 1-22.
[734] Mt 7,15; Tert. *De praescr. haeret.* 4.
[735] Iren. *Adver. Haer.* I.1.1.

njegov rad. Tertulijan (2-3. st. po. Kr.), jedan od najproduktivnijih ranokršćanskih pisaca (i prvi koji je pisao latinskim jezikom) autor je djela *Proipisi za heretike, Protiv Marciona* i *Protiv Valentina.* Klement Aleksandrijski (3. st. po. Kr.) napisao je djelo *Stromati* i posebno je važan zbog vlastitog oblikovanja „pravovjerne" gnoze kojom je otvorio prostor unutar *Velike Crkve* za one koji su bili skloni intelektualnom pristupu poruci evanđelja. Posljednji autor u ovom kraćem pregledu crkvenih izvora o gnosticizmu jest Epifanije iz Salamine (4. st. po. Kr.) koji je sredinom 4. st. napisao djelo *Ormarić s lijekovima* u kojem nudi detaljan popis svih hereza do njegova vremena.

U tim je radovima gnosticizam označen kao neželjena deformacija istinske vjere. Gnostici su, prema viđenju crkvenih autora, bili zastupnici krivovjernih stavova i praksi čime su dovodili u opasnost stabilnost i budućnost *Velike Crkve.* Previše su cijenili duhovno znanje (grč. *γνῶσις*), koje im je bilo važnije od vjere (grč. *πίστις*). Ono što ih je vezalo zajedno jest kompleksan kozmološki mit o stvaranju svijeta koji uključuje postojanje nevidljivog i nepojmljivog Najvišeg Boga koji obitava u božanskoj punini s čitavim nizom božanskih eona. Posljednji od njih je demijurg (nazivan i specifičnim imenima poput Saklas i Jaldabaot) koji je stvorio ovaj, u suštini iskvaren, svijet u kojem ljudi žive.[736] Vrijedi istaknuti da je, osim crkvenih autora, i neoplatonistički filozof Plotin opisao te nastojao opovrgnuti gnostike i njihova vjerovanja.[737] Oprečni dualizam između znanja i vjere svoje korijene pronalazi već u novozavjetnim tekstovima. Tako primjerice Pavao kritizira „gnozu" sudjelovanja u blagovanju mesa žrtvovanog idolima te naglašava vjeru i ljubav kao aksiome ispravnosti kršćanskog puta.[738] Nepoznati autor *Prve poslanice Timoteju* u završnom poticaju i pozdravu upozorava

---

[736] Iren. *Adver. Haer.* I.1-8; 29-30. Hipp. *Haer.* V.1.3; 6-8. iz: David Litwa (ur.), *Hippolytus of Rome: Refutation of All Heresies* (Atlanta, 2016). Prijevod na engleski: David Litwa. Svi citati Hipolitova djela preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja. Detaljnija raščlamba gnostičkog kozmološkog mita bit će tema redaka koji slijede.

[737] Plotinus *Enn.* II.9. iz: Arthur H. Armstrong (ur.), *Plotinus: Ennead II* (Cambridge, 1966). Prijevod na engleski: Arthur H. Armstrong. Svi dijelovi Plotinova djela *Eneade* preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[738] 1 Kor 8, 10-13. U raspravi o Pavlu i gnosticizmu postoje dvije distinktivne teze. Prvu utjelovljuje studija Waltera Schmithalsa koji je nastojao dokazati da su Pavlovi oponenti u Korintu (zbog kojih je i došlo do unutarnjeg raskola) bili gnostici što bi samo po sebi značilo da je gnosticizam (kao razvijeni sustav) postojao već sredinom 1. st. Schmithals temelji svoj zaključak na tome što Pavao u spomenutoj poslanici iznosi antitezu između duhovnog (grč. πνευματικὸς) i naravnog odnosno tjelesnog (grč. ψυχικός) koja ima (barem nominalno) sličnosti s distinkcijom koju je razvila *Valentinova gnostička škola* tijekom 2. st. Osim toga, Schmithals vidi tragove gnosticizma i u drugim zajednicama kojima Pavao piše. Vidi više u: Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians* (Nashville, 1971), 415, 484, 558. Korak dalje od njega odlazi Ulrich Wilckens koji već u Pavlovoj teologiji kao takvoj vidi gnostičke tendencije pozicionirajući time i Pavla unutar gnosticizma. Vidi više u: Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2* (Tübingen, 1959). Međutim, paralele u terminologiji nisu ekvivalent postojanja uzročno-posljedične veze. To što Pavao koristi slične fraze kao i gnostički autori iz 2. i 3. st. ne znači ujedno i da je njegova teologija sklona gnosticizmu. Uostalom, Pavao nigdje ne spominje eksplicitno gnostike kao njegove protivnike niti daje naslutiti da se radi o oponentima koji bi dijelili klasičan gnostički mit. Uzevši u obzir njegovu vještinu u polemiziranju, nedostatak jasnog referiranja na gnosticizam upućuje da isti naprosto nije postojao sredinom 1. st. Kritizirajući Schmithalsovu tezu, R. Mcl. Wilson opravdano ističe potrebu distinkcije između gnoze

Timoteja da se kloni opasnih nazovispoznaja (grč. *τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*).[739] Istu je sintagmu upotrijebio krajem 2. st. biskup Lyona Irenej, govoreći o sljedbenicima Simonijana koje je on smatrao prvim gnosticima.[740] Njegov se pristup i karakterizacija gnostika kao pojedinaca okupiranih znanjem kojeg stavljaju iznad vjere zadržala i u radovima crkvenih

---

i gnosticizma. Drugim riječima, nije svaki diskurs o gnozi (znanju) jednak gnosticizmu (specifičnom sustavu utemeljenom na antikozmičkom dualizmu). Vidi više u: Robert Mcl. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968), 55. Sasvim je u skladu sa širim helenističkim, ali i židovskim društvenim kontekstom (unutar kojih se javlja kršćanstvo) koristiti termin gnoza (znanje) prilikom govora o Bogu. Vidi više u: Reimer Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism* (London, 1999), 100-101. Druga teza karakterizirana je poistovjećivanjem ili Pavlove teologije ili njegovih protivnika u Korintu sa stanovitim „proto-gnosticizmom". Vidi više u: Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (New York City, 1992), 164; Richard A. Horsley, „Gnosis in Corinth: I Corinthians 8.1-6", *New Testament Studies,* god. 27/br. 1 (Cambridge, 1980), 32-51. Nema sumnje da gnostički spisi (ali i drugi autori posredno) otkrivaju zanimljivu fascinaciju gnostika 2. i 3. st. Pavlom. Tako primjerice Klement prenosi da su sljedbenici Valentinove gnostičke škole tvrdili da je Valentin bio učenik Teude kojemu je pak učitelj bio Pavao. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* VII.17. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 2 (Grand Rapids, 2004). Prijevod na engleski: William Wilson. Svi citati iz Klementova djela *Stromati,* osim prve tri knjige, su preuzeti iz navedenog kritičkog izdanja. Pojedini gnostički spisi otkriveni u Nag Hammadiju (npr. *Pavlova molitva,* koptsko *Pavlovo otkrivenje*) predstavljaju Pavla kao protagonista i uglednog apostola. Vidi više u: James D. G. Dunn, „'The Apostle of the Heretics': Paul, Valentinus, and Marcion", *Paul and Gnosis,* ur. Stanley E. Porter i David Yoon (Leiden, 2016), 107-119. Međutim, treba istaknuti dva osnovna problema u poistovjećivanju Pavla s proto-gnosticizmom. Prvenstveno, termin kao takav nosi jednake metodološke probleme kao i njegov antipod (proto-pravovjerje) te ga s razlogom treba izbjegavati. Uz to, treba razlikovati određene dijelove Pavlovih poslanica ili specifične fraze od cijelovitog Pavlova opusa i zaključaka do kojih se može doći na temelju istog. Naime, ne može se Pavla smatrati proto-gnostikom na temelju toga što su kasniji gnostički autori u pojedinim dijelovima njegovih poslanica vidjeli elemente gnosticizma. Ta činjenica više govori o njihovom načinu legitimacije vlastitih stajališta nego li o stvarnim Pavlovim stavovima. Gledajući njegove poslanice *in toto,* postaje jasno da se Pavla ne može kauzalno povezati s gnosticizmom. U njegovim se tekstovima nigdje ne pronalaze tragovi antikozmičkog dualizma (snažne distinkcije između Najvišeg Boga i nižeg božanstva identificiranog kao Bog Starog Zavjeta) koji predstavlja kamen temeljac gnostičkog svjetonazora. Štoviše, Bog Starog Zavjeta je u Pavlovim poslanicama jasno poistovjećen s Bogom Ocem Isusa Krista. Vidi više u: Ef. 1,3-14. Također, Pavlov stav prema stvorenom (materijalnom) kozmosu nije obilježen negativnošću. Dapače, na nekoliko mjesta Pavao implicira pozitivan stav prema stvorenome. Vidi više u: Rim. 1,20; Ef. 3,9. Nema tragova klasičnog gnostičkog poimanja svijeta kao zatvora kojeg je stvorio i kojeg kontrolira demijurg. Stvoreni svijet u Pavlovim poslanicama nije posljedica greške već Božjeg plana koji je inherentno dobar. Vidi više u: Kol. 1,15-17. O odnosu gnosticizma i Pavlovih poslanica vidi više u: Yamauchi, „Gnosis, Gnosticism", 350-354. O Pavlovim protivnicima u Korintu sredinom 1. st. vidi više u: Martin, *The Corinthian Body,* 71-76. Teza koju, između ostalih, propagira Richard Horsley, a prema kojoj su Pavlovi oponenti u Korintu zapravo proto-gnostici je također iznimno problematična. Martin ispravno primjećuje da bi se takvom metodologijom svakoga tko ima iole slična promišljanja o svijetu i kozmosu tijekom 1. st. po. Kr. moglo proglasiti proto-gnostikom. Vidi više u: Martin, *The Corinthian Body,* 71. Osim toga, taj je termin opterećen istim onim problemima kojima je opterećen i termin „proto-pravovjerje". U suštini, on pretpostavlja teleološko viđenje povijesnih procesa.

[739] 1 Tim 6,20. Iako se autor poslanice eksplicitno identificira kao Pavao, opće prihvaćeno mišljenje znanstvenika jest da se radi o pseudoepigrafskom djelu. Vidi više u: Armin D. Baum, „Semantic Variation Within the *Corpus Paulinum*: Linguistic Considerations Concerning the Richer Covabulary of the Pastoral Epistles", *Tyndale Bulletin,* god. 59/br. 2 (Cambridge, 2008), 271-292. Identificiranje „opasnih nazovispoznaja" s gnosticizmom čini se neopravdanim. Autori koji to čine smatraju takav zaključak kao nešto „što svi znaju i što je svima jasno" iako adekvatni argumenti za takav zaključak nedostaju. Vidi više u: Antti Marjanen, „What is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph", *Was There a Gnostic Religion?,* ur. Antti Marjanen (Göttingen, 2005), 9. Nema tragova razvijenog gnostičkog mita. Ono što se o oponentima može znati iz tragove koje je autor *Prve poslanice Timoteju* ostavio dade se deducirati da se radi o pojedincima sklonim rodoslovljivima, naglašavanju važnosti židovskog Zakona i asketizma. Niti jedan od tih elemenata ne predstavlja jasan indikativ gnosticizma.

[740] Iren. *Adver. Haer.* I.23.4.

autora iz 3. i 4. st.[741] Naravno, postuliranje stroge distinkcije između *γνῶσις* i *πίστις* kao osnovnog interpretacijskog okvira za razlikovanje gnosticizma i Velike Crkve je u suštini pogrešno. Radi se o terminima koji se pojavljuju i kod autora koji nemaju direktne poveznice s gnosticizmom.[742] Drugim riječima, da bi se ocijenilo radi li se o gnosticizmu nužno je detaljnije analizirati na koji se način i unutar kojeg konteksta termini koriste u tekstu. Uz to, u izvorima se ne pojavljuje samo termin *γνῶσις* kao oznaka tajnog ezoterijskog znanja, već i termin *pistis*.[743] Dakle, mehanicističko odvajanje tih dvaju termina zanemaruje kompleksnost slike koju otkrivaju primarni izvori.[744]

Tijekom srednjeg i novog vijeka nije bilo značajnijeg interesa za proučavanje antičke gnoze, uz pokoju iznimku poput njemačkog teologa Franza Buddeusa koji je u svome djelu *Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum* između ostaloga povezao kabalu (židovsko mistično i ezoterijsko učenje o Bogu) s porijeklom *Valentinove gnostičke škole*.[745] U razdoblju ranog prosvjetiteljstva broj značajnih studija o gnozi i gnosticizmu bio je zanemariv. Međutim, tijekom 19. st. došlo je do promjene. Objavljen je čitav niz radova od kojih posebno vrijedi apostrofirati rad njemačkog teologa Ferdinanda Christiana Baura. Njime se Baur istaknuo kao pionir objektiviziranja gnosticizma koji time postaje središnja tema proučavanja. Baur je termin *gnoza* koristio da bi opisao filozofiju religije koja nadilazi prostorno-vremenske granice, a čiji su središnji elementi naglasak na posebnom religijskom znanju, dualizam i alegorijski pristup interpretaciji Svetog Pisma.[746] Izvori gnosticzma se prema njegovu mišljenju nalaze u kozmopolitskom središtu Rimskog Carstva, Aleksandriji.[747] Od ostalih autora posebno vrijedi istaknuti Helenu Blavatsky (1831-1891) koja je najznačajnija po tome što je prva upotrijebila principe komparativnih religijskih studija u proučavanju fenomena gnosticizma. Time je otvorila prostor povezivanju drevnih istočnjačkih religijskih tradicija i gnosticizma što je

[741] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 20-21. Tertulijan (3. st.) protivnike autora *Prve poslanice Timoteja* koji slijede tu „nazovispoznaju“ smatra gnosticima koji su bili uvjereni da je Crkva, uz javna učenja, prenijela sljedećim generacijama i tajnu spoznaju (gnozu). Vidi više u: Tert. *De praescr. haeret.* 25.
[742] Just. *Dial.* 69.1.
[743] Dylan Burns, „Ancient Esoteric Traditions: Mystery, Revelation, Gnosis“, *The Occult World,* ur. Dylan Burns (London, 2015), 28-29.
[744] Michael A. Williams ispravno primjećuje da gnostički spisi nisu ograničeni isključivo dimenzijom znanja (gnosis) već i vjere (pistis). Drugim riječima, nije svaka gnoza ujedno i gnosticizam niti je svako pojavljivanje termina vjera (pistis) po inerciji znak da se radi o nečemu što nije gnosticizam. Vidi više u: Michael A. Williams, „Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis“, *Was There a Gnostic Religion?,* ur. Antti Marjanen (Göttingen, 2005), 71.
[745] Guy G. Stroumsa, „Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought“, *Kabbalah und Romantik,* ur. Christoph Schulte et. al. (Tübingen, 1994), 46.
[746] Ferdinand C. Baur, *Christian Gnosis: Christian Religious Philosophy in Its Historical Context* (Eugene, 2020) 5-7.
[747] Baur, *Christian Gnosis,* 19-20.

najbolje potvrdio njezin privatni tajnik George Mead (1863-1933).[748] Paralelno s tim razvojem, došlo je i do prijevoda važnih tekstova kao što je gnostički spis *Pistis Sophia* (otkriven 1773. godine), ali i mandeistički spis naslova *Ivanova knjiga*.[749]

Ti su događaji metodološki fokus istraživanja gnosticizma uperili na Daleki Istok čime se otvorio prostor za razvoj teze o postojanju pretkršćanskog gnosticizma. Početkom 20. st. pripadnici tzv. „Njemačke škole za povijest religija" (njem. *Religionsgeschichtliche Schule*) poput Wilhema Bousseta su pozicionirali korijene gnoze i gnosticizma na prostor drevnog Perzijskog Carstva povezujući time gnosticizam i zoroastrijanizam. Prema Boussetu, sličnost između gnostičkog dualizma i zoroastrizma, ali i niz zajedničkih (i sličnobitnih) teoloških tema ukazuje na postojanje razvijenog gnostičkog pokreta na istoku i u vrijeme prije pojave kršćanstva.[750] Vrijedi i istaknuti da je u istom razdoblju njemački teolog Adolf von Harnack iznio potpuno suprotnu teoriju prema kojoj je gnosticizam zapravo posljedica „akutne helenizacije kršćanstva".[751] Gnosticizam je, prema tom viđenju, produkt radikalnog susreta kršćanstva i grčke filozofske tradicije. Pioniri gnosticizma su pristupali Starom zavjetu, ali i novozavjetnim tekstovima s interpretacijskim okvirom obilježenim grčkom filozofskom tradicijom (napose platonizmom) te su se, kao posljedica istoga, razvila vjerovanja u radikalni dualizam između tijela i duha te u distinkciju između Najvišeg Boga i nižeg božanstva koje je odgovorno za stvaranje ovog svijeta. Konačno, Harnack vidi gnosticizam kao neizbježnu posljedicu transformacije inicijalno palestinsko (semitskog) religijskog pokreta na čijem je čelu bio Isus iz Nazareta u religijski pokret koji se otvorio u potpunosti utjecaju grčke filozofske tradicije.[752]

Godine 1945. u Gornjem Egiptu u mjestu Nag Hammadi otkriven je korpus tekstova na koptskom jeziku od kojih je značajan dio upravo gnostičke prirode.[753] Konkretnije rečeno, otkriveno je 13 knjiga na koptskom jeziku u obliku kodeksa što zajedno čini 52 traktata.[754]

---

[748] Vidi više u: Clare Goodrick-Clarke i Nicholas Goodrick-Clarke, *G.R.S. Mead and the Gnostic Quest* (Berkeley, 2005), 26-31.
[749] Knjigu je na njemački jezik preveo 1905. godine Mark Lidzbarski. Sljedbenici mandeizma vjeruju da je autor te knjige njihov glavni prorok Ivan Krstitelj.
[750] Bousset, *Kyrios Christos,* 15-16. Također, jedan od značajnijih teologa 20. st. Rudolf Bultmann je smatrao da je gnosticizam pretkršćanski fenomen. Vidi više u: Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (New York City, 1956), 162-174.
[751] Harnack, *History of Dogma,* vol 1., (Boston, 1895), 226-227.
[752] Vidi više u: Marjanen „What is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph", 33-35.
[753] Detaljnije o samom procesu otkrića, prijevoda i publikacije tekstova vidi u: Meyer, *Gnostička otkrića: utjecaj knjižnice Nag Hammadi,* 13-31..
[754] Više o sadržaju otkrivenih tekstova vidi u: Lewis, *Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian Worlds,* 1-5; Pearson, *Ancient Gnosticism: Tradition and Literature,* 11; Layton, *The Gnostic Scriptures: Ancient Wisdom for the New Age,* xvi-xvii. Koptski jezik predstavlja posljednju fazu drevnog egipatskog jezika. Koptska

Kodeks kao oblik predstavlja svojevrsnu aberaciju u odnosu na ostatak sačuvane literature iz antičkog vremena.[755] Autentična anomalija koja, prema riječima Harryja Gamblea, zahtjeva objašnjenje.[756] Naime, većina poganske literature toga razdoblja napisana je u obliku svitaka koji su sve do 400. godine predstavljali dominantan rukopisni oblik. Drugim riječima, kršćani iz 2. 3. i 4. st. su koristili kodeks u značajno većoj mjeri od svitaka što nije u skladu s ostalom sačuvanom literaturom.[757] Preferencija kodeksa u ranokršćanskim krugovima posebno je bila snažna kada su posrijedi bili tekstovi sakralne vrijednosti. Primjerice, oko 95 % kršćanskih kopija Starog zavjeta iz tog razdoblja su kodeksi, dok je postotak kodeksa novozavjetnih kopija još veći.[758] Za nešto detaljniju statističku analizu kao početna točka može poslužiti baza podataka antičkih knjiga Sveučilišta u Leuvenu.[759] Od 41 kršćanskog manuskripta iz 2. st. 76 % su kodeksi. Iako kršćanski tekstovi predstavljaju tek 2 % ukupno sačuvanih manuskripta iz 2. st. oko 27 % svih kodeksa tog razdoblja pripadaju kršćanskoj književnoj tradiciji. Sveukupno gledajući, u prva četiri stoljeća kršćanstva preko 70 % svih kodeksa su kršćanske provenijencije.[760]

Razlozi kršćanske sklonosti prema kodeksu nisu sasvim jasni. Ponuđeno je nekoliko teorija, ali niti jedna od njih nije naišla na šire odobravanje znanstvene zajednice ponajviše zbog nedostatka adekvatnih tragova u primarnim izvorima. Primjerice, Robert Kraft je pokušao zaobići istraživački problem pronalaženja uzroka ranokršćanske preferencije kodeksa postulirajući tezu prema kojoj su prvi kršćani tu praksu zapravo naslijedili iz židovskog kulturološkog habitusa.[761] Iako ne treba sumnjati u opće prihvaćenu činjenicu utjecaja judaizma

---

gramatika je egipatska, ali je glavno pismo grčko kojemu je dodano nekoliko slova za demotske glasove kojih u grčkom nema. Grčki je alfabet bio adekvatna osnova za koptski oblik egipatskog jezika s obzirom na značajnu razinu helenizacije koja je oblikovala egipatski svijet nakon što je tim svijetom zavladao Aleksandar Veliki.

[755] Vidi više u: Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 43-93.

[756] Gamble, *Books and Readers in the Early Church,* 54.

[757] Na temelju detaljne statističke analize sačuvane građe, Roger Bagnall je došao do istog zaključka. Tako primjerice ističe: „Kršćanske knjige u tim stoljećima (2. i 3. st. op.a.) su u puno većoj mjeri kodeksi nego li svitci, što je upravo suprotno od onoga što pronalazimo u sekularnoj literaturi toga razdoblja“. Vidi više u: Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt* (Princeton, 2009), 74. Vrijedi istaknuti u potpunosti pogrešnu interpretaciju Bagnallove analize u studiji Stanleya E. Portera. Ondje Porter, referirajući se na Bagnallovu analizu, zaključuje da je stopa korištenja kodeksa u kršćanskoj književnoj tradiciji u prosjeku jednaka korištenju kodeksa u „sekularnoj“ literaturi. Vidi više u: Stanley E. Porter, „What Do We Know and How do We Know It? Reconstructing Early Christianity From Its Manuscripts“, *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament,* ur. Stanley E. Porter i Andrew W. Pitts (Leiden, 2012), 49.

[758] Bagnall, *Early Christian Books in Egypt,* 78.

[759] „Leuven Database of Ancient Books“. Dostupno online URL: http://www.trismegistos.org/ldab/, (zadnji put posjećeno 29. lipnja 2020).

[760] Ovime se nipošto ne želi sugerirati da su kršćani „izumili“ korištenje kodeksa, već samo istaknuti da su od samog početka pokazivali značajnu sklonost obliku teksta koji će s vremenom u potpunosti potisnuti svitak.

[761] Vidi više u: Robert A. Kraft, „The Textual Mechanics of Early Jewish I.XX/OG Papyri and Fragments“, *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text,* ur. Scot McKendrick i Orlaith A. O'Sullivan (London, 2003), 51-72.

na razvoj kršćanstva, temeljni problem Kraftove teze jest nedostatak potvrde u primarnim izvorima. Naime, niti jedan židovski manuskript datiran u 1. st. po. Kr. ili ranije nije pronađen u obliku kodeksa što i sam Kraft implicitno priznaje kada ističe vlastitu sumnju u mogućnost pronalaženja adekvatnih tekstualnih dokaza koji bi išli u korist njegove teze.[762] Drugim riječima, Kraftova je teza više produkt domišljanja nego li utemeljene analize potencijalnih tragova koji postoje u primarnim izvorima, što se opravdano može kazati i za većinu drugih ponuđenih teorija.[763]

---

[762] Kraft, „The Textual Mechanics of Early Jewish I.XX/OG Papyri and Fragments“,62.

[763] Jedna od češće iznošenih teorija fokusira se na pretpostavljene praktične prednosti koje je kodeks kao oblik teksta donosio u odnosu na svitak. Primjerice, teorija prema kojoj su se kršćani odlučili na korištenje kodeksa jer je u tom slučaju lakše pronaći određene dijelove (stihove) Svetog Pisma ne uzima u obzir da u antici nisu postojale podjele na stihove i poglavlja. Detaljniju kritiku ove teorije vidi u: Colin H. Roberts i Theodore C. Skeat, *Birth of the Codex* (Oxford, 1983), 49-50. Jedina prednost kodeksa koja se spominje u primarnim izvorima vezana je uz Marcijalovu opasku o lakšem prenošenju kodeksa s jednog na drugo mjesto. Vidi više u: Mart. *Epig.* 1.2. iz: Marina Bicko (ur.), *Marko Valerije Marcijal: Epigrami* (Zagreb, 1998). Prijevod na hrvatski: Marina Bricko. Pri tome Marcijal govori o manjim kodeksima (poput suvremenih „džepnih“ izdanja) što samo po sebi služi kao indikacija da to ne može biti krucijalan faktor kršćanske preferencije kodeksa. Vidi više u: Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 65. Konačno, svaka teorija koja se oslanja na potencijalnu praktičnu uporabljivost kodeksa u odnosu na svitak ne uspijeva objasniti zašto je ostatak grčko-rimskog društva tijekom 1. 2. i 3. st. i dalje snažno preferirao svitak. Ako je kodeks nosio čitav niz praktičnih prednosti, je li doista moguće da su te prednosti bile vidljive samo prvim kršćanima? Gregory Horsley je krenuo potpuno drukčijim metodološkim putem ustvrdivši da je korištenje kodeksa za prve kršćane bilo prikladnije s obzirom na to da su oni u pravilu dolazili iz nižeg sloja društva koji je imao iznimno ograničen pristup obrazovanju. Vidi više u: Gregory H.R. Horsley, „Classical Manuscripts in Australia and New Zealand and the Early History of the Codex“, *Antichthon,* god. 27/br. 1 (Sydney, 1993), 60-85. Temeljni problem Horsleyjeve teze jest pogrešna socioekonomska slika kršćanstva. Teorija o prvim kršćanima proleterima potječe iz 19. i početka 20. st. Uglavnom se dovodi u vezu s Adolfom Deissmanom. Vidi više u: Adolf Deissman, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World* (London, 1910). Nedvojbeno je opravdana poveznica između te teorije i marksističke metodologije koja je na određen način slavila siromaštvo kao takvo. Ne treba zanemariti tvrdnje Friedricha Englesa i Karla Marxa o tome da je kršćanstvo inicijalno bio pokret potlačenih (posebice robova). Vidi više u: Friedrich Englels i Karl Marx, *On Religion* (New York City, 1964), 316. Međutim, istraživanja od sredine 20. st. su pokazala sve manjkavosti takvih teorija. Rano je kršćanstvo bilo primarno urbani fenomen oblikovan karakteristikama i društvenom strukturom rimskih gradova. Drugim riječima, ranokršćanska Crkva je bila statusno heterogena pri čemu najmanji udio u zajednici predstavljaju oni najviši i oni najniži slojevi. Meeks ističe da je tipični pripadnik kršćanske zajednice u prvih nekoliko stoljeća bio slobodni obrtnik ili manji trgovac. Vidi više u: Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul,* 73. Detaljnije o sociološkim karakteristikama prvih kršćana vidi u: Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Eugene, 2003), 29-59; Stark, *The Rise of Christianity,* 29-47. Stark, koji rano kršćanstvo promatra kao jednu vrstu kulta upućuje i na suvremena sociološka istraživanja novih kultova koji u pravilu nisu strukturalno određeni nižim društvenim slojem. Teorija koju je ponudio Harry Gamble se na prvi pogled može činiti uvjerljivom. Prema njegovu viđenju, kršćanska preferencija kodeksa posljedica je utjecaja prvih izdanja Pavlovih poslanica koje su bile u obliku kodeksa, a koje su, posredstvom iznimnog poštovanja (usp. 2 Pet 3,15-16) postavile presedan kojeg su sljedeće generacije kršćana u pravilu strogo slijedile. Vidi više u: Gamble, *Books and Readers,* 58-65. Pojednostavljeno rečeno, Pavlove su poslanice same po sebi nosile dovoljnu razinu autoriteta u ranokršćanskim krugovima da su mogle, ako su doista bile u obliku kodeksa, postaviti isti kao preferirani oblik teksta. S ovom se teorijom načelno slaže i Larry Hurtado. Vidi više u: Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts,* 80. Usprkos određenim prednostima, ova je teorija u suštini utemeljena na pretpostavci za koju ne postoje adekvatni tragovi u dostupnim izvorima. Konkretnije rečeno, Gamble polazi od popularnosti i važnosti koju su Pavlove poslanice imali u prvoj Crkvi te zaključuje (bez navođenja bilo kakvog traga u izvorima) da je ta važnost pridonijela kršćanskoj preferenciji kodeksa. Na koncu, ovo je samo jedno od brojnih mjesta gdje povjesničar mora priznati limitiranost dostupnih podataka i nemogućnost jasnijeg utvrđivanja razloga koji su doveli do iznimne popularnosti kodeksa u ranom kršćanstvu.

Tekstovi iz Nag Hammadija pripadaju sredini 4. st. iako je sasvim jasno da se radi o koptskim prijevodima izvornih tekstova koji su nastali nešto ranije na starogrčkom jeziku[764] Prije ovog otkrića, znanstvenicima je na raspolaganju bilo tek nekoliko (fragmentiranih) gnostičkih tekstova otkrivenih u 18. i 19. st. Drugim riječima, temeljni metodološki pristup u proučavanju gnosticizma do sredine 20. st. bio je primarno ovisan o neposrednim izvještajima crkvenih autora čija je pristranost u odnosu na gnosticizam stvarala određene metodološke probleme znanstvenicima. Do kakve je hiperprodukcije knjiga i članaka o gnosticizmu došlo nakon prijevoda i uređivanja tekstova iz Nag Hammadija najbolje ilustrira ukupna bibliografija između 1971. i 2008. koju je prikupio David Scholer. Prema njegovoj analizi objavljeno je 11 579 radova koji uključuju članke, knjige i recenzije.[765] Iznimna količina bibliografije upućuje na činjenicu da gnosticizam i dalje predstavlja predmet interesa, polemika i brojnih nejasnoća.

Dokumenti iz Nag Hammadija nisu pridonijeli značajnijem smanjenju tih polemika, upravo suprotno. Nije poznato ni tko je bio vlasnik tih kodeksa, ni kako su se oni našli ondje gdje su u konačnici otkriveni, niti zašto ih je nepoznati vlasnik (ili vlasnici?) posjedovao. U tom se kontekstu spisi iz Nag Hammadija uvelike razlikuju od svitaka s Crnog Mora koji se s relativnom sigurnošću mogu povezati sa židovskom skupinom Esena. Također, ti su tekstovi uglavnom lišeni bilo kakve šire povijesno-kulturološke slike. U pojedinim se analizama nazivaju (potpuno pogrešno) „knjižnica Nag Hammadi“.[766] U stvarnosti nije poznato jesu li ti tekstovi pripadali jednoj osobi ili većem broju potpuno nepovezanih ljudi. Čak se čini vjerojatnijom potonja pozicija s obzirom na to da su detektirani različiti dijalekti koptskog jezika u samom korpusu tekstova. Sadržaj pronađenih tekstova služi kao adekvatan indikator heterogenosti gnostičkih zajednica. Većinu je traktata moguće povezati s judeokršćanskim kulturološko-književnim habitusom s obzirom na to da se u narativima pronalaze jasne reference na dijelove Starog Zavjeta, ali i kršćanske literature (pojavljuju se u narativima kao važni likovi Adam, Eva, Isus, Petar, Pavao i sl.). Drugi pak traktati nemaju nikakve poveznice ni s kršćanstvom niti s judaizmom. Primjerice, jedan od otkrivenih spisa jest ulomak iz Platonova djela *Republika.*[767]

---

[764] Izvorne verzije pojedinih gnostičkih tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju se datiraju u 2. st. Vidi više u Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 3-4.

[765] David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Leiden, 1971); *Idem., Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Leiden, 1997); *Idem., Nag Hammadi Bibliography 1995-2006* (Leiden, 2009).

[766] Vidi primjerice u: Meyer, *Gnostička otkrića: utjecaj knjižnice Nag Hammadi,* 34.

[767] Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 207-216. Lewis (208-209. str.) nudi dvije zanimljive hipoteze o razlozima zbog kojih korpus otkriven u Nag Hammadiju sadrži nekoliko „poganskih“ tekstova. Međutim, niti jedna od predloženih hipoteza nije čvrsto utemeljena u sačuvanim izvorima.

U konačnici, vrijedi istaknuti i da ne postoje dokazi koji bi upućivali na to da su gnostičke zajednice imale razvijen kanon tekstova sakralne vrijednosti na iole sličan način kao što je to bio slučaj kod *Velike Crkve.*[768] Gnostički dio korpusa iz Nag Hammadija ne sadrži jasno iznesen gnostički sistem, već u određenoj i ograničenoj mjeri pomaže u razumijevanju prirode istog.[769] Stoga se tvrdnja Jamesa M. Robinsona o tome da je otkriće u Nag Hammadiju otvorilo priliku za ponovnim ispisivanjem povijesti gnosticizma opravdano smatra pretjeranom.[770] Gledajući fenomen antičkog gnosticizma iz vizure suvremenih studija nameće se jasan zaključak prema kojemu vitalne odrednice nužne za shvaćanje bilo kojeg društvenog fenomena iz prošlosti su vrlo problematične: terminologija, karakteristike i porijeklo.

10.1.1.Gnosticizam: problematika terminologije, karakteristika i porijekla

Termin *gnosticizam* se ne pojavljuje nigdje u antičkim izvorima. Tradicionalno se rađanje ovog pojma veže uz engleskog filozofa Henryja Morea (1614-1687) koji je njime nastojao obilježiti specifičnu herezu među zajednicom kršćana u Tijatiri koju prenosi autor Knjige Otkrivenja.[771] Iza ovog termina se kao početna točka nalazi *γνῶσις* odnosno znanje. Međutim, ovdje se radi o jednoj vrsti posebnog znanja i u otkrivanju njegovih osnovnih elemenata leži ključ u boljem razumijevanju gnosticizma kao fenomena. Naime, povijest suvremenog proučavanja gnosticizma otkriva brojne polemike i nejasnoće među znanstvenicima kada je posrijedi konkretan sadržaj tog znanja. Što uopće jest gnosticizam i koja su njegova temeljna vjerovanja? Hans Jonas (u radovima objavljenim prije otkrića dokumenata iz Nag Hammadija) smatrao je gnosticizam zasebnim filozofskim pokretom iz kojeg proizlazi ideja strogog dualizma odnosno onoga što je Jonas identificirao kao „prolom između Boga i svijeta, svijeta i čovjeka, duha i tijela“.[772] Izvjesno je da je Jonas pristupao fenomenu

---

[768] Ehrman, *Lost Christianities,* 115.

[769] Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco, 2005) 217.

[770] James M. Robinson, *Koptski gnostički tekstovi* (Zagreb, 2007), 28.

[771] Otk. 2,18-29; Brakke, *The Gnostics,* 19; Bentley Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“, *The Social World of the First Christians: Essays in Honour of Wayne A. Meeks,* ur. L. Michael White i O. Larry Yarbrough (Minneapolis, 1995), 348-349. Termin je skovan tako da je pridjevu *gnostički* nadodan sufiks „izam“. Pridjev gnostički se pojavljuje već u djelu biskupa Ireneja krajem 2. st. koji govori o „gnostičkoj herezi“. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I.11.1. Pri tome vrijedi imati na umu da je Irenej govorio o specifičnoj školi čiji su se pripadnici nazivali gnosticizma. Vidi više u: *Adver. Haer.* I.25.6.

[772] Jonas, *The Gnostic Religion,* 237. Kratak pregled ove problematike može se pronaći i u diplomskom radu objavljenom 2016. godine. Vidi više u: Marko Marina, *Odnos Pravovjerne Crkve i gnosticizma u 2. i 3. stoljeću: Između povijesne stvarnosti i suvremenih tumačenja*. Diplomski rad (Zagreb, 2016), 25. Ovdje vrijedi samo istaknuti da Jonas nije smatrao gnosticizam oblikom kršćanske hereze već filozofskim usmjerenjem koje se razvilo paralelno uz kršćanstvo. Dakle, Jonas odbacuje tradicionalni crkveni narativ kojeg je nekoliko desetljeća prije njega prihvatio Adolf von Harnack.

gnosticizma kroz interpretacijski okvir egzistencijalizma njemačkog filozofa Martina Heideggera, ali i kroz tada prevladavajuće rasprave o utjecaju teologije Karla Bartha. Stoga i ne čudi da je gnosticizam u njegovim radovima portretiran kao jedna vrsta antičkog egzistencijalizma.[773]

Problematika detektiranja osnovnog sadržaja gnostičkog vjerovanja dobilo je novi zamah 1966. kada se skupina znanstvenika na čelu s talijanskim povjesničarem Ugom Bianchijem sastala u talijanskom gradu Messina. Na toj je konferenciji istaknuto da svaka buduća rasprava o gnosticizmu treba *a priori* postulirati nužnu razliku između gnoze i gnosticizma. Gnoza predstavlja spoznaju božanskih misterija rezerviranih samo za društvenu elitu dok je gnosticizam simbol specifičnog filozofsko-religijskog sustava.[774] Gnosticizam bi, prema tumačenju konferencije u Messini, uključivao ideju božanske iskre u čovjeku koja svoje počelo ima u božanskom području, a pala je u ovaj svijet vjere, rođenja i smrti te ju njezin božanski antipod treba probuditi kako bi u konačnici bila reintegrirana.[775] Sljedećih nekoliko desetljeća zaključci konferencije u Messini su dominirali znanstvenim prostorom. Doduše, vrijedi istaknuti postojanje pojedinih disonantnih tonova. Primjerice, Ioan Coulianu je smatrao da, s jedne strane, predložena definicija gnoze nema značajne sličnosti s onim što prenose ranokršćanski crkveni autori, dok s druge pak strane, definicija gnosticizma i dalje ostaje preširoka i nejasna.[776] Postuliranjem takvih definicija, u izvorima postaje gotovo nemoguće razlučiti između platonističkog, kršćanskog i gnostičkog stava.[777]

Potom je 1996. godine objavljena možda i najznačajnija studija o antičkoj gnozi u posljednjih nekoliko desetljeća. Autor studije je američki sociolog i povjesničar Michael A. Williams, a njegov je temeljni zaključak da se termin *gnosticizam* treba u potpunosti napustiti. Williams je ukazao na postojanje različitih tekstova koji se smještaju u jednu jedinstvenu kategoriju gnosticizma iako se u stvarnosti niti jedna predložena definicija gnosticizma ne uklapa u potpunosti sa svakim od predloženih gnostičkih spisa. To pak dovodi do veće razine zbunjenosti i nepostojanja minimalnog konsenzusa oko „gnostičnosti“ pojedinih tekstova

---

[773] Benjamin Lazier, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton, 2008), 32-36.

[774] Williams, *Rethinking 'Gnosticism',* 27. Vrijedi istaknuti da termin gnoza potječe od grčke riječi γνῶσις koja označava znanje koje može biti različitog tipa. Radi se o riječi iz svakodnevnog govora ljudi iz antike koja se upotrebljavala od one jednostavne razine („poznavati nekoga“) do razine specifičnih znanja vezanih uz različite filozofsko-religijske sustave. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scripture,* 7.

[775] Williams, *Rethinking 'Gnosticism',* 27-28.

[776] Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (San Francisco, 1992) 56.

[777] Na sličnom je tragu i kritika konferencije u Messini koju je uputio njemački znanstvenik Christopher Markschies. Vidi više u: Markschies, *Gnosis: An Introduction,* 13-15.

otkrivenih u Nag Hammadiju.[778] Osim toga, Williams je i upozorio da se gnostici u vlastitim tekstovima nigdje ne identificiraju tom oznakom već nizom drugih.[779] S obzirom na navedeno, Williams poziva buduće generacije znanstvenika na odbacivanje preširokog termina *gnosticizam* i predlaže uporabu sintagme „biblijska demijurška tradicija“ koja uključuje sve one zajednice u antici koje su stvaranje i upravljanje svijetom pripisale nižem božanskom biću koje se razlikuje od Boga, a koje vlastitu mitologiju prvenstveno temelje na židovskim i kršćanskim tekstovima.[780]

Do istog je zaključka (ali s drugim polaznim argumentima) došla i Karen King u svojoj studiji objavljenoj 2003. godine.[781] Prema njezinu mišljenju, samo korištenje termina *gnosticizam* zapravo predstavlja implicitno podržavanje metodologije crkvenih autora iz antike koji su nastojali delegitimirati svoje gnostičke protivnike. King smatra da uporaba tog termina skriva „retoričke i ideološke interese svojim smišljenim proizvoljnostima“.[782] Drugim riječima, suvremeni znanstvenici koji se odlučuju na daljnje korištenje termina *gnosticizam* nesvjesno upadaju u zamku crkvenih autora iz antike koji su termin upotrebljavali u negativnom kontekstu označavajući krivovjerne pokrete koji su se javili unutar Crkve. Umjesto toga, King predlaže da znanstveni radovi vezani uz tekstove otkrivene u Nag Hammadiju primarno koriste termin „kršćanstvo“. Povjesničar koji pristupa analizi Markova evanđelja i Tajne knjige Ivanove zapravo pristupa tragovima različitih varijacija antičkog kršćanstva.[783] Unutar takvog metodološkog okvira, pojedinci koji se nazivaju gnosticima ne predstavljaju entitet odvojen od kršćanstva, već su integralni dio Crkve.[784]

S druge pak strane postoje znanstvenici koji i danas koriste termin (na ovaj ili onaj način) te smatraju potpuno napuštanje korištenja istoga promašenim. Još je u srpnju 1999. godine stigao odgovor na Williamsove zaključke u vidu zbornika radova koje je uredio i nekoliko godina kasnije objavio finski teolog i povjesničar Antti Marjanen.[785] Kurt Rudolph je

---

[778] Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantaling a Dubious Category*, 46-47

[779] Primjerice, „Rasa Sethova“ ili „Nepokolebljiva rasa“. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'*, 32. Međutim, Layton je unaprijed anticipirao taj argument: „Gnostički tekstovi imaju jasan mitološki karakter...U takvim kompozicijama ne postoji kontekst unutar kojeg bi se uopće moglo pozicionirati ime škole poput *gnostikos*. Stoga, odsustvo imena gnostikos u takvom mitografskom korpusu i nije značajno“. Vidi više u: Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“, 344. Sličan je argument iskoristio i David Brakke u svojoj studiji. Vidi više u: Brakke, *The Gnostics*, 47-48.

[780] Williams, *Rethinking 'Gnosticism'*, 51.

[781] Vidi više u: Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, 2003).

[782] King, *What is 'Gnosticism'*, 15.

[783] Karen L. King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge, 2009), viii-x; *Idem., What is Gnosticism?*, 164.

[784] Geoffrey S. Smith, *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity* (Oxford, 2014), 171.

[785] Vidi više u: Antti Marjanen (ur.), *Is there a Gnostic religion?* (Göttingen, 2005). Vrijedi istaknuti da je Williams u istom zborniku predložio drugu heurističku kategoriju kao polaznu metodološku osnovicu (umjesto

u svojim radovima nastavio koristiti termin *gnosticizam* poistovjetivši ga s neovisnom religijom (sa Šimunom Magom kao osnivačem nakon kojeg se gnosticizam počeo granati u više smjerova sve do bogumila u srednjem vijeku) koju karakterizira dualizam te negativan odnos prema vanjskom društvu i temeljno vjerovanje koje polazi od središnjeg cilja, a to je oslobađanje čovjeka iz okova materijalnog svijeta posredstvom stjecanja posebnog znanja.[786] Christoph Markscheis polazi od tipološkog modela kojim nastoji odrediti osnovne karakteristike gnosticizma. Navodi ih osam među kojima vrijedi izdvojiti vjerovanje u najvišeg Boga (Najviši Princip) kojeg je nemoguće u potpunosti dokučiti, uvođenje drugih božanskih figura, postuliranje drugog božanstva kao stvoritelja svijeta te portretiranje istog u negativnom svijetlu (zao i/ili nesposoban), naglasak na dualizmu materije i duha te kozmički mit o stvaranju koji uključuje pad božanskog elementa u materijalni svijet.[787] Birger Pearson se, kao jedan od najznačajnijih zagovornika tipološkog modela, u osnovi slaže s karakteristikama gnosticizma koje iznosi Markscheis. Pri tome vrijedi istaknuti da Pearson poseban fokus stavlja na radikalni dualizam koji je bez presedana, ali i na tzv. *mythopoeia* – konstrukciju kompleksnih mitova o Bogu, ljudima i postanku svijeta kroz koje se donosi tajno znanje ključno za spasenje božanske iskre zarobljene u tijelu čovjeka.[788]

Bentley Layton polazi od činjenice da i crkveni autor Irenej (2. st.) i neoplatonistički filozof Porifirije (3. st.) opisuju stanovite zajednice gnostika koje identificiraju kao herezu. S obzirom na to da postoji značajna korelacija između gnostičkih mitova i učenja kod Ireneja, korpusa tekstova iz Nag Hammadija i onoga što usputno spominje poganski kritičar kršćanstva Celzo (2. st.) Layton zaključuje da su doista postojale zajednice koje su same sebe identificirale terminom *gnostici.*[789] Stoga Layton rezonira da se termin *gnosticizam* treba nastaviti koristiti u budućim analizama. Sličnim je metodološkim putem određena i studija njegova učenika Davida Brakkea.[790] U svojoj je studiji Brakke nastojao izolirati tekstove koje sadrže zajednički kozmološki mit i koje Irenej i neoplatonisitčki filozof Porifirije eksplicitno vežu uz zajednice koje su (prema tvrdnjama tih autora) sebe nazivale gnosticima (grč. *γνωστικοί*).[791] Zbog toga Brakke zaključuje da usprkos problematičnim aspektima termina *gnosticizam,* postoje

sintagme „biblijska demijurška tradicija“) za proučavanje fenomena antičke gnoze. Istu je nazvao „predinkarnacijska tradicija“. Vidi više u: Williams, „Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis“, 78.

[786] Rudolph, *Gnosis,* 2.

[787] Markschies, *Gnosis: An Introduction,* 16-17.

[788] Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity,* 7-9; Pearson, *Ancient Gnosticism: Tradition and Literature,* 12-14.

[789] Layton, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“, 338.

[790] Vidi više u: Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity.*

[791] Iren. *Adver. Haer.* I.11.1.; Por. *Plot.* 16; Brakke, *The Gnostics,* 29-32.

opravdani razlozi u korist uporabe termina *gnostici*. Brakke također inzistira na razlikovanju *gnoze* i *gnostika*. *Gnoza* (znanje) je povezana s nizom različitih religijskih tradicija dok su *gnostici* oznaka za pripadnike zajednica koje su u osnovi vezane zajedničkim kozmološkim mitom i koje su, posebice tijekom 2. i 3. st., dolazile u sukob s *Velikom Crkvom.*[792]

Iako i dalje ne postoji konsenzus oko načina na koji bi se religijska kategorija *gnosticizam* trebala koristiti, u disertaciji se polazi od minimalističke teorije skupine znanstvenika koji i dalje (s dozom opreza i jasnoće) koriste tu kategoriju.[793] Prema toj teoriji, esencija gnosticizma se temelji na dva usko povezana vjerovanja: vjerovanje u postojanje nižeg božanstva koje se karakterizira negativnim epitetima (zao, nesposoban i sl.) i koje je odgovorno za stvaranje kozmosa, a koje je distinktivno u odnosu na Najvišeg (nepojmljivog) Boga te vjerovanje da se u čovjeku nalazi božanska iskra koja potječe iz božanskog svijeta kojemu se može vratiti jedino putem stjecanja tajnog znanja (grč. *γνῶσις*).[794] Na sličnom je tragu i Carl B. Smith koji naglašava antikozmički dualizam kao krucijalnu karakteristiku gnostičkih pokreta u antici kojeg karakterizira radikalna distinkcija i moralna opreka između Najvišeg Boga i inferiornog božanstva stvoritelja ovoga svijeta.[795] Gnostički dualizam nije istovjetan klasičnom etičkom dualizmu kojeg je primjerice moguće detektirati u zoroastrijanizmu.[796] Ioan Culianu gnostički dualizam karakterizira kao temporalan, eshatološki i antikozmički.[797] Pri korištenju minimalističke teorije u razumijevanju gnosticizma vrijedi izbjegavati ono što je Edwin Yamauchi nazvao „dio za sve“ problem (engl. *part-for-the-whole*). Radi se naime o nastojanju pojedinih znanstvenika da konstatiraju postojanje razvijenog gnosticizma i ondje gdje se pojavljuje manje važne karakteristike.[798] Postoje pojedini elementi koje pronalazimo već u 1. st., a koji će kasnije biti inkorporirani u sustave određenih gnostičkih zajednica kao što je to

[792] Brakke, *The Gnostics,* 30. Također, vrijedi istaknuti da Brakke (str. 48) eksplicitno priznaje heterogenost odnosno postojanje različitih gnostičkih pokreta odbacujući time paradigmu o jednom gnosticizmu u antici.
[793] Antti Marjanen, „Gnosticism“, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies,* ur. Susan A. Harvey i David G. Hunter (Oxford, 2008), 205. Znanstvenici koji smatraju da se uporaba termina *gnosticizam* treba očuvati se često smještaju u tzv. „Školu Sveučilišta Yale“ (engl. „The Yale School“). Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 20. Jasnije definiranje gnosticizma nužan je temelj prema razumjevanju Valentina i njegove gnostičke škole.
[794] Marjanen, „Gnosticism“, 210-211.
[795] Smith, *No Longer Jew,* 116
[796] Simone Petrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco, 1993), 9.
[797] Culianu, *The Tree of Gnosis,* 45-46.
[798] Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids, 1983), 171-173.

doketizam čije je tragove moguće detektirati u Ivanovim poslanicama s kraja 1. i početka 2. st.[799]

S druge pak strane, svaka šira definicija gnosticizma posljedično stvara društveni fenomen koji prelazi prostorno-vremenske granice što dovodi do potpune dezintegracije samog pojma. U tom je kontekstu ilustrativan primjer talijanskog povjesničara Giovannia Filorama koji gnosticizam u svojoj knjizi opisuje na sljedeći način:

> „Od gnostičkog mita iz 2. st. po. Kr., preko manihejskog dualizma i bogumilskih te katarskih mitova, ono što je označavalo pesimističan pogled na svijet pojavljuje se ponovno u spekulativnom idealizmu, u zavodljivoj pojavnosti optimizma i u idealističkom, progresivnom i neutaživom racionalizmu... Unatoč tome, gnosticizam odzvanja u svim tim sistemima...U aspiraciji prema 'pronalaženju samog sebe', što je kamen temeljac Hegelovog sistema, antička se gnoza ponovno pojavljuje, lišena svojih mitologija i sakralnih vrijednosti, uronjena u horizont optimizma i imanencije koji joj oduzimaju njezina nasilna svojstva protesta i pobune protiv vladara ovog svijeta.“[800]

U takvom opisu jedan fenomen prvenstveno obilježen antikozmičkim dualizmom i negativnim odnosom prema materijalnom svijetu postaje (prolaskom vremena) sušta suprotnost, a pri tome zadržava isto ime.[801] Koristi li se sintagma *biblijska demijurška tradicija* ili pak (kao što se u ovoj disertaciji predlaže) termin *gnosticizam*, važno je istaknuti da isti nikada nije postojao kao homogeni pokret već kao konglomerat različitih (često i suprotstavljenih) zajednica koje nikada nisu ostvarile višu razinu koherentnosti od one koju opravdano potvrđuje minimalistička teorija o definiciji gnosticizma.[802]

---

[799] 1 Iv. 4,2-3; 2 Iv. 7. Raymond E. Brown opravdano odbija identificirati otpadnike iz zajednice koji se spominju u Ivanovim poslanicama kao pristaše gnosticizma jer doketizam sam po sebi ne može biti indikator razvijenog gnostičkog sustava i postojanja gnostičkih zajednica. Umjesto toga Brown ističe da se radilo o pojedincima s kraja 1. st. koji su sa svojim doketističkim stajalištem imali predispoziciju daljnjeg kretanja prema nekim od razvijenih gnostičkih zajednica koje se javljaju tijekom 2. st. Stoga i ne iznenađuje da su gnostički učitelji korpus Ivanovih tekstova iz Novog Zavjeta interpretirali kao potvrdu vlastitih gnostičkih vjerovanja. Primjerice, Ptolomej (jedan od važnih pojedinaca iz Valentinove gnostičke škole) je prolog Ivanova evanđelja interpretirao kao potvrdu gnostičkog svjetonazora. Međutim, sadržaj *Ivanovih poslanica* ne otkriva sam po sebi postojanje gnosticizma već doketističkih elemenata unutar jedne partikularne crkvene zajednice koji su uzrokovali unutarnji sukob. Vidi više u: Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (New York City, 1995), 59-60; Irean. *Adver. Haer.* I.8.5. Bart Ehrman u svojoj kontekstualizaciji *Ivanovih poslanica* također vidi tragove polemike s doketistima. Vidi više u: Ehrman, *The New Testament,* 201-206.

[800] Filoramo, *A History of Gnosticism,* 15.

[801] Ioan Culianu također kritizira ovakvu disoluciju termina *gnosticizam* te se zalaže za njegovo jasnije određivanje unutar okvira antike kada se on i pojavljuje. Vidi više u: Culianu, *The Gnostic Revenge,* 290.

[802] Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, 30; Ehrman, *Lost Christianities,* 115. Govoreći o prirodi gnostičkih spisa, Ehrman ističe da isti donose različite perspektive koje nisu nužno u skladu jedne s drugima. Nemoguće je sintetizirati sve tekstove i perspektive te postulirati jedan jedinstveni monolitni religijski sistem. Usprkos tomu

10.1.2.Gnosticizam i pitanje porijekla

Pitanje definiranja gnosticizma usko je povezano i s kompleksnim problemom njegova porijekla. S pravom je Kurt Rudolph ustvrdio da ćemo vrlo teško doći do sigurnih zaključaka o porijeklu gnosticizma što i dominantan ton neiscrpnih rasprava i polemika jasno pokazuje.[803] U razdoblju prije otkrića i prijevoda dokumenata iz Nag Hammadija (posebice krajem 19. i početkom 20. st.) znanstvenim je poljem dominirala potraga za pretkršćanskim gnosticizmom. Stoga će upravo to biti fokus prvog dijela rasprave dok će se naknadno upotpuniti slika s pregledom recentnih teorija kao i s nekoliko vlastitih zaključaka.

Sintagma „pretkršćanski gnosticizam“ sama po sebi zahtjeva pobližu definiciju jer obuhvaća dvojaku stvarnost. Naime, ona može biti usko vezana uz povijesnu kronologiju, ali i uz pitanje teološke neovisnosti i koegzistencije.[804] U prethodnom se slučaju postavlja pitanje je li postojao razvijeni gnosticizam prije razdoblja života i djela Isusa iz Nazareta? U potonjem slučaju se postavlja drugačije pitanje: Je li se gnostička škola razvijala neovisno u vrijeme kada se pojavljuje i kršćanski pokret (1. st.)? Pri toj paradigmi tek se u sekundarnom stadiju razvoja gnostički mit povezuje s kršćanskim konceptima u kojima se pojavljuje Isus iz Nazareta kao nebeski otkupitelj i donositelj znanja. Jedan od značajnijih predstavnika teorije pretkršćanskog gnosticizma (u onom kronološkom smislu) bio je Wilhem Bousset koji je izvore ovog religijskog fenomena detektirao na prostoru drevne Perzije usmjeravajući svoju argumentaciju na potencijalnu sličnost određenih gnostičkih ideja i zoroastrijanizma.[805] Uz njega vrijedi i spomenuti Richarda Reitzeinsteina, njemačkog povjesničara i filologa koji je, na temelju tada otkrivenih dokumenata za koje se prvotno vjerovalo da su mnogo stariji, objavio 1921. godine studiju u kojoj je iznio vlastitu teoriju perzijskog porijekla gnosticizma.[806] Nakon što su otkriveni i prevedeni tekstovi iz Nag Hammadija prvotna je reakcija pojedinih znanstvenika išla u smjeru postuliranja pretkršćanskog gnosticizma. Tako je primjerice James M. Robinson istaknuo gotovo proročku sposobnost Rudolfa Bultmana i drugih koji su, tek na temelju

(str. 125.) Ehrman priznaje da u jezgri svih gnostičkih struja kasne antike postoji zajednički kozmološki mit o porijeklu i karakteristici božanskog i ovozemaljskog prostora.

[803] Rudolph, *Gnosis,* 275.

[804] Vidi više u: Edwin M. Yamauchi, „Pre-Christian Gnosticism in Nag Hammadi Texts?“, *Church History,* god. 48/br. 2 (Cambridge, 1979), 129-141.

[805] Bousset, *Kyrios Christos,* 15-16.

[806] Vidi više u: Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism,* 75.

sekundarnih izvora, anticipirali teoriju o pretkršćanskom gnosticizmu koja se, otkrićem gnostičkih spisa iz Egipta, pokazala ispravnom.[807]

Međutim, takve su teorije vrlo brzo pale pod teretom kritičke analize. Prvenstveno, svaka studija koja se oslanja na zoroastrijske tekstove zapravo temelji vlastitu argumentaciju na izvorima koji potječu iz 9. st.[808] Ilustrativan je primjer Rudolfa Bultmana koji se niti na jednom mjestu ne referira na bilo koji tekst iz pretkršćanskog razdoblja (prije 1. st. po. Kr.), ali unatoč tomu drži da gnosticizam kronološki prethodi kršćanstvu na čiju je pojavu i razvoj imao značajan utjecaj.[809] Drugim riječima, čitava je teorija utemeljena na anakronističkom domišljanju koje uopće ne uvažava kronologiju dostupnih izvora. Osim toga, prevladavajući oblik dualizma u zoroastrijanizmu nije nalik dualizmu kakvog je moguće detektirati u gnostičkim spisima što je svakako argument koji se ne smije zanemariti.[810] Za razliku od klasičnog etičkog dualizma prisutnoga u zoroastrijanizmu, gnostički dualizam nužno uključuje antikozmičku teologiju koja implicira distinkciju između najvišeg Boga i nižeg božanstva koje je stvorilo materijalni svijet.[811] Izvori o zurvanizmu (grani zoroastrijanizma koja sadrži nešto negativniji tip dualizma) potječu iz 3. st. po. Kr. [812]

U konačnici, ni tekstovi iz Nag Hammadija ne donose potvrdu postojanja pretkršćanskog gnosticizma. Naime, usprkos prvotnim zaključcima autora poput Jamesa M. Robinsona, niti jedan gnostički spis iz tog korpusa ne može se opravdano datirati u 1. st. po. Kr. ili ranije. Drugim riječima, prvi jasni tragovi gnosticizma potječu iz 2. st po. Kr.[813] Nekoliko se dokumenata iz Nag Hammadija proteklih desetljeća povezivali s teorijom o pretkršćanskom gnosticizmu. Tako je primjerice njemački teolog Gerd Ludemann istaknuo *Adamovo otkrivenje* i *Šemovu parafrazu* kao tekstove koji potječu iz pretkršćanskog razdoblja.[814] Međutim, te su teorije u kasnijim analizama odbačene kao primjeri teorijskog domišljanja koje nema jasnije

---

[807] James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 2000), 24-25. Rudolf Bultman je, slijedeći liniju argumenata Richarda Reitzeinsteina i drugih, također postulirao postojanje kronološki pretkršćanskog gnosticizma. Vidi više u: Bultman, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting,* 162-174.
[808] Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidencex,* 74.
[809] Wilson, *Gnosis and the New Testament,* 24.
[810] Ugo Bianchi, *Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966. Texts and discussions* (Leiden, 1967), xxviii-xxix.
[811] Filoramo, *History of Gnosticism,* 146-147.
[812] Culianu, *Tree of Gnosis* 27. Culianu eksplicitno opovrgava teorije o perzijskom porijeklu gnosticizma ponajviše zbog problematike izvora i datacije istih.
[813] Bart D. Ehrman, *Truth and Fiction in the 'Da Vinci Code'* (Oxford, 2004), 102; Elaine Pagels, „Elaine Pagels on Understanding Gnosticism“, *Voices of Gnosticism: Interviews with Elaine Pagels, Marvin Meyer, Bart Ehrman, Bruce Chilton and Other Leading Scholars,* ur. Miguel Conner (Dublin, 2011), 143.
[814] Gerd Lüdemann, „Did Gnosticism Ever Exist?“, *Was There a Gnostic Religion?,* ur. Antti Marjanen (Göttingen, 2005), 126.

utemeljenje u prirodi dostupnih izvora.[815] Što se pak *Adamova otkrivenja* tiče, vrijedi istaknuti da je i prije Ludemanna, George W. MacRae postulirao pretkršćanske korjene ovog teksta koji sam po sebi ne sadrži nikakve eksplicitno kršćanske elemente u sebi.[816] S druge pak strane, David Brakke u tekstu ipak vidi implicitne kršćanske elemente i figuru spasitelja poistovjećuje s Isusom Kristom, a sam dokument datira u drugu polovicu 2. st.[817] Bez obzira na to potječe li *Adamovo otkrivenje* iz 1. st. ili ne, važno je istaknuti problematiku pretpostavke mnogih suvremenih znanstvenika koji svaki ne-kršćanski gnostički tekst *ipso facto* smatraju pretkršćanskim. Jednostavnije rečeno, ako se i prihvati da je *Adamovo otkrivenje* doista gnostički spis bez kršćanskih elemenata koji potječe iz 1. st. to i dalje ne dokazuje kronološku prednost gnosticizma pred kršćanstvom.

Nadalje, govoriti o nekršćanskom (židovskom) gnosticizmu iz 1. st. je izuzetno problematično jer takav diskurs pretpostavlja jasnu dihotomiju između judaizma i kršćanstva u razdoblju u kojem ta dihotomija nije postojala. Ne treba zaboraviti da je kršćanstvo u svojim začetcima predstavljalo struju unutar judaizma koja se tek naknadno (djelovanjem različitih političkih, društvenih i teoloških faktora) odvojila u zaseban religijski sustav određen distinktivnim vjerovanjima i društvenim obrascima. Nadalje, ako se doista izvori gnosticizma nalaze u okviru judaizma 1. ili čak 2. st. pr. Kr. kako onda objasniti da, tijekom 1. st. po. Kr., ne postoje tragovi židovskih polemika protiv gnostika i njihovog devaluiranja Boga Starog Zavjeta? U kumranskim spisima nema spomena gnostika ili gnostičkog antikozmičkog dualizma. Josip Flavije koji eksplicitno spominje i opisuje nekoliko židovskih sekti (spominje čak i Isusa iz Nazareta i njegove sljedbenike) niti na jednom mjestu se ne referira na gnostike.[818] Potencijalni tragovi anti-gnostičke polemike u rabinskim spisima pojavljuju se nakon Bar Kohba pobune (132-135. god. po. Kr.).[819] Da su se unutar judaizma u 1. st. pr. Kr. pojavile

---

[815] Dylan Burns je spomenute spise datirao u kasno 2. st. Vidi više u: Dylan Burns, „Providence, Creation, and Gnosticism According to the Gnostics“, *Journal of Early Christian Studies,* god. 24/br. 1 (Baltimore, 2016), 73, 76.

[816] George MacRae, „The Coptic-Gnostic Apocalypse of Adam“, *Heythrop Journal,* god. 6/br. 1 (London, 1965), 32, 34. U ranijim je radovima i Birger Pearson isticao pretkršćanske korijene ovog teksta, ali je naknadno promijenio mišljenje u svojevrsni agnosticizam. Vidi više u: Pearson, *Ancient Gnosticism,* 74.

[817] Brakke, *The Gnostics,* 68-69.

[818] Ovaj se argument ne može odbaciti kao primjer *argumenta iz šutnje* s obzirom na to da izvori iz 1. st. implicitno potvrđuju da su židovske polemike uperene protiv „heretika“ postojale. Primjerice, Evanđelje po Ivanu portretira izbacivanje kršćana iz sinagoga, a *Djela Apostolska* spominju navodnu pisanu naredbu za progon kršćana koju je Savao/Pavao dobio od visokog svećenika u Damasku.

[819] Alan F. Segal, *Two Powers on Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden, 2002), 57. Nedostatak značajnijeg broja eksplicitnih polemika protiv gnostika u židovskoj literaturi 3. i 4. st. može se objasniti postuliranjem teze prema kojoj su rabini u tom razdoblju gnostike prvenstveno smatrali „kršćanskim problemom“. Suprotnog je mišljenja Ithamar Gruenwald koji tragove polemike u rabinskim spisima smatra suviše nejasnima da bi se uopće moglo zaključiti prema kome su iste uopće bile usmjerene. Drugim riječima, Gruenwald drži da je upitno postoje li tragovi anti-gnostičkih polemika u židovskoj literaturi iz razdoblja antike. Vidi više u:

zajednice kojima je esencijalna svjetonazorska nit bila vezana uz radikalnu reinterpretaciju prirode i uloge starozavjetnog Boga, čini se vjerojatnim da bi takvo što u vlastitim radovima primijetili autori poput Josipa Flavija ili Filona Aleksandrijskog.

Uz sve to, postoji i niz drugih akutnih metodoloških problema koji otkrivaju argumentacijske slabosti teorije o pretkršćanskom gnosticizmu. Edwin Yamauchi posebno ističe problematiku identificiranja razvijenog gnostičkog sustava gdje god se u tekstu iz 1. st. po. Kr. pronađe element koji će tijekom 2. i 3. st. postati integralnim dijelom novonastalih gnostičkih zajednica.[820] Paul Mckechnie je izvrsno detektirao još jedan metodološki problem, a on se tiče (re)konstrukcije tekstova i zajednica iz ideja. Takva metodologija polazi od sljedeće pretpostavke: Svaki pisani trag određene teorije nužno upućuje na postojanje zajednice koja je slijedila tu teoriju.[821] Primjerice, ako postoji neka teološka ideja u Pavlovim poslanicama, a koja nije u skladu s Pavlovom teologijom, onda je zasigurno postojao neki izvor koji je prethodio Pavlu. Taj izvor pak služi kao krucijalni dokaz postojanja zasebne zajednice koja je slijedila jezgru te ideje. Međutim, vidljivo je da se ovdje radi o svojevrsnom jazu između povijesti ideja i povijesti zajednica koji se u takvim studijama ne uzima u obzir. Što zapravo predstavlja trag postojanja zajednice, a što je tek naznaka postojanja pojedinačnih i sasvim nepovezanih disonantnih tonova? U tom kontekstu vrijedi biti izuzetno oprezan i izbjegavati isticanje pretkršćanskog gnosticizma na temelju problematičnog tumačenja novozavjetnih tekstova.

Konačno, teorije o pretkršćanskom gnosticizmu implicitno pozivaju na propitkivanje pitanja motivacije. Je li nekomu možda u interesu (i ako jest, onda zašto) pod svaku cijenu „održavati na životu“ ideju pretkršćanskog gnosticizma? Naime, kompleksan odnos *Velike Crkve* i drugih „krivovjernih“ kršćanskih pokreta 2. i 3. st. sasvim je slučajno iznio u prvi plan višestoljetnu svjetonazorsku podjelu među povjesničarima i teolozima. S jedne strane, konzervativnije usmjereni znanstvenici se nerijetko u suvremenim debatama, zbog postojanja niza kršćanskih struja čiji tekstovi nikada nisu ušli u kanon, usmjeravaju prema otkrivanju izvornog i čistog kršćanstva koje u samim začetcima vlastite prošlosti nije bilo okaljano stranim

Gruenwald, „The Problem of Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature“, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Giles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday,* ur. Roel van den Broek i Maarten J. Vermaseren (Leiden, 1981), 171-172.

[820] Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism,* 171-172. Najbolji primjer je studija Waltera Schmithalsa o Pavlovim protivnicima u Korintu i Galaciji. Vidi bilješku 738.

[821] Paul McKechnie, *The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church* (Dovners Grove, 2001), 13.

idejama.[822] S druge pak strane, među znanstvenicima koji ne dolaze iz konzervativnog svjetonazorskog spektra, postoje i oni koji pod svaku cijenu nastoje spektakularizirati recentna otkrića (čak i onda kada se pokažu primjerom suvremene krivotvorine) pozivajući pri tome na potpunu reviziju povijesti ranog kršćanstva.[823] Drugim riječima, ako religiozna pripadnost ne može nužno biti jamac više objektivnosti u radu s izvorima koji se tiču povijesti ranog kršćanstva, onda to ne može zasigurno ni biti nedostatak iste. Odbacivanjem pretkršćanskih korijena, suvremeni su se znanstvenici fokusirali prvenstveno na dva plodna tla za razvoj gnostičkih ideja: judaizam i kršćanstvo.

O gnosticizmu kao fenomenu koji je nastao u post-kršćanskom razdoblju kao posljedica radikalne interpretacije pojedinih novozavjetnih tekstova ponajviše su pisali Simone Petrement i Alistar H. B. Logan. Prema viđenju Simone Petrement, razdvajanje gnosticizma i kršćanstva onemogućuje adekvatno upoznavanje potonjeg i vodi nužno u iskrivljene ili polovične teorije. Temeljna nit njezine argumentacije je sljedeća:

> „S obzirom na činjenicu da su svi oblici nekršćanskog gnosticizma nastali kasnije od onog kršćanskog, nemoguće je pouzdano tvrditi da gnosticizam nije inicijalno nastao iz kršćanstva. Prema mome mišljenju, teorija o gnosticizmu kao esencijalno obliku kršćanske hereze, što ni u kojem slučaju ne isključuje njegovo prodiranje izvan granica kršćanstva, je i dalje itekako kvalitetna teorija koju podupiru bolji argumenti nego li bilo koju drugu teoriju.“[824]

Petrement upozorava da svaka rasprava o porijeklu gnosticizma mora na umu imati već spomenutu problematiku kronologije izvora i činjenicu da se niti jedan gnostički spis sa sigurnošću ne može datirati u 1. st. po. Kr.[825] Ona gnosticizam vidi kao posljedicu teološke spekulacije i reinterpretacije Pavlovog i Ivanovog korpusa tekstova iz Novog Zavjeta. Taj inovativan pristup zasluga je prvenstveno Bazilida i Saturnija koji su živjeli tijekom prve polovice 2. st. u Siriji. Drugim riječima, Petrement vidi korijene nastanka gnosticizma u njihovoj spekulativnoj teologiji iz koje se, po prvi puta, javlja ideja zasebnog i inferiornog

---

[822] Michel Desjardins, „Yamauchi and Pre-Christian Gnosticism“, *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World,* ur. Wendy E. Helleman (New York City, 1994), 66.
[823] Marvin Meyer, „Marvin Meyer on Judas the Heroic Priest and Gnosis Philosophy“, *Voices of Gnosticism: Interviews with Elaine Pagels, Marvin Meyer, Bart Ehrman, Bruce Chilton and Other Leading Scholars,* ur. Miguel Conner (Dublin, 2011), 195; Karen King. „Jesus said to them, 'My Wife...'“, *Harvard Theological Review,* god. 107/br. 2 (Cambridge, 2014), 131-159. Detaljnije o razlozima zbog kojih znanstvenici vjeruju da se ovdje (suprotno od prvotnih očekivanja Karen King) radi o krivotvorenom dokumentu vidi u: Marko Marina, „Evanđelje Isusove supruge: Antički izvor ili suvremena krivotvorina“, *Riječki teološki časopis,* god. 49/br. 1 (Rijeka, 2017), 125-146.
[824] Petrement, *A Separate God,* 4.
[825] Petrement, *A Separate God,* 8.

božanstva odgovornog za stvaranje materijalnog svijeta kojeg se eksplicitno povezuje s Bogom Starog zavjeta. Gnosticizam u tom slučaju predstavlja posljedicu radikalne interpretacije Pavlovih i Ivanovih novozavjetnih poslanica (te *Evanđelja po Ivanu*) vođene snažnom helenističkom perspektivom. Teorija Simone Petrement zapravo implicira da je kršćanstvo kojim slučajem ostalo dio judaizma (da se nije otvorilo grčko-rimskom svijetu), kršćanski se gnosticizam (a samim time ni *Valentinova gnostička škola*) ne bi nikada razvio.[826] U njezinoj rekonstrukciji povijest razvoja gnosticizma slijedi tri temeljna stadija: postepeni razvoj gnostičkih teoloških tendencija na prostoru Efeza, pojava Valentina i njegove gnostičke škole te razvoj setijanske škole gnosticizma.[827]

---

[826] U postuliranju helenističkog utjecaja na razvoj gnosticizma, Petremant slijedi sličan argumentacijski put kao i Ugo Bianchi koji je okrenuo Harnackovu definiciju gnosticizma kao akutne helenizacije kršćanstva u akutnu kristijanizaciju helenizma. Vidi više u: Culianu, *The Tree of Gnosis,* 53.

[827] Petrement, *A Separate God,* 275; 370-378; 421-441. U Petrementovoj diskusiji setijanska struja gnosticizma (osvjedočena u nizu gnostičkih spisa otkrivenih u Nag Hammadiju u kojima biblijska figura Šeta igra važnu ulogu) nastaje tek u krajem 2. i početkom 3. st. unutar već postojećih kršćanskih zajednica. U zaključku vlastite analize Petrement ističe da su suvremeni znanstvenici požurili s tvrdnjom da spisi otkriveni u Nag Hammadiju dokazuju postojanje židovskog gnosticizma koji kronološki prethodi kršćanstvu. Vidi više u: Petrement, *A Separate God,* 461. Za suprotnu teoriju prema kojoj se izvori setijanskog gnosticizma trebaju tražiti unutar judaizma 1. st. po. Kr.. (ako ne i ranije) vidi više u: John D. Turner, „Sethian Gnosticism: A Literary History“, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity,* ur. Charles W. Hedrick i Robert Hodgson Jr. (Eugene, 1986), 55-86. Turner ističe (str. 68): Setijanski se gnosticizam prvotno pojavio u kontekstu niza postojećih krsnih sekti koje su obitavale na prostoru Sirije i Palestine, posebice duž doline uz rijeku Jordan, u razdoblju od 200. god. pr. Kr. do 300. god. po. Kr.“ Prema Turnerovoj interpretaciji, setijanski je gnosticizam nastao najkasnije početkom 1. st. po. Kr. unutar judaizma neovisno o bilo kakvom utjecaju kršćanstva čije je elemente naknadno sintetizirao s vlastitima poistovjećujući figuru spasitelja s Isusom Kristom. Turner drži da se setijanski gnosticizam sintetizirao s kršćanstvom u pet različitih faza: kao nekršćanska sekta utemeljena na specifičnom ritualu krštenja koja vjeruje u božansko otkrivenje posredstvom Adama i Šeta; prva faza postepene kristijanizacija od kraja 1. st. po. Kr. karakterizirana poistovjećivanjem Krista sa Šetom ili Adamom; ubrzano razdvajanje puteva kao posljedica strukturalnog i teološkog razvoja „pravovjernog“ kršćanstva odnosno *Velike Crkve*; konačan prekid bilo kakve povezanosti između setijanskog gnosticizma i *Velike Crkve*, ali postepeno približavanje prethodnos s praksama platonizma tijekom 3. st. po. Kr.; razdvajanje od „pravovjernog“ Platonizma kasnog 3. st. i ubrzano fragmentiranje setijanskih gnostičkih zajednica što je u konačnici i dovelo do njihova kraja. Vidi više u: Turner, „Sethian Gnosticism: A Literary History“, 56. Najveći problem njegove teorije jest nedostatak čvrstih dokaza u sačuvanim tekstovima koji bi upućivali na prisutnost setijanskog gnosticizma na početku 1. st. po. Kr. Drugim riječima, opravdano je ustvrditi da Turnerova „povijest setijanskog gnosticizma“, više pripada domeni domišljanja nego li čvrsto utemeljenoj povijesnoj rekonstrukciji. Turnerova rekonstrukcija povijesti setijanske struje gnosticizma nužno povlači jedno vrlo jednostavno (ali izuzetno važno) pitanje: Zašto bi pripadnici izvorne ne-kršćanske setijanske struje uopće željeli kristijanizirati vlastita vjerovanja? Zašto nisu naprosto odbacili vjerovanja *Velike* Crkve kao što su to primjerice učinili pripadnici mandeizma? Konačno, valja istaknuti da je sama pretpostavka o postojanju zasebne zajednice (ili zajednica) po imenu „setijanci“ upitna. Za razliku od Valentinove gnostičke škole za koju se može tvrditi da je predstavljala zaseban filozofsko-religijski fenomen kojeg prvenstveno utjelovljuje povijesna ličnost po imenu Valentin, setijanski je gnosticizam puno teže identificirati. Prvenstveno, crkveni su autori poput Psuedo-Tertulijana odgovorni za klasifikaciju te zajednice imenom Setovci, što gotovo sigurno nije bila identifikacijska oznaka pripadnika te zajednice (ako je uopće ona kao takva i postojala). To je dimenzija koju je među prvima shvatio Klement Aleksandrijski. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* VII.108.1-2. Frederik Wisse je potragu za setijanskim gnosticima kao zajednicom usporedio s potragom biologa za jednorogom ukazavši time na esencijalnu problematiku takve potrage. Vidi više u: Frederik Wisse, „Stalking Those Elusive Sethians“, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut,* vol. 2., ur. Stephen Benko i Bentley Layton (Leiden, 1981) 565. Temeljna nit koja veže suvremene stručnjake u toj potrazi je nedvojbena činjenica postojanja niza gnostičkih tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju koji dijele određene zajedničke karakteristike i u kojima biblijski lik Šet ima središnju ulogu. Vidi više u: Lewis,

Do sličnog zaključka (iako drugačijim argumentacijskim putem) dolazi i Alistar H. B. Logan koji se u vlastitoj formulaciji zaključaka oslanja na tri specifične pretpostavke: setijanska se struja gnosticizma ne može razumijeti bez interpretacijskog okvira kršćanstva; temeljni gnostički mit posljedica je interpretacije kršćanskih tekstova; Irenejev sažetak mita predstavlja izvorni oblik kršćansko-gnostičkog narativa koji se kasnije razvio u smjeru setijanske struje.[828] Prema njegovu viđenju, gnostički tekstovi koji pokazuju najmanje sadržajne sličnosti s kršćanskim spisima (npr. *Zostrijan*) također se ne mogu u potpunosti interpretirati bez dimenzije kršćanstva. Pri tome Logan ponajviše misli na element nebeske otkupiteljske figure i elemenata rituala koji su prisutni u tim tekstovima. Konkretnije, Logan porijeklo gnosticizma smješta u okvir platonistički orijentiranih kršćana koji su konstruirali specifičan narativ o stvaranju svijeta i čovjeka kao reakcija na društvene tenzije uzrokovane progonom Židova nad kršćanima u 1. st.[829] Time se gnosticizam kao razvijeni fenomen *de facto* smješta u kraj 1. i početak 2. st. Za Logana, setijanski je gnosticizam izvorno nastao kao „nusprodukt“ kršćanstva da bi se tek, kao posljedica sukoba i polemike s Velikom Crkvom, početkom 3. st. „setijanizirao“.[830]

Teorija o židovskom porijeklu gnosticizma, koliko god se na prvi pogled, zbog jasnog devaluiranja starozavjetnog Boga, može činiti čudnom, izuzetno je zastupljena među znanstvenicima. Prije detaljnijeg iznošenja ove teorije vrijedi istaknuti jednu vrlo važnu opasku. Važno je imati na umu da su Isus i njegovi prvi sljedbenici (uključujući Dvanaestoricu) zapravo bili Židovi. Tako da bi ispravno bilo kazati da su (u tom smislu) sve postojeće kršćanske struje (uključujući i razne gnostičke zajednice, *Valentinovu gnostičku školu*, Marciona i njegovu sljedbu i sl.) zapravo potekle iz židovskog kulturološko-religijskog habitusa. Međutim, zagovaratelji teorije o židovskim korijenima gnosticizma tvrde da su Židovi razvili prvotne gnostičke ideje bez ikakvih jasnih dodirnih točaka s Isusom i zajednicom koja se pozivala na njegovo ime. Drugim riječima, osnovni elementi gnostičkog mita nastaju u potpunosti neovisno o kršćanstvu. Tako da teorija o židovskom porijeklu gnosticizma implicira da se radi o izvorno ne-kršćanskom fenomenu koji je naknadno „kristijaniziran“. Koji se argumenti u korist ove teorije najčešće ističu?

Introduction to Gnosticism, 124-127. No, ostaje upitno jesu li tekstovi koje veže zajedničke karakteristike u ovom slučaju dovoljni za postuliranje neovisne zajednice.

[828] Alastair H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism* (London, 2004), viii-xx.

[829] Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, xx.

[830] *Idem.*, 29-54; 55-56.

Prvenstveno, izvorna gnostička građa poput *Ivanovog apokrifa* ili *Adamova otkrivenja* sadrži snažnu poveznicu s narativima iz Starog zavjeta, napose s Knjigom Postanka.[831] Drugim riječima, radi se u suštini o reinterpretaciji Starog zavjeta. Doduše, gnostička je reinterpretacija radikalne prirode, ali je sama po sebi indikativna. Naime, usprkos tome što su na krajnje ekstreman način interpretirali narativ iz primjerice Knjige Postanka, gnostici su očigledno smatrali da se tragovi konačne istine o svijetu, Bogu, čovjeku i spasenju mogu primarno pronaći u starozavjetnim knjigama. Značajno poznavanje prvih poglavlja Knjige postanka i preokupacija teodicejskim problemom koji prožimaju gnostički književni opus navode autore poput Guya Stroumse na zaključak da su se gnostičke ideje, radikaliziranjem temeljnih teoloških postulata judaizma, odvojile od istog.[832] Nadalje, nekoliko gnostičkih spisa ili nema eksplicitnih kršćanskih karakteristika (npr. *Adamovo otkrivenje*) ili su iste sumnjivo marginalizirane (npr. *Ivanov apokrif*).[833]

U čitavoj mreži različitih gnostičkih ideja, elementarni dio gnosticizma je specifičan mit u čijem se središtu nalazi distinkcija između Najvišeg Boga i inferiornog božanstva poistovjećenog s Bogom Starog Zavjeta koji vlada nad ljudima te ih drži u zarobljeništvu materijalnog svijeta.[834] Zagovarateljima ove teorije nameće se vrlo važno i potencijalno izuzetno teško i izazovno pitanje: Zašto bi određeni (manjinski) dijelovi židovskih zajednica u jednom trenutku vlastite povijesti odlučile da njihov Bog, Bog njihovog naroda nije istinski Bog kojemu se treba moliti već inferiorno božanstvo čija zadaća nije pomoći vlastitome narodu

---

[831] Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity,* 29-38.

[832] Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden, 1997), 172. Lingivstička analiza gnostičkih dokumenata sa Starozavjetnim tekstovima otkriva, po mišljenju pojedinih znanstvenika, uzročno-posljedičnu povezanost između judaizma i razvoja gnosticizma. Tako primjerice Pheme Perkins tvrdi da su upravo lingivstički argumenti najsnažniji „saveznici“ u podupiranju teze o židovskom porijeklu gnosticizma. Vidi više u: Pheme Perkins, *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis, 1993), 22. Birger Pearson se pak fokusira na indikatore u gnostičkim tekstovima koji ukazuju na to da su autori istih poznavali hebrejski jezik. Vidi više u: Birger A. Pearson, „Jewish Sources in Gnostic Literature“, *Jewish Writings of the Second Temple Period,* vol. 2, ur. Michael E. Stone (Philadelphia, 1984), 443-481.

[833] Osim što su prvotne kritičke analize *Adamovog otkrivenja* tvrdile da je on jedan od temeljnih dokaza pretkršćanskog gnosticizma (vidi bilješke 815 i 816), znanstvenici taj spis upotrebljavaju i kao argument u korist židovskog porijekla gnosticizma koji se razvio paralelno s kršćanstvom tijekom 1. st. Tako je Alexander Böhling istaknuo da ovaj spis definitivno nema vidljivih elemenata kršćanstva. Vidi više u: Alexander Böhling, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), 149. Sličnog je razmišljanja i Stephen E. Robinson koji eksplicitno tvrdi da spis ne pokazuje nikakve znakove poznavanja kršćanske tradicije. Vidi više u: Robinson, „The Apocalypse of Adam“, 138-139. Suprotnog je mišljenja Simone Petrement koja ističe da nedostatak jasnih kršćanskih elemenata u spisu ne ukazuje na ne-kršćansko porijeklo dokumenta već na jednostavnu činjenicu da je sadržajni narativ usko vezan uz Adama, a ne uz neku kršćansku povijesnu ličnost pa stoga ne treba ni čuditi nedostatak kršćanskih elemenata. Vidi više u: Simone Petrement, „Le Colloque de Messines et le problème du gnosticisme“, *Revue de Métaphysique et de Morale,* god. 72/br. 3 (Pariz, 1967), 368. David Brakke iznosi u suštini jednak argument kao i Petrement. Vidi više u: Brakke, *The Gnostics,* 85.

[834] Ménard, „Normative Self-Definition in Gnosticism“, *Jewish and Christian Sel-Definition,* vol 1, ur. Ed P. Sanders (Minneapolis, 1980), 138-139.

već ga držati u neznanju i zarobljeništvu? S jedne strane znanstvenici odgovor na ovo pitanje traže u utjecaju kojeg je platonizam mogao imati na Židove poput Filona Aleksandrijskog.[835] Filon je primjer *par excellence* heleniziranog Židova koji je (pod snažnim utjecajem platonizma) donekle spekulirao o prirodi i položaju Boga.[836] S druge pak strane, znanstvenici u pokušaju odgovora i rekonstrukcije židovskih izvora gnosticizma upućuju na izuzetno tešku društveno-političku situaciju Židova tijekom 1. i 2. st. po. Kr. U suštini, Židovi nisu imali vlastitu državu već su stoljećima (uz kratku iznimku razdoblja vladavine dinastije dinastije Hasmonejaca) bili pod vlašću stranih okupatora. Takva je politička situacija bila suprotna obećanju koje je, prema židovskom vjerovanju, Bog dao vlastitome narodu. U pronalasku konkretnog društvenog „okidača" za razvoj gnostičkih ideja znanstvenici su ponudili niz različitih rješenja. To je jedan od razloga zbog kojih ne postoji jedna i jedinstvena teorija o židovskom porijeklu gnosticizma već niz teorija koje nastoje detektirati konkretan društveni kontekst (unutar židovskog kulturološkog habitusa) koji je pridonio pojavi gnostičkih ideja.[837]

Tako je primjerice Robet M. Grant ustvrdio da su gnostičke spekulacije nastale kao posljedica nezadovoljstva pojedinih židovskih zajednica nakon gušenja Prvog židovskog ustanka (66-70. god. po. Kr.) što je dovelo do pridavanja negativnih atributa starozavjetnom Bogu i prvog jasnijeg profiliranja gnostičkih esencijalnih ideja.[838] Temeljni problem s Grantovom teorijom jest u tome što gušenjem Prvog židovskog ustanka nisu nestala mesijanska očekivanja, a to najbolje ilustrira Bar Kohbina pobuna (132-135. god). Drugim riječima, nema jasnih dokaza da

---

[835] Filon zasigurno nije jedini Židov koji u razdoblju Drugog hrama interpretira vlastitu vlastite religijske spise sa snažnim helenističkim interpretacijskim ključem. Takav je pristup najvidljiviji u diskursu koji govori u personificiranom obliku o različitim Božjim atributima kao što su Riječ (Logos) ili Mudrost (Sofija). Vidi više u: Segal, *Two Powers in Heaven,* 159-181; Boyarin, *Border Lines,* 128-147.

[836] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 15-17; Layton, *The Gnostic Scriptures,* 14; Chadwick, *The Early Chucht,* 34-37. Detektiranje poveznica između platonizma (ali i grčke filozofske tradicije općenito) i gnosticizma pojavljuje se vrlo rano. Tako primjerice Klement Aleksandrijski (150-215.) tvrdi da je Epifana njegov otac Karporat (gnostik koji je djelovao u Egiptu u prvoj polovici 2. st.) upoznao s Platonom i njegovom filozofskom tradicijom. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* III.2.5.3. iz: Thomas P. Halton (ur.), *The Fathers of the Church. Clement of Alexandria: Stromateis, Books 1-3* (Washington, 1991). Prijevod na engleski: John Ferguson. Hipolit prenosi informaciju prema kojoj je Bazilid (jedan od utjecajnijih gnostičkih učitelja 2. st.) vlastitu teologiju uspostavio oslanjajući se na Aristotela. Vidi više u: Hipp. *Haer.* VII.15. Dočim se doista čini da je gnostički svjetonazor na određenoj razini posuđivao elemente platonizma, mora se istaknuti da je gnosticizam ipak otišao u sasvim drugačijem smjeru. Možda je ispravnije kazati da su platonistički elementi u gnostičkoj tradiciji interpretirani na ne-platonistički način. U konačnici, ta je stvarnost nagnala grčkog neoplatonističkog filozofa iz 3. st. Plotina na objavu anti-gnostičkog polemičkog rada simboličkog naslova „Protiv gnostika" u kojem je prihvatio činjenicu da su gnostici preuzimali određene elemente iz platonizma, ali su ih (prema njegovim tvrdnjama) interpretirali na sasvim pogrešan način koji nije uopće u skladu s platonističkom tradicijom. Vidi više u: Plotinus, *Enn.* II.9.6; Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 246-247; Arthur H. Armstrong, „Gnosis and Greek Philosophy", *Plotinian and Christian Studies,* ur. Arthur H. Armstrong (London, 1979), 87-124.

[837] One se mogu podijeliti na tri grane: Teorije koje se prvenstveno fokusiraju na problem teodiceje; teorije koje traže uzrok pojave gnosticizma u specifičnoj društvenoj krizi i teorije koje nastoje porijeklo gnosticizma povezati sa specifičnim socio-ekonomskim faktorima. Vidi više u: Williams, *Rethinking 'Gnosticism',* 220-229.

[838] Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York City, 1959), 34-35.

je došlo do značajnog obrata u židovskoj misli krajem 1. st. koja bi mogla ukazati na pojavu gnostičkih spekulacija. Grantova je teorija zanimljiva, ali se više oslanja na hipoteze i domišljanja koja nemaju jasno utemeljenje u izvorima.[839] Uvažavajući taj argument, Edwin Yamauchi predlaže upravo Bar Kohbinu pobunu kao izvorište gnostičkih tendencija i početak razvijanja gnosticizma.[840] Kao jedan od argumenata navodi primjer rabina Elishe ben Abuyaha čije intelektualne spekulacije, Yamauchi vidi kao rani stadij razvoja gnosticizma.[841] Međutim, objavljivanjem utjecajne studije Alana Segala taj je argument izgubio na snazi.[842] Vrijedi istaknuti da Yamauchi nije usamljen u pokušaju povezivanja Bar Kohba pobune s izvorištem gnosticizma.[843]

Michael A. Williams se u svojoj studiji posebno fokusira na problematiku zla te prihvaća židovske korijene „biblijske demijurške tradicije", ali istovremeno odbacuje svaku teoriju o nekoj društvenoj krizi koja bi mogla biti uzrok pojave istog jer, prema njegovu viđenju, niti jedan autor nije uspio dokazati korelaciju između krize i pojave novog društvenog fenomena.[844] Prema njegovu viđenju, krucijalni katalizator razvijanja gnostičkih tendencija jest pojavljivanje drugačijih interpretativnih okvira u pristupu Svetom pismu.[845] Birger Pearson gnosticizam vidi kao mješavinu židovstva (židovska apokaliptička literatura) i platonizma (posebice metafizičkog dualizma platonovske tradicije) te izvore gnosticizma smješta u urbana središta Egipta, ponajprije Aleksandriju.[846] Carl B. Smith nudi zanimljivu hipotezu prema kojoj je gnosticizam nastao u Egiptu kao posljedica teške društvene krize koja je pogodila tamošnju

[839] Značajno je istaknuti da se kasnije i sam Grant „odrekao" svoje teorije priznavši nedostatak jasnih izvora koji bi joj išli u korist. Vidi više u: Pearson, *Ancient Gnosticism,* 28.
[840] Edwin M. Yamauchi, „The Descent of Ishtar, the Fall of Sophia, and the Jewish Roots of Gnosticism", *Tyndale Bulletin,* god. 29/br. 1 (Cambridge, 1978),143-175.
[841] Yamauchi, „The Descent of Ishtar, the Fall of Sophia, and the Jewish Roots of Gnosticism", 164-165.
[842] Segal, *Two Powers in Heaven.* Segal ben Abuyaha pozicionira kao primjer zagovaratelja teologije Dvaju snaga na nebu koja je u rabinskim krugovima judaizma odbačena kao hereza. Vidi više u: Segal, *Two Powers in Heaven,* 60-73.
[843] Primjerice, Stephen G. Wilson. Vidi više u: Wilson, *Related Strangers,* 206.
[844] Williams, *Rethinking 'Gnosticism':* An Argument for Dismantling a Dubious Category, 84-85. Williams se, između ostaloga, oslanja na tvrdnju Ireneja koji, u svojoj polemici protiv Valentinove gnoze, tvrdi da su gnostici postulirali i negativno portretirali drugo (niže) božanstvo u vlastitom pokušaju objašnjavanja dvosmislenih dijelova Svetog Pisma. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* II.10.1; Williams, *Rethinking 'Gnosticism',* 77.
[845] Ostaje upitno zašto bi se, kao posljedica suočavanja s „problematičnim" dijelovima Svetog Pisma, određeni krugovi Židova odlučili na stvaranje sasvim nove i drugačije mitologije, a ne na opće odbacivanje tradicije? Odbacivanjem društvenih kriza kao potencijalnog uzroka stvaranja gnostičkih tendencija, Williams je odrezao granu teorije na kojoj sjedi te se previše oslonio na potencijal interpretacija i egzegeze Svetog Pisma.
[846] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 15-19. Doduše, u ranijim je radovima Pearson držao da se izvori gnosticizma trebaju tražiti u Siriji i Palestini tijekom druge polovice 1. st. Vidi više u: Birger A. Pearson, „Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins", *Studia Philonica,* god. 7/br. 1 (New Haven, 1973), 23-39.

židovsku populaciju po gušenju ustanka u vrijeme cara Trajana.[847] Egipat kao izvorište razvoja gnosticizma u svojoj studiji postulira i Henry Green čija je analiza omeđena sociološkim pristupom. Prema njegovu viđenju, korijeni gnosticizma se nalaze unutar otuđenih židovskih intelektualnih krugova u Egiptu (posebno Aleksandrija) koji su se, kao posljedica ekonomske i društveni deprivacije tijekom 1. i 2. st., otuđili od ostatka društva.[848]

Uvažavajući afirmativne dokaze za teoriju o židovskom porijeklu gnosticizma, čini se opravdanim zadržati jednu razinu zdravog skepticizma. Naime, nisu svi afirmativni argumenti čvrsti kako bi se na prvi pogled moglo činiti. Primjerice, rekonstrukcija povjesničara prema kojoj je tekst *Ivanovog apokrifa* prošao književni proces razvoja od izvorno judeo-gnostičkog teksta do (na koncu) teksta uokvirenog unutar kršćanskog kulturološkog habitusa nije toliko uvjerljiva. Istina je da se u istom tekstu najjasniji elementi kršćanstva pojavljuju na samom početku i kraju narativa. Međutim, u samom središtu narativa nalazi se i *eon* po imenu Krist što bi moglo upućivati na elementarnu kršćansku pozadinu *Ivanovog apokrifa*. Potom, ne treba zaboraviti da granica razdvajanja judaizma i kršćanstva tijekom 2. st. nije toliko jasna kao što je to slučaj danas. Samo zato što se suvremenom čitatelju sporni gnostički spis ne čini uopće kršćanskim, ne znači da on to nije bio i u vrijeme kada je nastao.[849]

Možda i najvažniji argument koji dodatno osvjetljava svu kompleksnost i problematiku korijena gnosticizma jest *Judino evanđelje* koje je javnosti postalo dostupno 2006. godine.[850]

---

[847] Smith drži da je „sjeme gnosticizma“ posijano u Judeji za vrijeme prvog Židovskog ustanka, ali se ono razvilo u smjeru antikozmičkog dualizma i prepoznatljivog gnostičkog mita tijekom 2. st. kao posljedica gušenja židovske pobune u Egiptu. Vidi više u: Smith, *No Longer Jews,* 113.

[848] Henry A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism* (Atlanta, 1985), 210. Green se posebno oslanja na rastuću netrpeljivost egipatskog domicilnog stanovništva prema Židovima kao potencijalni okidač razvijanja gnostičkih tendencija. Pri tome se poziva na studiju Jerryyja L. Daniela. Vidi više u: Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism,* 122-123; Jerry L. Daniel „Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period“, *Journal of Biblical Literature,* god. 98/br. 1 (Atlanta, 1979), 45-65.

[849] Za razliku od prvotnih kritičkih analiza *Adamova otkrivenja*, Edwin Yamauchi u istom vidi implicitne kršćanske reference. Vidi više u: Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism,* 110-115.

[850] Detaljnije o ovom važnom ranokršćanskom izvoru vidi u: Simon Gathercole, *The Gospel of Judas: Rewriting Early Christianity* (Oxford, 2007). Dijelovi *Judina evanđelja* su citirani iz: Rodolphe Kasser, Marvin Meyer i Gregor Wurst (ur.), *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, 2006). Prijevod na engleski: Rodolphe Kasser, Marvin Meyer i Gregor Wurst. Doduše, vrijedi istaknuti da postoji mnogo nedoumica oko samog prijevoda teksta što otežava i njegovu interpretaciju. Do značajno drugačijeg je prijevoda, temeljem rada s izvornim tekstom, došla April DeConick. Vidi više u: April DeConick, *The Thirteenth Apostle: Revised Edition: What the Gospel of Judas Really Says* (London, 2009). Naime, portret Jude koji se krije iza njezinog prijevoda nije ni blizu portretu „pozitivca“ i „heroja“ te osobe koja jedina u potpunosti razumije smisao Isusova života. Upravo je to portret impliciran u izdanju *Judina evanđelja* kojeg su preveli Kasser, Meyer i Wurst. Naprotiv, Juda je u tekstu, prema tumačenju DeConick, tragičan lik, dio dramatične reinterpretacije narativa o Isusovoj muci koja, u suštini, ismijava *Veliku Crkvu*. Primjerice, pred kraj narativa Isus (prema izvornom prijevodu Meyera, Kassera i Wursta) se obraća Judi pitanjem: „Trinaesti duše, zašto se trudiš toliko?“. Vidi više u: *GoJ*. 44. Riječ „duh“ u izvornom je tekstu na koptskom zapravo posuđenica iz starogrčkog: *δαίμων.* Problem je u tome što su se u takvom prijevodu spomenuti znanstvenici oslanjali na Platonovo neutralno korištenje termina *δαίμων* zaključivši da je autor teksta na umu imao Judinu duhovnu prirodu. Takav je zaključak, između ostalih, prihvatio i Simon Gathercole. Vidi više u: Gathercole,

Judino evanđelje predstavlja jedan od najstarijih sačuvanih gnostičkih spisa.[851] Kao takav je od iznimne važnosti u razumijevanju heterogenosti kršćanstva tijekom 2. st.[852] Za razliku od *Ivanovog apokrifa, Judino evanđelje* je prožeto kršćanskim elementima što je vidljivo i u samom prologu teksta: „Tajni izvještaj otkrivenja koje je Isus kazao u razgovoru Judi tijekom tjedna tri dana prije nego što je proslavio Pashu.“[853] I to jest upravo ono što čini jezgru ovoga spisa: Isus prenosi otkrivenje o Bogu neposredno i isključivo Judi. Drugi Isusovi učenici ne posjeduju spoznaju, a predajom Isusa neprijateljima na smaknuće, Juda namjerno pokreće lanac događaja koji će dovesti do potpuno transformacije ovoga svijeta. Ako *Ivanov apokrif* predstavlja primjer *par excellence* gnostičkog narativa o stvaranju svijeta i porijeklu grijeha (koji se poistovjećuje sa zabludom i nedostatkom znanja), onda *Judino evanđelje* zasigurno simbolizira jezgru gnostičke priče o Isusu i radosne vijesti koje je on donio. Zbog samog sadržaja teksta, nameće se zaključak da su gnostici koji stoje iza ovog teksta bili duboko „uronjeni“ u kršćanstvo.

Konačno, teza prema kojoj je naročito teška društveno-politička situacija židovskog naroda u Rimskom Carstvu tijekom 1. i 2. st. dovela do razvoja gnostičkih ideja i napuštanja temeljnog vjerovanja o vlastitom Bogu je moguća, ali nije toliko vjerojatna kakvom ju žele prikazati pojedini znanstvenici. Može se opravdano kazati da je povijest židovskog naroda od samih početaka vrlo kompleksna odnosno prožeta nizom tragičnih događaja. Kroz te teške trenutke Židovi su se u pravilu okretali prema Bogu u potrazi za odgovorima. Drugim riječima,

---

The Gospel of Judas, 59, 84. Međutim, *Judino evanđelje* je ipak izvor koji je usko vezan uz židovski i kršćanski kulturološki okvir, a unutar tih tradicija i okvira termin *δαίμων* uvijek i svugdje nosi jasno negativne konotacije (demon). Na temelju tih argumenata DeConick (str. 48) prevodi problematičnu riječ kao „demon“. Konačno, neovisno o tome čiji je prijevod bliži izvornom značenju, ono što je važno, s obzirom na temu disertacije, jest činjenica da *Judino evanđelje* bez ikakve sumnje pripada jednoj od gnostičkih skupina kršćanske provenijencije iz razdoblja 2. st. Bez obzira na točan portret Jude u istoimenom evanđelju, nedvojbeno se radi o tekstu koji je izvan teoloških okvira *Velike Crkve.*

[851] Obično se smješta u drugu polovicu 2. st. s obzirom na to da o postojanju istog imamo neposredan izvještaj kod Ireneja koji ističe: „Neki tvrde da je Kajin potekao od nebeske Moći, i priznaju da su Ezav, Korah, sodomiti (posvećene bludnice) i svi slični, međusobno povezani. Dodaju da je Stvoritelj (Demijurg) zbog toga nasrnuo na njih, ali ni jedan od njih ipak nije pretrpio povredu. Jer, Mudrost (Sofija) je od njih obećavala uzimati ono što joj je pripadalo. Tvrde da je Juda izdajnik bio dobro upoznat s time te da je sam, znajući istinu koju drugi nisu znali, ostvario misterij izdaje; po njemu je sve, i zemaljsko i nebesko, tako bačeno u kaos. U tom su smislu stvorili izmišljeno djelo, koje su naslovili Evanđelje po Judi (lat. *Judae evangelium*).“ Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I.31. Ovaj je dio Irenejeva djela sačuvan isključivo na latinskom jeziku. O detaljima datiranja *Judinog evanđelja* vidi više u: Gathercole, *The Gospel of Judas,* 134-140.

[852] Povijesni značaj *Judina evanđelja* valja pozicionirati u kontekst 2. st. Nema nikakvih naznaka da bi ovaj izvor mogao biti relevantan za 1. st. i doba povijesnog Isusa te začetaka kršćanstva. Tako James M. Robinson eksplicitno odbacuje da bi *Judino evanđelje* moglo biti korisno u proučavanju povijesnog Isusa. Zaključak je to kojeg nitko nije ni pokušao osporiti. Vidi više u: James M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple.* Kindle izdanje; Gathercole, *The Gospel of Judas,* 209-215.

[853] *GoJ.* 1.

nemamo unutar židovskog književnog korpusa jasnih indikacija o razvoju negativnih vjerovanja o vlastitom Bogu.[854]

Stoga držim vjerojatnim da su prvi gnostici bili na određen način povezani sa židovskim kulturološkim habitusom. Snažna zaokupljenost gnostika Starim Zavjetom (posebice Knjigom Postanka) ne može se samo tako odbaciti. Međutim, prvi su gnostici zasigurno imali od samog začetka određene dotične točke s rastućim kršćanstvom, što je posebno vidljivo u položaju i ulozi koju ima Isus iz Nazareta u različitim gnostičkim spisima. Iako je vrlo teško kazati bilo što o porijeklu gnosticizma s relativnom sigurnošću, u disertaciji se predlaže traženje izvora gnosticizma unutar judeo-kršćanskih krugova koji su (donekle i pod utjecajem platonizma) otišli korak dalje u vlastitim spekulacijama (distinkcija između najvišeg Boga i inferiornog božanstva Starog Zavjeta) koje nisu mogle naići na „plodno tlo“ ni kod Židova, niti kod *Velike Crkve*. Drugim riječima, židovska je intelektualna elita 1. i 2. st. doista imala razloga za sumnju u vjerodostojnost i plemenitost Boga Starog Zavjeta (različite društveno-političke krize, ali i utjecaj platonizma). Međutim, čini se da ti elementi sami po sebi nisu bili dovoljni. Trebala se pojaviti nova religijska dinamika koja bi simbolizirala proklamaciju nečega novoga i drugačijeg. U tom se kontekstu kao krucijalni katalizator ističe Isus iz Nazareta i tradicija o njemu i njegovu životu. Učenja apostola Pavla i autora *Evanđelja po Ivanu* predstavljaju samo korake koji su pojedince (upoznate i s tradicijom platonizma) iz judeo-kršćanskog kulturološkog habitusa odveli od egzistencijalne sumnje u Boga Starog Zavjeta do stvaranja gnostičkih mitova u kojima je isti inferiorno i negativno portretiran.

Konačno, rasprave o porijeklu gnosticizma i njegovim vezama s judaizmom, kršćanstvom i platonizmom često zanemaruju jednu vrlo važnu dimenziju razdoblja kojim se bave. Religijski pokreti poput judaizma, kršćanstva i gnosticizma su, uz važne razlike, posjedovali i dodirne točke tijekom 2. i 3. st. Konkretnije rečeno, židovstvo i kršćanstvo su bili u procesu razvoja onoga što će kasnije postati: međusobno razdvojene i jasno definirane religijske zajednice. Unutar tog okvira razvoja i interpretacijskog procesa (pod posredstvom i drugih elemenata, posebice platonizma) javljaju se od 2. st. nadalje različite gnostičke zajednice. S obzirom na značajan broj važnih gnostičkih učitelja koji se povezuju s Egiptom, moguće je da se lokacija izvora gnosticizma krije u urbanim središtima tog dijela Rimskog Carstva (posebice Aleksandrija). Ne treba zaboraviti da su gradovi poput Aleksandrije u

[854] Time se ponovno vraćamo na pitanje nedostatka židovskih polemika protiv gnostika, posebice u razdoblju između 200. god. pr. Kr. i 200. god. po. Kr.

Rimskom Carstvu tijekom 2. i 3. st. predstavljali svojevrsni *melting pot* antičkog svijeta.[855] Poznavajući iznimnu heterogenost onoga što se naziva gnosticizmom, govoriti o porijeklu istoga isključivo kroz prizmu jednog kulturološkog okvira je pogrešno.[856] Vrijedi istaknuti i da se gnostičke tendencije pronalaze u okvirima filozofskih tradicija koje nemaju nikakve jasne poveznice s judaizmom ili kršćanstvom pri čemu se ponajviše misli na sinkretističke spise vezane uz mitsku figuru iz grčke tradicije imena Hermes Trismegistos koji čine korpus tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju polovicom prošlog stoljeća.[857]

Uvažavajući niz problematičnih elemenata koji otežavaju proces povijesne (re)konstrukcije gnosticizma, nekoliko se zaključnih opaski može istaknuti. Prvenstveno, povijesni izvori ne dopuštaju teze o postojanju razvijenih gnostičkih zajednica prije 2. st.[858] Uz priznavanje teškoća u definiranju termina, možda bi najbolje bilo govoriti o gnosticizmima (množina) i tako prihvatiti realnost heterogenosti religijskog fenomena koji nikada nije postojao kao jedan i jedinstveni pokret.[859] Međutim, vrlo je teško zanemariti postojanje izvornih tekstova (uglavnom otkrivenih u Egiptu) i posrednih referenci (u radovima crkvenih autora) koji ipak svjedoče o specifičnoj književnoj tradiciji ispod koje se nalazi zajednički sloj mita. Drugim riječima, bez obzira na to koji se termin u konačnici koristio, primarni izvori ukazuju na postojanje specifičnih zajednica unutar ranog kršćanstva koje dijele sasvim određen mit o Bogu i stvaranju svijeta.[860] U suštini taj je mit ono što određuje gnostičku kozmologiju, antropologiju i sociologiju. Značaj mita za razumijevanje *Valentinove gnostičke škole* od krucijalne je važnosti, posebice zato što i valentinovski spisi i posredni izvještaj crkvenih autora ukazuju da je Valentin (kao i njegovi nasljednici) preuzeo i prilagodio određene elemente istoga u razvoju vlastite teologije.

---

[855] Perkins, *Gnosticism and the New Testament,* 11. Postojao je svojevrsni opticaj različitih književnih, filozofskih i religijskih tradicija (pri tom uvažavajući problematiku striktnog odvajanja spomenutih kategorija) kojemu je sasvim sigurno u prilog išla i relativna stabilnost carstva tijekom 1. i 2. st. (tzv. *Pax Romana*). Vidi više u: Manly P. Hall, *The Wisdom of Knowing Ones: Gnosticism: The Key to Esoteric Christianity* (Los Angeles, 2000), 124.
[856] Segal, *Two Powers in Haeven,* 245.
[857] Meyer, *Gnostička otkrića,* 140-147; Lewis, *Introduction to 'Gnosticism',* 210-217.
[858] Tako primjerice Pheme Perkins zaključuje: „Pokušaji dokazivanja postojanja organiziranih gnostičkih zajednica koje su bile razlog Pavlovih polemika u nizu njegovih poslanica nisu bili uspješni. Čini se da sistematska formalizacija gnostičke teologije nije postojala u 1. st.“ Vidi više u: Perkins, *Gnosticism and the New Testament,* 91. Dale Martin ističe da imamo iznimno malo dokaza o postojanju zasebnih gnostičkih zajednica u 1. st. te da većina znanstvenika danas korijene gnosticizma vide u 2. st. Vidi više u: Martin, *The Corinthian Body,* 71, 105.
[859] U recentnim se studijama termin „gnosticizam“ često stavlja pod navodnike ukazujući time na prihvaćanje problematike istoga. Vidi više u: Carl B. Smith, „Ancient Pre-Christian 'Gnosticisms': The State of the Question“, *The Gnostic World,* ur. Garry W: Trompf, Gunner Mikkelsen i Jay Johnston (London, 2018), 64.
[860] U tom je okviru manje važno hoće li se autor koristiti sintagmom Michaela A. Williamsa „biblijska demijurška tradicija“. O djelomično problematičnim aspektima teze Karen King o potpunom odbacivanju procesa kreiranja posebnog termina što dovodi do situacije u kojoj je gnosticizam predstavljen kao jedna od varijacija kršćanstva u 2. i 3. st više će biti rečeno u nastavku ovog poglavlja.

10.1.3.Gnostički kozmološki mit na primjeru Ivanovog apokrifa

Ivanov apokrif predstavlja *par excellence* primjer gnostičkog spisa. Prvenstveno, radi se o najbolje sačuvanom gnostičkom spisu (četiri kopije) što je zasigurno indikacija njegove važnosti i popularnosti.[861] Uz to, biskup Irenej (2. st.) spominje *Ivanov apokrif* i opisuje mit koji pronalazi svoje paralele s mitom u postojećim manuskriptima.[862] *Terminus ante quem* ovog gnostičkog spisa smješta se negdje na kraj 4. st. dok *terminus post quem* ovisi o svjedočanstvu Ireneja.[863] Pretpostavi li se da je biskup Lyona doista bio upoznat s verzijom *Ivanovog apokrifa* koja se ponovno pojavila u otkrićima 19. i 20. st. moglo bi se zaključiti da je djelo nastalo krajem 2. st.[864]

Iz uvoda teksta jasno je da je narativ vremenski smješten u razdoblje nakon smrti i uskrsnuća Isusa iz Nazareta. Učenik Ivan (koji ima vrlo važnu ulogu u tekstu) prikazan je na putu prema hramu u Jeruzalemu kada susreće stanovitog farizeja s kojim ulazi u oštru polemiku. Farizej uvjerava Ivana da ga je Isus obmanuo okrenuvši ga od jedine ispravne religijske tradicije - judaizma.[865] Taj je susret apostola poprilično uznemirio i uzrokovao značajnu količinu sumnje u vlastito poimanje Boga. U tom se trenutku u narativu pojavljuje spasitelj (identificiran kao Isus Krist) i to u tri različita oblika: kao dijete, mladić i starac.[866] Ostatak je narativa uglavnom orijentiran oko Isusova dijaloga s Ivanom i prenošenja tajnog otkrivenja.[867] Iz sadržaja teksta vidljivo je da ovaj gnostički spis pripada specifičnom i tada vrlo popularnom žanru apokaliptičke literature. Iako treba istaknuti i da se u nekim značajnim stvarima razlikuje od uobičajenog primjerka toga žanra. Primjerice, većina apokaliptičke literature iz židovskog i

---

[861] Posjedujemo četiri kopije ovog dokumenta od kojih su tri otkrivene u Nag Hammadiju i potječu iz 4. st. Jedna kopija je poznata od ranije. Radi se o tzv. Berlinskom gnostičkom kodeksu (*Berlonensis Gnosticus*) otkrivenom krajem 19. st. za kojeg se vjeruje da potječe iz 5. st. Vidi više u: Zlatko Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* (Leiden, 2006), 1. O razlozima zbog kojih znanstvenici vjeruju da *Ivanov apokrif* nije bio usko vezan uz specifičan lokalitet, već da se radi o tekstu koji je cirkulirao carstvom vidi više u: King, *The Secret Revelation of John,* 18-19.

[862] Uspoređujući sadržaj mitova Jean Doresse je zaključio da je Irenej ispravno prenio originalni tekst „od riječi do riječi". Vidi više u: Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (New York City, 1960), 37. Međutim, pažljivija analiza ipak otkriva razlike u frazeologiji i teološkim detaljima. Čini se vjerojatnim da je Irenej imao na raspolaganju neku drugu verziju mita na grčkom, iako postoji i mogućnost da je naprosto koristio raniji dokument koji je predstavljao izvorište stvaranja sačuvanih kopija *Ivanovog apokrifa.* Vrijedi i napomenuti da se zaključak Marvina Meyera o tome da su crkveni autori s namjerom na iskrivljeni način prikazali brojne karakteristike gnostičke religije, čini također pretjeranom. Vidi više u: Meyer, *Gnostička otkrića,* 2. Iako ne postoji neko *a priori* pravilo koje bi uvijek vrijedilo, u ovom se slučaju doista čini da je istina „negdje na sredini".

[863] Iren. *Adver. haer.* I.29.

[864] King, *The Secret Revelation of John,* 17.

[865] *BJn.* 1:5-16f.

[866] *BJn.* 2:3-6.

[867] Nakon što je Isus prenio Ivanu otkrivenje, upućuje ga da isto čuva i da ga ne govori nikome. Vidi više u: *BJn* 31:32-34f.

kršćanskog kulturološkog habitusa u razdoblju između 200. god. pr. Kr. i 300. god. po. Kr. tematski je fokusirana na budućnost i one stvari koje se tek trebaju dogoditi. Za razliku od toga, *Ivanov apokrif* sadržajno je vezana uz narativ o stvaranju svijeta, prirodi Boga koji je taj svijet stvorio, ali i uz prirodu božanskog prostora kao takvog. Spasenje ne leži u otkrivanju i razumijevanju budućih događaja već prepoznavanju pravoga Boga i načina na koji je čitav svijet nastao. Za gnostike koji stoje iza ovog teksta, spasenje dolazi prepoznavanjem čovjekova izvornog porijekla koje dolazi od najvišeg Boga, bića koje je puno važnije, moćnije i vrjednije od onoga koji je stvorio ovaj materijalni svijet, a koji se izjednačava s Bogom Starog Zavjeta. Koje su osnovne karakteristike gnostičkog najvišeg božanstva i što točno otkriva *Ivanov apokrif*?

Možda je prikladna metafora, u pokušaju shvaćanja koncepta gnostičkog boga, duhovni intelekt (poput ljudskog uma, ali mnogo kompleksniji). Kao što je nemoguće u potpunosti spoznati um drugog čovjeka, tako je i gnostički Bog u konačnici nepojmljiv.[868] Drugim riječima, elementarna srž najvišeg Boga je iznad čovjekova kapaciteta shvaćanja. I upravo tu započinje religijsko otkrivenje, s eksplicitnim izričajem Božje nepojmljivosti i beskonačne kompleksnosti.[869] Tako nepoznati autor *Ivanovog apokrifa* između ostaloga ističe:

> „Jedan je nevidljivi duh. Mi ga ne smijemo zamišljati kao boga ili sličnog bogu jer je on veći od nekog boga, iznad njega nema ničega i nitko njime ne gospodari. On ne [postoji] ni u čemu manjem [od njega, budući da] sve postoji u njemu [jer se pojavio] sam.“[870]

No, gnostički Bog ili Nevidljivi Duh (poput uma) misli i putem aktivnosti promišljanja stvara prvi misao, odnosno Promisao (ili Predmisao).[871] Promisao predstavlja prvi i najviši eon koji izlazi iz Nevidljivog Duha i ona je najviša božanska razina do koje čovjek (putem spoznaje)

---

[868] King, *The Secret Revelation of John,* 85. King ispravno primjećuje (str. 86.) da konceptualna teologija (diskurs o Najvišem Bogu odnosno Nevidljivom Duhu) gnostika koji stoje iza *Ivanovog apokrifa* dijeli karakteristike filozofa srednjeg platonizma.

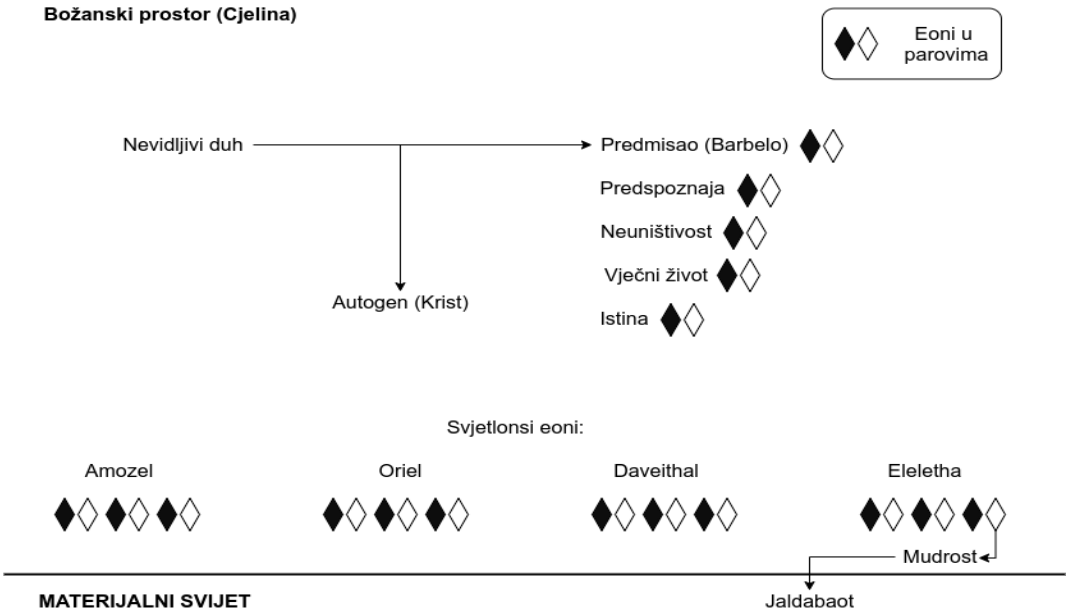
[869] Drugim riječima, *Tajna knjiga Ivanova* vrlo brzo preuzima dijaloški oblik u kojem Isus otkriva Ivanu pravu i skrivenu spoznaju o Bogu i nastanku svijeta. Upravo taj dijaloški oblik predstavlja temeljnu gradivnu jedinicu ovog spisa što i jest u skladu sa žanrom kojemu pripada. Vidi više u: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature, svezak* 1, 359.

[870] *BJn.* 2:33-3:4f. Radi se dakle o najvišem i apsolutnom božanskom vladaru iz kojeg sve proizlazi i koji je toliko kompleksan i nepojmljiv da se o njemu može govoriti isključivo „u negativu“ (tzv. apofatička teologija). Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 154. Više o temi pseudoepigrafije u antici (napose u ranom kršćanstvu) vidi više u: Bart D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (Oxford, 2012); Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung Im Heidrischen und Christlichen Altertum* (München, 1971).

[871] Na grčkom jeziku rabi se izraz: *πρόνοια*. *Ivanov apokrif* za Promisao koristi i drugo ime: Barbelo. Za ovaj termin ne postoji adekvatni hrvatski prijevod stoga će se u disertaciji koristiti onako kako se u izvoru i spominje. Znanstvenici nisu sigurni od kuda potječe to ime. Jedna od teorija ističe navodno koptsko porijeklo od glagola *berber* koji označava aktivnost prelijevanja. Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticisms,* 155.

može doći.[872] Naime, prema gnosticima ljudi koji dođu u posjed tajne spoznaje spasit će se tako što će se vratiti „u krilo“ najvišeg eona odnosno Promisli. U klasičnoj gnostičkoj soteriologiji, povratak u Promisao predstavlja konačno odredište spasenja. Dijalog dalje objašnjava kako su se, posredstvom misaonog procesa, stvarali novi eoni. Prikaz 1.3. na ilustrativan način donosi temeljnu konturu gnostičkog mita prema *Ivanovom apokrifu.*

Prikaz 1.3. *Gnostički kozmološki mit prema učenjima Ivanovog apokrifa*



Misaonim procesom (uz odobravanje nevidljivog Duha) Barbelo započinje multiplikaciju božanskih eona od kojih su prva četiri: Predspoznaja, Neuništivost, Vječni Život i Istina.[873] Može se opravdano kazati da spomenuti eoni u gnostičkoj mitologiji predstavljaju temeljne aspekte nevidljivog Duha (uz Barbelo).[874] Nakon toga, samim pogledom prema Barbelu, Nevidljivi Duh producira novi božanski eon po imenu Autogen ili Krist. Etimologija imena (grč. αὐτογενής) ukazuje da je ovaj eon nastao drugačijim putem od svih ostalih. Naime, prethodni su eoni uvijek nastali nakon što je Barbelo zatražio dopuštenje Nevidljivog Duha da posredstvom procesa misli producira novi eon. Autogen (ili Krist) nastaje pogledom koji u

[872] *BJn.* 4:26-5:6.
[873] *BJn.* 5:10-6:5.
[874] S jedne se strane može zaključiti da narativna sukcesija u tom trenutku sugerira postojanje pet zasebnih eona. No, s druge strane, opravdano je govoriti i o deset različitih eona. Naime, *Ivanov apokrif* ističe da svaki od eona posjeduje svoj par. Gnostičko viđenje božanskog prostora (Pleroma) kao nečega stabilnoga proizlazi iz njihova vjerovanja da svaki eon ima vlastitog „partnera“ ili „partnericu“ koji ga/ju upotpunjuje. To su uparivanje eona gnostici zamišljali u okviru muško-ženskog odnosa, a koji je eon muški, a koji ženski, određivano je prema rodu imenice svakog od eona. Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 156. Temeljni apstraktni koncepti koji predstavljaju elementarni dio gnostičkog mita preuzeti su iz grčke filozofije, napose platonizma. Lewis zaključuje (str. 156): Srednji platonizam predstavlja snažan faktor utjecaja koji stoji u pozadini stvaranja *Ivanovog apokrifa,* ali i brojnih drugih tekstova iz Nag Hammadija.“

samom tekstu implicira jednu vrstu bliskog odnosa (u ovom slučaju na relaciji Nevidljivi Duh-Barbelo). Taj blizak odnos se prenosi i na trećeg člana (Krista) pa stoga riječ *trojstvo* pristaše gnosticima u 2. i 3. st. prvenstveno asocira na specifičnu vrstu „božanske obitelji“ koju čine Otac-Majka-Sin (odnosno Nevidljivi Duh, Barbelo i Krist).[875]

Kao što je stvaranje Barbela i *eona* zvanog Promisao kasnije rezultiralo stvaranjem novih eona, tako je i „rođenje“ Krista za posljedicu imalo stvaranje dvanaest novih eona kako je i prikazano na grafikonu. *Eoni* postoje u tri grupe po četiri člana, a predvodnici tih grupa su posebni svjetlosni *eoni* s apstraktnim imenima: Armozel, Oriel, Daveithai i Eleletha.[876] Dvanaest *eona* kojima posebni svjetlosni eoni upravljaju također nose apstraktna imena, ali u ovom slučaju se radi o imenima koja na određen način simboliziraju aspekte Nevidljivog Duha. Posljednji od tih dvanaest *eona* jest Mudrost (grč. *σοφία*). Autor *Ivanova apokrifa* dalje prenosi da je iznad svakog od četiri svjetlosna eona postavljen elementi čovječanstva: Adam, njegov sin Set, sjeme Setovo i (iznad četvrtog eona) duše onih koji prvotno nisu poznavale božansku puninu, ali su se kasnije pokajale i počele štovati najvišeg Boga.[877] Izgled božanskog prostora vidljiv u ovom tekstu implicira da se u istom pronalazi sve ono što uistinu postoji. Drugim riječima, sva bića (eoni) koji ondje obitavaju u apsolutnom skladu i harmoniji potječu u konačnici od Nevidljivog Duha koji je, može se opravdano kazati, „autorizirao“ proces multiplikacije tih eona.[878] U portretiranju božanskog prostora gnostici su inzistirali na elementu jedinstvenosti i stabilnosti. To se inzistiranje očituje u njihovu portretiranju svih eona kao božanskih entiteta koji su u konačnici aspekti Nevidljivog Duha i koji (uz sve to) postoje u

[875] To „trojstvo“ može objasniti zbog čega se spasitelj (Krist) u *Ivanovom apokrifu* pojavljuje u tri različita oblika.
[876] *BJn.* 8:4-26. Četiri svjetlosna eona se u znanstvenim studijama često iznose kao jedan od indikatora prisutnosti specifične „Setijanske“ struje gnosticizma. Vidi više u: Hans Martin Schenke „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut,* vol. 2., ur. Stephen Benko i Bentley Layton (Leiden, 1981), 588-616. Detaljnije o značenju i poziciji četiriju svjetlosnih eona u sačuvanim izvorima vidi u: Dylan Burns, „Magical, Coptic, Christian: The Great Angel Eleleth and the 'Four Luminaries' in Egyptian Literature of the First Millennium CE“, *The Nag Hammadi Codices in the Context of Fourth and Fifth century Christianity in Egypt,* ur. Hugo Lundhaug i Lance Jenott (Tübingen, 2018), 141-162. Burns izvrsno ukazuje na kompleksnost uloge pojedinih svjetlosnih eona koji ne samo da imaju različitu ulogu u narativu kod gnostičkih („setijanskih“) spisa (primjerice Eleletha u spisu naslova *Trimorfna protenoja*) već se pojavljuju i u drugim kulturološkim tradicijama (prvenstveno Eleletha i Daveithai u sklopu egipatskog kulturološkog habitusa). Ondje je njihova uloga značajno drugačija. Vidi više u: Burns, „Magical, Coptic, Christian“, 146-147; 152-157.
[877] Razlog zbog kojeg uopće postoje ljudski elementi u božanskoj puninu kriju se vrlo vjerojatno u zanimljivoj gnostičkoj reinterpretaciji Knjige Postanka. Naime, ondje (usp. Post. 1,27) se tvrdi da je Bog stvorio čovjeka (muškarca i ženu) na svoju sliku. Za razliku od *Velike Crkve,* ali i Židova koji su ostali vjerni vlastitoj tradiciji, gnostici su u ovom stihu vidjeli dokaz da obrasci ljudskih bića postoje vječno unutar božanskog prostora i da su smješteni upravo iznad tih svjetlosnih eona.
[878] King, *The Secret Revelation of John,* 88.

savršenim parovima nazvanim sizgije (grč. *συζυγίαι*). Na koji se način u čitav taj narativ uklapa stvaranje materijalnog svijeta i prvog čovjeka?

Materijalni je svijet nastao kao posljedica remećenja božanske stabilnosti i harmonije.[879] Što se točno dogodilo? Najniži eon Mudrost producirala je misao bez dopuštenja vlastitog partnera, ali i Nevidljivog Duha:

> „I gle Sofija, mudrost pronicavosti, koja tvori vječnu domenu, začela je misao sama od sebe, uz pomoć nevidljivog duha i promisli. Željela je roditi nešto slično sebi, bez pristanka duha koji joj to nije odobrio, bez svojeg partnera i bez njegove odluke. Muško joj nije dalo odobrenje. Nije potražila svojeg partnera i to je odlučila bez pristanka i bez znanja svojeg partnera. Ali je rodila. I zbog nepobjedive sile u sebi, njena misao nije ostala neostvarena. Nešto je iz nje izišlo što je bilo nesavršeno i od nje različito jer je stvorila bez svojeg partnera. To nije nalikovalo na svoju majku, bilo je nakazno.“[880]

Dakle, Mudrost stvara novi eon koji je koruptivan i nesavršen upravo zato što ga stvara bez dopuštenja i time prekida harmoniju unutar božanskog prostora kojeg gnostici još i nazivaju Cjelina. Shvativši što je učinila, Mudrost izbacuje iz božanskog prostora vlastiti eon i naziva ga Jaldabaoth.[881] Važan element ovog dijela gnostičkog narativa o stvaranju svijeta jest to što se Jaldabaoth otvoreno identificira kao Bog Starog Zavjeta. On je božansko biće koje stvara prema vlastitoj volji svijet u kojem ljudi žive. No, taj je svijet (zbog prirode Jaldabaotha kao nižeg božanskog bića) tek loša (inferiorna) replika božanskog prostora. U želji da čim kvalitetnije i snažnije vlada nad svijetom i ljudima, Jaldabaoth je stvorio čitav niz arhona koji mu pomažu u tome. Usprkos svijetu koji je ispunjen greškom, propašću i zlom, Jaldabaoth je prikazan kao vladar pogođen snažnom i arogantnom iluzijom koji, između ostaloga, uvjereno izjavljuje: „Ja sam ljubomoran Bog. Ne postoji niti jedan bog osim mene.“[882]

---

[879] Upravo je to ključni segment gnostičkog mita. To je onaj distinktivni element koji određuje gnostički svjetonazor. Da je kojim slučajem kozmološki mit završio s portretom božanske punine u kojoj obitava niz eona koji u konačnici potječu od Nevidljivog Duha odnosno Najvišeg Bića, to i ne bi bilo toliko značajan odmak od prevladavajućih filozofskih spekulacija o prirodi Boga i božanskog prostora. Vidi više u: King, *The Secret Revelation of John,* 89-90.

[880] *BJn.* 9:25-35f.

[881] *BJn.* 10:1-19f. Nije moguće sasvim jasno precizirati etimologiju riječi Jaldabaot. Moguće je da se radi o terminu nastalom miješanjem grčkog i aramejskog lingvističkog utjecaja. Neki pak tvrde da Jaldabaot znači „onaj koji je započeo stvarati vlastitu vojsku“, dok drugi predlažu sintagmu „dijete kaosa“ kao ispravan prijevod ovog, u suštini, nejasnog termina. Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 137. Jaldabaoth se spominje i u drugim gnostičkim spisima otkrivenima u Nag Hammadiju i uvijek se povezuje s božanskim bićem odgovornim za stvaranje ovog svijeta.

[882] *BJn.* 13:5-12. Ovdje je vrlo vjerojatno riječ o parafraziranju starozavjetnoga teksta (usp. Izl 45,5) koji je „odjeven“ u gnostičko ruho.

Prije detaljnije razrade ostatka narativa o stvaranju (koji se direktno tiče pojave prvog čovjeka i načina na koji je Mudrost pokušala ispraviti vlastitu grešku) vrijedi istaknuti nekoliko temeljnih stvari. Od kuda potječu gnostičke ideje o prirodi Najvišeg Boga i distinkciji njega i Jaldabaotha? Ovime se djelomično vraćamo na već problematizirano pitanje porijekla gnosticizma, ali ovaj puta iz nešto drugačijeg ugla s obzirom na to da je sada detaljno iznesen prvi dio gnostičkog kozmološkog mita. Dakle, jasno je da su gnostici vjerovali u krajnju nepojmljivost Najvišeg Duha kojeg čovjek može jedino razumijeti kroz njegove niže aspekte odnosno eone. Znanstvenici su s pravom ovdje pronašli određene sličnosti s platonističkom tradicijom.[883] Naime, Platon u djelu *Timej* iznosi da je Bog po imenu Demijurg stvorio svijet kao materijalnu kopiju idealnog duhovnog svijeta ispunjenog samo idejama.[884] Doduše, za razliku od gnostika, kod Platona Demijurg stvara najbolji mogući svijet, ali je distinkcija između dvaju različitih božanskih bića (od kojih je jedno u konačnici nepojmljivo, a drugo odgovorno za stvaranje ovog svijeta) ono što se nameće u prvi plan.[885] Nadalje, jasno je i da su postojali određeni Židovi koji su dijelili brojne Platonove ideje. Najznačajniji primjer je svakako Filon iz Aleksandrije koji govori o konačnom Bogu koji je izvan našeg kapaciteta shvaćanja i koji je stvorio ovaj svijet kroz vlastiti princip (aspekt) po imenu Riječ (grč. *λόγος*).[886] Ne treba ni zaboraviti da se ideja slična onoj o kojoj govori Filon, pojavljuje i u prologu *Evanđelja po Ivanu* gdje Bog stvara kroz Riječ koju autor evanđelja identificira s Kristom.[887]

Distinktivan element u odnosu između gnostika s jedne strane te kršćana i Židova s druge strane jest to što prethodni portretiraju demijurga (Jaldabaotha) izuzetno negativno. U gnostičkim je spisima on inferiorno, nesposobno (pa čak i zlobno) biće kojemu je glavni cilj postojanja držanje čovječanstva u zarobljeništvu vlastitog materijalnog svijeta, dok je za kršćane i Židove on dobar Bog i Stvoritelj svijeta koji sve stvara dobrim. Teško je sa sigurnošću precizirati razloge zbog kojih su se takve ideje javile kod gnostika. Moguće da je riječ kompleksnom procesu uzrokovanom društveno-političkom situacijom 1. i 2. st. (teorija o društvenim krizama) i ekstremnim interpretacijama pojedinih starozavjetnih i novozavjetnih

[883] Lewis, *Introduction to 'Gnosticism'*, 157; Pearson, *Ancient Gnosticism*, 102-105.
[884] Pl. *Ti.* 28c-29c. iz: Damir Barbarić (ur.), *Skladba svijeta: Platonov Timej* (Zagreb, 2017). Prijevod na hrvatski: Damir Barbarić.
[885] Iako određene sličnosti postoje, vrijedi istaknuti i značajne razlike između platonističkog i gnostičkog poimanja svijeta. Za platoniste ovaj je svijet (koliko god da je ispunjen patnjom, nesrećom i zlom) ipak i dalje suštinski dobar svijet. On je i dalje čin ljepote i poretka. Vidi više u: Armstrong, „Gnosis and Greek Philosophy“, 95.
[886] Philo *Opif.* 4.17-21. iz: Gregory E. Sterling (ur.), *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden, 2001). Prijevod na engleski: David T. Runia.
[887] Iv 1,1-18.

stihova.[888] Dakle, prema toj hipotezi gnostici su, oslanjajući se na platonističku filozofiju te potencijalnu dvosmislenost karaktera Boga Starog Zavjeta koja se može implicitno detektirati u pojedinačnim biblijskim spisima, zaključili da je inferiorno i zlobno božanstvo po imenu Jaldabaoth odgovorno za stvaranje materijalnog (i u suštini iskvarenog) svijeta.

Dio gnostičkog narativa koji se dotiče pitanja postanka čovjeka i spasenja zapravo je dio šire teološke priče koja je činila kršćanski diskurs 2. i 3. st. Drugim riječima, sve su struje unutar kršćanstva imale pogled na ovo pitanje. Gnostici su, u potrazi za najboljim rješenjem, ponudili vlastiti odgovor. Iako materijalni svijet možda dijeli (u nekim elementima) pozitivne stvari (kao loša replika božanskog prostora), on je ipak u suštini određen grijehom i pokvarenošću. Stoga je put prema spasenju čovjeka obilježen potragom načina na koji će se čovjek vratiti ondje gdje pripada - u prostor božanske punine. Kako to učiniti? Gnostici koji stoje iza *Ivanovog apokrifa* su očigledno vjerovali da Knjiga Postanka nudi odgovor na to pitanje. Međutim, za razliku od *Velike Crkve*, ali i Židova, njihova je soteriologija bila predodređena uvjerenjem da je Mojsije napravio jednu krucijalnu grešku: poistovjetio je Jaldabaotha s pravim, istinskim Bogom (Nevidljivi Duh) koji je jedini vrijedan štovanja. U samom narativu *Ivanovog apokrifa* Isus se otvoreno suprotstavlja Mojsiju i tvrdi da je njegova objava u suštini pogrešna.[889]

Pojava prvog čovjeka zapravo je posljedica pokušaja Mudrosti da preuzme nazad božansku moć koju joj je prvotno Jaldabaoth uzeo i uz pomoć koje je stvorio ovaj svijet. Ono što je posebno zanimljivo jest to što se koncept stvaranja prenosi u dva stadija. Konkretnije rečeno, čovječanstvo se stvaralo u dva različita stadija: prvo se stvaralo čisto duhovno biće da bi se onda stvorilo tijelo unutar kojeg se smjestio duh čovjeka.[890] U prvom stadiju stvaranja, Jaldabaoth uz pomoć zlih arhonta stvara duhovno biće, ali ono ostaje nepomično.[891] U konačnici, za gnostike je Jaldabaoth niže i zlobno božansko biće pa stoga i ne čudi da ne može stvoriti čovjeka u potpunosti. Tu dolazi do drugog stadija stvaranja gdje Mudrost uspijeva

---

[888] Ovdje se prvenstveno misli na starozavjetne priče o potopu i uništenju Sodome i Gomore, te na specifične dijelove novozavjetnih tekstova kao što je dio u *Evanđelju po Ivanu* gdje Isus, obraćajući se prisutnim Židovima, ističe da je njihov otac đavao. Vidi više u: Post 6,1-7,24; 19,1-29; Iv 8,44.

[889] *BJn.* 22:22-25f; 29:6-8.Prema tumačenju samog autora, Mojsije je „kriv“ prvenstveno zbog toga što je pogrešno shvatio Božju objavu.

[890] Gnostici su razvili koncept stvaranja čovjeka u dva stadija zbog zanimljive interpretacije Knjige Postanke, Ondje se naime nalaze dva narativa o Božjem stvaranju. U prvom narativu, Bog stvara ljude kao konačan čin njegova procesa stvaranja (šesti dan). Ali potom se (u drugom poglavlju) ponavlja priča o stvaranju i ovaj puta Bog stvara čovjeka odmah na početku. Vidi više u: Post 1,1-2,25.

[891] *BJn.* 15:1-11f. Jaldabaoth u uvodu u stvaranje prvog čovjeka proglašava: „Stvorit ćemo čovjeka na sliku Boga i po našem obličju...“ Terminologija je direktno preuzeta iz Knjige Postanka gdje Bog prilikom stvaranja čovjeka ističe da će isti biti stvoren na Božju sliku (usp. Post 1,26-27). To je samo jedan od brojnih poveznica između *Ivanovog apokrifa* i *Knjige Postanka*.

prevariti Jaldabaotha i unijeti u čovjeka božansku iskru čime on u potpunosti oživljava.[892] Jaldabaoth brzo shvaća što se dogodilo te reagira tako što oblikuje materijalni aspekt čovjeka (njegovo tijelo) kojime uspješno zarobljuje čovjekovu božansku iskru.[893] Time se čovjeka zatvara i otežava mu se pristup spoznaji o vlastitom identitetu i porijeklu. Ovdje u stvari počinje gnostička kozmička drama o čovjeku i spasenju. Mudrost i Barbelo nastoje povratiti božansku snagu koja je sada prisutna u ljudima, dok Jaldabaoth (uz pomoć arhonta) pokušava spriječiti čovjeka u otkrivanju vlastitog identiteta i štovanju Nevidljivog Duha.

Za razliku od židovskog poimanja događaja u Edenskom vrtu (kojeg je dijelila i *Velika Crkva*), gnostici su držali da je zabranjena jabuka bio tek pokušaj Jaldabaotha da drži Adama i Evu podalje od znanja koje donosi spasenje.[894] Nakon što ga nisu poslušali, Jaldabaoth ih tjera iz Edenskog vrta, ali i siluje Evu zbog čega se rađaju Kajin i Abel. Iz odnosa Adama i Eve pak nastaje Set koji je, prema gnosticima, stvoren na sliku božanskog eona Seta koji obitava u Pleromi odnosno Cjelini. Time Set postaje simbolički otac svih onih ljudi koji u sebi sadrže božansku iskru - a to su, prema vlastitoj percepciji, upravo gnostici.[895]

Iz svega što je izneseno do sada o gnostičkom kozmološkom mitu, vidljivo je da je temeljno načelo čitave gnostičke interpretacije pretpostavka da je Bog Starog Zavjeta zlobno i inferiorno božansko biće po imenu Jaldabaoth. Naime, iz te pretpostavka je uslijedio radikalan obrat u narativu o stvaranju čovjeka. Konkretnije rečeno, sudbina Adama i Eve u Edenskom je vrtu portretirana dijametralno suprotno. Tako da se na kraju njihov progon iz vrta prikazao kao podli plan zlobnog božanskog bića koji ih time želi spriječiti da spoznaju istinskog Boga i vlastiti identitet. I u slučaju narativa o općem potopu stvar je vrlo slična. Ondje gnostici čak i okreću slijed događaja u odnosu na Knjigu Postanka. Naime, u Knjizi Postanka, Sinovi Božji su imali ljubavne odnose sa ženama na Zemlji nakon čega se Bog razočarao i shvatio da je grijeh toliko obuzeo čovječanstvo da je jedini način za ispravak svega opći potom.[896] U *Ivanovom apokrifu,* Jaldabaoth se odlučuje na potop nakon što uviđa da ljudi postepeno počinju dolaziti u posjed spoznaje o postojanju Nevidljivog Duha. Tek nakon toga se zli anđeli

---

[892] *BJn.* 19:10-34. Sličan slijed događaja prilikom stvaranja prvog čovjeka nalazi se i u *Hipostazi arhonata* - jedan od otkrivenih gnostičkih spisa u Nag Hammadiju. Vidi više u: *RR:* 88:1-16. Detaljnije o samom tekstu, vremenu nastanka i važnim sadržajnim karakteristikama vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 132-148*;* Pearson, *Ancient Gnosticism,* 75-78.

[893] *BJn.* 20:28-21:14. Zarobljavanje čovjekova duha unutar materijalnog tijela nastaje kao posljedica spoznaje Jaldabaotha i zlih arhonta da je Adam superiorniji od njih. Vidi više u: King, *The Secret Revelation of John,* 102.

[894] *BJn.* 22:9-20. Vidi više u: King, *The Secret Revelation of John,* 104-105.

[895] To je razlog zbog kojeg gnostici sami sebe u brojnim (tzv. setovsko-gnostičkim) spisima nazivaju Šetovim potomcima.

[896] Post. 6,1-10.

sjedinjuju sa ženama na Zemlji što za posljedicu ima ponovni gubitak spoznaje o božanskom kod ljudi što i jest u konačnici bila esencija Jaldabaothova plana.[897] Na koncu, narativ završava uputom spasitelja Ivanu da čuva objavu koju je primio:

> „Proklet neka je svatko tko ovo zamijeni za neki dar, ili hranu, piće ili odjeću, ili bilo što drugo. I nakon što mu je ovo potajno iznio, on nesta. Ovaj potom ode do drugih učenika i prenese im sve što mu je spasitelj rekao.“[898]

U konačnici, gnostički je kozmološki mit svojevrsna drama koja započinje sa stabilnošću i harmonijom koju simbolizira Nevidljivi Duh i niz kompleksnih božanskih eona. Drama koja doživljava vrhunac u trenutku stvaranja nesavršenog i iskvarenog Jaldabaotha koji u vlastitom pokušaju imitacije Najvišeg Boga stvara ovaj materijalni svijet koji je u suštini obilježen greškom i grijehom. Na koncu, u pokušaju rekonstitucije savršenog stanja, Mudrost nastoji (uz pomoć Barbela) otvoriti prostor za spoznaju ljudima jer se oni samo tako mogu spasiti, odnosno vratiti ondje gdje izvorno pripadaju. Ovo je potpoglavlje bilo usmjereno detaljnijoj analizi gnosticizma: od početnog problema terminologije do krajnjeg pitanja gnostičkog svjetonazora koji je oblikovan specifičnim kozmološkim mitom. Unutar konteksta gnosticizma, pojavljuje se Valentin i njegova škola koja je, iz perspektive crkvenih autora poput Ireneja, predstavljala najveću opasnost za stabilnost i razvoj *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. Valentin, njegova teološka učenja i pozicija unutar ranog kršćanstva te škola koju je ostavio iza sebe bit će tema sljedećeg potpoglavlja.

10.2. Valentinova gnostička škola: povijesni razvoj i temeljne karakteristike

Prelazak Konstantina Velikog na kršćanstvo na različite je načine pomogao *Velikoj Crkvi* u njenom razvoju, ali usprkos svim nastojanjima prvog kršćanskog cara, nije pridonio postizanju unutarnjeg jedinstva.[899] Štoviše, polemike oko naravi i identiteta Krista postajale su sve složenije i uključivale su iznimno kompleksna pitanja na koja nije bilo jednostavno

[897] *BJn.* 28:32-31:9.
[898] *BJn.* 31:32-32:6.
[899] Iako je Konstantinovo obraćenje zasigurno pomoglo u širenju kršćanstva i uspostavi *Velike Crkve* kao važnog društvenog faktora, suprotno ranijim promišljanjima znanstvenika, ono nije bilo krucijalno. O važnosti Konstantinova obraćenja na poziciju Crkve i širenje kršćanstva vidi više u: Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 17-38. Detaljnije o životu i djelovanju Konstantina Velikog vidi u: Timothy Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power Empire in the Later Roman Empire* (Hoboken, 2014). Više o konkretnoj religijskoj politici Konstantina Velikog vidi u: Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, 2000).

odgovoriti.[900] U takvim je okolnostima optužba za herezu bila česta pojava. Jedan od onih koje je rastuća struktura *Velike Crkve* označila heretikom bio je i svećenik iz Aleksandrije po imenu Arije.[901] U pismu upućenom vlastitom biskupu Arije nastoji opovrgnuti etiketu heretika i pri tome ističe da su njegova teološka uvjerenja zapravo u skladu s tradicionalnim crkvenim učenjima. Kao potvrdu vlastite pravovjernosti, Arije, između ostaloga, tvrdi da je njegova teologija u suprotnosti s Valentinom koji drži da je Sin emanacija Oca.[902] Drugim riječima, Arije je distanciranje od Valentina i njegove teologije sasvim sigurno vidio kao adekvatnu polemičku strategiju u dokazivanju svoje pravovjernosti, što je i put kojeg su preuzeli i vodeći pojedinci unutar *Velike Crkve* u tom razdoblju.[903]

10.2.1.Valentin: kratka biografija

Prvi spomen Valentina i njegove zajednice dolazi u Justinovu djelu *Dijalog s Trifunom* napisanom otprilike 155. godine.[904] U kontekstu isticanja niza heretičkih pojava, Justin uspijeva identificirati zasebnu grupu koju naziva Valentinijanci (grč. *οἱ Οὐαλεντινιανοί*).[905] Više detalja o Valentinovu životu donosi Irenej koji ističe da je ovaj došao u Rim u vrijeme pape Higina, doživio vrhunac popularnosti u vrijeme pape Pija, a ostao ondje do početka pontifikata pape Aniceta.[906] Iz tih je opaski moguće rekonstruirati barem generalni kronološki okvir Valentinova života. Čini se da je u glavni grad Rimskog Carstva Valentin stigao oko 130. i da je ondje ostao otprilike tridesetak godina.[907] Irenej doduše nigdje ne spominje od kuda je to Valentin došao. Nekoliko stoljeća kasnije, Epifanije prenosi glasinu prema kojoj je Valentin izvorno potjecao

---

[900] Detaljnije o prirodi tih polemika tijekom 4. st. vidi u: Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford, 2004).

[901] Arijeve su kristološke tvrdnje vezane uz pitanje odnosa između Oca i Sina u konačnici dovele do crkvenog sabora u Niceji 325. godine kojeg je sazvao car Konstantin. Vidi više u: Barnes, *Constantine,* 120-126; Ayres, *Nicaea and Its Legacy,* 85-100. Na koncu ga je biskup Aleksandrije ekskomunicirao iz Crkve.

[902] Athan. *De. Syn.* 16. iz: Philip Schaff (ur.), *Nicene and Post-Nicene Fathers. Series 2. Volume 04. Athanasius: Select Works and Letters* (Grand Rapids, 2004). Prijevod na engleski: John H. Newman i Archibald Robertson; Svi citati Atanazija citirani su iz navedenog izdanja. Detaljnije o ekskomunikaciji Arija vidi u: Athan. *De decretis* 34; Soz. *Hist. eccl.* I.16.

[903] Tako primjerice, jedan od najvećih Arijevih protivnika, Aleksandar, biskup u Aleksandriji, vjerovanje crkve kojoj sam pripada jasno oblikuje distancirajući se od Valentina i njegovih sljedbenika. Vidi više u: Alex. *Ep.* 12. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 6 (Grand Rapids, 2004). Prijevod na engleski: James B. H. Hawkins.

[904] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 260.

[905] Just. *Dial.* 35.6.

[906] Irean. *Adver. Haer.* III.4.3.

[907] Einar Thomassen, *Spiritual Seed: The Church of Valentinians* (Leiden, 2008), 418.

iz Egipta gdje se po prvi puta susreo s klasičnom grčkom filozofijom.[908] Epifanije tvrdi i da je Valentin propovijedao u Egiptu gdje je okupio značajan broj sljedbenika.[909] Uzimajući u obzir kulturološke obrasce Aleksandrije toga razdoblja, kao i činjenicu da je Klement Aleksandrijski poznavao rad Valentina i njegovih sljedbenika, nema ničega neobičnog u postuliranju egipatskih korijena Valentina.[910] Epifanijeva tvrdnja da se Valentin na koncu nasukao na obale Cipra i ondje izgubio mentalno zdravlje kao posljedica vlastite hereze ne može se smatrati pouzdanom informacijom.[911] O Valentinovoj popularnosti u Rimu najbolje govori činjenica da je Irenej vlastito djelo *Protiv krivovjerja* napisao upravo da bi zaštitio druge kršćane od hereze koju je biskup Lyona smatrao posebno opasnom.[912]

Na temelju dostupnih izvora može se zaključiti da je već sredinom 2. st. Valentin predstavljao karizmatičnog i popularnog učitelja koji je bio na čelu vlastite filozofske škole.[913]

---

[908] Epiph. *Adv. haeres.* I.31.2.2.3. iz: Einar Thomassen i Johannes van Oort (ur.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I* (Leiden, 2009). Prijevod na engleski: Frank Williams. Svi citati iz ovog Epifanijevog djela citirani su, osim ako nije drugačije naznačeno, iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[909] Epiph. *Adv. haeres.* 1.31.7.1.2. Thomassen smatra da je ova Epifanijeva tvrdnja samo preslika postojanja Valentinovih zajednica u Egiptu u to vrijeme, a ne objektivna referenca na stvarno javno djelovanje Valentina ondje. Čini se da je njegova središnja „baza djelovanja“ ipak bio grad Rim. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 419.

[910] Klement između ostaloga i spominje da su Valentinovu sljedbenici tvrdili da su njihova učenja potječu od Pavla koji ih je prvotno prenio stanovitom Teudi. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* VII.106.4. Tko je bio Teuda i je li on uopće postojao nemoguće je utvrditi. Markschies zaključuje da se egipatski korijeni Valentina mogu postulirati, ali tek kao potencijalna teza, a ne kao zaključak na kojeg izvori nedvojbeno ukazuju. Vidi više u: Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen Zur Valentinianischen Gnosis* (Tübingen, 1992), 330.

[911] Epiph. *Adver. haeres.* I.31.7.2. Detaljnije o ovom dijelu vidi u: Markschies, *Valentinus Gnosticus,* 331-334. Markschies ističe jasan polemički karakter ovog stiha kojemu nije primarni cilj bio iznijeti objektivnu informaciju o drugoj osobi. Markschies, *Valentinus Gnosticus,* 332. Zanimljivo je da Epifanije izvore krivovjerja kod Valentina vidi tek u kasnijoj fazi njegova života odnosno u razdoblju kada se navodno sasvim neplanirano našao na prostoru Cipra.

[912] Irenej eksplicitno tvrdi da je temeljni motiv pisanja ovog djela došao kao posljedica osobnih susreta s Valentinovim sljedbenicima. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I. praef. 2.

[913] U opisu Valentina i njegovih nasljednika, crkveni oci preferiraju kategoriju škole. Tako primjerice Irenej govori da je Valentin bio osnivač škole (grč. *διδασκαλείον*), a na drugom mjestu govori o „Valentinovoj školi“ (grč. *Οὐαλεντίνου σχολή*). Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I.11.1; I. praef. 2; I.30.14; II.19.8. Uz Ireneja i niz drugih crkvenih autora koristi istu kategoriju. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* III.92.1; IV.71.1; Hipp. *Haer.* VI.29.1; X.13.1; Euseb. *Hist. eccl.* IV.30.3. Einar Thomassen nastoji pokazati smisao korištenja termina „škola“ prilikom opisa zajednica koje crkveni oci smatraju devijantnima. Njegov je zaključak da se taj termin ne koristi u radovima crkvenih autora u doslovnom smislu (s jasnim institucionalnim okvirom filozofskih škola antike) već kao metafora kojom se djelomično nastoji delegitimirati protivnika. Drugim riječima, pri etiketiranju Valentinovaca kao škole crkveni autori nastoje napraviti jasnu distinkciju između njih samih (koji pripadaju crkvi) i heretika koji pripadaju kategoriji škole. Uz to, sami se Valentinovci u svojim tekstovima opetovano identificiraju kao crkva (grč. *ἐκκλησία*) zbog čega Thomassen poziva na oprez prilikom korištenja termina „škola“ za Valentinovce. Vidi više u: Einar Thomassen, „Were There Valentinian Schools?“, *Christian Teachers in Second-Century Rome,* ur. Gregory H. Synder (Leiden, 2020), 32-44; *Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians',* 4-5. U drugoj studiji Thomassen prihvaća da se kategorija „crkva“ također treba s oprezom koristiti prilikom govora o Valentinovcima. Vidi više u: Einar Thomassen, „The Valentinian Materials in James (NHC V, *3* and CT, *2*)“, *Beyond the Gnostic Gospel: Studies Building on the Work of Elaine Pagels,* ur. Eduard Iricinschi et. al. (Tübingen, 2013), 88-89. Međutim, ne treba zaboraviti da i valentinovski tekstovi otkriveni u Nag Hammadiju naglašavaju dimenziju znanja i obrazovanja. Primjerice, Isus je portretiran kao onaj koji ide u škole i naučava poput učitelja. Vidi više u: *GTr* 19:17-30. Također, u tekstu naslova *Valentinijansko tumačenje* (također otkriveno u Nag Hammadiju) čitav je svijet prikazan kao prostor unutar kojeg dolazi netko odozgo i poučava pojedince istinskoj spoznaji. Vidi više u:

Usprkos tome što su ga crkveni autori, počevši od Justina preko Ireneja do Tertulijana i Epifanija, unisono smjestili u kategoriju heretika, nije sasvim jasno je li on bio i u vrijeme svoga života službeno ekskomuniciran iz crkve u Rimu.[914] Prvenstveno treba imati na umu kontekst toga razdoblja: *Velika Crkva* je u 2. st. tek u začetku snažnijeg razvoja vlastite strukture.[915] Naime, sve do kraja 2. st. čini se da iza kršćanskih zajednica u Rimu nije postojala jedinstvena crkvena organizacija nalik onoj koja će se naknadno razviti već je postojalo više polu-neovisnih zajednica koje su bile vezane posredstvom povremenih sastanaka prezbitera koji bi ondje nastojali razriješiti tekuća crkvena pitanja.[916] Iako u *Dijalogu s Trifunom* Justin osuđuje Valentinovce kao heretike, upitno je kolika je Justinova popularnost u tom trenutku doista bila. Prema vlastitom svjedočenju sačuvanom u *Acta Iustini,* Justin je većinu svog vremena provodio poučavajući druge kršćane u kući u kojoj je i živio te nije poznavao niti jedno drugo okupljalište kršćana u Rimu.[917] Einar Thomassen opravdano zaključuje da je prešutna pretpostavka o Justinu kao predstavniku mišljenja većine kršćana u Rimu zapravo neutemeljena.[918] Drugim riječima, radi se o neovisnom filozofu koji je vrlo vjerojatno u okviru vlastitog doma poučavao manju grupu kršćana.[919]

Problematika određivanja jasnije dinamike odnosa Valentina i *Velike Crkve* počinje s analizom informacija koje donosi Tertulijan. Naime, u djelu *O propisu za heretike* napisanom oko 200. godine teolog iz Kartage tvrdi da su Marcion i Valentin prvotno bili dio „pravovjerne" Crkve, ali su naknadno izbačeni zbog vlastite „neprestane znatiželje".[920] U djelu napisanom desetak godina kasnije Tertulijan donosi drugačiju priču. Prema njoj, Valentin je, baš poput

---

Val. Exp. iz: Marvin W. Meyer (ur.) *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts* (San Francisco, 2009). Prijevod na engleski: Einar Thomassen. Svi citati iz ovog djela citirani su iz navedenoga kritičkoga izdanja. Detaljnije o terminologiji obrazovanja i škole u *Interpretaciji znanja* (spis u kojem se Isusa između ostaloga naziva: „učitelj vječnosti") vidi u: Philip L. Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determing the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity* (Leiden, 2009), 266-268. U *Filipovu evanđelju* vidljivo je da su valentinovski učitelji poznavali razliku između uputa za početnike i uputa za napredne polaznike. Vidi više u *GPh* 100:12-13f: Dakle, elementi valentinovske tradicije prisutni i u posrednim, ali i u neposrednim izvorima potvrđuju ispravnost kategorije „škola" prilikom diskursa o Valentinu i njegovoj tradiciji. Pri tome treba imati na umu da je svaka suvremena kategorizacija antičkih fenomena parcijalna. Valentinovci su imali i razvijene rituale te su djelovali unutar šireg konteksta ranih kršćanskih zajednica. O opravdanosti korištenja kategorije „škola" za Valentina i njegovu zajednicu vidi više u: Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje; Brakke, *The Gnostics,* 115; Layton, *The Gnostic Scriptures,* 270-271.

[914] Detaljnije o ovome pitanju vidi u: Einar Thomassen, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome", *The Harvard Theological Review,* god. 97/br. 3 (Cambridge, 2004), 241-256.

[915] Detaljnije o razvoju hijerarhije i sustava organiziranja *Velike Crkve* vidi u jedanaestom poglavlju.

[916] Thomassen, *The Spiritual Seed,* 420.

[917] *Acta Iustini,* 3 iz: Herbert A. Mussurilo (ur.), *The Acts of Christian Martyrs* (Oxford, 2000). Prijevod na engleski: Herbert A. Mussurilo. Svi citati ovoga djela preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[918] Thomassen „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome", 242.

[919] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 390-391.

[920] Tert. *De praescr. haeret.* 30.2.

Marciona, sam inicirao svoje odstupanje iz krila Crkve.[921] Da bi problematika bila kompleksnija, Tertulijan naknadno u djelu *Protiv Valentina* piše da je ovaj iz osvete što nije izabran za biskupa u Rimu razvio heretička vjerovanja i time inicirao izbacivanje iz Crkve.[922] Prva se dva Tertulijanova izvještaja o Valentinu mogu opravdano povezati s Marcionom. Drugim riječima, čini se da je informaciju koja se izvorno ticala isključivo Marciona, Tertulijan u vlastitoj redakciji teksta povezao i s Valentinom.[923] Treći izvještaj (neuspjeli pokušaj izbora za biskupa) je sam po sebi problematičan jer oslikava ono što Lampe naziva „klasičnom polemikom protiv heretika".[924] Drugim riječima, u ovom je slučaju vrlo teško napraviti distinkciju između čiste informacije i polemički usmjerene retorike kojoj je primarni cilj diskreditirati protivnika. Nadalje, vrijedi i istaknuti da je indikativno i to što Irenej u svom djelu napisanom nekoliko desetljeća ranije nigdje ne prenosi informaciju o Valentinovom neuspjelom pokušaju da postane biskup u Rimu zbog kojeg se odlučio na razvoj heretičkih uvjerenja. Umjesto toga, Irenej tvrdi tek da je Valentin prilagodio već postojeći gnostički mit vlastitoj teologiji čime je otišao u smjeru hereze.[925] Uzevši u obzir da je Irenej jedan od glavnih arhitekata ideje apostolske sukcesije te da je upravo on među prvima donio detaljan (iako i ne u potpunosti pouzdan) popis svih rimskih biskupa, ostaje nejasno zašto ne bi u djelu koje je primarno fokusirano na Valentina i njegovu sljedbu (koju Irenej smatra posebno opasnom) nigdje spomenuo tu „ekleziestičku" epizodu iz njegova života.[926]

Konačno, Irenej tvrdi da je u vrijeme pape Aniceta (155-167. god.) Polikarp (biskup u Smirni), propovijedavši u Rimu, obratio brojne Valentinovce.[927] Ono što je značajno u ovome jest to što Irenej implicitno priznaje da je trebao doći netko izvana da pomogne u „borbi" protiv Valentina i njegove sljedbe. Drugim riječima, nigdje u tom kontekstu ne spominje rimskog biskupa usprkos tomu što je bio upoznat s kršćanskom tradicijom u Rimu.[928] Ipak vrijedi imati na umu da ako se i prihvati teza prema kojoj Valentin u vrijeme vlastitog javnog djelovanja u Rimu nije osuđen i izbačen iz Crkve kao heretik, to nikako ne znači da se njegova teološka viđenja nisu kosila s onima *Velike Crkve.* Kao što je i iz samih izvora vidljivo, Valentin je vrlo brzo u očima različitih crkvenih autora postao svojevrsni arhetip hereze koja može opasno

[921] Tert. *Carn.* 1.3.
[922] Tert. *Val.* 4.1.
[923] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 391.
[924] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 391.
[925] Iren. *Adver. Haer.* I.11.1.
[926] Apostolska sukcesija za Ireneja ima vrlo važnu ulogu u očuvanju stabilnosti i jedinstva Velike Crkve. Iren. *Adver. Haer.* III.3.3.
[927] Iren. *Adver. Haer.* III.3.4.
[928] Thomassen, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome", 243.

naštetiti stabilnosti i jedinstvu kršćanske zajednice. Time se dolazi do samog pitanja sadržaja Valentinove teologije. U što je točno sam Valentin vjerovao? Ostatak ovog poglavlja bit će podijeljen na dva dijela. Prvi dio će se fokusirati na sadržaj Valentinove teologije, dok će drugi biti posvećen razvoju *Valentinove gnostičke škole* nakon njegove smrti koja se zasigurno dogodila prije nego što je Irenej oko 180. godine objavio svoje djelo *Protiv krivovjerja.*

10.2.2. Valentinov kozmološki mit

U rekonstrukciji središnjih elemenata teologije Valentina i njegove gnostičke škole povjesničarima na raspolaganju stoje dvije temeljne vrste pisanih izvora.[929] Tablica 1.4. donosi pregled tih izvora.

Tablica 1.4. *Pregled glavnih dostupnih izvora o Valentinovoj gnostičkoj školi* [930]

Posredni izvori: Crkveni autori	**Neposredni izvori: spisi otkriveni u Nag Hammadiju**
Irenej: *Protiv krivovjerja*	*Molitva apostola Pavla*
Klement iz Aleksandrije: *Stromata* i *Excerpta ex Theodoto*	*Evanđelje istine*
Hipolit Rimski: *Protiv svih hereza*	*Traktat o uskrsnuću*
Tertulijan: *Protiv Valentinovaca*	*Trodjelni traktat*
Origen: *Komentar Ivanova evanđelja*	*Filipovo evanđelje*
Epifanije: *Ormarić s lijekovima*	*Interpretacija znanja*
	Valentinijansko tumačenje

Posredni su dokazi usko vezani uz radove crkvenih autora koji su se suprotstavljali Valentinu i njegovim nasljednicima. Samim time su ti izvori dodatno opterećeni polemičkom crtom koju vrijedi imati na umu. Pri tome treba istaknuti da pojedini autori donose direktne citate iz dijelova spisa Valentina i nekih njegovih učenika. Tako primjerice, Klement iz

[929] Detaljnije o izvorima vidi u: Michel Desjardins, „The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology“, *Vigiliae Christianae,* god. 40/br. 4 (Leiden, 1986), 342-347.
[930] Lista je preuzeta iz: Desjardins, „The Sources for Valentinian Gnosticism, 342. Ismo Dunderberg pripisuje i *Jakovljevo otkrivenje* Valentinovoj gnostičkoj školi. Vidi više u: Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje.

Aleksandrije u svome djelu *Stromati* prenosi ono što se u pravilu navodi kao *Excerpta ex Theodoto*, a predstavlja pet zasebnih citata značajnog valentinovskog učitelja iz 3. st. Teodota.[931] Isto tako, različiti crkveni autori citiraju određene fragmentarne dijelove Valentinove misli koji djelomično pomažu prilikom rekonstrukcije njegove teologije. U tom se kontekstu posebno ističe Hipolit Rimski koji u svome djelu *Protiv svih hereza* u cijelosti citira Valentinov psalam te posljedično daje interpretaciju istog.[932]

Neposredni su izvori primarno vezani uz gnostičke spise otkrivene u Nag Hammadiju. Njihov temeljni metodološki problem jest to što se niti jedan od tih tekstova sam ne predstavlja kao spis koji potječe od Valentina ili njegovih učenika. U određivanju valentinovskog porijekla ondje pronađenih spisa znanstvenici se prvenstveno moraju oslanjati na vokabular i stil samog narativa kojeg uspoređuju sa znanjem prikupljenim iz posrednih izvora. Takva situacija opravdano dovodi u pitanje nužnu primarnost Nag Hammadi tekstova. Naime, povjesničarima ostaje da se u određivanju i evaluaciji „neposrednih primarnih izvora" služe s „posrednim primarnim izvorima" što predstavlja svojevrsnu logičku zavrzlamu.[933] Konkretnije rečeno, problematično je *a priori* davati na važnosti spisima otkrivenima u Nag Hammadiju ako se isti, da bi im se uopće dokazalo valentinovsko porijeklo, moraju usporediti s izvorima kojima se daje sekundarna važnost.[934]

U rekonstrukciji Valentinove teološke misli i kozmološkog mita u disertaciji se prvenstveno polazi od Valentinovog psalma naslova *Ljeto* (grč. *θέρος*) kojeg citira Hipolit Rimski, *Evanđelja istine* otkrivenog u Nag Hammadiju te od sažetka Valentinova mita kojeg prenosi Irenej.[935] O prethodnom djelu postoje polemike među znanstvenicima i usko su vezane

---

[931] Puni naslov djela je: *Izvadci iz djela Teodota i takozvane istočne doktrine od vremena Valentina.* Ovaj nam je izvor od posebne važnosti jer predstavlja jedini eksplicitni dokaz postojanja istočne frakcije *Valentinove gnostičke škole*. Više o vrijednosti ovog izvora vidi u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 28-29.

[932] Hipp. *Haer.* VI.37.7-8. Ismo Dunderberg drži da je alegorijski komentar psalma kojeg Hipolit prenosi odmah nakon citiranja samog psalma zapravo djelo nekog od Valentinovih učenika, a ne Hipolita. Vidi više u: Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje. Istog su mišljenja i Jens Holzhausen te Andrew McGowan. Vidi više u: Jens Holzhausen, „Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm in Hippol. ref. VI.37.7 (=frg. 8 Völker)", *Jahrbuch für Antike und Christentum,* god. 36/br. 1 (Münster, 1993), 66; Andrew McGowan, „Valentinus Poeta: Notes on Θέρος", *Vigiliae Christianae,* god. 51/br. 2 (Leiden, 1997), 160.

[933] Kurt Rudolph primjerice ističe primarnu važnost gnostičkih spisa otkrivenih u Nag Hammadiju u odnosu na posredne izvještaje dostupne u radovima crkvenih teologa iz 2. 3. i 4. st. Vidi više u: Rudolph, *Gnosis,* 3.

[934] Desjardins, „The Sources for Valentinian Gnosticism", 343.

[935] Iren. *Adver. Haer.* I.11.1. Kada je posrijedi analiza Valentinove teologije postoji temeljni problem u odvajanju onoga što je sam Valentin naučavao od onoga što su naučavali njegovi kasniji sljedbenici poput Ptolomeja. Vidi više u: Smith: *No Longer Jews,* 143. Bentley Layton Valentinovom psalmu pridaje naslov *Ljetna žetva.* Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 246. Einar Thomassen, Ismo Dunderberg i Christoph Markschies pak tvrde da je izvorni naslov psalma bio *Ljeto*. Ova disertacija slijedi njihovu teoriju. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 479; Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje.

uz pitanje autorstva. Krajem 2. st. se Irenej referira na stanovito djelo naslova *Evanđelje istine* koje su ne tako davno sastavili članovi Valentinove sljedbe i koje uopće ne sliči kanonskim evanđeljima.[936] Jedan od spisa otkrivenih u Nag Hammadiju u samom prologu ističe:

> „Evanđelje Istine je na radost onima koji od Oca istine primiše milost da ga upoznaju, kroz snagu riječi iz plerome onoga koji je u mislima i umu Oca, odnosno onoga koji zovemo Spasiteljem, jer tako se zove ono što on čini za iskupljenje onih koji nisu upoznali Oca, dok je u imenu evanđelja sadržana objava nade, otkriće onih koji ga traže.“[937]

Prve analize prevedenog i uređenog teksta sugerirale su da je autor spisa Valentin.[938] Novije generacije znanstvenika su uglavnom skeptične prema toj tezi.[939] Doduše, vrijedi istaknuti pojedince poput Birgera Pearsona i Davida Brakkea koji i dalje smatraju da se iza *Evanđelja istine* kao autor krije Valentin.[940] Iako se ne može sa sigurnošću ovaj spis pripisati Valentinu, očigledno jest da se radi o djelu koje je nastalo između 140. i 180. god. po. Kr. što ga čini najstarijim dostupnim tekstom valentinovskog porijekla, napisanim vrlo blizu razdoblju Valentinova javnog djelovanja.[941] No, u rekonstrukciji Valentinove kozmologije ova disertacija će prvo krenuti s njegovim psalmom *Ljeto*[942]:

Vidim kako sve ovisi o duhu (1)

Opažam da je sve rođeno od duha (2)

Tijelo ovješeno na duši (3)

Duša se drži za zrak (4)

Zrak ovješen na eter (5)

Ali iz dubine, plodovi se rađaju (6)

Iz utrobe se dijete rađa“ (7)

Detal 18-264; Thomassen, *Spiritual Seed,* 479-488;

936 Ire

937 *G*

938 . M Quispel. Vidi više u: Gilles Quispel, „The Jung *hree Studies by H. C. Puech, G. Quispel and W. C. van Unnik,* ur. Frank L. Cross (New York City, 1955), 50.

939 Markschies, *Valentinus Gnosticus?,* 339-356. U zaključku rasprave (356 . str) o *Evanđelju istine,* Markschies ističe: „S obzirom na to da niti jedna referenca u tekstu ne ukazuje na Valentina kao autora, prema mome mišljenju ne postoji opravdani razlog za pripisivanje ovog teksta njemu“. Einar Thomassen mogućnost Valentinova autorstva *Evanđelja istine* smatra malo vjerojatnom, iako ju ne odbacuje u potpunosti. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 424.

940 Pearson, *Ancient Gnosticism,* 152-153; Brakke, *The Gnostics,* 100. Usprkos svome naslovu, ovo djelo nije nalik kanonskim evanđeljima budući da ne iznosi kontinuirani narativ o Isusovu životu, smrti i navodnom uskrsnuću. Riječ „evanđelje“ (grč. *εὐαγγέλιον*) u samom uvodu teksta treba razumjeti u njezinu izvornu značenju kao „dobru vijest“. Gledano iz perspektive žanra, povjesničari smatraju ovaj spis vrstom homilije koje razmatra značaj Isusova otkupiteljskog djela s partikularnog teološkog stajališta određenog valentinovskom tradicijom. Može se i kazati da tekst predstavlja ezoteričku meditaciju o istini otkupljenja putem posebnog znanja. Vidi više u: Andrew C. Robinson, „The 'Evangelium Veritatis': Its Doctrine, Character, and Origin“, *The Journal of Religion,* god. 43 /br. 3 (Chicago, 1963), 234-243.

941 Ne treba ni zanemariti da su Valentinovci , prema Irenejevom svjedočenju, posebno cijenili *Evanđelje istine* što djelomično može ići u smjeru teze o Valentinu kao autoru ovoga teksta. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* III.11.9.

942 Hipp. *Haer.* VI.37.7. Grčki izvornik vidi u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 479.

Odmah vrijedi istaknuti da psalam iskazuje osobno i neposredno religijsko iskustvo. Naime, prema strukturi teksta, vidljivo je da Valentin prenosi vlastito iskustvo, za razliku od niza klasičnih gnostičkih spisa (npr. *Ivanov apokrif*) koji u središte zbivanja postavljaju znamenite ličnosti poput Adama, Petra, Pavla i Ivana.[943] U *Evanđelju Istine,* autor (možda i sam Valentin) tvrdi da je bio na mjestu spokoja.[944] U jednom od sačuvanih fragmenata, Valentin prenosi mistično iskustvo u kojem mu se Riječ pojavila u obliku djeteta.[945]

Prema Valentinu, spoznaja Najvišeg Boga (koji se u valentinovskim spisima pojavljuje i pod imenom Dubina) izjednačena je sa spoznajom samog sebe.[946] Ovaj se psalam može na razini strukture podijeliti na dva dijela. U prvih se pet stihova ističe ovisnost svega što postoji o nečemu što je u konačnici u potpunosti duhovno. Vokabular kojeg Valentin ovdje koristi upućuje na utjecaj grčke filozofske tradicije.[947] Prvih pet stihova sugeriraju jedinstvo i stabilnost čitavog svijeta, ali i određenu hijerarhiju (niže stvari ovise o onim višim). Međutim, posljednja dva stiha upućuju na dinamiku i promjenu. Stabilnost je prekinuta stvaranjem. Na koncu se čitatelja ostavlja u svojevrsnoj kognitivnoj disonanci između dvaju istina. S jedne

[943] Brakke, *The Gnostics,* 103.
[944] *GTr.* 43:1-15.
[945] Hipp. *Haer.* VI.42.2.
[946] Brakke, *The Gnostics,* 103.
[947] Utjecaj grčke filozofske tradicije (posebice platonizma, ali i pitagorejizma) na razvoj Valentinove teologije opće je prihvaćena stavka brojnih suvremenih studija valentinovske gnoze. Primarni izvori opetovano ističu tu poveznicu. Vidi više u: Hipp. *Haer.* VI.16; Epiph. *Adv. Haeres.* I.31.2.2. Einar Thomassen vidi utjecaj Pitagorine tradicije na razvoj Valentinove „pleromatologije“ (za autora je to, u suštini, karakteristika prvog dijela kozmološkog mita koji je fokusiran na prirodu božanskog prostora). Vidi više u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 195-198. Uloga Demijurga u kozmološkom mitu Valentina i njegovih nasljednika je jasan indikator utjecaja platonizma. Vidi više u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 428-429. Valentinov kozmološki mit prema kojemu je ovaj svijet tek inferiorna kopija višeg (duhovnog) svijeta je još jedan snažan indikator utjecaja platonizma što je najvidljivije u jednom od sačuvanih fragmenata Valentinovih spisa (prema klasifikaciji Bentleya Laytona, radi se o fragmentu D). Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* IV.89.6-IV.90.1. Svi framentirani dijelovi Valentinova učenja koje prenosi Klement citirani su iz Laytonova izdanja. Vidi bilješku 682; Pearson, *Ancient Gnosticism,* 151. David Dawson tvrdi da je Valentin, u razvoju vlastitog kozmološkog mita, reinterpretirao platonističku i židovsku tradiciju. Vidi više u: David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Alexandria* (Oakland, 1992), 135-145.

strane se implicira da je čitava stvarnost stabilna i povezana, dok se s druge strane naglašava snažna duhovna sila koja može stvarati novi život.

Psalam je nažalost prekratak da bi se iz njega mogla rekonstruirati šira slika Valentinove kozmologije, ali uspoređujući isti s drugim izvorima o Valentinu (posebice Irenejev sažetak njegova mita) može se zaključiti da ne postoji nikakva vidljiva kontradikcija. Usprkos mišljenjima pojedinih znanstvenika, psalam sam po sebi nigdje ne uključuje pozitivnu evaluaciju materijalnog svijeta.[948] Slika čitave stvarnosti koja je ovisna o hijerarhijskoj strukturi (jedno se oslanja na drugo) ne predstavlja dokaz divljenja materijalnom svijetu već jedino izraz poimanja onoga što (iz Valentinove percepcije) svijet jest. Čak bi se moglo kazati da posljednja dva stiha predstavljaju eone koji emaniraju iz Dubine (valentinovski izraz za Najvišeg Boga) i koji su u suštoj suprotnosti od materijalnog svijeta čije pak postojanje u potpunosti ovisi o duhovnoj dimenziji. Ako se ta interpretacija prihvati, može se opravdano kazati da Valentinov psalam predstavlja izraz jedne snažne suprotnosti između božanskog (duhovnog) i materijalnog prostora, iako se ne pojavljuju tragovi snažnog antikozmičkog dualizma prisutnog u klasičnim gnostičkim spisima.[949] Nadalje, središnja poanta čitavog psalma jest da sve u konačnici ovisi o duhovnom pa bilo kakva pozitivna evaluacija mora biti usko vezana uz duhovnu, a ne materijalnu dimenziju.[950] I konačno, portret prirode svijeta i stvaranja prisutan u psalmu nije ni na koji način u kontradikciji s onim što se pronalazi u drugim valentinovskim spisima kao što su primjerice *Trodjelni Traktat* koji pripada razdoblju Valentinovih učenika.[951]

---

[948] Ismo Dunderberg primjerice vidi jasan „pozitivan stav“ prema materijalnom svijetu. Vidi više u: Dunderberg, *Beyond Gnosticism, Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje. Međutim, Einar Thomassen opravdano ističe da slika čitave stvarnosti koja ovisi o višim aspektima nije izraz divljenja već samo razumijevanja. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 482. Uz to, vrijedi napomenuti da se ovim zaključkom izbjegava stanovito proturječje. Naime, prihvatimo li Dunderbergovu interpretaciju Valentinovog psalma, onda moramo uzeti u obzir jedan od sačuvanih Valentinovih fragmenata (prema klasifikaciji Bentleya Laytona: fragment C) koji govori o stvaranju Adama, a koji, *nota bene,* otkriva izrazito negativan portret anđela koji stvaraju prvog čovjeka.

[949] Drugi fragment Valentinovog teksta kojeg citira Klement potvrđuje takav interpretacijski ključ s obzirom na to da ondje Valentin istovremeno tvrdi da je materijalni svijet stvoren na sliku svoga stvoritelja, ali i da je osjetno inferiorniji od njega. Drugim riječima, Valentin objašnjava da je materijalni svijet inferiorna kopija duhovnoga što nalikuje tradiciji Platona. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* IV.89.6.

[950] Andrew McGowan u stanovitom ezoterizmu i manjku transparentnosti samog psalma vidi temelje kasnije gnostičke redakcije izvornog Valentinovog učenja čija je gnostičnost (kada se kritički analizira ovaj psalam) ipak značajno veća od one koja je prisutna primjerice u radovima Filona Aleksandrijskog. Time se zapravo nastoji „spasiti“ teološki jaz između Valentina i njegovih učenika koji je nesumnjivo prisutan ako se prihvati teza prema kojoj Valentin uopće nije imao elemenata „gnosticizma“ u svojoj teologiji. Vidi više u:McGowan, „Valentinus Poeta: Notes on Θέρος“, 171-172.

[951] Vrijedi istaknuti da postoji stanovita dvosmislenost kada su posrijedi osnovni detalji narativa o stvaranju prvog čovjeka. Naime, prema jednom od sačuvanih fragmenata Valentinovih spisa (prema klasifikaciji Bentleya Laytona: fragment C) stvaranje prvog čovjeka djelo je zlih anđela-stvoritelja, dok se u tradiciji Valentinovih nasljednika Demijurg identificira kao onaj koji stvara prvog čovjeka. Ta se dvosmislenost dade razjasniti pozicioniranjem anđela-stvoritelja kao onih koji pomažu Demijurgu prilikom stvaranja čovjeka što se ne može, *a*

Sažetak Valentinovog mita prema Ireneju predstavlja jednu vrstu adaptacije klasičnog gnostičkog mita sa snažnim kršćanskim elementima.[952] Poput gnostika, Valentin je Najvišeg Boga smatrao kompleksnom strukturom eona koji proizlaze iz njega. Također, Valentin je nalik klasičnom gnostičkom mitu, postulirao seriju eona koji su obitavala u božanskoj punini (*Pleroma*) koja je sadržana unutar dvaju granica: jedna granica razdvaja božanska bića u *Pleromi* od prva dva principa nazvana Bezdan i Šutnja te druga granica koja razdvaja eon po imenu Achamoth od bića u *Pleromi* i od prva dva principa.[953] No, za razliku od klasičnog gnostičkog mita, imena eona u Valentinovom sistemu su, u pravilu, ukorijenjena u biblijskoj tradiciji (Istina, Život, Logos, Crkva). Gnostici su božanski prostor nazivali *Cjelina,* dok ga Valentin naziva punina (odnosno *Pleroma*) što je vrlo vjerojatno preuzeto iz prvog poglavlja *Evanđelja po Ivanu.*[954] Poput klasičnih gnostika, Valentin je držao da je jedan od eona napravio veliku pogrešku, ali u središtu kozmičke drame ne nalazi se Mudrost već Majka koja stvara niz božanskih bića od kojih je prvi Krist, a drugi Demijurg. Ovaj potonji se u Valentinovu kozmološkom mitu portretira kao stvoritelj ovoga svijeta odnosno kao Bog Starog Zavjeta.[955] Dakle, Valentin se slaže s gnosticima da je Bog odgovoran za stvaranje ovog svijeta inferiorno božansko biće, ali ga ne naziva Jaldabaot već koristi termin Demijurg (grč. *δημιουργός*) koji je preuzet iz Platonove tradicije.[956] Demijurg se u Valentinovoj kozmologiji predstavlja kao

---

priori, isključiti iz samog fragmenta koji je naravno nepotpun. Osim toga, u *Trodjelnom traktatu* su anđeli prikazani kao oni koji pomažu Demijurgu u procesu stvaranja prvog čovjeka. Vidi više u: *TriTrac.* 105. iz: Marvin W. Meyer (ur.) *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts* (San Francisco, 2009). Prijevod na engleski: Einar Thomassen. Svi dijelovi *Trodjelnog traktata* citirani su iz navedenog kritičkog izdanja te slijede način citiranja preporučen (str. 33) u uvodu izdanja. Konačno, ne treba isključiti mogućnost da se i Valentinova teologija razvijala tijekom njegova javnog djelovanja. U prvom je stadiju uključivala samo anđele kao stvoritelje prvog čovjeka, da bi se kasnije kristalizirala uloga Demijurga kao osnovnog agenta u procesu stvaranja čovjeka. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 433-434.

[952] Einar Thomassen je donekle skeptičan prema vjerodostojnosti Irenejevog izvještaja o Valentinovu mitu smatrajući da se ne može uzeti kao objektivna preslika Valentinovog teološkog stava iako ostaje otvoren prema mogućnosti da pojedini dijelovi tog sažetka doista potječu od samog Valentina. Problem je što se snažniji zaključak o ovom pitanju može iznijeti jedino u slučaju u kojem bi se mogao taj sažetak usporediti s Valentinovim spisima. Međutim, to nije moguće prvenstveno zbog toga što su sačuvani fragmenti previše nedorečeni. Uz to, ne može se sa sigurnošću povezati Valentina s autorstvom *Evanđelja istine.* S druge pak strane, Gilles Quispel i Simone Petrement Irenejev sažetak Valentinovog mita smatraju pouzdanim izvještajem. Vidi više u: Gilles Quispel, „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic“, *Vigiliae Christianae,* god. 50/br. 4 (Leiden, 1996), 346-347; Petrement, *A Separate God,* 368-369.

[953] Iren. *Adv. Haer.* I.11.1. Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 64-65. Hipolit tvrdi da je Valentin naučavao da je na samom početku postojao jedan jedini i najviši princip (Otac) iz kojeg emanira čitav sustav od trideset eona od kojeg je posljednji eon nazvan Mudrost. Vidi više u: Hipp. *Haer.* VI.24-31. Njegov je izvještaj ipak nešto kasniji od Irenejeva te je puno više nalik klasičnom gnostičkom mitu pa se stoga može zaključiti da je Hipolit zapravo prenio kasniji stadij valentinovskog mita kojeg su razvili Valentinovu učenici.

[954] Iv 1,16.

[955] Iren. *Adver. Haer.* I.11.1.

[956] Pl. *Ti.* 28c-29c.

podređeno božansko biće, ali nije etiketirano na onaj eksplicitno negativan način koji je prisutan u klasičnim gnostičkim spisima poput *Ivanova apokrifa.*

Posljednji primjer načina na koji je Valentin revidirao klasični gnostički mit tiče se prirode spasitelja. U *Ivanovom apokrifu* Mudrost i Barbelo zajedno rade da bi prosvjetlile čovjeka i dovele ga pred spoznaju o vlastitom porijeklu i prirodi Nevidljivog Duha. Valentinova teologija ne naglašava toliko temu povratka izgubljene božanske iskre. Umjesto toga, ističe božansku esenciju koja se nalazi u samom čovjeku i koja predstavlja most između čovjeka i Najvišeg Boga. Zanimljivo, duhovno biće koje se u Valentinovoj teologiji primarno stavlja u ulogu spasitelja jest Riječ koja se utjelovila u Isusu iz Nazareta. Jednostavnije rečeno, Bog se posredstvom Logosa (odnosno Sina) otkriva čovjeku koji putem spoznaje može „vidjeti" Boga. Za Valentina, spasenje otključava božanski potencijal u čovjeku koji mu pak omogućuje nadilaženje iskvarenosti materijalnost svijeta što najbolje ilustrira jedan od sačuvanih fragmenata u kojem Valentin potiče svoje učenike da se u potpunosti odreknu materijalnog svijeta (što bi moglo sugerirati značajnu razinu asketizma).[957] Ako se prihvati teza prema kojoj je Valentin doista autor *Evanđelja istine,* onda bi taj spis predstavljao jedini sistematski prikaz njegove teologije. Esencijalna teološka poruka toga djela jest izjednačavanje grijeha sa zabludom odnosno neznanjem. Iskonski pad nije moralna već intelektualna kategorija. Drugim riječima, ljudi su zaboravili na Boga, izgubili su spoznaju o njemu. Spasenje je posljedično definirano kroz vizuru ponovnog upoznavanja Boga kroz učenje o njemu, a pri tome krucijalnu ulogu ima spasitelj (Riječ utjelovljena u Isusu iz Nazareta) koji prenosi to znanje. U *Evanđelju istine,* materijalni svijet u kojem ljudi žive posljedica je neznanja. Zanimljivo je da autor u narativ uvodi personificirani lik Greške koja preuzima ulogu koju imaju Mudrost i Jaldabaot u klasičnom gnostičkim mitu. Materijalni je svijet posljedica neznanja kojeg je oblikovala Greška. Most spoznaje u *Evanđelju istine* predstavlja Isus Krist. Autor opisuje kako se to dogodilo:

> „Kroz ovo, evanđelje onoga za kojim se traga, koje je otkriveno onima koji su savršeni, milošću Oca, skriveno otajstvo, Isus, Krist, prosvijetlio je one koji bijahu

[957] Clem. Al. *Strom.* IV.89.1-3. Vrlo vjerojatno se radi o svojevrsnoj propovijedi koju je Valentin koristio pred svojim učenicima. Detaljnija analiza ovog fragmenta u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 460-465. Također, ovaj dio bi se vrlo lako mogao interpretirati kao indikator Valentinova shvaćanja vlastite zajednice kao one koja je predodređena („od samih početaka") za buduće spasenje.

u tami zaborava. On ih je prosvijetlio, on (im) je pokazao put: a put je istina koju im je prenio.“[958]

Taj stih na najbolji način ilustrira Valentinovu soteriologiju. Isus je došao među ljude kako bi ih prosvijetlio i poveo do spoznaje. Greška ga je progonila i uzrokovala njegovo raspeće.[959] Međutim, govoreći o raspeću Valentin koristi metaforu drva (umjesto križa). Na tom drvu Isus postaje „plod očevog znanja“ (čime se jasno aludira na Knjigu Postanka i drvo spoznaje).[960] No, jesti iz drva znanja (kojeg u ovom kontekstu simbolizira Isus) nije pogrešno, već ispravno. Prihvaćajući gnozu koju donosi Isus, ljudi se otvaraju spasenju.[961] Zanimljivo je da Valentin ovdje ističe obred euharistije kao ispravno sredstvo spoznaje.[962] Gdje kršćani otkrivaju da se taj Bog nalazi? Iskra tog Boga nalazi se unutar njih samih jer su oni u konačnici emanacija Najvišeg Boga kojeg Valentin naziva Dubina. Kroz postizanje spasenja čovjek otključava božanski potencijal u samom sebi koji mu omogućuje pobjedu nad korupcijom i iskvarenošću materijalnog svijeta što pak dovodi do oslobađanja od istog.[963]

Sasvim je jasno zbog čega je Irenej u Valentinu vidio posebnu opasnost za stabilnost *Velike Crkve.* Koristio je slične koncepte, metafore i slike kao i *Velika Crkva,* ali im je pridodao jednu razinu „gnostičnosti“ i mistike s kojom se Irenej i drugi pripadnici *Velike Crkve* nisu mogli složiti.[964] Osim toga, iz sačuvanih je izvora sasvim jasno da se radi o iznimno vještom i obrazovanom teologu. Koliko je Valentin bio blizak teologiji *Velike Crkve* najbolje pokazuje tvrdnja biskupa Marcela iz Ankare (4. st.) prema kojoj je upravo on bio jedan od pionira razvoja koncepta trojstva.[965] U prvotnom razvoju *Valentinove gnostičke škole,* pripadnici iste su gotovo

---

[958] *GTr.* 18:11-18. „Savršeni“ su sami *Valentinovci* (duhovna klasa ljudi) koji posjeduju gnozu, odnosno spoznaju. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 254.
[959] *Gtr.* 18:21-26.
[960] Post. 2,17.
[961] Soteriologija utemeljena na spoznaji koja je i klasifikacijski dio klasičnog gnostičkog mita, prisutna je u svim elementima *Valentinove gnostičke škole*. Možda je i najbolje ilustrira citat Teodota (predstavnika istočne grane) koji naglašava: „Ne oslobađa samo pranje (krštenje op.a.) već i znanje: tko smo, što smo postali; gdje smo, gdje smo pali; kamo smjeramo, odakle smo očišćeni; što je rođenje, što je preporođenje.“ Vidi više u: *Exc. ex. Th.* 78.2.
[962] To se pak razlikuje od klasičnog gnostičkog poimanja ovog sakramenta koji je prikazan u negativnom svijetlu. Vidi više u: Kasser, Meyer i Wurst, *The Gospel of Judas from Codex Thacos,* 20-21.
[963] Povezivanje spasenja s bijegom od iskvarene i inferiorne materije najbolje je vidljivo u jednom od sačuvanih Valentinovih fragmenata koji je vrlo vjerojatno predstavljao svojevrsnu propovijed kojom se Valentin služio prilikom poučavanja vlastitih sljedbenika. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* IV. 89.1-3.
[964] Tako primjerice Irenejev izvještaj sugerira da su *Valentinovci* koristili slične rituale i teološki diskurs kao i *Velika Crkva*. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* III.15.2. Time Irenej zapravo želi kazati da je Valentin (ali i njegovi sljedbenici) prihvatio iste religijske tekstove, ali ih je interpretirao na drugačiji način. Vidi više u: Brakke, *The Gnostics,* 117. Sličnu impresiju ostavlja i znamenito Ptolomejevo *Pismo* Flori. O utjecaju kojeg je teologija koja se temelji na mističnom, osobnom i neposrednom iskustvu i spoznaji Boga imala na ostale društvene karakteristike Valentinove gnostičke sljedbe detaljnije će biti rečeno u poglavljima koji slijede.
[965] Vidi više u: Alastair H. B. Logan, „Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), 'On the Holy Church': Text, Translation and Commentary“, *The Journal of Theological Studies,* god. 51 /br. 1 (Oxford, 2000), 81-112, 95;

sigurno djelovali unutar *Velike Crkve*.[966] Valentinova su učenja u vrijeme njegova javnog djelovanja predstavljala specifičnu interpretaciju kršćanstva, a ne zasebnu religiju.[967] Proces razdvajanja se događa postupno tijekom 2. i 3. st.

Ipak, čini se pretjeranim tvrditi da je *Valentinova gnostička škola* isključivo jedna od varijacija kršćanstva te da je zbog toga neopravdano govoriti o bilo kakvim klasifikacijskim razlikama između nje i *Velike Crkve*. Takav se stav može prihvatiti jedino ako se pretpostavi da nije postojala određena struja (ono što Christoph Markschies naziva „identitetskim središtem" kršćanstva) koja svoje korijene vuče od samih začetaka kršćanstva, a čiji je set vjerovanja i praksi postao dominantnim oblikom prakticiranja nove religije do razdoblja prvog sabora u Niceji (325. godina).[968] Drugim riječima, ako se *Valentinova gnostička škola* klasificira isključivo (!) kao jedna od brojnih kršćanskih struja iz vida se gubi meritum stvari. Naime, postmodernistički stav oslikan u radovima autora poput Karen King koji nastoje odbaciti svaku klasifikaciju unutar ranog kršćanstva kao apologetiku hereziologije i *Velike Crkve* (i sve zajednice naprosto proglasiti „varijantom kršćanstva") na koncu se pretvara u suprotni

---

Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 67. O ulozi biskupa Marcela u kristološkim polemikama prve polovice 4. st. vidi više u: Mark J. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham, 2009), 108-115. Mark Edwards vidi razvoj koncepta trojstva kao koegzistencijalni proces koji se relativno simultano odvijao u valentinovskoj i „pravovjernoj" (ili „katoličkoj" kako ju naziva Edwards) tradiciji 2. i 3. st. Doduše, vrijedi istaknuti da se dijelovi onoga što se može nazvati konceptom trojstva u valentinovskoj literaturi (primjerice *Trodjelni traktat*) ipak značajno razlikuju od poimanja trojstva u tradiciji *Velike Crkve.* Primjerice, valentinovski spisi otkrivaju ideju trojstva u kontekstu odnosa Otac-Sin-Crkva, što nije u skladu s općim razvojem trojstva u tradiciji *Velike Crkve.* Vidi više u: Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church,* 46-47.

[966] Tako je primjerice Jamec McCue analizirao ekstenzivno korištenje novozavjetne literature kod Valentinovaca koje je interpretirao kao dodatni indikator njihove želje da se prikažu dijelom *Velike Crkve*. Vidi više u: James McCue, „Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians", *Vigiliae Christianae,* god. 33/br. 2 (Leiden, 1979), 123.

[967] Layton, *The Gnostic Scriptures,* 267, 270.

[968] Prema viđenjima Karen King i Isma Donderberga, svaka studija ranog kršćanstva koja polazi od „klasifikacijske interpretacije" koja razlikuje *Veliku Crkvu* (ili „proto-pravovjerje") od klasičnog gnosticizma ili Valentinove škole zapravo prešutno prihvaća staru crkvenu i hereziološku paradigmu odnosa pravovjerja i hereze čiji su prvaci bili Justin i Irenej. Drugim riječima, nastojanja da se re(konstruira) prošlost ranog kršćanstva prihvaćanjem i nominalnih i stvarnih razlika između *Velike Crkve* s jedne strane, te niza drugih zajednica (poput raznih gnostičkih pokreta, Valentinove škole, Marciona i sl.) s druge, su u suštini apologetika „pravovjerja". Vidi više u: King, *What is Gnosticism?,* 2-3; 164; Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje. Kao protuargument vrijedi istaknuti da klasifikacija različitih struja unutar ranog kršćanstva ni pošto ne znači da je postojala čista demarkacijska linija, već da su postojala određena teološka učenja i društveni obrasci koji su predstavljali stvarne razlike između, primjerice, *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole,* a koji su prihvaćali i primjećivali ne samo unutarnji već i vanjski promatrači (npr. Celzo). Kao analogni primjer može se istaknuti suvremena religijska zajednica „Vrata raja" (engl. *Heaven's Gate*). Pripadnici iste su sami za sebe tvrdili da su kršćani i da slijede Isusa i proročanstva iz *Knjige otkrivenja.* Pri tome su čvrsto vjerovali da će po njih, nakon smrti, doći svemirski brod što ih je nagnulo 1997. godine na masovno samoubojstvo. Usprkos njihovom „samoidentificiranju", nitko ih nije kasnije (ni u znanstvenim studijama ni u medijskim istupima) klasificirao kao „kršćansku zajednicu" zbog jasnih razlika u učenjima i interpretaciji pojedinih biblijskih knjiga. Vidi više u: George D. Chryssides, „'Come on Up and I Will Show Thee': Heaven's Gate as a Postmodern Group", *Heaven's Gate: Postmodernity and Popular Culture in a Suicide Group,* ur. George D. Chryssides (London, 2011), 353-371.

ekstremizam. Odbacujući spomenute klasifikacije, zaboravljamo važne razlike koje su doista postojale između različitih struja unutar kršćanstva koje su u konačnici i djelovale kao faktori razdvajanja. Stoga se čini opravdanim govoriti o *Valentinovoj gnostičkoj školi* koja, prolaskom vremena, doista postaje distinktivan oblik zajednice (sa svim svojim značajkama) bez da se time prihvati tradicionalna crkvena paradigma o odnosu „krivovjerja" i „pravovjerja". Drugim riječima, adaptiranjem gnostičkog sistema prvaci *Valentinove gnostičke škole* su oblikovali specifičnu zajednicu čije se razlike u odnosu na *Veliku Crkvu* ne mogu tek tako podcjeniti. A to je upravo ono što se događa ako se prihvati metodologija Karen King.

Dakle, Valentin predstavlja specifičnog (kršćanskog) teologa koji je primarno djelovao sredinom 2. st. u Rimu gdje je privukao značajan broj sljedbenika. Prilagodio je donekle gnostički mit kršćanskoj poruci ne bi li time razvio teološki koncept blizak drugim kršćanima. Simone Petrement Valentinovu teologiju povezuje s odmakom od klasičnog gnosticizma u smjeru djelomične „rehabilitacije judaizma".[969] Stoga, nije upitno da je Valentin nastojao kroz vlastitu sofisticiranu teologiju približiti sebe i svoje sljedbenike *Velikoj Crkvi*. Međutim, nije sasvim jasno koliko je „gnostičnosti" sadržavala izvorna Valentinova kozmologija, iako su njegovi učenici sasvim sigurno otišli korak dalje u smjeru klasičnog gnosticizma.[970] U

[969] Petrement, *A Separate God,* 370-378. Sličnog je razmišljanja i Bentley Layton. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 217-22.

[970] Christoph Markschies naglašava snažan kontrast između izvornih učenja samog Valentina i njegovih sljedbenika čiji je teološki krajolik puno bliže klasičnom gnostičkom mitu. Njemački znanstvenik ističe da odgovor na pitanje o Valentinovoj gnozi ovisi o definiciji samog gnosticizma. Prema njegovu tumačenju, ako se prihvati široka definicija gnosticizma utemeljena na zaključcima konferencije u Messini, onda Valentinova učenja ne mogu zadovoljiti kriterije. Za Markschiesa, sačuvani fragmenti Valentinove teologije ukazuju na osobu čiji je svjetonazor bliži Klementu Aleksandrijskom nego li klasičnom gnostičkom mitu. Makrschies Valentina vidi kao intelektualnu poveznicu između Filona i Klementa u kojoj nema nikakvih tragova klasičnog gnosticizma. Na kraju analize, Markschies zaključuje da se Valentina ne bi trebalo uopće klasificirati kao Valentinovca, već da začetak istinske valentinovske tradicije počinje s Ptolomejem. Vidi više u: Markschies, *Valentinus Gnosticus?,* 402-406. Međutim, prihvatili se takav zaključak ostaje problematično pitanje intelektualnog odmaka između Valentina i njegovih prvih učenika. Je li doista moguće da je razlika u teologiji između Valentina i Ptolomeja bila toliko značajna? Također, ne treba zanemariti jedan od fragmenata Valentinovih spisa koje prenosi Klement Aleksandrijski, a u kojem se Valentin osvrće na izvještaj o stvaranju Adama. U tom se izvještaju mogu otkriti korijeni kasnijeg valentinovskog pogleda prema kojemu je materija (koja nije stvorena od najvišeg Boga) zla sama po sebi. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 430-451. Pokušaji rekonstrukcije Valentinove teologije isključivo na bazi sačuvanih fragmenata (a to je suštinski karakter Markschiesove studije) su sami po sebi problematični. Riječ je o sporadičnim fragmentima lišenim svakog povijesnog konteksta zbog čega je zaključak utemeljen jedino na njima dobrim dijelom simplificiran. Za kraj vrijedi napomenuti da je doista svaka rasprava o korelaciji između Valentina i gnosticizma ovisna o definiciji samog gnosticizma (u toj se konstataciji disertacija slaže s Markschiesom). S obzirom na prethodno iznesenu te elaboriranu „minimalističku teoriju" o definiciji gnosticizma, ova disertacija Valentina smatra kršćanskim teologom koji je preuzeo određene elemente gnostičkog naučavanja u vlastiti sistem. Detaljnije o dijametralno suprotnoj teoriji prema kojoj je klasični gnosticizam (vidljiv primjerice u *Ivanovom apokrifu*) bio suštinski dio Valentinove teologije vidi u: Gilles Quispel, „Valentinus and the Gnostikoi", *Vigiliae Christianae,* god. 50/br. 1 (Leiden, 1996), 1-4. Kvalitetan pogled na Markschiesovu teoriju nudi Alastair H. B. Logan. Vidi više u: Alastair H. B. Logan, „Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentinus. By Christoph Markschies", *The Journal of Theological Studies,* god. 45/br. 1 (Oxford, 1994), 310-313.

desetljećima koja su uslijedila nakon Valentina njegovi su učenici razvili vlastite škole (na zasadima njegove teologije) koje, posredstvom značajnih razlika ne samo u teološkim stavovima već i u poimanju sustava organizacije, naprosto nisu mogle koegzistirati unutar *Velike Crkve.*

10.2.3. Valentinovci nakon Valentina: kozmologija i soteriologija

Ne zna se točno na koji je način Valentin poučavao vlastite učenike, ali se može pretpostaviti da se radilo o manjim filozofskim zajednicama koje su nastojale prodrijeti u dublji smisao biblijskih i drugih filozofskih tekstova vođeni temeljnim postulatima *Valentinove gnostičke škole*.[971] Pojedini Valentinovi sljedbenici su i sami postali značajni teolozi i vođe zajednica koje su nastavile svoje djelovanje i nakon Valentinova života i koje su otišle korak dalje u smjeru klasičnog gnosticizma. U izvorima su sačuvana imena nekih od njih. Hipolit Rimski izvještava da se Valentinova škola vrlo brzo podijelila u dvije zajednice budući da su držali dva suprotna stajališta o prirodi Kristova tijela: „Talijanska“ je grupa smatrala da je Krist imao tijelo u koje je duh ušao prilikom krštenja, dok je „istočna“ grupa smatrala da je tijelo kao takvo bilo duhovno.[972] Pri tome Hipolit apostrofira dvojicu najznačajnijih valentinovskih teologa talijanske „strane“: Ptolomeja i Herakleona.[973]

Termin „istočna učenja“ potječe iz punog naslova fragmenata koji se nalaze u osmoj knjizi Klementovih *Stromata,* a koji se u pravilu navode kao *Excerpta ex Theodoto* jer prenose dijelove učenja stanovitog Teodota, predstavnika istočne struje *Valentinove gnostičke škole*.[974] Uz Ptolomeja i Teodota, ističe se i Herakleon čiji komentari na Evanđelje po Ivanu predstavljaju

---

[971] Vidi više u: Einar Thomassen, „Going to Church with the Valentinians“, *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honour of Birger A. Pearson,* ur. April DeConick (Leiden, 2013), 183-197. U jednom od sačuvanih fragmenata Valentin ističe da se mnoga učenja koja se nalaze u nekršćanskoj literaturi također implicitno nalaze i u kršćanskim tekstovima. Vidi više u: Clem. Al. *Strom.* VI.52.3-4.

[972] Hipp. *Haer.* VI.35.5-7. Tertulijan potvrđuje da je Valentinova doktrina podijeljena u dvije škole (lat. *duae scholae*), ali ne donosi detalje tih razlika. U istom spisu Tertulijan naglašava da su učenici Valentina „zastranili“ u odnosu na njegova izvorna učenja. Vidi više u: Tert. *Val.* 11.2; 4.1-2.

[973] Hipp. *Haer.* VI.35.6. Ptolomej i Herakleon predstavljaju kasniji razvoj valentinovske tradicije dok je istočna škola s vjerovanjem u duhovnu prirodu Kristova tijela bliža teološkim stavovima samog Valentina. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 41.

[974] U recentnom razdoblju pojavile su se i sumnje u vjerodostojnost teze o postojanju dviju grana Valentinove gnostičke škole. Vidi više u: Joel Kalvesmaki, „Italian versus Eastern Valentinianism?“, *Vigiliae Christianae,* god. 62/br. 1 (Leiden, 2008), 79-89. Einar Thomassen prihvaća opravdanost teorije o dvije valentinovske škole te ističe i druge dublje razlike u poimanju pojedinih teoloških elemenata između zapadne i istočne struje. Tako primjerice tvrdi da je Teodot vjerovao da i Isusu (kao figuri spasitelja) također treba spasenje. Vidi više u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 31-32, 34; 38.

prvi sačuvani komentar nekog kanonskog evanđelja.[975] Biografskih informacija o spomenutim učiteljima i predvodnicima Valentinova nasljeđa nema mnogo, ali se njihova stajališta mogu rekonstruirati na temelju dostupnih izvora.[976] Tablica 1.5. apostrofira i neke od poznatih predvodnika *Valentinove gnostičke škole* (na temelju dostupnih izvora), dok karta 1.2. ilustrira njenu raširenost i popularnost.

Tablica 1.5. *Poznati učitelji i predvodnici Valentinove gnostičke škole*[977]

Ime	Lokacija	Vrijeme	Izvor	Važnost	Sačuvana djela
Adelfije	Rim	250-290. god. po. Kr.	Porifirije	Vjeruje se da je zajedno s Akvilinijem vodio zasebnu valentinovsku grupu u Rimu	NE
Ardesian	Edesa	175-200. god. po. Kr.	Hipolit Rimski		NE
Aksionik	Antiohija	175-200. god. po. Kr.	Tertulijan	Postoje spekulacije da je bio autor	Možda?

[975] Dijelove Herakleonova komentara prenosi Origen uz dva fragmenta koja prenosi Klemet. Detaljniju analizu Herakleonovih komentara vidi u: Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville, 1989).

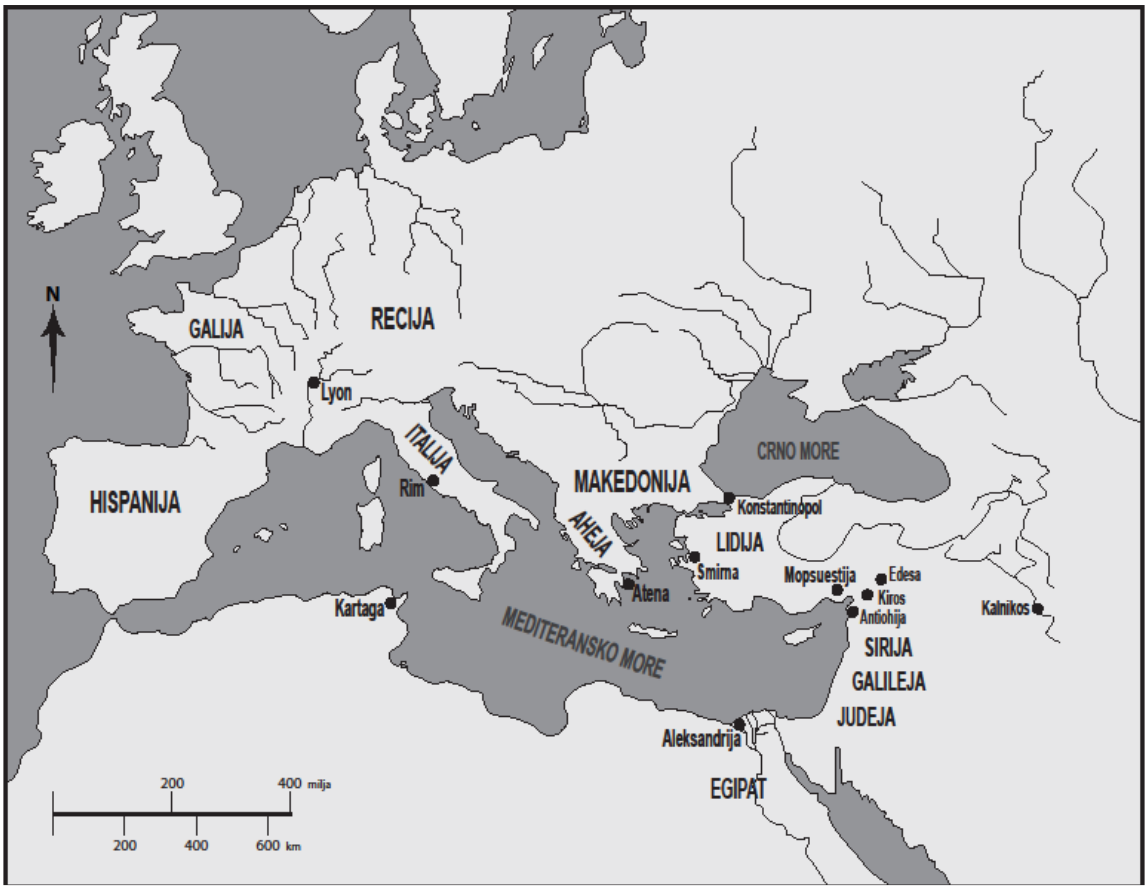
[976] Ismo Dunderberg, „The School of Valentinus“, *A Companion to Second-Century 'Heretics'*, ur. Antti Marjanen i Petri Loumanen (Leiden, 2005), 76. Ptolomej se u radovima pojedinih znanstvenika nastoji povezati sa stanovitim kršćanskim teologom koji je sredinom 2. st. podnio mučeništvo u Rimu, a kojeg u svojim *Apologijama* spominje Justin. Vidi više u: Just. *Apol.* II.2; Dunderberg, „The School of Valentinus“, 76-78; Lampe, *From Paul to Valentinus,* 239-240. Ipak vrijedi biti na oprezu prilikom ovakvih teorija koje nisu utemeljene na jasnijim poveznicama između dvaju Ptolomeja jer one naprosto ne postoje. Drugim riječima, vrlo se malo toga zna o biografskim detaljima Ptolomeja (Valentinovog učenika), ali i Ptolomeja kojeg Justin spominje. Stoga Einar Thomassen opravdano zaključuje da su svi pokušaji dokazivanja ove teorije „argumentacijski neuvjerljivi“. Vidi više u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 494. Istog je mišljenja i Bentley Layton koji takvu teoriju, ponajviše zbog manjka jasnijih dokaza, naziva „kontroverznom“. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 277-278.

[977] Tablica je utemeljena na iznimno korisnim podatcima koje je prikupio David Bron. Vidi više u: David Bron, „Notable Valentinian Personalities“. Dostupno online URL: http://www.gnosis.org/library/valentinus/Valentinian_Personalities.htm, (zadnji put posjećeno 10. kolovoza 2020). Nicola Denzey Lewis u svojoj studiji donosi sličnu tablicu. Vidi više u: Lewis, *Introduction to „Gnosticism“,* 69-70.

				dijelova *Filipova evanđelja*	
Beron	Rim	200. god. po. Kr.	Hipolit Rimski	Disident. Napustio Valentinovu školu	Nema
Flora	Rim	Sredina 2. st. po. Kr.	Ptolomej (prenosi Hipolit Rimski)	Primila pismo od znamenitog valentinovskog učitelja Ptolomeja	Nema
Florin	Rim	Kasno 2. st. po. Kr.	Irenej	Dio crkvene strukture (djelovao pod nadležnošću rimskog biskupa Viktora)	NE
Herakleon	Rim	150-200. god. po. Kr.	Klement iz Aleksandrije i Origen	Sačuvan je značajan dio *Komentara Ivanova evanđelja*	DA
Julije Kasijan	Aleksandrija	175-230. god. po. Kr.	Klement iz Aleksandrije	Snažno osudio brak. Sačuvano nekoliko fragmenata njegova djela *O apstinenciji*	DA
Marko	Galija	Sredina 2. st. po. Kr.	Irenej	Dijelovi njegova učenja o numerologiji sačuvani u	DA

				Irenejevom monumentalnom djelu *Protiv krivovjerja*	
Ptolomej	Rim	Sredina 2. st. po. Kr.	Epifanije	Sačuvano *Pismo Flori*	DA
Teodot	Aleksandrija	Druga polovica 2. st.	Klement iz Aleksandrije	Sačuvani fragmenti njegovih djela (*Excerpta ex Theodoto*)	DA
Teuda	Aleksandrija	Početak 2. st.	Irenej (?)	Valentinov učitelj?	NE

Karta 1.2. *Rasprostranjenost Valentinove gnostičke škole*



Na koncu se na temeljima Valentinove teologije razvio niz kršćansko-gnostičkih škola diljem Rimskog Carstva. U suštini, valentinizam je predstavljao distinktivan (gnostički) oblik kršćanske teologije primarno upućen obrazovanim kršćanima koji ga mogu razumjeti i tako se i službeno priključiti njihovoj zajednici duhovnih ljudi (grč. *πνευματικοί*).[978] Čak se u izvorima spominju pojedini Valentinovci koji su bili dio klerikalne strukture *Velike Crkve*.[979] Irenej tvrdi da su Valentinovci prilazili drugim kršćanima u potrazi za novim pripadnicima nudeći im put do naprednog te intelektualno zahtjevnijeg razumijevanja kršćanske poruke.[980] Što je bio bit valentinovskog mita u godinama nakon Valentina kojeg su njegovi nasljednici prenosili drugim kršćanima?[981] U iznošenju iste, fokus analize bit će usmjeren prema Irenejevom sažetku

[978] David Brakke, „Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents“, *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine,* ur. Margaret M. Mitchell i Frances M. Young (Oxford, 2006), 256.

[979] Izvori spominju valentinovca Florina koji je oko 190. godine bio prezbiter pod nadležnošću biskupa Viktora da bi na koncu ekskomuniciran. Vidi više u: Euseb. *Eccl. hist.* V.20.1-8. Euzebije prenosi i da je Irenej napisao spis protiv Florina nakon što je ovaj počeo zagovarati „krivovjerne“ teološke postulate. Einar Thomassen poziva na oprez prilikom zaključaka o „valentinijanizmu“ prezbitera Florina zbog iznimno malo sačuvanih informacija, dok Dunderberg i Lampe ne vide opravdane temelje za odbacivanje njegova „valentizma“. Vidi više u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 500-501; Dunderberg, *Beyond Gnosticism: The Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje; Lampe, *From Paul to Valentinus,* 389-390.

[980] Iren. *Adver. Haer.* I. praef. 1.

[981] Tragovi valentinovskog mita karakterističnog za nasljednike samog Valentina nalaze se prvenstveno kod Ireneja i drugih crkvenih autora koji opisuju taj mit i ponekad direktno citiraju njihove tekstove (npr. Ptolomejevo

Ptolomejevog mita i *Trodjelnom traktatu* koje je otkriveno u Nag Hammadiju.[982] Potonji dokument predstavlja jedini sačuvani sistematski opis valentinovske gnoze.[983]

Umjesto detaljne analize obaju narativa, nastojat će se iznijeti distinktivne karakteristike valentinovske mitologije ističući pri tome ključne razlike između dva izvještaja.[984] Poput gnostika, ali i vlastitog učitelja, Valentinovci su vjerovali da sve potječe od jednog izvornog i konačnog božanskog bića kojeg su nazivali Dubina.[985] Taj je Bog prikazan sukladno principima apofatičke teologije što i jest jedna od temeljnih karakteristika klasičnog gnosticizma.[986] Isto tako, Bog želi da ga ljudi spoznaju pa kroz aktivni misaoni proces stvara eone koji zajedno s njim obitavaju u Pleromi (božanski prostor).[987] U *Trodjelnom traktatu,* eoni su bez broja i pojedinačnih imena.[988] U središtu Plerome nalaze se Otac i Sin nakon kojih dolazi niz eona koji zajedno oblikuju ono što autor spisa naziva crkva.[989]

Pismo Flori), te u valentinovskim spisima pronađenim u Nag Hammadiju. Pri tome vrijedi istaknuti da niti jedan od otkrivenih dokumenata eksplicitno ne tvrdi da pripada valentinovskom intelektualnom krugu, ali znanstvenici ih klasificiraju kao takve na temelju stila i vokabulara. Vidi više u: Lewis, *Introduction to Gnosticism,* 81-83.

[982] Irenej u prologu prve knjige ističe da je njegov glavni cilj opisati i diskreditirati teološke postulate Valentinovih učenika odnosno sljedbenika Ptolomeja kao jedne od grana Valentinove gnostičke škole koja je bila prisutna u njegovo vrijeme. Na isti način portretira cilj i temeljni sadržaj prve knjige u prologu svoje druge knjige. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I. praef*;* II. praef. *Trodjelni traktat* je nastao vjerojatno sredinom 3. st. (otprilike 70 godina nakon Ireneja). Uzevši u obzir vremenski odmak, ne iznenađuje da se mit u tom tekstu razlikuje od Ptolomejevog mita kojeg prenosi Irenej. To pak upućuje i na to da su Valentinovci konstantno revidirali i razvijali vlastiti mit koji nije bio ekvivalent onoga što je za *Veliku Crkvu* bilo primjerice *Pravilo vjere* (lat. *Regula fidei*). O *Pravilu vjere* detaljnije u osmom poglavlju. O *Trodjelnom traktatu* vidi više u: Einar Thomassen, „The Structure of the Transcedent World in the Tripartite Tractate (NHC I, 5)“, *Vigiliae Christianae,* god. 34/br. 4 (Leiden, 1980), 358-375.

[983] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 184.

[984] Einar Thomassen upravo u tim razlikama između *Trodjelnog traktata* i izvještaja biskupa Ireneja o valentinovskoj gnozi Ptolomejevih sljedbenika vidi važnost i vrijednost prethodnog: „Važnost ovog traktata je prije svega u tome što sadrži verziju valentinovskog sustava koja je istodobno i valentinovski orijentirana, ali i različita od dobro poznatih sustava o kojima su izvještavali crkveni oci. Iz tog razloga nam ovaj traktat pomaže da bolje razumijemo stalna i neophodna obilježja valentinovskih sustava s jedne strane, te pojedinačne odnosno lokalne varijacije s druge strane...Te razlike između *Trodjelnog traktata* i sustava kojeg prenose crkveni oci pokazuju da potonje ne predstavlja jedinstveni valentinovski sustav (kako tvrde crkveni oci), već samo njegove lokalne varijante.“ Vidi više u: Thomassen, „The Tripartite Tractate“, 57-58. Osim toga, ove varijacije predstavljaju i jasan indikator konstantnog revidiranja kozmološkog mita i inherentne razlike između pojedinih škola unutar „tradicijskog kišobrana“ nazvanog *Valentinova gnostička škola*. Drugim riječima, varijacije su podsjetnik da se škole iz tradicije valentinovske gnoze nisu razvijale na isti način kao i *Velika Crkva* koja je doduše imala razlike uvjetovane različitim lokalnim karakteristikama (nije primjerice zajednica u Rimu tijekom sredine 2. st. bila apsolutna preslika zajednice u Antiohiji), ali koja je od samih početaka razvijala temelje vlastitih identitetskih ograda.

[985] Iren. *Adver. Haer.* I.1.1.

[986] Primjerice, *Trodjelni traktat* beskonačnu kompleksnost najvišeg božanstva opisuje na sljedeći način: „Budući da je nezamisliv za bilo koju misao, nevidljiv za bilo koju stvar, neizreciv za bilo koju riječ i nedodirljiv za bilo koju ruku, samo on sam zna kakav je.“ Vidi više u: *TriTrac.* 54.

[987] Iren. *Adver. Haer.* I.1.1.

[988] Thomassen, „The Tripartite Tractate“, 57; Lewis, *Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian Worlds,* 76.

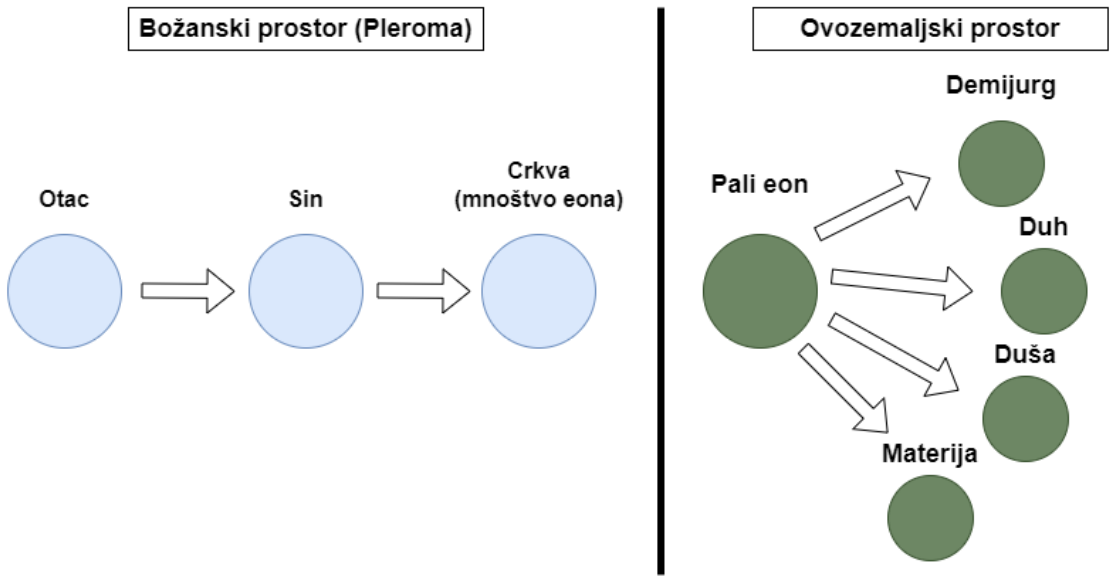
[989] *TriTrac.* 51-60.

U Ptolomejevom mitu postoji točno trideset eona koji su poredani u grupe po osam, deset i dvanaest.[990] Svaki od njih ima zasebno ime koje je ukorijenjeno u judeo-kršćanskoj tradiciji: Istina, Riječ, Nada i sl. Posljednji od eona je Mudrost (Sofija). Kod Ptolomeja trideset eona postoji u muško-ženskim parovima što je također jedna od karakteristika klasičnog gnostičkog mita o kojem je već bilo govora. Sasvim je izgledno da je teologija Valentinovih učenika posebno cijenila stabilnost i harmoniju božanskog prostora. Ona se postiže elementom muško-ženskog uparivanja koje valentinovskim teolozima služi i kao izvrsna metafora u objašnjavanju naizgled jasne kontradikcije između jedinstvenosti i višestrukosti identiteta Najvišeg Boga. Irenej tvrdi da su pojedinci valentinovske tradicije (prvenstveno sam Valentin) naučavali da i Najviši Bog ima ženskog „partnera“ po imenu Tišina (grč. *σῖγή*).[991] Kao i u slučaju klasičnog gnostičkog mita u *Ivanovom apokrifu,* stvaranje svijeta prikazano je kao posljedica događaja u kojem jedan od eona prekida savršenu stabilnost i harmoniju božanske punine. Drugim riječima, jedan od eona je samovoljno pokušao spoznati Najvišeg Boga i tako započeo proces koji će se (u kozmološkom okviru narativa) završiti stvaranjem ovoga svijeta. Prikaz 1.4. predstavlja način poimanja Boga i stvaranja svijeta prema *Trodjelnom traktatu*.

Prikaz 1.4. *Stvaranje svijeta prema Trodjelnom traktatu*

[990] Iren. *Adver. Haer.* I.1.2-3. Tertulijan sugerira da je upravo Ptolomej bio začetnik ideje o trideset eona koji nastanjuju prostor Punine. Vidi više u: Tert. *Val.* 4.2.

[991] Iren. *Adver. Haer.* I.11.1; Irenej ipak napominje da ne postoji konsenzus među Valentinovcima budući da postoji i značajan broj onih koji drže da je Dubina (kao izvorno i najviše božanstvo) iznad kategorija spola koje mogu pripadati tek eonima, ali ne i njoj/njemu. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* I.11.3.



Za razliku od *Trodjelnog traktata* gdje pali eon ostaje bez imena (nazvan je generički: „najmlađi eon“ ili „Logos“), u Ptolomejevom mitu (kako ga prenosi Irenej) radi se o posljednjem eonu, odnosno o Mudrosti (grč. *Σοφία*).[992] Također, za razliku od klasičnog gnostičkog mita u kojem je Jaldabaoth označen kao stvoritelj svijeta, u valentinovskoj inačici mita, Mudrost je ona koja stvara svijet. Naime, kao posljedica vlastite greške, Mudrost biva protjerana iz božanskog prostora u kojem je prekinula stabilnost i harmoniju. Nakon toga, ona emitira tri različite supstance koje predstavljaju (pojednostavljeno rečeno) gradivne jedinice ovozemaljskog prostora. Radi se o: materiji (grč. *ὕλη/χοϊς*), duši (grč. *Ψυχή*) i duhu (grč. *πνεῦμα*). Materija u valentinovskom sistemu predstavlja fizičku supstancu prisutnu u svemu: od kamenja do životinja. Međutim, ona je portretirana kao element koji proizlazi iz palih eona Neznanja, Tuge, Straha i Terora. Drugim riječima, izvorište same materije je okarakterizirano izuzetno negativno.[993] Duša nastaje kao posljedica pokajanja posljednjeg eona koje je u jednom trenutku shvatilo i priznalo vlastitu grešku. Može se kazati da je duša u valentinovskoj kozmologiji između materije i trećeg elementa. Treći element (duh) nastaje nakon što Najviši Bog i drugi eoni u *Pleromi* prihvate nazad posljednjeg eona kao „punopravnog člana“ božanskog prostora u kojem oni obitavaju. Duh predstavlja potpuno beztjelesni element koji omogućuje ljudima sposobnost spoznaje istinske gnoze.

Najvažnija karakteristika valentinovskog kozmološkog mita jest produkcija spomenuta tri elementa koja predstavljaju osnovne i najvažnije jedinice čitavog svemira (uključujući i

[992] *TriTrac* 99-101; Iren. *Adver. Haer.* I.2.2-3.
[993] U *Filipovu evanđelju* neznanje se naziva „majkom svih zala“, dok se znanje izjednačava sa slobodom, spasenjem i budućim postojanjem. Vidi više u: *GPh.* 83:30; 84:10-13.

ljude). U ovom svijetu ti su elementi pomiješani i u zasebnim se količinama nalaze kod različitih bića. Na kraju vremena tri će elementa biti razdvojena i smještena ondje gdje pripadaju. Pri tome će se duhovni element vratiti u božansku puninu, materijalni će element biti u potpunosti uništen dok će onaj duševni biti ispod božanske punine, ali neće nestati kao materijalni.[994] Čini se da su Valentinovi teolozi, u postuliranju ovih elemenata, bili posebno inspirirani utjecajem apostola Pavla. Naime, Pavao u *Prvoj poslanici Korinćanima* govori o različitim tijelima te raspravlja o prirodi sadašnjih i budućih (odnosno uskrslih) tijela.[995] Također, iste pridjeve koristi kada govori o različitim ljudima:

> „Naravan (grč. *ψυχικὸς*) čovjek ne prima što je od Duha Božjega, njemu je to ludost i ne može spoznati jer po Duhu valja prosuđivati. Duhovan (grč. *πνευματικὸς*) pak prosuđuje sve, a njega nitko ne prosuđuje.“[996]

Na temelju vlastitog tumačenja Pavlovih riječi, Valentinovci su zaključili da postoje tri kategorije (klase) ljudi, ovisno o tome koji od tri elementa je najsnažnije prisutan u njima. Naravno, najviši element dominira kod duhovnog sloja ljudi (grč. *πνευματικοὶ*), poistovjećen sa samim Valentinovcima.[997] Najniži element dominira kod svih ne-kršćana što naravno uključuje Židove i ostalu populaciju u Rimskom Carstvu koja participira u onome što možemo nazvati starorimski oblici religioznosti karakterizirani politeizmom. Oni će u konačnici nestati bez ikakve šanse za spasenjem. Kao što i autor (možda Valentin!) *Evanđelja istine* tvrdi:

---

[994] Prema viđenju Davida Brakkea, *Trodjelni traktat* sugerira da će na koncu spašeni biti i duhovni i duševni sloj, odnosno da će Bog u svome konačnom činu obnove uključiti i jedan i drugi sloj. Vidi više u: Brakke, *The Gnostics,* 116-117.

[995] 1 Kor 15, 35-53.

[996] 1 Kor 2, 14-15.

[997] Iren. *Adver. Haer.* I.7.1. Valentinovci su u vlastitoj interpretaciji Pavlovih stihova o uskrsnuću promašili meritum onoga što je Pavao nastojao objasniti. Naime, bazirajući se na izjavi da „tijelo i krv ne mogu baštiniti kraljevstva Božjeg“ (usp. 1 Kor 15,50), Valentinovci su oblikovali pretpostavku o spasenju koje može biti postignuto samo za onu klasu ljudi koji posjeduju spoznaju (i koji su u suštini duhovni). Jednostavnije rečeno, materija (a time i tijelo) kao takva ne može postići spasenje. Valentinovci su ovdje (uvjereni u ispravnost vlastitih tumačenja Pavlove teologije) odbacili ideju jedinstvenosti spasenja koja govori o čovjeku kao jednoj cjelini (i duša i tijelo), a koja je utemeljena na židovskom poimanju antropologije. No, Pavao je zapravo ovdje tumačio da će vječni život biti u tijelu, ali u tijelu koje je „obučeno u besmrtnost“. Za Pavla termini „tijelo“ i „krv“ označavaju tijelo ljudi koji žive u ovome svijetu (usp. 1 Gal 1,16). Drugim riječima, ljudi neće baštiniti Kraljevstvo Božje u ovim tijelima koje sada imaju. Dakle, u Pavlovoj teologiji ne postoji inherentna suprotnost između tjelesnog i duhovnog uskrsnuća već kontrast između uskrsnuća ovozemaljskog i novog (transformiranog i drugačijeg) tijela. Tako da kada Pavao u *Prvoj poslanici Korinćanima* govori o duhovnom (grč. *πνευματικόν*) on ne govori o tijelu koje je u potpunosti lišeno bilo kakve materije. Detaljnije o odnosu između Pavlovog i valentinovskog koncepta uskrsnuća vidi jedanaesto poglavlje.

„Jer onaj koji je u neznanju do kraja, stvorenje je zaborava i nestat će u zaboravu. Ako nije tako, kako to da ti jadnici nemaju imena, kako to da ne čuju poziv? Stoga, ako netko posjeduje znanje on je odozgo.“[998]

Duševna kategorija ljudi (tzv. „psihici“) predstavlja sve one koji slijede Isusa iz Nazareta, ali nisu valentinovski (gnostički) kršćani. Prema Irenejevom svjedočanstvu, Valentinovci su vjerovali da će ova kategorija ljudi u konačnici obitavati u prostoru između Zemlje i *Plerome* zajedno s demijurgom. Nije sasvim jasno u izvorima jesu li valentinovci dopuštali mogućnost mobilnosti između duševnog i duhovnog sloja ljudi odnosno jesu li ovi prethodni mogli postići potpuno spasenje i povratak u *Pleromu*. Time se nužno dolazi i do kompleksnog pitanja predodređenosti. Jesu li Valentinovci vjerovali da je unaprijed određena sudbina (a time i pripadnost) ljudi spomenutim klasama? Irenej prenosi kako su vjerovali da tri osnovna elementa u čovječanstvu ujedno predstavljaju i tri distinktivne vrste ljudi od kojih je svaka potekla od jednog od trojice Adamovih sinova: Kajin je praotac materijalnih ljudi, Abel naravnih (odnosno duševnih), a Šet duhovnih ljudi koji su na najvišem stupnju razvoja i spoznaje i kojima je spasenje unaprijed određeno.[999] Oni materijalni su unaprijed osuđeni na propast dok je voljni moment jedino bitan za duševan sloj ljudi koji mogu živjeti pravedno i doći barem do „parcijalnog“ spasenja. Kolika je, u valentinovskom teološkom sistemu, bila stvarna mobilnost između ovih triju klasa ljudi ostaje donekle nejasno. *Trodjelni traktat* na sljedeći način iznosi klasičnu valentinovsku trodiobu čovječanstva:

„Čovječanstvo nasta u tri osnovna tipa, duhovnom, duševnom i materijalnom, što odgovara trostrukoj naravi Logosa, iz kojega su stvoreni i materijalni i duhovni i duševni. Svaki od tri osnovna tipa znan je po svome plodu. Za njih se nije isprva znalo, već tek po dolasku Spasitelja, koji obasja svece i otkriti što svaki jest.“[1000]

Ovi stihovi možebitno sugeriraju da je Spasitelj svojim dolaskom tek otkrio ono što je već svaki čovjek bio i gdje je pripadao. Drugim riječima, to bi impliciralo da su ljudi već imali vlastitu esenciju koja je odredila kojem sloju ljudi pripadaju, a da je Isus tu (predeterminiranu) stvarnost samo otkrio. Tekst nadalje opisuje kako su tri različite klase ljudi na tri različita načina reagirali na poruku koju je prenio Isus Krist. Duhovni su ljudi odmah prihvatili Isusa i gnozu koju prenosi, materijalni su istu odmah odbacili dok su duševni oklijevali da bi na koncu ipak prihvatili poruku svoga spasitelja.[1001] Moglo bi se zaključiti da su ljudi reagirali u skladu sa

[998] *GTr*. 21:34-22:4.
[999] Iren. *Adver. Haer*. I.6.1-4; I.7.5.
[1000] *TriTrac*. 118.
[1001] *TriTrac*. 118-119.

svojom već unaprijed određenom kategorizacijom pa im je samim time i sudbina (u smislu spasenja) predeterminirana. Pozicionirajući ljude u tri sloja koji korespondiraju s tri osnovna elementa, Valentinovci zapravo žele prenijeti poruku o tome da pojedini ljudi sami po sebi imaju unaprijed određenu sudbinu.

Međutim, iz izvora je jasno da su Valentinovci nastojali drugim kršćanima prenijeti vlastitu poruku i tako ih privući k sebi što bi impliciralo da su vjerovali u djelomičnu mobilnost između duševne i duhovne klase ljudi.[1002] U konačnici, spasenje kod Valentinovaca poistovjećeno je s unutarnjim otkrivanjem samog sebe, činom prosvjetljenja svoje (donekle unaprijed određene?) sudbine. Predeterminiranost kada je posrijedi problematika soteriologije (posebice u odnosu prema materijalnom sloju ljudi što je pak utjecalo i na razinu i karakter misionarske svijesti) imala je značajne posljedice po budućnost *Valentinove gnostičke škole,* o čemu će više biti rečeno u jednom od sljedećih poglavlja. No, i prije pojave Valentina i njegove škole, u strukturama *Velike Crkve* došlo je, kroz retoriku važnih pojedinaca poput apostola Pavla, do početnih koraka u izgradnji vlastitih identitetskih granica. Riječ je o jednom od važnijih aspekata religijskog kapitala koji je potonjoj zajednici omogućio kronološku prednost u odnosu na *Valentinovu gnostičku školu.* To je tema o kojoj će više biti rečeno u sljedećem poglavlju.

[1002] Primjerice, Ptolomejevo *Pismo Flori* predstavlja primjer *par excellence* jednog *pripadnika Valentinove gnostičke škole* koji nastoji privući „pravovjernu" kršćanku Floru tradiciji kojoj on sam pripada. Vidi više u:Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.I-33.7.10. iz: Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures: Ancient Wisdom for the New Age,* 308-315. Prijevod na engleski: Bentley Layton. Svi dijelovi Ptolomejeva *Pisma Flori* citirani su iz navedenog kritičkog izdanja. Dunderberg drži da je mobilnost na relaciji dviju kategorija (duhovni i duševni) bila značajno viša nego li to sugeriraju tragovi u radovima crkvenih autora. Vidi više u: Dunderberg, *Beyond Gnosticism: The Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus.* Kindle izdanje.

11.Pojava koncepta hereze kao indikator razvoja identiteta *Velike Crkve*[1003]

U analizi povijesnog razvoja ranokršćanskih zajednica s posebnim osvrtom na gnostičke zajednice, američka znanstvenica Karen King je istaknula da je kršćanstvo prvih sto godina bilo obilježeno različitim teološkim interpretacijama života i učenja Isusa iz Nazareta bez pokušaja međusobnog isključivanja ili odbacivanja.[1004] Prema njezinom tumačenju, pred kraj 2. st. dolazi do značajne promjene budući da se pojavljuju značajni pojedinci iz kruga *Velike Crkve* koji po prvi puta jasno vlastitu poziciju poistovjećuju s „pravovjerjem", a sve ostale zajednice (među kojima je i *Valentinova gnostička škola*) s opasnom herezom. Iz takve interpretacijske perspektive proizlazi zaključak da su biskupi i ostali predstavnici *Velike Crkve* (poput Ireneja) *ad hoc* odbacili drugačije kršćanske zajednice koje, u suštini, imaju jednako pravo legitimacije vlastite pozicije kroz kronološke i ideološke veze s najstarijim razdobljem kršćanstva.

Osim što je, iz historiografske perspektive, problematično povlačiti ideološku vezu različitih gnostičkih zajednica s bilo kojim elementom kršćanstva u 1. st., temeljna nit teorije Karen King nije u skladu s dostupnim izvorima.[1005] Naime, iako razvoj koncepta hereze doživljava svoj vrhunac krajem 2. st., začetci se tog procesa mogu detektirati puno ranije. Stoga, kada Irenej nastupa iz perspektive biskupa koji označava određene zajednice devijantnima, on se samo oslanja na postojeću tradiciju unutar *Velike Crkve.* Upravo će ovo poglavlje nastojati

[1003] Ovo je poglavlje izvorno objavljeno u izmijenjenom i opširnijem obliku kao izvorni znanstveni rad u časopisu *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*. Vidi više u: Marko Marina, „Ἅιρεσις kao društveni fenomen: analiza antičkog termina hereza u kontekstu suvremenih socioloških studija", *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu,* god. 51/br. 2 (Zagreb, 2019), 135-157.

[1004] King, *The Gnostic Gospels,* xxiii.

[1005] Prethodno je poglavlje nastojalo pokazati ideološku poveznicu između najstarijeg razdoblja kršćanstva (ponajviše na temelju Pavlovih poslanica) i *Velike Crkve* 2. te 3. st. Suprotno tomu, Karen King pokušava istaknuti jednaku povijesnu poveznicu različitih kršćanskih zajednica 2. st. s izvorima kršćanstva 1. st. Iz njezinih se teza dade naslutiti da je, primjerice, teološka veza *Velike Crkve* s zajednicama kršćana iz sredine 1. st. jednako povijesno autentična kao i veza pojedinih zajednica kršćana sredine 1. st. s *Valentinovom gnostičkom školom.* Međutim, kronologija i datiranje predstavljaju temeljni problem njezine interpretacije. Ne postoji niti jedan izvor koji bi sugerirao postojanje bilo kakvog oblika gnosticizma u 1. st. kao ni bilo koje zajednice kršćana iz tog razdoblja koja je dijelila osnovne teološke postulate Valentina ili njegovih sljedbenika. Vidi više u: Gathercole, „E Pluribus Unum? Apostolic Unity and Early Christian Literature", 415. Tvrdnja o stanovitom Teudi koji je bio učenik apostola Pavla i proto-valentinovac ne može se smatrati autentičnom poviješću s obzirom na to da je jedini dokaz o spomenutoj osobi Klement koji piše početkom 3. st. prenosi tvrdnje sljedbenika *Valentinove gnostičke škole.* Usprkos tomu, Karen King, bez kritičke evaluacije, prihvaća (str. 15, 36) povijesnost Teude i njegove uloge u razvoju *Valentinove gnostičke škole.* Detaljnije o problemima s povezivanjem Teude i Valentina vidi u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 418-419.

pokazati da su pojedinci unutar *Velike Crkve* tijekom 1. st. započeli oblikovanje njenih identitetskih granica posredstvom „obračuna“ s onima čije su ideološke stavove smatrali neprikladnima. Temeljna teza poglavlja se može definirati na sljedeći način: suprotno tvrdnjama Karen King, začetci se oblikovanja identitetskih granica *Velike Crkve* pojavljuju desetljećima prije Valentina i njegove gnostičke škole i to ponajviše retorikom isključivanja i etiketiranja. Upravo se u tom procesu oblikovanja identiteta *Velike Crkve* može pronaći važan primjer religijskog kapitala ponajviše zbog toga što se on javlja prije pojave *Valentinove gnostičke škole.* Drugim riječima, *Velika Crkva* je imala stanovitu kronološku prednost koju je „iskoristila“ u oblikovanju identiteta vlastite zajednice tijekom 1., a onda i 2. st. U tom se procesu razvijao i koncept hereze. Posljedično, Irenejev *magnum opus Protiv krivovjerja* nije nastao *ex nihilo,* već unutar konteksta postojeće tradicije *Velike Crkve.* Kršćani su i prije 2. st. razvili retoriku isključivanja i razlikovanja, popraćenu stigmatiziranjem koje je bilo određeno stereotipima i retrospektivnom reinterpretacijom. Putem tih retoričkih sredstava, *Velika Crkva* je gradila granice vlastitog identiteta čime je uspostavljena jasna distinkcija u odnosu na razne gnostičke zajednice koje su se pojavile naknadno. *Velika Crkva* je doista, kako to Daniel Boyarin tumači, svojevrsna diskurzivna institucija koja je od samih početaka bila usmjerena prema etiketiranju „drugoga“ koji je predstavljao potencijalnu prijetnju za stabilnost i budućnost zajednice.[1006]

Osnovni metodološki okvir koji će se koristiti u daljnjoj razradi teze određen je postulatima sociologije devijantnosti.[1007] Suvremena sociologija pristupa fenomenologiji devijantnog iz različitih perspektiva, što za posljedicu, kako to Erich Goode primjećuje, ima visok stupanj međusobnog neslaganja.[1008] Iako postoji nekoliko socioloških pristupa devijantnosti, za ovo je poglavlje od posebne važnosti interakcionistički pristup fenomenu devijantnog. Interakcionistički pristup inzistira na društvenoj dimenziji etiketiranja nekog čina devijantnim, implicirajući time da upravo ta dimenzija oblikuje društveni smisao i posljedice koje određen čin ili obrazac ponašanja ima.[1009] Devijantnost se, u ovakvom interpretacijskom ključu, ne smatra karakteristikom koju posjeduje neka osoba, već prvenstveno etiketom koja se

---

[1006] Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity,* (Oakland, 1997), 29.
[1007] Vidi više u: Kai T. Erickson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (New York City, 1966), 11.
[1008] Erich Goode, „The Sociology of Deviance: An Introduction“, *The Handbook of Deviance,* ur. Erich Goode (Malden, 2015), 3.
[1009] Edwin M. Schur, *Labeling Deviant Behavior: Its Sociological Implications* (New York City, 1971), 16. Interakcionistički pristup nema apologetsku funkciju: nije mu namjera ni suditi niti braniti bilo koju od strana upletenih u društveni konflikt, već samo proučiti na koje načine određena društvena grupa stvara i razvija vlastite norme. Vidi više u: John M. Barclay „Deviance and Apostasy: Some applications of deviance theory to first-century Judaism and Christianity“, *Modeling Early Christianity,* ur. Philip F. Esler (New York City, 1995), 113.

nameće drugome ako prijeđe normativne granice. Jednostavnije rečeno, hereza je, iz kuta interakcionističkog pristupa, društveno konstruirana stvarnost. Stoga, ono što čini herezu nisu njezine ideje i stavovi *per se,* već način na koji drugi ocjenjuju i karakteriziraju iste.[1010] U praksi, granice hereze određuju upravo oni koji etiketiraju.[1011] Pri tom je važno istaknuti da normativne granice često postaju vidljive tek nakon što se one prekrše.[1012]

Američki sociolog Kai Erikson ističe da ovakva vrsta etiketiranja ima svoju jasnu društvenu funkciju koja se ogleda u održavanju stabilnih granica unutar nesigurne i tek nastale zajednice.[1013] Dok je upitno koliko bi njegova teza bila prikladna prilikom analize suvremenih industrijaliziranih društava, ona bi svakako mogla biti korisna u razumijevanju jednostavnijih zajednica u njihovu formativnom razdoblju. U tom je kontekstu, *Velika Crkva* u 1. st. primjer *par excellence.* Definiranje hereze krucijalno je i u održavanju te transformaciji društvenih institucija pa tako ne iznenađuje da je razvoj koncepta hereza išao ruku pod ruku uz proces institucionalizacije *Velike Crkve* što će detaljnije biti obrađeno u sljedećem poglavlju. Hereza u kontekstu ranog kršćanstva ne predstavlja tek neko različito, ali prihvatljivo mišljenje. Ona je u suštini otvoren napad prema institucionaliziranom načinu promišljanja o svijetu, a njezina posebna opasnost leži u tome što predstavlja napad na zajednicu koji dolazi iznutra.[1014]

Riječ „hereza“ izvorno dolazi od glagola *ἀιρέω*, što znači „uzimati“. U antici prije kršćanstva ovaj se termin koristio kao oznaka za izbor. Pri tome valja imati na umu da je iz dostupnih grčko-rimskih izvora jasno da riječ sama po sebi ne nosi negativnu konotaciju. Tako Marcel Simon tvrdi: „Termin u izvornom značenju nije nosio nikakav vrijednosni sud. Jednostavno je, gledajući aspekt etimologije, označavao 'izbor'.“[1015] Primjerice, u Nemejskoj odi starogrčki pjesnik s prijelaza iz 6. na 5. st. pr. Kr. Pindar opisuje razgovor između Polideuka koji tuguje za svojim bratom i Zeusa, u kojem potonji između ostalog kaže: „Ti sin si moj!

[1010] Fergus Millar, „Repentent Heretics in Fifth Century Lydia“, *Scripta Classica Israelica,* god. 23/br. 1 (Jeruzalem, 2004), 113-130.
[1011] Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York City, 1963), 3; Robert J. Franzese, *The Sociology of Deviance: Differences, Tradition, and Stigma* (Springfield, 2015), 7.
[1012] U slučaju ranokršćanske povijesti, potencijalno kvalitetan teorijski okvir nalazi se u konceptu *doxe* kojeg je razvio francuski sociolog Pierre Bourdieu. Prema njemu, *doxa* predstavlja intuitivno znanje oblikovano iskustvom koje je tu po inerciji, a postaje jasno vidljivo tek kada postoji određna opasnost za uobičajeni način života. Drugim riječima, u okolnostima opasnosti, dolazi do stanovite kristalizacije „pravovjerja“ koje se do tog trenutka uzimalo „zdravo za gotovo“. U kontekstu *Velike Crkve,* jedan od temeljnih „intuitivnih znanja“ bila bi i poveznica između povijesnog Isusa te uskrslog Krista, ali i vjera u jednog jedinog Boga. Pojavom različitih gnostičkih zajednica, ti su elementi teologije *Velike Crkve* stavljeni u prvi plan te detaljnije razrađeni. O spomenutom konceptu *doxe* vidi više u: Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, 2013), 169.
[1013] Erickson, Wayward Puritans, 11.
[1014] U slučaju komparativne analize *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole,* upravo će koncept institucije i sustava organizacije biti jedan od temeljnih nepremostivih razlika.
[1015] Simon, From Greek Hairesis to Christian Heresy“, 104.

Poslije mene junak je majku obljubio tvoju i po utrobi njezinoj smrtno posijao sjeme. Ali, evo, birati (*αἵρεσιν*) možeš: Želiš li smrt i nemilu izbjeći starost, pa sa mnom, s Atenom i Aresom crna mača, na Olimpu vječno vjekovati?"[1016] Grčki povjesničar i retoričar Dionizije iz Halikarnasa (1. st. pr. Kr.) koristi se terminom „hereza" kako bi naglasio izbor kojeg su plebejci, u kontekstu pravne bitke, nesvjesno dali senatorima.[1017] Porastom helenizma riječ se počinje rabiti kao oznaka pripadnosti nekoj školi ili načinu mišljenja. Tako Diodor Sicilski u 1. st. pr. Kr. piše o grčkim školama (*ἁιρέσεις*) koje su se otvarale zbog želje Grkâ za stvaranjem novog profita, što je u suštoj suprotnosti s načinom života kakav je Diodor primijetio u barbarâ.[1018] Diodor u tom kontekstu naglašava raznolikost grčkih škola i njihovo međusobno neslaganje.

Međutim, nigdje se ne može detektirati pejorativan karakter termina „hereza" kakav pronalazimo u ranokršćanskim tekstovima. Posljedica je to akutne lišenosti preokupacije s doktrinarnim oblikom vjerovanja u grčko-rimskoj kulturi obilježenoj sinkretizmom. Filozofska i religijska kultura rimskog svijeta nije uopće funkcionirala unutar kategorija pravovjerja i hereze. Umjesto toga, obrazovani Rimljani su bili skloni uključivanju u polemike, debate i rasprave utemeljene na pretpostavci intelektualne radoznalosti.[1019] Razina tolerancije u starorimskim oblicima religioznosti bila je visoka iako je i ona poznavala granice.[1020]

Ἁίρεσις se kao termin u Novom Zavjetu pojavljuje devet puta.[1021] Uz to, na jednom se mjestu koristi u svojstvu sintagme (imenica + pridjev).[1022] Za potrebe ovoga poglavlja od krucijalne su važnosti Pavlova *Poslanica Galaćanima* i *Druga Petrova poslanica.* No, prije detaljnije analize potrebno je istaknuti dimenziju kršćanstva koja je bila *sine qua non* pojave i

---

[1016] Pind. *Nem.* X.82. iz: Veljko Gortan (ur.), *Pindar: Ode i fragmenti* (Zagreb, 1952). Prijevod na hrvatski: Ton Smerdel.

[1017] Dionys. Hal. *Antiq. Rom.* V.70.5. iz: Thomas E. Page et. al. (ur.), *Dyionisius of Halicarnassus: Roman Antiquities,* Vol. III, Books V-VI (Cambridge, 1940). Prijevod na engleski: Earnest Cary.

[1018] Diod. Sic. *Bib. Hist.* II.29.6. iz: Jeffrey Henderson (ur.), *Diodorus Siculus: Library of History,* Vol. I, Books 1-2.34 (Cambridge, 1933). Prijevod na engleski: Charles H. Oldfather.

[1019] Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity,* 31-69; „Christian Triumph and Controversy" (Oakland, 1995), 197.

[1020] Pluralizam je bio dopušten ako nije podrazumijevao negiranje bogova, ugrožavanje društvenog poretka ili poticanje na odbacivanje pobožnosti u vidu žrtvenih prinosa i drugih opće prihvaćenih rituala. Pri tome je judaizam bio iznimka koja potvrđuje pravilo. Ramsay MacMullen ilustrativno govori o religijskoj toleranciji Rimljana koja je gotovo pa bila apsolutna. Vidi više u: MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 2. S druge pak strane, Arnaldo Momigliano naglašava dvosmislen karakter rimskog odnosa prema stranim kultovima. Vidi više u: Arnaldo Momigliano, *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, 1987), 120-129. O dinamici odnosa tolerancije i isključivosti u starorimskim oblicima religioznosti vidi više u: Turcan, *The Cults of Roman Empire,* 1-27. Detaljnije o religijskom krajoliku Rimskog Carstva u vrijeme pojave i širenja kršćanstva vidi šesto poglavlje. Valja naglasiti da se pojam „tolerancija" kada se koristi u kontekstu starorimskih oblika religioznosti ne smije poistovjećivati sa suvremenim konotacijama koje taj pojam nosi. Možda bi bilo plodonosnije koristiti sintagmu „prekoračenje dopuštenih normi".

[1021] Dj 5,17; 15,5; 24,5; 24,14; 26,5; 28,22; 1 Kor 11, 19; Gal 5,20; 2 Pet 2,1.

[1022] Tit 3,10. Doslovan prijevod sintagme bi bio „krivovjeran čovjek" (grč. *αἱρετικὸς ἄνθρωπος*).

razvoja kršćanskog koncepta hereze. Naime, za razliku od „poganskih“ religija grčko-rimskog svijeta koje nisu inzistirale na koherentnom skupu doktrinarnih vjerovanja, kršćanska je religija od samih početaka sadržavala jasan element isključivosti. Uostalom, u temelju kršćanstva nalazi se povijesna ličnost Isus iz Nazareta, njegov život i vjera u njegovo uskrsnuće. U tom je smislu *Velika Crkva* od početka inzistirala na sintezi povijesnog Isusa i uskrslog Krista. Posljedično se kršćanstvo (u obliku kakvom ga je naviještala *Velika Crkva*) strukturiralo kao simbioza historijskog narativa i teoloških interpretacija što je, primjerice, jasno vidljivo u *Prvoj poslanici Korinćanima.*[1023]

Pavlova *Poslanica Galaćanima* napisana polovinom 1. st. otkriva Pavla kojemu je temeljna zadaća sačuvati apostolski autoritet, istinu evanđelja koje naviješta te vraćanje kršćana na pravi put. Također, u poslanici se implicitno mogu otkriti tragovi Pavlovog nastojanja osnaživanja veza s crkvama u Jeruzalemu i Antiohiji. U disertaciji se do sada ovaj tekst primarno promatrao kroz perspektivu dinamike jedinstva i različitosti *Velike Crkve*. U ovom će se poglavlju, imajući na umu herezu kao društveni fenomen smješten u potkategoriju devijantnosti, Pavlova *Poslanica Galaćanima* promatrati kroz apostolov odnos prema percipiranim neprijateljima s ciljem detekcije retoričkih dinamika (religijskog kapitala) koje otkrivaju ideološki pomak u značenju riječi „hereza“ i u razvoju identitetskih granica *Velike Crkve.* Analiza sukoba među Galaćanima ključna je i u razumijevanju putanje kojom je *Velika Crkva* krenula.[1024] U obračunu s judeo-kršćanskim strujanjima koja su nastojala zadržati opsluživanje starozavjetnih zakona, Pavao apostrofira oštru podjelu između sebe i onih koji prenose neko drugo evanđelje (grč. *ἕτερον εὐαγγέλιον*).[1025] Pri tome se služi retorikom „pravovjerja“ i „krivovjerja“, usprkos tomu što službeno pojmovlje toga tipa izostaje.[1026]

Pozivajući se na Bourdieov koncept *doxe*, može se kazati da je kriza u Galaciji sredinom 1. st. predstavljala jednu etapu razvoja *doxe* u smjeru „pravovjerja“. Usporedno je i tekao

---

[1023] 1 Kor 15,3-5. Pavao ondje prenosi tradiciju koja potječe od kruga prvih Isusovih sljedbenika u kojoj se historijski narativ upotpunjuje teološkim interpretacijama. Tako Isus više nije „samo“ umro (historijski narativ), već je umro „za naše grijehe“ (teološka interpretacija). Vidi više u: McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

[1024] Robert M. Royalty, *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity.* Kindle izdanje. Svi citati iz Royaltyjeve knjige preuzeti su iz navedenoga (Kindle) izdanja.

[1025] Gal 1,7.

[1026] John M. Royalty ističe dualistički karakter Pavlova svjetonazora koji je posljedica apokaliptičkog viđenja budućnosti koju je apostol dijelio s brojnim kršćanima (ali i Židovima) u 1. st. Prema tom svjetonazoru, u skoroj budućnosti će doći konačna pobjeda dobra nad zlim izravnom Božjom intervencijom, odnosno (u inačici narativa *Velike Crkve*) Kristovim povratkom. Upravo iz tog dualizma proizlazi Pavlovo strogo suprotstavljanje pravog i jedinog evanđelja s onim lažnim koje, prema njegovu tumačenju, nema nikakvu vrijednost. Štoviše, ono u svojoj suštini uopće nije radosna vijest (grč. εὐαγγέλιον). Vidi više u: Royalty, The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity. Kindle izdanje.

proces razvoja termina „hereza“ jer bez jednog nema ni drugog. Osim toga, *Poslanica Galaćanima* otkriva, na tragu Bourdieuove teze, sukob oko simboličkog kapitala. Naime, Bourdieu odbija reducirati diobu pravovjerje – krivovjerje i dinamiku tog odnosa na ekonomiju i materijalna pitanja. Takav pristup ima svoje opravdanje budući da svaka redukcija religijskih odnosa u antici na ekonomiju neopravdano zanemaruje druge aspekte koji su imali bitno važniju ulogu. I doista, herezu je nemoguće objasniti kao koncept koji nastaje isključivo kao reakcija dominantne zajednice na neku ekonomsku ili materijalnu opasnost.[1027] U konkretnom je slučaju sasvim jasno da je sukob bio simboličke prirode. Naime, isti u zajednicama na području Galacije nastaje upravo zbog pitanja koju ulogu židovska tradicija i starozavjetni zakoni trebaju imati u zajednicama sljedbenika Isusa iz Nazareta.

Ono što se čini posebno važnim, s obzirom na problematiku razvoja identitetskih granica kroz razvoj koncepta hereze, jest Pavlova strategija delegitimiziranja i stigmatiziranja protivnika. Prvenstveno, apostol svoj autoritet uspostavlja pozivajući se na transcendentni izvor kroz narativ o božanskom otkrivenju. Drugim riječima, nastoji legitimirati svoje evanđelje i autoritet tako što ih smješta u područje nadnaravnog.[1028] Evanđelje koje on propovijeda dolazi od samog Krista koji mu se, prema njegovu vjerovanju, ukazao nakon uskrsnuća. Sociolozi religije bi u analizi ovog odlomka poslanice vrlo brzo uočili specifičan primjer religijske legitimacije. Peter Berger ga smatra jednim od najstarijih oblika religijske legitimacije.[1029] Naime, religije (a time i važne religijske ličnosti) imaju potencijal uspostavljanja društvenih institucija i odnosa time što, u legitimaciji svog autoriteta, partikularne pozicije poistovjećuju s božanskim poretkom. Pavlov je temeljni cilj utvrditi vlastiti položaj u očima zajednice kojoj se obraća prije negoli elaborira svoje stavove. Najsnažniji vid legitimacije vlastitog poretka, kada je posrijedi kršćanstvo u antici, jest povezivanje vlastitih stavova s božanskom domenom. Na taj se način ne ojačava snaga vlastite argumentacije već se i sve protivnike po inerciji smješta na suprotnu stranu. U kontekstu kršćanskog i židovskog apokalipticizma kojeg dijeli apostol Pavao to bi značilo svrstavanje protivnika na stranu sila zla koje čeka apsolutno uništenje prilikom skorog dolaska Kraljevstva Božjeg.

Također, Pavao se u sukobu s protivnicima na prostoru Galacije, poziva na svoju prošlost: on je taj koji je prije bio progonitelj Crkve, a sada je njezin glavni zastupnik; on je taj kojeg su

[1027] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 179.
[1028] Gal 1,11-13. O Pavlovoj strategiji uspostavljanja autoriteta i položaja vidi više u: Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority.* Kindle izdanje.
[1029] Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London, 1973), 72.

progonili drugi, zbog čega sada nosi „biljege Isusove“.[1030] Scott J. Hafemann primjećuje: „Umjesto dovođenja u pitanje svog apostolskog autoriteta zbog patnji koje je proživio, Pavao iste vidi kao karakterističnu oznaku svog apostolskog poslanja.“[1031] Kada je posrijedi pitanje stigmatizacije, veći se njezin dio vidljiv u poslanici može svrstati u sociološki primjer jednostavne degradacije.[1032] John Barclay upozorava na važnost polemičke strategije u „obračunu“ s protivnicima vidljive u *Poslanici Galaćanima*:

> „Ne smijemo nikada podcijeniti razarajući učinak polemike, posebno u slučaju poput ovoga, gdje Pavao čini sve što je u njegovoj moći kako bi svoje protivnike prikazao u najgorem mogućem svijetu s ciljem njihova odvajanja od zajednice u Galaciji.“[1033]

Stigmatizacija protivnika posebno je vidljiva u petom poglavlju poslanice kada se Pavao koristi nizom negativnih slika i asocijacija. Primjerice, u nabrajanju poroka i grijeha koji dovode do odvajanja od Kraljevstva Božjeg, Pavao spominje: idolopoklonstvo, vračarstvo, neprijateljstva, svađe, ljubomore, srditosti, sebičnost, razdore (grč. *αἱρέσεις*), strančarenja, zavist i pijančevanja.[1034] Ovdje se može jasno uočiti grčka riječ *αἱρέσεις* u eksplicitno negativnom kontekstu. Pavao govori o razdoru kao jednom od elemenata koji može kršćane odvojiti od kraljevstva Božjega, jedan u nizu opasnih poroka. Uzroke razdora naravno vidi u protivnicima s kojima se nastoji u poslanici obračunati. Oni su unijeli elemente nemira među sljedbenike Isusa Krista na prostoru Galacije koje on, kao apostol čiji izvorni autoritet potječe od samog Krista, mora neutralizirati. Također, Pavao se koristi i interesantnom simbolikom dobrog trkača ne bi li pohvalio tamošnje zajednice zbog njihova truda i ispravnog puta. No, odmah nakon toga oštro osuđuje one („uznemiritelje“) koji svojim djelovanjem odvlače kršćane u Galaciji s pravoga puta. Njihov nagovor ne proizlazi od Boga, tvrdi Pavao.[1035] Još jedan važan, iako implicitan, primjer degradacije nalazi se u Pavlovoj pažljivoj uporabi zamjenica prilikom opisivanja „onih drugih“, tj. uznemiritelja. Naime, apostol se u *Poslanici Galaćanima* prilikom opisivanja uznemiritelja opetovano koristi trećim licem, dok se drugim licem koristi kada se referira na vjernike u Galaciji koje želi vratiti na pravi put i time ojačati identitet tamošnje zajednice i njezinu poveznicu s ostalim crkvama načelu s onom u Jeruzalemu gdje je

---

[1030] Gal 1,13-17; 6,17.
[1031] Scott J. Hafemann, „Suffering“, *Dictionary of Paul and his Letters,* ur. Gerald F. Hawthorne, Ralph F. Martin i Daniel G. Reid (Leicester, 1993), 919.
[1032] Schur, *Labeling Deviant Behavior*, 37-56.
[1033] Barclay, „Deviance and Apostasy“, 77.
[1034] Gal 5,20.
[1035] Gal 5,7-8.

nekoliko godina ranije odlučeno da poganski obraćenici nisu dužni opsluživati starozavjetne zakone.[1036]

Osim jednostavne stigmatizacije, Pavao se koristi i onime što se u sociologiji naziva retrospektivnom reinterpretacijom. Povezujući uznemiritelje u Galaciji s onima u Jeruzalemu i Antiohiji, Pavao svoje protivnike stavlja u određeni povijesni kontekst. Točnije, smješta ih uz one koji su već u kolektivnom sjećanju zajednice u Galaciji označeni kao *persona non grata*. Uporabom ove strategije Pavao dvije skupine nastoji svrstati u isti tip devijantnog ponašanja i time ih dodatno diskreditirati. [1037] Upravo će takva strategija svoj vrhunac doživjeti tijekom 2. i 3. st. u radovima autora kao što su Justin Mučenik, Irenej i Hipolit. Jedan od sredstava diskreditacije različitih heretičkih grupacija njihova doba bit će upravo retrospektivna reinterpretacija. Tako primjerice i Irenej i Hipolit sasvim otvoreno stvaraju stanovito „obiteljsko stablo“ svih gnostičkih zajednica povezujući ih u konačnici s Šimunom Vračem iz *Djela apostolskih.*[1038] Doduše, njegovi su se potezi, pod perom crkvenih lovaca na heretike, smatrali posljedicom djelovanja demonskih sila koje su, za razliku od neutralnog položaja kojeg su imale u platonizmu, u perspektivi *Velike* Crkve postale izvorište svih zala.[1039] Naravno, iz historiografskog je kuta gledanja sasvim neutemeljeno povezivati porijeklo svih oblika gnosticizma sa Šimunom.[1040] No, u kontekstu polemičkog obračuna s primjerice *Valentinovom gnostičkom školom* takva je vrsta uspostave umjetne kronologije gnosticizma (iz pozicije sociologije devijantnosti klasičan primjer retrospektivne reinterpretacije) imala svoj jasan cilj diskreditiranja protivnika.

Unatoč tomu što se Pavao u *Poslanici Galaćanima* ne koristi terminom *αἵρεσις* u onom tehničkom smislu koje bi označavalo krivovjerje, čini se da konfliktna situacija u Galaciji odražava sve elemente hereze kao potkategorije devijantnog ponašanja. Drugim riječima,

---

[1036] John M. Barclay, *Obeying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Vancouver, 2005), 43.

[1037] Gal 2, 4-5; 2, 11-14; 2,12. Vidi više u: Troy A. Miller, *The Emergence of the Concept of Heresy in Early Christianity: The Context of Internal Social Conflict in First-century Christianity and Late Second Temple Sectarianism.* Doktorska disertacija (Edinburgh, 2002), 243-248.

[1038] Dj 8,4-25; Just. *Apol.* I.26, 56; Iren. *Adver. Haer.* I.23.1-4; Hipp. *Ref.* VII.36.2; IX.7-12. Prema interpretaciji Hipolita, „obiteljsko stablo“ raznih hereza u stvarnosti otkriva kontinuiranu degradaciju i odmak od apsolutne istine koju čuva *Velika Crkva.*

[1039] William Adler, „The Origins of the Proto-Heresies: Fragments from a Chronicle in the First Book of Epiphanius' Panarion“, *The Journal of Theological Studies,* god. 41/br. 2 (Oxford, 1990), 477.

[1040] Vidi više u: Stephen Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Berlin, 2003). Na koncu opsežne analize svih dostupnih izvora, autor (str. 306) zaključuje da je nemoguće dokazati povezanost Šimuna s bilo kojim oblikom gnosticizma. Simone Petrement smatra da je gnostički sistem koji mu je naknadno pripisan više produkt njegovih sljedbenika u 2. st. nego li njega samog. Vidi više u: Petrement, *A Separate God,* 244-246. Reimer Roukema drži da je mit o gnostiku Šimunu nastao u 2. st. te da ga je Irenej jednostavno prihvatio kao presliku prošle stvarnosti. Vidi više u: Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity,* 17.

Poslanica Galaćanima svjedoči o postojanju unutarnjeg konflikta koji je fenomenološki sličan herezi, iako sâm termin u tom smislu nedostaje.[1041] Kroz takvu vrstu konflikta, a posredstvom retoričkih sredstava isključivanja i stigmatiziranja, *Velika Crkva* je ojačavala vlastiti identitet u razdoblju kada nema ni tragova *Valentinove gnostičke škole.*

Druga Petrova poslanica, anonimnog autora, predstavlja još jedan važan novozavjetni primjer korištenja termina *αἵρεσις.*[1042] U uvodu drugog poglavlja autor ističe: „A bilo je lažnih proroka u narodu kao što će i među vama biti lažnih učitelja, koji će potajice uvoditi pogubna krivovjerja te, zanijekavši Gospodara koji ih otkupi, navlače na sebe brzu propast.“[1043] Ovdje se po prvi puta uviđa novi stadij razvojnog procesa značenja riječi „hereza“. Naime, autor *Druge Petrove poslanice* termin *αἱρέσεις* upotrebljava ne samo da bi označio pogrešno ponašanje već i pogrešno vjerovanje. U navedenom se dijelu poslanice krivovjerje jasno povezuje s onima koji su zanijekali Isusa Krista i njegovu otkupiteljsku smrt što samo po sebi implicira dimenziju vjerovanja. Drugim riječima, krajem 1. st. se mogu pronaći jasni znakovi koncepta hereze kao skupa pogrešnih i ponašanja i vjerovanja koji ugrožavaju središnju istinu kršćanske vjere. Time konceptualni okvir hereze dobiva novu funkcionalnu dimenziju – upravo onu koja će i ostati središnjim elementom ranokršćanskih tekstova. Naravno, djelomičan uzrok nove dimenzije u evoluciji koncepta hereze svakako je i progresivna institucionalizacija Crkve. Uostalom, hereza je, u kontekstu ranog kršćanstva, prvenstveno institucionalni fenomen.[1044]

Suprotno tezi Daniela Boyarina, prema kojoj je Justin reprezentativni i rani primjer diskurzivne strategije stvaranja kršćanskog identiteta, *Poslanica Galaćanima* i *Druga Petrova poslanica* predstavljaju autentične izvore kršćanskog herezіološkog diskursa.[1045] Temeljna društvena funkcija takvog diskursa, kako to primjećuje i Michel de Certeau, jest upravo stvaranje i održavanje identiteta zajednica.[1046] Razvoj retorike isključivanja i etiketiranja može

---

[1041] Miller, *The Emepergence of the Concept of Heresy in Early Christianity,* 94.

[1042] Iako je crkvena tradicija držala da je autor ove poslanice apostol i najbliži Isusov učenik Petar, suvremena su istraživanja u potpunosti odbacila tu pretpostavku. Doduše, vrijedi istaknuti da su pojedini kršćani u antici također iskazivali vlastitu sumnjičavost prema autentičnosti *Druge Petrove poslanice.* Vidi više u: Euseb. *Hist. eccl.* III.3.1. Na temelju niza povijesnih i lingvističkih argumenata (od kojih vrijedi istaknuti tezu prema kojoj se apostol Petar vrlo vjerojatno nije služio grčkim jezikom na razini potrebnoj za sastavljanje poslanice) konsenzus je znanstvenika da se ovdje radi o pseudoepigrafskom djelu. Vidi više u: Ehrman, *Forgery and Counterforgery,* 223-226.

[1043] 2 Pet 2,1.

[1044] George E. Zito, „Toward a Sociology of Heresy“, *Sociological Analysis,* god. 44/br. 2 (Oxford, 1983), 126.

[1045] Boyarin, *Border Lines,* 39-40.

[1046] Prema njegovu tumačenju, herezіološki diskurs predstavlja „doktrinarnu 'čistoću' društvenoga sukoba i binarni oblik modaliteta kojim se društvo definira tako što isključuje protivnika kao 'drugog'.“ Francuski povjesničar ispravno napominje da diskurs „pravovjerja“ i „hereze“ pokazuje kako se ideološke i društvene strukture isprepliću te vidljivim stvaraju proces kojim se oblikuje zajednica. Vidi više u: Michel de Certeau, *The Mystic Fable* (Chicago, 1992), 17.

se opravdano tumačiti kao ekspresija važnosti uspostave određenih granica koje će štititi identitet zajednice.[1047] Etikete devijantnosti prisutne u novozavjetnim poslanicama koriste se kao dio borbe za moć i autoritet, čiji je konačan cilj monopol nad kršćanskom porukom.[1048] To se, pak, u ranom kršćanstvu događa u kontekstu unutarnjeg sukoba koji proizlazi iz teološke dimenzije Krista kao nositelja apsolutne istine, čime kršćanstvo dobiva jasan karakter isključivosti. Jednostavnije rečeno, kršćanstvo je religija o Isusu Kristu koji se shvaća kao uskrsli Sin Božji čija je smrt otkupila čovječanstvo od grijeha. Time se kršćanstvo shvaća kao religija doktrina (iako nije samo to!) što pretpostavlja jasnu razinu isključivosti. Međutim, nije taj karakter uvjetovan isključivo teološkim postulatom Krista kao nositelja apsolutne istine i unutarnjim društvenim konfliktima: geneza ovakvog diskursa može se pronaći i u ranijim tekstovima židovske tradicije koji su predstavljali važan religijski oslonac prvih kršćana.[1049] U kontekstu teme disertacije, od posebnog je značaja to što se takav razvoj identiteta *Velike Crkve* javlja prije pojave *Valentinove gnostičke škole* pa se stoga može kazati da je od samih začetaka *Velika Crkva* imala stanovitu kronološku prednost.

Pojava *Valentinove gnostičke škole* (ali i drugih zajednica koje su naknadno označene herezom poput Marcionove sljedbe) predstavljala je svojevrsni katalizator u daljnjem oblikovanju identiteta *Velike Crkve.* Čitav je taj proces bio omogućen i specifičnim društvenim (i religijskim) kapitalom koji se najbolje ogleda u razlikama između razvoja sustava vlasti i hijerarhije između *Valentinove gnostičke škole* i *Velike Crkve*. Upravo će to biti tema poglavlja koje slijedi.

[1047] Vidi više u: Dominic Abrams, Michael A. Hogg i José Marques, „A Social Psychological Framework for Understanding Social Inclusion and Exclusion“, Dominic Abrams, Michael A. Hogg i José Marques (ur.), *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion* (New York City, 2004), 1-23.

[1048] Barclay. „Deviance and Apostasy“, 120.

[1049] Studije znanstvenika Johna M. Royaltyja i Tonyja Millera pokazuju da se korijeni isključivosti i podizanja ideoloških granica u judaizmu mogu detektirati u razdoblju nakon babilonskog sužanjstva i ponovne obnove hrama u Jeruzalemu. Proces je to koji završava rušenjem jeruzalemskog hrama 70. god. Upravo se unutar takvog procesnog razvoja javlja *Velika Crkva* koja sa svojom snažnom apokaliptičnom porukom i novonastalim unutarnjim sukobima predstavlja izvore kršćanskog hereziološkog diskursa koji je imao važnu ulogu u razvoju njenog identiteta. Vidi više u: Miller, *The Emergence of the Concept of Heresy in Early Christianity,* 143-231; Royalty, *The Origin of Heresy.* Kindle izdanje.

12.Sustav organizacije i koncept autoriteta: između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole*

U raspravi o dinamici odnosa *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* jednu od važnijih uloga zasigurno nosi problematika strukture, hijerarhije i sustava organizacije. Kršćanstvo je započelo kao vrsta *namjerne* zajednice čijim se članom postajalo, u pravilu, putem slobodnog odabira, a ne „faktorom rođenja". Takve su zajednice u svojim začetcima nestabilne, posebice ako se suočavaju s nizom unutarnjih i vanjskih pritisaka koji imaju potencijal ugroziti njihovu stabilnost i budućnost.[1050] Stoga, odnos *namjernih* zajednica prema pitanju strukture i organizacije predstavlja važan preduvjet njihove stabilne budućnosti i razvoja. Temeljni cilj ovog poglavlja jest pokazati da su, za razliku od *Valentinove gnostičke škole,* koncepti autoriteta i strukture bili inherentno važni u razvoju *Velike Crkve* od njenih začetaka. U tom se kontekstu može kazati da su naglasak na strukturu i hijerarhiju te podjelu službenih uloga u organiziranju života zajednice bili važan primjer društvenog kapitala koji nije bio toliko zamjetan u slučaju *Valentinove gnostičke škole* koja je prvenstveno njegovala osoban i mističan pristup božanskom u cilju otkrivanja spoznaje koja vodi do spasenja. Naglasak na sustavu organizacije ne potječe isključivo iz specifičnih društvenih okvira unutar kojeg su se razvijale ove dvije zajednice. U tom je pogledu izuzetno važno promotriti koncepte autoriteta i njihovo izvorište koje se zapravo nalazi i u specifičnim teološkim uvjerenjima koji se mogu smatrati vrstom religijskog kapitala.

Stoga, u slučajevima gdje teološka uvjerenja djeluju kao katalizator razvoja sustava organizacije može se govoriti o visokoj razini religijskog kapitala dok se u suprotnom slučaju može govoriti o iznimno niskoj razini religijskog kapitala. Ovo će poglavlje nastojati ukazati

[1050] Luke T. Johnson , *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity* (New Haven, 2009), 138. O važnosti strukture i sustava organizacije u kontekstu ranog kršćanstva vidi više u: Dimitris J. Kyrtatas, „The Significance of Leadership and Organisation in the Spread of Christianity", *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation,* ur. William W. Harris (Leiden, 2005), 53-69. Pri samom kraju članka (str. 67.) Kyrtatas poziva na drugačiji pristup koji će nastojati pronaći ideološku poveznicu između različitih uzroka trijumfa kršćanstva odnosno *Velike Crkve*. U određenom je smislu i ovo poglavlje, ali i cijelokupna interpretacijska orijentacije ove disertacije, pokušaj odgovora na Kyrtatasov zahtjev. Doduše, Kyrtatas govori ponajprije u okviru odnosa kršćanstva i poganstva. No, isti se pristup može primijeniti i unutar manjeg okvira odnosa *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.*

ne samo na visoku razinu društvenog već i religijskog kapitala *Velike Crkve* čiji je naglasak na hijerarhiju i sustav organizacije akutno nedostajao *Valentinovoj gnostičkoj školi.* Time se u konačnici želi apostrofirati uska poveznica između društvenog i religijskog kapitala na temelju antropoloških uvida u stvarnost religijskih zajednica koje ne mogu biti svedene isključivo na domenu teologije. Najprije će analiza biti usmjerena prema problematici razvoja strukture i sustava organizacije u *Velikoj Crkvi* o čemu postoji čitav niz izvora. Potom će se analizirati ista problematika, ali u korpusu gnostičkih tekstova s posebnim naglaskom na Valentina i njegovu gnostičku školu.

12.1.*Velika Crkva* i razvoj sustava organizacije

Višestoljetni konsenzus o prirodi razvoja crkvene strukture u prvih dvjesto godina kršćanstva počiva na dvije temeljne paradigme. Prva se može okarakterizirati unutar šireg aspekta odnosa karizme i autoriteta. Prema istoj, zajednica kršćana 1. st. nije sadržavala kompleksnu organizacijsku strukturu već je više nalikovala pokretu koji je organizacijski ovisio o pojedinačnim talentima ljudi koji su širili kršćanstvo.[1051] U tom se kontekstu često govori o prvotnom kršćanstvu koje je, u hijerarhijskom smislu, bilo obilježeno karizmatičnim putujućim misionarima koji su, u prvim desetljećima, bili temeljni nositelji *radosne vijesti.* No, kako je vrijeme prolazilo, a kršćanstvo postajalo trans-lokalni fenomen, bilo je potrebno podići razinu organizacije i hijerarhije. Posljedično, došlo je do postepenog fenomena institucionalizacije *Velike Crkve* koji je uzrokovao neizbježni sukob s karizmatskim elementima unutar same

[1051] Spomenutu paradigmu najbolje oslikavaju tvrdnja Stipe Nimca koji ističe kako „zajednica u početku nije iziskivala kompliciranu organizacijsku strukturu. Imala je obilježja pokreta, odnosno idejnog zajedništva. Organizacijski je izgledala ovisno o sposobnostima i talentima pojedinačnih osoba koje su širile Isusov način života. Vidi više u: Stipe Nimac, „Nastanak i razvoj prvih kršćanskih zajednica“, *Crkva u svijetu,* god. 47/br. 2 (Split, 2012), 171. Idejni začetnik ovakvog poimanja odnosa karizme i autoriteta u prvim kršćanskim zajednicama bio je njemački teolog Rudolph Sohm čija je teorija imala naknadni utjecaj na Maxa Webera i njegovu tipologiju modela legitimacije vlasti. Vidi više u: Enrique Nardoni, „Charism in the Early Church since Rudolph Sohm: An Ecumenical Challlenge“, *Theological Studies,* god. 53/br. 4 (Santa Clara, 1992), 647-655; Peter Haley, „Rudolph Sohm on Charisma“, *The Journal of Religion,* god. 60/br. 2 (Chicago, 1980), 185-197. Konačno, teorija će zadobiti čvrste temelje u studijama ranog kršćanstva posredstvom radova njemačkog znanstvenika Gerda Theissena koji je, između ostaloga, ustvrdio da je „unutarnja struktura (zajednice kršćana nakon Isusova života op.a.) bila determinirana interakcijom triju uloga“, pri čemu su putujući karizmatici bili „presudni duhovni autoriteti u lokalnim zajednicama“ koje Theissen uspoređuje s filozofskom školom Cinika. Vidi više u: Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia, 1978), 7, 14-15. Ilustrativan je slučaj Kevina Gilesa koji u uvodu svoje knjige tvrdi da spomenuta paradigma „gotovo pa i nema danas zastupnika“. No, nedugo zatim Giles ne uspijeva izaći izvan okvira te iste paradigme kada tvrdi da u Didaché „vidimo tranziciju iz vodstva utemeljenog isključivo na karizmi u vodstvo legitimirano službenim položajem“. Vidi više u: Kevin Giles, *Patterns of ministry among the first Christians* (Eugene, 2017), 6, 14. Detaljnu kritiku strukturalnog modela prvih kršćanskih zajednica na prostoru Palestine vidi u: Wolfgang Stegemann, „Vagabond Radicalism in Early Christianity?: A Historical and Theological Discussion of a Thesis Proposed by Gerd Theissen“, *God of the lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible,* ur. Willy Schottroff i Wolfgang Stegemann (Maryknoll, 1984), 148-168.

zajednice.[1052] Sjeme institucionalizacije nalazilo se u kućanstvu koje je bilo temeljna društvena odrednica prve Crkve. Iz navedenog slijedi i druga paradigma prema kojoj je u začetcima institucionalizacije stajalo kolektivno tijelo biskupa (grč. *ἐπίσκοπος*) i starješina (grč. *πρεσβύτερος*).[1053]

Ovo se može, za potrebe disertacije, nazvati i teorija o sinonimnosti budući da nositelji iste drže da se zapravo radi o dvama istoznačnim terminima koji ukazuju da je u svakoj zajednici postojalo kolektivno tijelo koje je vodilo i organizacijski i religijski aspekt života *Velike Crkve.* Drugim riječima, u novozavjetnom razdoblju kršćanstvo je, kada je posrijedi dimenzija rukovodstva, bilo obilježeno dvoslojnom strukturom gdje su uz đakone postojali i prezbiteri odnosno biskupi. Riječ je o konsenzusu koji svoje korijene, prema tumačenju Olofa Lintona, ima u radovima teologa iz 17. st.[1054] Doduše, najpoznatiji zastupnik teorije o sinonimnosti je engleski biskup i teolog Joseph Lightfoot koji je, pišući u 19. st., mogao zaključiti da su u jeziku novozavjetnih tekstova pojmovi „biskup“ i „starješina“ dvije različite oznake za isti položaj unutar crkvene strukture.[1055] Da je konsenzus i dalje prisutan najbolje pokazuju studije Paula Trebilca i Benjamina Merklea koji prethodno objašnjenu sliku crkvene strukture predstavljaju kao nešto što „svi znaju“ i „što je svima jasno“.[1056]

Kao adekvatna potpora teorije o sinonimnosti u pravilu se ističe nekoliko novozavjetnih stihova te Klementova poslanica zajednici u Korintu s kraja 1. st. Tako primjerice, autor *Djela apostolskih* opisuje kako je Pavao iz Mileta poslao u Efez po starješine (grč. *πρεσβύτεροι*) Crkve

---

[1052] Osnovni cilj ovog poglavlja je obraditi aspekt razvoja hijerarhije *Velike Crkve* bez dubljeg analiziranja odnosa karizme i autoriteta unutar šireg procesa institucionalizacije. Međutim, opravdane su kritike onih koji tvrde da je čitava paradigma o navodnom sukobu između karizmatske i institucionalne dimenzije utemeljena na pogrešnim pretpostavkama te na problematičnom čitanju Weberove tipologije modela legitimacije vlasti. Detaljnije vidi u: Stewart-Sykes, „Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity“, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers,* ur. Andrew Gregory i Christopher Tuckett (Oxford, 2005), 165-190. Ova je problematika detaljnije razrađena i u članku „Charisma and Authority in the Early Church: coexistence or conflict?“ autora ove disertacije koji će biti objavljen u zborniku radova *Biografija, hagiografija, karizma: funkcionalizacija teksta u redovničkim zajednicama* urednika Marka Jerkovića.

[1053] Doslovan prijevod grčkog pojma *ἐπίσκοπος* bio bi „nadglednik“. Radi se o terminu koji je bio poznat u različitim zajednicama šireg grčko-rimskog svijeta u razdoblju kada se pojavljuje kršćanstvo što će se detaljnije pojasniti u nastavku poglavlja. Detaljnije o etimologiji i izvornom značenju spomenutog pojma vidi u: Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (New York City, 1994), 124; Henry G. Liddell i Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996), 657.

[1054] Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung: Eine kritische Darstellung* (Frankfurt, 1957), 3-5.

[1055] Joseph B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (London, 1888), 95.

[1056] Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius,* 187-188 (Tübingen, 2004). Kao jasan indikator sinonimnosti pojmova „nadglednik“ i „starješina“ Trebilco vidi Pavlove riječi upućene starješinama Efeza koje naknadno naziva i nadglednicima. Vidi više u: Dj 20, 17, 28; Benjamin L. Merkle, *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church* (New York City, 2003), 2.

kojima se obraća te ih podsjeća da čuvaju vjernike kao stado u kojem ih „Duh Sveti postavi nadglednicima (grč. *ἐπισκόπους*).[1057] Najjednostavnija analiza ovog teksta usmjerava čitatelja prema zaključku da se ovdje zapravo radi o istim ljudima (starješine i nadglednici) koji nose jednak položaj u Crkvi, a koje Pavao naziva prvo starješine, a onda nadglednici. Iz kolektivnog tijela prezbitera/biskupa razvio se viši stupanj institucionalizacije kojeg karakterizira jedan biskup čija s jurisdikcijom nad svim kongregacijama u jednome gradu. Začetci se višeg stupnja institucionalizacije često pronalaze u Ignacijevim poslanicama pa se čak i biskupa Antiohije naziva izumiteljem monoepiskopata.[1058]

Međutim, recentna analiza Alistaira Stewarta prevladavajuću paradigmu ozbiljno dovodi u pitanje.[1059] Prema njegovu tumačenju, crkvena je struktura u novozavjetno vrijeme obilježena starješinama, biskupima (odnosno, nadglednicima) i đakonima, ali odnos između prva dva pojma nije obilježen istoznačnošću. Naime, Stewart tvrdi da su pojmovi starješina i biskup paronimi, a ne sinonimi. Detaljnija analiza izvora otkriva kompleksniju dinamiku njihova odnosa tek ako se u obzir uzme društveni okvir koji je obilježio prve kršćanske zajednice. Naime, čitava teorija koju Stewart podrobno iznosi počiva na dvije temeljne osi ranog kršćanstva: federativnost i kućanstvo.[1060] Dočim je federativnost heuristički alat (koncept) kojim se nastoji ilustrirati jedan od društvenih elemenata ranog kršćanstva, kućanstvo je njegova stvarnost. Radi se zaista o temeljnoj društvenoj jedinici prvih kršćana. Naime, kršćanstvo prvih dvjesto godina nije poznavalo crkve kao zasebne građevine u kojima se vjernici jednom tjedno sastaju. Nasuprot tomu, fokus svih vjerskih zbivanja članova *Velike Crkve* u tom je razdoblju bilo određen privatnim kućama-crkvama.[1061] Prema tumačenju Stewarta, starješine su predstavljali kolektivno tijelo kršćanskih vođa koji su se na razini grada povremeno sastajali. Nadglednik (biskup) je, s druge strane, bio položaj kojeg je svatko od njih nosio u svojim zasebnim zajednicama koje su se sastajale u privatnim kućama. Drugim

---

[1057] Dj 20,17; 28.

[1058] Patrick Burke, „The Monarchical Episcopate at the End of the First Century“, *Journal of Ecumenical Studies,* god. 7/br. 1 (Philadelphia, 1970), 516-518. Stewart, Lampe i Brent kronološki pomiču pojavu monoepiskopata prema kraju 2. odnosno početku 3. st. Tako se primjerice Stewart slaže s Brentom u tvrdnji da se razvijeni monoepiskopat javlja u prvoj polovici 3. st. u vrijeme pontifikata pape Poncijana. Vidi više u: Alistair Stewart, *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Kindle izdanje; Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarh-Bishop* (Leiden, 1995) 452. Za razliku od njih, Peter Lampe izvore monoepiskopata vidi krajem 2. st. u vrijeme pontifikata pape Viktora. Vidi više u: Lampe, *From Paul to Valentinus,* 397.

[1059] Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.

[1060] Koncept federativnosti kojeg Stewart koristi kako bi opisao vezu između različitih kuća-crkvi u jednome gradu utemeljen je na značajnim studijama Petera Lampea i Alana Brenta spomenutim u prethodnoj bilješci.

[1061] Vidi više u: Filson, „The Significance of the Early House Churches“, 105-112; Meeks, *The First Urban Christians* 29; Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century,* 30-39.

riječima, biskupi su bili vođe pojedinačnih kuća-crkvi dok su prezbiteri djelovali kao kolektivno tijelo čija je glavna zadaća bila održavanje unutarnje stabilnosti (na razini grada) te komunikacije sa zajednicama iz drugih dijelova carstva. S obzirom na to da je razvoj crkvene strukture u razdoblju od 1. do kraja 3. st. kompleksan proces koji nije apsolutno ujednačen na svim lokalitetima gdje se *Velika Crkva* širila, u ovom će se poglavlju, kao studija slučaja, uzeti grad Rim s naznakom da se načelno sličan proces razvoja crkvene strukture može detektirati i u drugim važnim urbanim sredinama poput Efeza ili Korinta.[1062]

Postojanje niza kuća-crkvi u Rimu tijekom prva dva stoljeća kršćanstva osvjedočeno je u nizu primarnih izvora.[1063] Ilustrativan je primjer Pavlova *Poslanica Rimljanima* u kojoj Pavao pozdravlja niz pojedinaca ukazujući pri tom na prisutnost većeg broja kuća-crkvi koje su služile kao mjesto sastanka prvih kršćana:

> „Pozdravite Prisku i Akvilu, suradnike moje u Kristu Isusu. Oni su za moj život podmetnuli svoj vrat; zahvaljujem im ne samo ja nego i sve Crkve poganâ. Pozdravite i Crkvu u njihovoj kući (grč. *κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*)… Pozdravlja vas Gaj, gostoprimac moj i cijele Crkve (grč. *ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας*).[1064]

Osim toga, Lampe ističe da je Pavao već kroz pozdravljanje pojedinaca u Rimu implicirao postojanje većeg broja kuća-crkvi u prijestolnici carstva.[1065] Da slučaj u Rimu nije anomalija već reprezentativni predstavnik temeljnog društvenog okvira prvih kršćana potvrđuje Pavao i u svojoj poslanici zajednici u Korintu opisujući crkvu koja se okuplja u domu Priske i Akvile (grč. *τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ*) te ističući krštenje Stefaninog doma (grč. *τὸν Στεφανᾶ οἶκον*).[1066] Justin Mučenik sredinom 2. st. implicira postojanje kuća-crkvi u Rimu priznajući da osobno poznaje samo jedno mjesto sastanka (Timiotinsko kupalište) na koje i on dolazi.[1067] Time Justin ne potvrđuje samo privatne prostorije kao centre kršćanskih okupljanja već i relativnu decentraliziranost u pogledu odnosa između različitih kuća-crkvi u Rimu. U konačnici, Stewart ističe da je takva slika *Velike Crkve* nalik decentraliziranoj organizacijskoj strukturi sinagoga u Rimu tijekom tog istog razdoblja.[1068]

[1062] Vidi više u: Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.
[1063] Joan M. Petersen, „House-Churches in Rome“, *Vigiliae Christianae,* god. 23/br. 4 (Leiden, 1969), 264-272.
[1064] Rim 16, 3-5, 23.
[1065] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 164-183.
[1066] 1 Kor 16,19; 1,16. Uz to, *Djela apostolska* također apostrofiraju kućanstvo kao društveni okvir prvih kršćanskih zajednica kada se spominju krštenja čitavih kućanstava. Vidi više u: Dj 10,2; 11,14; 16,15; 18,8.
[1067] *Acta Iustini* 3.
[1068] Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.

Chrys C. Caragounis je pokušao dovesti u pitanje utemeljenost postojanja decentraliziranih kuća-crkvi u Rimu tijekom 1. st.[1069] No, Caragounis se previše oslonio na samo jedan argumentacijski element teorije koju je nastojao opovrgnuti. Naime, u svojoj se analizi gotovo isključivo bavio činjenicom da se Pavao ne obraća rimskoj zajednici u jednini (jedna Crkva) na način na koji to čini kada su zajednice u Korintu i Solunu u pitanju.[1070] Kao odgovor na takav argument, Caragounis apostrofira primjer *Poslanice Filipljanima* koja također u uvodu nije adresirana samo jednoj Crkvi. Međutim, njegova replika sasvim jasno pretpostavlja centraliziranost zajednice u Filipima u vrijeme kada Pavao ondje piše svoju poslanicu. Stewart napominje da je decentralizirana federativnost kuća-crkvi razlog zbog kojeg se Pavao obraća biskupima i đakonima (množina) u Filipima.[1071] Drugim riječima, suprotno tvrdnjama Caragounisa, sredinom 1. st. ne postoji jedinstveno središte sastanka svih kršćana u Filipima. Nadalje, Caragounis tvrdi da je teorija o decentraliziranom modelu kuća-crkvi utemeljena na prešutnoj pretpostavci prema kojoj je struktura kršćanskih zajednica bila nalik strukturi židovskih sinagoga. To je pak pretpostavka na koju on ne pristaje. No, sinagoge u Rimu su mogle predstavljati model prilikom oblikovanja kuća-crkvi u gradu bez da se postulira uzročno-posljedična veza između specifičnih položaja i službi.[1072]

Dakle, nema razloga za sumnjati da je lokalna struktura prvih kršćanskih zajednica bila prvenstveno vezana uz kućanstvo. Slika *Velike Crkve* koja se, zbog akutne opasnosti od sustavnih progona rimskog državnog aparata, u prva tri stoljeća primarno sastaje u mračnim katakombama kako bi slavila euharistiju daleko od oči javnosti predstavlja stanoviti romantičarski mit koji nema svog utemeljenja u stvarnosti. Jednostavnije rečeno, katakombe nikada nisu predstavljale temeljni lokalitet kršćanskog okupljanja. Ta je zadaća pripadala prvenstveno kućanstvu (grč. *οἶκος*) koje je u antici predstavljalo osnovnu ekonomsku, političku, sociološku i religijsku jedinicu društva.[1073] Aristotel je isticao kućanstvo smatrajući ga

---

[1069] Chrys C. Caragounis, „From Obscurity to Prominence: The Development of the Roman Church Between Romans and *1 Clement*“, *Judaism and Christianity in First-Century Rome,* ur. Karl P. Donfried i Peter Richardson (Grand Rapids, 1998), 252-260.
[1070] 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; 1 Sol 1,1.
[1071] Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.
[1072] Stewart društvenu raznolikost sinagoga u Rimu vidi prvenstveno kao model, a ne kao potencijalni korijen iz kojeg se crkvena struktura s vlastitim položajima razvila. Naime, za razliku od niza autora koji izvorište crkvenog položaja starješine vide u židovskim sinagogama, Stewart ističe da ne postoje adekvatni dokazi o službenom položaju u sinagogi koji nosi titulu „starješina“ niti u pisanim ni u arheološkim vrelima. Vidi više u: Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.
[1073] Vincent Branick, *The House Church in the Writings of Paul* (Eugene, 2012), 38. Doduše, Edward Adams je u knjizi objavljenoj 2013. godine nastojao dovesti u pitanje kućanstvo kao prevladavajuće središte okupljanja Crkve tijekom 1. i 2. st. Vidi više u: Edward Adams, *Edward Adams, The earliest Christian meeting places: almost exclusively houses?* (London, 2015). Tako primjerice Adams u analizi Pavlovih poslanica (str. 17-44) pronalazi tek četiri sigurne reference na privatnu kuću kao lokus kršćanskih sastanaka. Iz toga pak zaključuje (str. 44) da je

najmanjom društvenom jedinicom države, ideja s kojom se slagao i Plutarh.[1074] Drugim riječima, kućanstvo je u antici predstavljalo mikrokozmos čitavog grada ili države. U svijetu Rimskog Carstva, društvena se pozicija kućanstva nije značajno promijenila što se najbolje ogleda u činjenici da su se i misterijski kultovi, čiji je vrhunac popularnosti bio u 2. i 3. st. po. Kr., širili putem obiteljskih mreža uvjetovanih okvirom kućanstva.[1075] Teško je precizno odrediti broj kršćana koji su se sastajali u pojedinačnim kućama-crkvama u gradu Rimu. Peter Lampe podsjeća da takav broj uvelike ovisi o veličini svake od tih kuća te (na temelju dostupnih podataka) projicira prosjek od otprilike dvadesetak članova po kući.[1076]

U analizi Klementove poslanice zajednici u Korintu, Caragounis detektira, prema načinu na koji autor govori u ime čitave Crkve, tragove jedinstva i centralizacije kršćanstva u Rimu.[1077] No, stanoviti se problem ogleda u činjenici da Hermin *Pastir,* koji potječe iz relativno istog razdoblja, upućuje na kontinuirano postojanje pojedinih kuća-crkvi u stanovitom decentraliziranom obliku.[1078] Kako objasniti ovu, načelno gledano, proturječnost u strukturi *Velike Crkve* u Rimu? Da bi se mogla pronaći sinteza proturječnih tragova u izvorima potrebno je konzultirati se s teorijom koju su gotovo istovremeno predložili Peter Lampe i Alan Brent.[1079]

---

izuzetno problematično zaključiti da su sastanci u privatnim kuća-crkvama bili „raširena praksa“ prvih kršćana. U principu, engleski znanstvenik u svojoj knjizi opetovano ističe da su privatne kuće činile važan, ali ne isključivi društveni okvir u razdoblju ranog kršćanstva. Na koncu vrijedi istaknuti da pojedini argumenti koje Adams iznosi i nisu toliko uvjerljivi. Primjerice, u dijalogu između Justina i rimskog prefekta, kršćanski filozof ističe da ne poznaje niti jedno drugo mjesto sastanka osim onog na kojem i on sam sudjeluje, a koje se nalazi iznad Timiotinskog kupališta. Na pitanje prefekta gdje se kršćani sastaju Justin odgovara gdje god je to moguće. Vidi više u: *Acta Iustini* 3. Na temelju toga teksta (posebno Justinova odgovora da se kršćani sastaju gdje je god to moguće) Adams tvrdi (str. 74) da su središta sastanaka prvih kršćana bila puno šira od okvira kućanstva. Drugim riječima, prva se Crkva, ističe Adams, pragmatično sastajala gdje su god to uvjeti i okolnosti dopuštali. U ovom je slučaju autor naprosto zanemario krucijalan kontekst unutar kojeg se treba promatrati Justinov odgovor rimskom prefektu. Naime, radi se o službenom ispitivanju nad kršćaninom (u ovom slučaju Justinom i su-optuženicima) koje vodi rimski državni dužnosnik nakon kojeg je uslijedila smrtna kazna. Justinov odgovor da se kršćani sastaju gdje god stignu treba sagledati kao primjer izbjegavanja konkretnog odgovora budući da je bio itekako svjestan da bi, otkrivajući mjesto sastanka bilo koje kršćanske kongregacije u Rimu, opasno ugrozio svoju „braću i sestre“. Osim toga, sama činjenica da prefekt mora pitati gdje se kršćani sastaju implicira da u tom trenutku ne postoje „službena“ mjesta ili zgrade u kojima se odvijaju sastanci kršćana. Drugim riječima, sasvim je izvjesno da su kuća-crkve ipak bile primarni društveni okvir. Konačno, izbjegavanje konkretnog odgovora vidljivo je i u samom nastavku dijaloga gdje prefekt pita su-optuženike tko im je približio kršćanstvo na što oni odgovaraju da su to bili njihovi roditelji. Potom prefekt traži konkretnu lokaciju njihovih roditelja što bi ih zasigurno dovelo u opasnost. Međutim, odgovori Justinovih su-optuženika su vrlo prikladni. Jedan odgovora da su mu roditelji u Kapadociji (poprilično udaljeni od grada Rima) dok drugi tvrdi da su mu oba roditelja mrtva. Stoga, Adamsova se teorija može smatrati interesantnim pokušajem manjeg revidiranja prevladavajuće paradigme, ali nikako adekvatnim temeljem za promjenu iste.

[1074] Arist. *Pol.* I.2.1. iz: Thomas E. Page et. al. (ur.), *Aristotle: Politics* (Cambridge, 1932). Prijevod na engleski: Harris Rackham; Plut. *Lyc.* 19.3. iz: Eric H. Warmington (ur.), *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola* (Cambridge, 1967). Prijevod na engleski: Bernadotte Perrin.

[1075] Nock, *Conversion,* 116.

[1076] Lampte, *From Paul to Valentinus,* 195.

[1077] Caragounis, „From Obscurity to Prominence“, 271.

[1078] Maier, *The Social Setting of the Ministry,* 59-60.

[1079] Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 410-411.

Lampe je ispravno primijetio da Pavao, usprkos tomu što se obraća nizu pojedinaca čime otkriva postojanje većeg broja kuća-crkvi u gradu Rimu, nije poslao više različitih poslanica već jednu koja je trebala kružiti među kršćanima ondje. [1080] Može se opravdano kazati da je ovdje riječ o stanovitom sredstvu održavanja kohezije unutar *Velike Crkve* što je osvjedočeno i na primjeru Pavlove *Poslanice Kološanima* gdje apostol upućuje tamošnju zajednicu neka proslijedi poslanicu zajednici u Laodiceji.[1081]

Pri tome valja imati na umu važnu distinkciju koju Pavao u svojim poslanicama jasno apostrofira. Naime, apostol razlikuje između pojma *κατ' οἶκον* te sintagme *ὅλη ἡ ἐκκλησία.*[1082] Prethodno označava specifična kućanstva gdje su se sastajale grupe kršćana pri čemu sintagma *κατ' οἶκον ἐκκλησία* predstavlja ono što Wayne Meeks naziva „osnovnom jedinicom" kršćanskog pokreta.[1083] Potonje pak označava Crkvu u njenom univerzalnom obujmu, kao pojam koji označava zajednicu čije granice nadilaze lokalne i regionalne okvire. Proširi li se fokus analize i na drugu kršćansku literaturu iz 1. i 2. st. vrlo se brzo otkriva isti obrazac povezanosti koja se ponajviše otkriva u izmjeni kršćanske literature, napose pisama.[1084] Kao ilustrativni primjer iz 2. st. može poslužiti slučaj biskupa Dionizija iz Korinta koji u svojoj *Poslanici Rimljanima* otkriva stvarnost trans-lokalne povezanosti *Velike Crkve:*

> „Vaš je običaj od početka to da raznoliko iskazujete dobro svojoj braći i da potporu šaljete brojnim Crkvama u svakome gradu. Na taj način dokidate potrebu potrebitih. Braći u rudnicima pomažete potporama koje šaljete od početka. Vi, Rimljani, održavate od otaca predani rimski običaj. Vaš ga blaženi biskup Soter nije samo očuvao nego i uvećao ukoliko obilje što se šalje svetima i jer pridošlu braću tješi svetim riječima kao nježan otac djecu."[1085]

Dakle, frakcionalnost te relativna decentraliziranost kuća-crkvi u jednome gradu nipošto ne znači da se vjernici nisu smatrali dijelom iste zajednice koju će poganski kritičar Celzo naknadno opisati sintagmom *Velika Crkva.* Određeni je osjećaj zajedništva (grč. *κοινωνία*) zasigurno postojao i prije uspostave razvijenog monoepiskopata. Uzimajući u obzir dvije društvene karakteristike *Velike Crkve* 1. i 2. st. (decentraliziranost kroz postojanje niza kuća-crkvi u jednome grada, ali i značajna razina održavanja komunikacije između lokalnih

---

[1080] Lampe, *From Paul to Valentinus,* 398.
[1081] Kol 4,16.
[1082] Rim 16,5; 16, 23; 1 Kor 14,23.
[1083] Meeks, *The First Urban Christians,* 75.
[1084] Detaljnije vidi u: Michael B. Thompson, „The Holy Internet: Communication between Churches in the First Christian Generation", *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences,* ur. Richard Bauckham (Grand Rapids, 1998), 49-70.
[1085] Euseb. *Hist. eccl.* IV.23.10.

kongregacija), Brent iznosi zanimljivu tezu. Prema njegovu viđenju, glavno „sredstvo“ održavanja komunikacije i izmjene poslanica, poput onih od Pavla ili Dionizija, bilo je vijeće starješina koje eksplicitno spominje Herma u djelu *Pastir*.[1086] Opisujući jedno od svojih viđenja Herma ističe:

> „Potom sam imao viđenje u vlastitom domu. Dođe starica i upita me jesam li knjigu dao starješinama. Rekoh da nisam. 'Dobro si učinio', reče, 'jer imam još nešto dodati. Kada dovršim sve riječi, ti ćeš ih obznaniti svima izabranima'. Načinit ćeš, dakle, dva prijepisa knjižice pa jedan poslati Klementu, a drugi Grapti. Potom će je Klement poslati drugim gradovima, za što je zadužen. Grapta će opominjati udovice i siročad. Ti ćeš je pak čitati u ovom gradu pred prezbiterima koji su na čelu Crkve.“[1087]

Čini se da ovi stihovi, ako se promatraju kroz vizuru i decentraliziranosti i relativne povezanosti kuća-crkvi i na razini grada, ali i na razini čitavog carstva, sugeriraju da je postojalo kolektivno tijelo prezbitera koje se povremeno sastajalo kako bi zajednički čitalo knjigu koja je bila namijenjena čitavoj Crkvi.[1088] Da je doista postojalo kolektivno tijelo prezbitera u 1. i 2. st. čija je jurisdikcija bila na razini jednoga grada može se detektirati u tragovima koje su ostavili drugi ranokršćanski izvori. U navedenom dijelu se Klement ističe kao onaj čija je dužnost bila komunikacija s drugim zajednicama izvan grada Rima. Osim toga, Epifanije ističe da su rimski prezbiteri osudili Marciona i time prekinuli njegov status priznate zajednice u sklopu *Velike Crkve* u Rimu.[1089] Nadalje, Euzebije prenosi da je stanoviti biskup Natalije zastranio u vjeri da bi se pod pritiskom svetih anđela koji su ga, prema njegovu svjedočenju, bičevali cijelu noć, pokajao. O njegovu činu kajanja otac crkvene povijesti piše sljedeće:

> „Zato je u praskozorje ustao, obukao vreću, posuo se pepelom i svom žurbom u suzama pao pred biskupa Zefirina. Prevrtao se pod nogama ne samo ljudi iz klera nego i laika. Suzama je ganuo milosrdnu Crkvu milosrdnog Krista. Posegnuo je za silnom prošnjom… Jedva je primljen u zajedništvo.“[1090]

Taj se događaj može, tvrdi Stewart, smatrati činom biskupa jedne zajednice (kuća-crkve) kojeg crkvena „federacija“ jednog grada nije priznavala dok se nije iskreno pokajao.[1091] Tek

---

[1086] Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 410-411. Teza je to s kojom se slaže i Peter Lampe. Vidi više u: Lampe, *From Paul to Valentinus,* 354, 398-399.
[1087] *Herm.* VII.2-3. iz: Ivan Bodrožić (ur.), *Crkveni Oci: Hermin Pastir* (Split, 2011). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić. Grčki izvornik dostupan u: Bart Ehrman (ur.), *The Apostolic Fathers,* vol 2 (Cambridge, 2003).
[1088] Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 411.
[1089] Epiph. *Pan.* I.42.2.1-5.
[1090] Euseb. *Hist. eccl.* V.28.10.
[1091] Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.

onda je ponovno primljen u zajedništvo. Brent upućuje i na zajedničko dijeljenje fragmenata hostije (lat. *fermentum*), praksa za koju Irenej, u pismu papi Viktoru, tvrdi da je bila uobičajena i prije njegova vremena: „Nikada pak nitko nije zbog takvog postupanja bio odbačen. Naprotiv, prezbiteri prije tebe koji nisu opsluživali, slali su euharistiju onim zajednicama koje su opsluživale“.[1092]

Istovremeno, teško je zanijekati postojanje specifične službe biskupa koju uostalom poznaje i Herma.[1093] Brent ističe primjer zavedenog Natalija koji je, kako to Euzebije prenosi, nosio položaj biskupa, te Justinov opis kršćanskih sastanaka nedjeljom na kojima se ističe u vodećoj ulozi jedan „predstojnik“ (grč. *προεστός*) kao jasne indikacije da su na čelu pojedinačnih kongregacija unutar jednog grada tijekom 1. i 2. st. bili biskupi.[1094] Ovu, na prvi pogled, zbunjujuću situaciju u izvorima na adekvatan način razrješava ponuđena teorija Alistara Stewarta koji zaključuje: „Daleko od toga da je Rim bio pod vodstvom prezbitera i da su se iz prezbitera regrutirali *episkopoi*. Potonji su bili vođe pojedinih kongregacija iz kojih su dolazili *presbyteroi,* vođe koji su činili vijeće jednog grada i tako formirali crkvenu federaciju.“[1095] Dakle, suprotno od teorije o sinonimnosti prema kojoj novozavjetna literatura svjedoči o postojanju kolektivnog tijela biskupa/starješina u svakoj lokalnoj kongregaciji, hijerarhijska struktura *Velike Crkve* 1. i 2. st. bila je utemeljena na biskupima koji su stajali na čelu svake od pojedinih kongregacija unutar jednoga grada. Njihova je povezanost bila utkana kroz kolektivno tijelo prezbitera koji su se povremeno sastajali i nadzirali unutarnju stabilnost zajednice na razini grada te njenu povezanost s ostalim zajednicama iz drugih dijelova carstva. Upravo iz pozicije člana kolektivnog tijela prezbitera Klement piše svoju poslanicu u ime cijele rimske crkve: „Crkva Božja koja kao tuđinka boravi u Rimu Crkvi Božjoj koja kao tuđinka boravi u Korintu.“[1096]

Upravo taj izvor Stewart koristi kako bi dodatno potvrdio svoju teoriju, što je od posebne važnosti kada se uzme u obzir da su isti izvor autori poput Lightfoota apostrofirali kao jedan od temeljnih dokaza teorije o sinonimnosti.[1097] U adekvatnoj analizi problematike razvoja

---

[1092] Euseb. *Hist. eccl.* V.24.15; Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 414-415.
[1093] *Herm.* XIII.1.
[1094] Just. *Apol.* I.67.4; Euseb. *Hist. eccl.* V.28.12; Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 430.
[1095] Stewart, *The Original Bishops*. Kindle izdanje.
[1096] 1 Clem. praef.
[1097] Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians,* 97-98.

strukture rimske crkve na primjeru Klementove poslanice ključna su njena tri dijela. Prvenstveno, opisujući rad apostola Klement ističe:

> „Propovijedali su po selima i gradovima te prve obraćenike, iskušavši ih Duhom, budućim vjernicima postavljali za biskupe i đakone. Ali to nije novost jer je o biskupima i đakonima pisano pred mnogo vremena. Pismo, naime, negdje ovako veli: 'Postavit ću im glavare u pravednosti i njihove poslužitelje'.“[1098]

Potom, nekoliko redaka kasnije Klement ističe da su apostoli znali kako će kad-tad doći do prepirki u Crkvi oko biskupske službe:

> „Zbog toga, dobro znajući što će se dogoditi, postaviše ranije spomenute (biskupe op.a.) i zatim zapovjediše da nakon njihove smrti njihovu službu preuzmu drugi prokušani muževi… Blaženi prezbiteri koji su, prevalivši put plodno i savršeno okončali život; nisu se bojali da će ih netko otjerati s mjesta na koje su postavljeni.“[1099]

Iz činjenice da Klement u diskursu o biskupima nakon nekoliko redaka spominje prezbitere, Lightfoot deducira da se u stvarnosti radi o sinonimima te da je svaku zajednicu u početku vodilo kolektivno tijelo prezbitera/biskupa.[1100] Međutim, Stewart ističe da se iz perspektive federativnosti otvara drugačija slika crkvene strukture. Posebno, ako se uzme u obzir treći ključan dio. Naime, desetak poglavlja kasnije, Klement ističe: „Stoga vi, koji postaviste temelj pobuni, u posluhu se podložite starješinama i uz pokajanje se popravite svinuvši koljena svoga srca.“[1101] Ovdje, kako Stewart primjećuje, Klement pretpostavlja sveukupni autoritet kolektivnog tijela prezbitera na razini Korinta.[1102] Isto tako, kada govori o tome da se Crkva u Korintu, zbog djelovanja nekolicine pojedinaca, pobunila protiv prezbitera, Klement pretpostavlja kolektivno tijelo koje je imalo jurisdikciju nad čitavom zajednicom u gradu.[1103]

Konačno, temeljni problem svake varijante teorije o kolektivnom vodstvu (koja pretpostavlja sinonimnost pojmova „biskup“ i „prezbiter“) jest to što ne uzima dovoljno u obzir kućanstvo kao temeljnu jedinicu koja je oblikovala društveni *Velike Crkve* tijekom 1. i 2. st. Naime, sasvim

---

[1098] 1 Clem. XLII.4-5; Iz 60, 17. Prilikom citiranja proroka Izaije, Klement je izmijenio dio teksta ubacivši pojam *διάκονοι*. U grčkom prijevodu Knjige proroka Izaije (Septuaginta) stoji izraz: *ἄρχοντάς* koji se može prevesti kao „vladari“ ili „glavari“.
[1099] 1 Clem. XLIV.1-2; 5.
[1100] Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians,* 98.
[1101] 1 Clem. LVII.1.
[1102] Stewart, *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Kindle izdanje.
[1103] 1 Clem. XLVII.6.

je indikativno opažanje Waynea Meeksa koji apostrofira da je *οἶκος* u Rimskom Carstvu imao jasnu hijerarhijsku strukturu i podijeljene uloge pri čemu je na vrhu bila jedna osoba.[1104] To pak ima značajnu posljedicu na razvoj hijerarhije i strukture u *Velikoj Crkvi*. Naime, od samih je početaka *Velika Crkva* bila oblikovana prirodom svoga društvenog okvira pa je shodno tomu poznavala određenu hijerarhiju i strukturu.[1105] Stoga, John Elliott opravdano tvrdi da su

[1104] Meeks, *The First Urban Christians,* 77. Nasuprot tvrdnjama Meeksa i Stewarta, John H. Kloppenborg drži da slobodna udruženja u Rimskom Carstvu služe kao indikator dijametralno suprotnog razvoja hijerarhije u Crkvi. Prema njegovu tumačenju, ako je Velika Crkva i preuzela model podjele uloga i koncept autoriteta od slobodnih udruženja, onda je nužno zamisliti tzv. horizontalni model autoriteta (engl. *Flat hierarchy*) u kojem su se gotovo svi članovi jedne zajednice izmjenjivali na poziciji „patrona" jer jedna osoba (bez obzira koliko bogata) nije mogla sama financirati troškove zajedničkog blagovanja koje se ponavljalo svakog tjedna. Vidi više u: John H. Kloppenborg, „Pneumatic Democracy and the Conflict in 1 Clement", *Christian Communities in the Second Century: Between Ideal and Reality,* ur. Maik J. Grundeken i Joseph Verheyden, (Tübingen, 2015), 75; *Idem.,* "Precedence at the communal meal in Corinth", *Novum Testamentum,* god. 58/ br. 2 (Leiden, 2016), 193. Kao replika na njegove zaključke, može se istaknuti nekoliko krucijalnih problema. Prvenstveno, kada Kloppenborg (str. 193) kaže da „moramo zamisliti horizontalni model hijerarhije" čini se da to upravo i jest zamisao koja nema jasnih utemeljenja u izvorima. Temeljni problem njegove teorije je prešutna premisa da su slobodna udruženja u Rimskom Carstvu bila monolitno tijelo s jednakom strukturom i da kao takva predstavljaju savršenu analogiju prvoj Crkvi. Iako se čini kao *reductio ad absurdum* može se postaviti pitanje koliko sličnosti u društvenoj organizaciji i djelovanju doista postoji između udruženja tkalaca u Smirni i kršćanskih kongregacija u Rimu. Mogu li doista prethodni poslužiti kao temeljni interpretacijski okvir u razumijevanju potonjih? Nužno je stoga istaknuti da postoje najmanje dvije temeljne razlike između prve Crkve i slobodnih udruženja u Rimskom Carstvu. Prvenstveno, *Velika Crkva* je od samih začetaka predstavljala društveni fenomen čije identitetske granice nisu omeđene regijom ili gradom. Osim toga, društveni *make-up* prvih kršćanskih zajednica bio je kud i kamo raznovrsniji nego li je to slučaj u slobodnim udruženjima. Sama činjenica heterogenog društvenog statusa članova *Velike Crkve* ukazuje na problematičnost njenog apsolutnog poistovjećivanja sa slobodnim udruženjima. Drugim riječima, kazati da su prve kršćanske zajednice bile u specifičnim aspektima i obrascima ponašanja nalik slobodnim udruženjima nije isto kao što i kazati da su prve kršćanske zajednice bile poput slobodnih udruženja i da ih se posljedično treba promatrati isključivo unutar te društvene kategorije. Konačno, nije do kraja jasno zbog čega određeni patron u Crkvi ne bi financijski mogao iznijeti teret pribavljanja kruha i vina za tridesetak ljudi na tjednoj bazi. U najgorem je to slučaju trošak od 30 denara tjedno što je financijsko opterećenje kojeg bi, primjerice, umirovljeni rimski legionar, mogao podmiriti bez ikakvih problema. S druge pak strane, radi se o tjednom iznosu koji je daleko iznad financijskih mogućnosti za one koji pripadaju donjem društvenom sloju. To je samo još jedan od razloga zbog kojih treba, kada se uzme u obzir statusna heterogenost prvih kršćana, odbaciti teoriju horizontalnog modela hijerarhije koju je Kloppenborg predložio. Detaljnije o cijenama vidi u: Richard Duncan-Jones, "An Epigraphic Survey of Costs in Roman Italy", *Papers of the British School at Rome,* god. 33/ br. 1, (London 1965), 189-306.

[1105] U analizama razvoja ranokršćanske strukture često se polazi od ideje prema kojoj Pavlove zajednice (sredina 1. st.) nisu poznavale službene položaje već su bile vođene darovima Duha i karizmom pojedinaca. Doista, u autentičnim Pavlovim poslanicama ne prevladavaju pojmovi koji bi sugerirali službene položaje u Crkvi. Međutim, to ne znači da se doista treba zaključiti kako je razina razvoja crkvene strukture i hijerarhije u tom razdoblju bila minimalna i utemeljena isključivo na darovima Duha. Ideal izvorno „slobodne" Crkve utemeljene isključio na karizmi i darovima Duha kakvu primjerice portretira Hans Von Campenhausen. Vidi više u: Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Palo Alto, 1969), 55-75. Edward Schillebeeckx sažimlje osnovnu ideju takve paradigme kada zaključuje da pastoralne poslanice svjedoče o promjeni u strukturi i hijerarhiji Crkve nauštrb onog izvornog oblika gdje su kršćani u kuća-crkvama tvorili zajednicu jednakih članova utemeljenu na darovima Duha Svetoga. Vidi više u: Edward Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry* (London, 1985), 66-67. Sama činjenica da je prva Crkva bila društveno uvjetovana okvirom kućanstva koje je u rimsko doba poznavala unutarnju hijerarhiju dovodi u pitanje takve teorije. Detaljnu evaluaciju teorije o organizacijskoj strukturi prve Crkve koju je iznio Schillebeeckx vidi u: Allen Brent, „Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church", *Augustinianum,* god. 27/br. 3 (Rim, 1987), 347-376. Koliko je snažan utjecaj prevladavajuće paradigme, usprkos novim otkrićima i drugačijem pristupu, najbolje pokazuje primjer Bengta Holmberga. Iako je među prvima shvatio krucijalnu važnost kućanstva u oblikovanju prvih kršćanskih zajednica, Holmberg nije zamijetio implikacije te stvarnosti na paradigmu o sukobu između karizme i autoriteta. Vidi više u: Bengt Holmberg, *Paul*

kućevlasnici prostora u kojima su se kršćani sastajali po inerciji, zbog svoga društvenog statusa i ekonomskih resursa, bili izvrsni kandidati za rukovodeće pozicije u pojedinim kuća-crkvama.[1106] Nadalje, i u drugim dijelovima Pavlovih autentičnih poslanica tragovi ukazuju na to da je pozicija autoriteta, u pravilu, nastajala iz beneficija koje je osoba iz višeg staleža mogla pružiti samoj zajednici.[1107] U svojoj analizi pastoralnih poslanica Helmut Merkel zaključuje da su kršćanske zajednice 1. i 2. st. promatrane u okviru kuća-crkvi, imajući na umu društvenu strukturu kućanstva u Rimskom Carstvu, mogle imati samo jednog kućevlasnika te posljedično jednog biskupa u svakoj kuća-crkvi.[1108] Uostalom, i sam Herma je bio na važnoj poziciji individualne kongregacije na temelju svoga društvenog statusa (dobrostojeći kućevlasnik).[1109] Doduše, mora se istaknuti i uloga te autoritet kojeg je imao sam Pavao budući da je u njegovim poslanicama vidljivo kako je i on u određenim situacijama predlagao pojedince kao vođe zajednica.[1110] Konačno, jezgra kršćanskih sastanaka bilo je slavljenje euharistije koje je podrazumijevalo zajedničko blagovanje. Iz perspektive antike, zajedničko blagovanje u svakom svom pogledu naglašava unutarnju hijerarhiju te stratifikaciju društva što se čak može vidjeti i na vrsti hrane koju sudionici konzumiraju.[1111] Temeljna misao koja proizlazi iz studije Alistaira

---

and Power, 105. Čini se kao da Holmberg istovremeno prihvaća kućanstvo kao temeljnu društvenu jedinicu prvih kršćana, ali ne prihvaća da su kršćani preuzeli i određene strukturalne karakteristike iz samog kućanstva. Posljedica je to sveukupnog utjecaja paradigme prema kojoj institucionalizacija (u okviru ranog kršćanstva) predstavlja potencijalno konfliktan proces odmaka od karizme.

[1106] John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Eugene, 2005), 189-190.

[1107] 1 Sol 5,12; 1 Kor 12,28; Meeks, *The First Urban Christians,* 134.

[1108] Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe* (Göttingen, 1991), 90.

[1109] *Herm.* XLVI.6; LXVI.1. Carolyn Osiek ističe da portret središnjeg lika, odnosno Herme, otkriva „umjereno bogatog slobodnog čovjeka i kućevlasnika". Vidi više u: Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas: A Commentary* (Minneapolis, 1999), 23. Stoga, njegov je položaj unutar zajednice, bio oblikovan društvenim statusom. Vrlo je vjerojatno da je Herma bio gostoprimac jedne od kuća-crkvi u gradu Rimu. Vidi više u: Mark Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Hermas: A Critical Study of Some Key Aspects* (Leiden, 2005), 73.

[1110] 1 Kor 12,28; 16,16; Rim 12,8; 1 Sol 5,12. Na temelju Pavlovih autentičnih poslanica Petersen zaključuje da su crkvenu strukturu i hijerarhiju toga razdoblja određivala tri faktora. Potvrda lokalnih autoriteta koju je mogao dati osnivač pojedinih zajednica (npr. Pavao), uloga koju je imao kućevlasnik prostorije u kojoj su se kršćani sastajali te ritualne i administrativne potrebe kršćanskih zajednica. Vidi više u: Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World,* (Philadelphia, 1985), 296.

[1111] Slobodna udruženja u Rimskom Carstvu se često promatraju kao adekvatan heuristički alat prilikom proučavanja društvenih karakteristika ranog kršćanstva. U tom je kontekstu važna opaska Richarda S. Ascougha koji ističe da su slobodna udruženja u doba Rimskog Carstva bila obilježena „unutarnjom hijerarhijom položaja" što se najbolje vidjelo na primjeru njihovih zajedničkih blagovanja. Vidi više u: Ascough, „Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals", 59-60. Značajna je i studija njemačkog znanstvenika Gerda Theissena koji uzroke neslaganja između članova Crkve u Korintu vidi, između ostaloga, i u ponašanju bogatijih pojedinaca za vrijeme zajedničkog blagovanja. Vidi više u: Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* 155-163. No, ne treba precjenjivati njihovu vrijednost u proučavanju ranog kršćanstva budući da su između njih postojale i značajne razlike. Dijametralno suprotnu propoziciju nudi Benedikt Eckhardt koji u recentnoj studiji negira značaj slobodnih udruženja u Rimskom Carstvu kao modela prilikom proučavanja Pavlovih zajednica u Korintu, Filipima i Solunu. Vidi više u: Benedikt Eckhardt, "Paulus und die Vereine: Korinth, Phillippi, Thessalonike", *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich,* ed: Benedikt Eckhardt and Clemens Leonhard (Berlin, 2018), 131-164. Primjerice, raspravljajući o slobodnim udruženjima na prostoru Korinta u 1. st. (u vrijeme kada Pavao piše svoju poslanicu), Eckhard ističe (str. 134-135) da postoje tek četiri natpisa iz Korinta koji bi mogli

Stewarta jest ta da je biskup u 1. st. predstavljao vođu individualnih kuća-crkvi u jednome gradu dok su prezbiteri, u pravilu, predstavljali kolektivno tijelo koje se sastajalo na razini svih kuća-crkvi jednoga grada i koje se brinulo o unutarnjoj stabilnosti Crkve te o održavanju veza s drugim zajednicama diljem Carstva.[1112] Biskupima su pak pomagali u obavljanju dužnosti đakoni čija se jurisdikcija također vezala uz razinu individualnih kuća-crkvi. To nas nužno dovodi i do pitanja koje su konkretne zadaće bile glavna odgovornost biskupa i đakona.

12.1.1.Uloga biskupa u prvoj Crkvi: prema kompleksnijem razumijevanju njihova položaja

Posljednji dio ovog poglavlja rezerviran je za kompleksnu problematiku uloge prvih biskupa – tema koja i dalje rezultira proturječnim stavovima suvremenih povjesničara i teologa.[1113] Zasigurno se, u analizi uloge koju su prvi biskupi imali u Crkvi, mora uzeti u obzir oba kontekstualna pola: kako židovski utjecaj iz kojeg se kršćanstvo razvilo tako i širi okvir grčko-rimskoga svijeta iz kojega je nova religija crpila najveći broj obraćenika. Temeljni cilj ovog dijela disertacije jest, kroz polemičku analizu tvrdnji Alistaira Stewarta, ukazati na

---

ukazivati na postojanje slobodnih udruženja ondje. Doduše, sadržaj tih natpisa, prema tumačenju autora, nije sasvim jasan indikator koegzistiranja većeg broja slobodnih udruženja u Korintu tijekom 1. st. Također, Eckhard dovodi u pitanje da su autori poput Plinija Mlađeg, Lukijana i Celza promatrali kršćane unutar kategorije slobodnih udruženja. Vidi više u: Benedikt Eckhardt, „Who Thought That Early Christians Formed Associations?“, *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies,* god. 71/br. 1 (Leiden, 2018), 298-314. U disertaciji se podupire ono što se načelno može nazvati srednjim putem pri čemu se slobodna udruženja i dalje smatraju, u određenim aspektima, kvalitetnim modelom pri analizi prvih kršćanskih zajednica.

[1112] Pri tome vrijedi napomenuti da je situacija dodatno zakomplicirana činjenicom da su pojmom „prezbiteri“ u određenim kršćanskim zajednicama označavani pojedinci koji nisu bili dio kolektivnog tijela prezbitera na razini jednoga grada već su, na temelju društvenog ugleda i starosti, bili patroni. Takav primjer Stewart detektira u *Prvoj poslanici Timoteju* gdje „Pavao“ govori o onim starješinama (grč. *πρεσβύτεροι*) koji su „dobri predstojnici“ (grč. καλῶς προεστῶτες). Vidi više u: 1 Tim 5, 17. Prema njegovu tumačenju, ovdje se radi o „diskursu patronata i časti“ koji zajednici kršćana kojoj se ova poslanica obraća pripada starješinama. U tom se kontekstu, tvrdi Stewart, događa stanovita promjena uloga. Ne treba zaboraviti da je u pastoralnim poslanicama po prvi puta vidljiva postepena promjena u ulozi biskupa i đakona od kojih se očekuje i vršenje službe poučavanja. Posljedično, čini se da se u tim zajednicama lokus patronata krajem 1. i početkom 2. st. mijenjao iz ruku biskupa i đakona u ruke starješina. Pri tome, naglašava Stewart, treba imati na umu distinkciju između starješina koje se spominju u *Prvoj poslanici Timoteju* i onih u *Poslanici Titu* gdje „Pavao“ upućuje Tita da postavi starješine po gradovima (grč. κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους). U potonjem se slučaju radi o kolektivnom tijelu starješina koji djeluju na razini jednoga grada s primarnom zadaćom brige za unutarnju stabilnost svih kuća-crkvi te komunikacije s ostalim zajednicama iz drugih dijelova Carstva. Vidi više u: Stewart, *The Office of Bishops.* Kindle izdanje. Vrijedi istaknuti da nijanse u argumentaciji ovakvog tipa i nisu od krucijalne važnosti budući da je temeljni cilj ovog poglavlja ukazati na osnovne razlike u strukturi i sustavu organizacije između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* te na posljedice istih.

[1113] Ilustrativne su razlike u tezama koje iznose Alistair Stewart i James Tunstead pri čemu potonji vidi jasnu kauzalnu poveznicu između položaja prezbitera i biskupa u židovskim sinagogama s jedne strane i tim položajima u prvoj Crkvi s druge strane. Za razliku od njega, Stewart kauzalnu poveznicu traži izvan okvira židovskih sinagoga fokusirajući svoju analizu na načelne sličnosti između prvih kršćanskih zajednica i slobodnih („poganskih“) udruženja u Rimskome Carstvu. Vidjeti više u: James T. Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge, 1992); Stewart, *The Original Bishops.* Kindle izdanje.

kompleksnost uloga i zadaća koje su prvi biskupi obavljali, a od kojih je, za potrebe ove tematike, od posebne važnosti bilo nadgledanje nad prikupljanjem i preraspodjelom dobara.[1114]

Najprije se čini mudrim posvetiti nekoliko redaka položaju i ulozi koju su nadglednici (*ἐπίσκοποι*) imali u širem okviru grčko-rimskog svijeta.[1115] Pri tome vrijedi istaknuti stanovite paralele u organizaciji i načinu djelovanja između slobodnih udruženja koji su bili popularni u Rimskom Carstvu (lat. *collegia*) i prve Crkve.[1116] Nema sumnje da „poganski" izvori otkrivaju kako se pojam *ἐπίσκοπος* pojavljivao u različitim oblicama zajednica. Primjerice, popis državnih službenika iz Roda uključuje i nadglednike (grč. *ἐπίσκοποι*).[1117] Apijan nas u svome opisu rimskih sukoba s pontskim kraljem Mitridatom Velikim obavještava da je potonji u Efezu postavio na položaj *ἐπίσκοπος* stanovitog Filopoimena, oca Mitidratove najdraže žene.[1118]

U religijskom se aspektu grčko-rimskog svijeta (iako ga se ne bi trebalo ni pošto smatrati odvojenim od društveno-politički sfere) također mogu pronaći nadglednici čija je uloga, između ostaloga, bila upravljačko-financijske prirode.[1119] Tako se primjerice u popisu osoba

---

[1114] Upravo će se biskupi, tijekom 2. i 3. st., istaknuti kao prvaci organizirane karitativnosti *Velike Crkve* što sugerira da im je, između ostaloga, to bio djelokrug njihova posla i u ranijem razdoblju. O važnosti organizirane karitativnosti *Velike Crkve* vidi više u četrnaestom poglavlju.

[1115] Prema tvrdnjama pojedinih znanstvenika, nema adekvatnih uporišta u izvorima za tezu prema kojoj su prvi kršćani položaj vijeća prezbitera preuzeli iz židovskih sinagoga toga razdoblja. Zadržavajući se na primjeru grada Rima, ilustrativan je slučaj Jamesa T. Burtchaella. U svojoj analizi razvoja crkvene strukture i hijerarhije, Burtchaell vidi židovske sinagoge kao temeljni uzor iz kojeg se unutar prve Crkve razvilo vijeće starješina. Prilikom analize sinagoga u gradu Rimu (1. st.) Burtchaell zaključuje da je njihova struktura, usprkos tomu što se samo u jednome izvoru spominje prezbiter, poznavala vijeće prezbitera. Drugim riječima, čini se da Burtchaell pretpostavlja vijeće prezbitera u sinagogama prijestolnice carstva bez jasne potpore u izvorima. Vidi više u: James T. Burtchaell, *From Synagogue to Church,* 235. Margaret H. Williams je dovela u pitanje zajedničku organizacijsku bazu decentraliziranih sinagoga grada Rima. Vidi više: Margaret H. Williams, „The Structure of Roman Jewry Reconsidered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* god. 104/br. 1 (Bonn, 1994), 129-141.

[1116]O slobodnim udruženjima u Rimskom Carstvu vidi više u: Harland, *Associations, Synagogues and Congregations,* 19-70. Harland se u svojoj analizi posebno fokusira na prostor Male Azije. Također, isti je autor u suradnji s Richardom Ascoughom i Johnom Kloppenborgom uredio kritičku ediciju svih primarnih izvora vezanih uz slobodna udruženja u Rimskom Carstvu koju je učinio dostupnom na vlastitoj internetskoj stranici. Vidi više u: Philip A. Harland, Richard Ascouugh i John Kloppenborg, „Associations in the Greco-Roman World: An Expanding Collection of Inscriptions, Papyri, and Other Sources in Translation",. Dostupno online URL: http://philipharland.com/greco-roman-associations/welcome/book-information-for-agrw-and-gra/, (zadnji put posjećeno 12. ožujka 2021). O tome tko je sve (u smislu društvenog sloja) pripadao raznim slobodnim udruženjima u carstvu vidi više u: Philip A. Harland i Richard Last, *Group Survival in the Ancient Mediterranean: Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (New York City, 2020), 15-32. Wayne Meeks upućuje na osnovne sličnosti između slobodnih udruženja i prve Crkve, ali apostrofira i značajne razlike koje se moraju uzeti u obzir. Vidi više u: Meeks, *The First Urban Christians,* 78- 79.

[1117] IG. 12.1.49. Antički natpisi na starogrčkom dostupni su na stranici The Packard Humanities instituta. Vidi više u: „Searchable Greek Inscriptions: A Scholarly Tool in Progress". Dostupno online URL: https://epigraphy.packhum.org/, zadnji put posjećeno 12. ožujka 2021).

[1118] App. *Mith.* 7.48. iz Horace White (ur.), *Appian: The Foreign Wars* (New York City, 1899). Prijevod na engleski: Horace White. Dostupno online URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0230%3Atext%3DMith., (zadnji put posjećeno 13. ožujka 2021).

[1119] Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje.

odgovornih za održavanje hrama boga Apolona u Rodu spominju nadglednici.[1120] Indikativna je činjenica da spomenuti natpis jasno odvaja položaje *ἐπίσκοποι* i *ἱεροποῖ* pri čemu je uloga potonjeg bila usmjerena prema vođenju obrednog dijela procesije (žrtvovanje u hramu) dok je prethodni položaj, što je vidljivo i na drugim primjerima, bio primarno vezan uz financijsko-upravljački aspekt.[1121] Primjerice, udruženje na otoku Teri (današnji Santorini) od nadglednika Diona i Meleipa očekuje da pribavljaju i upravljaju s prihodima.[1122] Na prostoru Sirije se u nekoliko slučajeva spominje pojam *ἐπίσκοπος* u kontekstu financijsko-upravljačke dimenzije procesa izgradnje različitih objekata, a radi se o natpisima iz 2. ili 3. st.[1123] Stewart iznosi još nekoliko značajnih primjera od kojih se može istaknuti stela iz razdoblja Peloponeskih ratova na kojoj je jasno naznačeno da je zadaća nadglednika u gradovima financijske prirode.[1124] Uz to, s otoka Delos sačuvan je dekret kulta boga Dionizija u kojem se apostrofira položaj *ἐπίσκοπος* zadužen za financijski aspekt poslova.[1125]

Edwin Hatch je bio svjestan da je to tek prvi korak u argumentaciji šire teorije te da je potrebno u ranokršćanskim izvorima pronaći sličan obrazac kada je posrijedi pitanje uloge nadglednika odnosno (kršćanskim diskursom rečeno) biskupa. Stoga je ponudio nekoliko vlastitih argumenata od kojih se posebno ističe opaska Justina Mučenika koji, opisujući nedjeljno bogoslužje, zadaću nadgledanja distribucije prikupljenih i blagoslovljenih darova pripisuje predstojniku zajednice odnosno biskupu.[1126] Nadalje, Hatch opaža kako su se biskupi u ranokršćanskim izvorima usko vezali uz dužnost gostoljubivosti te kako su kasnije crkvene odredbe naglašavale važnost discipline za biskupe u njihovu upravljanju sredstvima Crkve.[1127] Konačno, engleski teolog ističe središnju funkciju unutar dimenzije crkvene karitativnosti i milosrđa koju su obnašali ranokršćanski biskupi citirajući pri tom Jeronima.[1128] Njegove je teze

---

[1120] IG. 12.1.731.
[1121] Liddell i Scott, *A Greek-English Lexicon,* 822.
[1122] IG. 12.3.329.
[1123] Stewart upućuje na treći nastavak knjige francuskog arheologa s prijelaza 18. na 19. st. Philippea Le Basa naslova „Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, vol. 3, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure“ s posebnim naglaskom na četiri natpisa (katalogizirani kao: LBW 1990, 2308, 2309 i 2412). Vidi više u: Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje
[1124] Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje.
[1125] *Ibid.* Kindle izdanje.
[1126] Just. *Apol.* I.67.5; Hatch, *The organization of the early Christian Churches,* 40. Hatch napominje (str. 50) da Justin pretpostavlja važnu distinkciju između jedne osobe koja prima i blagoslivlja te nadgleda proces distribucije dobara (biskup) i njegovih suradnika koji obavljaju sam čin distribucije, a koje Justin označava pojmom „đakoni“ (grč. διάκονοι).
[1127] Herma govori o „biskupima gostoprimcima koji bez licemjerja u svoje domove uvijek rado primahu Božje sluge“. *Herm.* CIV.2. Hatch, *The organization of the early Christian Churches,* 45, 47.
[1128] *The organization of the early Christian Churches,* 47-48. Nesumnjivo je posao biskupa u prvoj Crkvi bio usko vezan uz njen karitativni rad o čemu će biti više rečeno u poglavlju koje će se primarno baviti fenomenom organizirane karitativnost uspoređujući *Veliku Crkvu* i *Valentinovu gnostičku školu.*

dodatno razradio Stewart koji je, između ostaloga, na raspolaganju imao i *Didaché* – tekst s početka 2. st. anonimnog autora i nepoznate lokacije.[1129] Riječ je o dokumentu otkrivenome u Istanbulu 1873. godine, a objavljenom deset godina kasnije. Ono što se odmah dade zamijetiti jesu poželjne karakteristike biskupa. Tako autor upućuje kršćane da biraju „biskupe i đakone dostojne Gospodina, muževne krotke i nepohlepne za novcem".[1130] Naglasak na iskrenosti i manjku pohlepe za novcem, ističe Stewart, ukazuje na to da je primarna odgovornost biskupa unutar lokalnih kongregacija bila financijsko-ekonomske prirode.[1131]

U nastavku istog dijela nalazi se vjerojatno i ključ problema u razumijevanju uloge biskupa prema *Didaché*. Naime, opisujući osobine adekvatnih biskupa i đakona autor ističe: „I oni vam vrše proročku i učiteljsku službu (grč. *ὑμῖν γάρ λειτονργούσι καί αυτοί την λειτονργίαν τών προφητών καί διδασκάλων*)."[1132] U sljedećem stihu autor ističe: „Stoga ih nemojte omalovažavati (biskupe i đakone op.a.) jer oni su među vama ti koje se časti zajedno s prorocima i učiteljima".[1133] Iz navedenog teksta je sasvim jasno da postoji distinkcija između četiri skupine unutar kršćanske zajednice: biskupi, đakoni, proroci i učitelji. Temeljna problematika ovog teksta vezana je uz pitanje konkretnog odnosa između s jedne strane biskupa i đakona te, s druge strane, proroka i učitelja. Od utjecajnih radova Adolfa von Harnacka zaključak je brojnih znanstvenika da se *λειτονργούσι… την λειτονργίαν* treba čitati kao indikacija da su nositelji lokalnih crkvenih položaja (biskupi i đakoni) preuzeli djelatnost koja je u ranijem razdoblju bila primarna funkcija proroka i učitelja.[1134] Drugim riječima, Harnack je držao da se ovdje može iščitati da je jedna od primarnih uloga biskupa bila obnašati službu proroka i učitelja u zajednici. *Didaché* stoga upućuje na bogoslužje kao jednu od temeljnih zadaća biskupa u ranoj Crkvi. Stewart pak drži da se pojam *λειτουργία* mora prvenstveno sagledati iz vizure grčko-rimskih izvora koji sugeriraju da je njegovo prvotno značenje bilo javna služba o privatnom trošku.[1135] Pozivajući se na sačuvane rukopise iz Oksirinha i antičke autore poput

---

[1129] Ehrman, *The Apostolic Fathers,* vol. 1., 411-412. Najčešće se, kao lokacije, spominju Sirija i Egipat. Međutim, zbog nedostatka informacija nemoguće je odrediti na kojem je području ovaj izvor nastao.
[1130] *Did.* XV.1.
[1131] Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje.
[1132] *Did.* XV.1.
[1133] *Did.* XV.2.
[1134] Adolf von Harnack, *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts* (Lepizig, 1884), 140-141. Taj je dio Harnack promatrao kroz interpretacijski ključ procesa institucionalizacije smatrajući kako on dokazuje konflikt između putujućih karizmatika (proroci i učitelji) i crkvenih službenika (biskupa i đakona). Tu misao dijele i kasniji znanstvenici poput Kurta Niederwimmera koji ističe da je, kroz spomenuti stih, autor želio naglasiti kako bi obje skupine kršćana (biskupi i đakoni te proroci i učitelji) trebale međusobno surađivati pri čemu je uloga i jednih i drugih voditi bogoslužje (svetu misu). Vidi više u: Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (Göttingen, 1993), 243.
[1135] Liddell i Scott, *A Greek-English Lexicon,* 1036-1037.

Strabona i Diona, engleski znanstvenik ističe da se *λειτουργία* treba razumjeti kao javna služba za to određenih pojedinaca čija je zadaća bila ekonomsko-financijske prirode. Prema njegovu mišljenju, obredna konotacija pojma „liturgija“ nad kojim predsjedaju biskupi predstavlja sekundarni fenomen koji nije postojao u vrijeme nastanka ovoga teksta. Konkretnije rečeno, Didaché sugerira, tvrdi Stewart, da je primarna odnosno glavna uloga prvih biskupa bila predsjedati nad preraspodjelom i distribucijom dobara što bi sugeriralo ekonomsko-upravljački karakter njihova djelovanja. Drugim riječima, Stewart drži da su biskupi u Didaché bili ekonomsko-upravljačka potpora proroka i učitelja, ali i ostatka kršćanske zajednice.[1136]

Ipak, čini se da engleski znanstvenik odlazi dalje no što to pažljiva analiza ovoga teksta sugerira. Najprije treba istaknuti da su euharistijski susret i molitva u *Didaché* predstavljeni kao najvažniji sadržaji života prvih kršćana. U tom je pogledu važno napomenuti da je sintagma „lomiti kruh“ starija od izraza „liturgija“ te da se prethodna, u opisu prvih zajednica kršćana nakon Isusove smrti, povezuje sa zadaćom koja je bila namijenjena apostolima, a potom i Pavlu.[1137] Upravo su ju oni prenijeli prvim biskupima. Osim toga, u dijelu gdje *Didaché* govori o molitvi i zahvaljivanju sugestivno je kako biskupi imaju pravo zahvaljivati i moliti jednako kao i proroci.[1138] Da je uloga prvih biskupa bila isključivo upravljačko-financijske naravi, kako to tvrdi Stewart, to ne bi bilo tako. Konačno, pastoralne poslanice s kraja 1. i početka 2. st. sugeriraju da je biskupova zadaća bila mnogo više od ekonomsko-upravljačke dimenzije. U opisivanju karakteristika biskupa, autor *Prve poslanice Timoteju ističe:* „Treba stoga da nadglednik (grč. *ἐπίσκοπον*) bude besprijekoran, jedne žene muž, trijezan, razuman, sređen, gostoljubiv, spreman poučavati (grč. *διδακτικόν*).“[1139] Navedene karakteristike nadglednika čine, kako se to dade iščitati iz sljedećeg poglavlja poslanice, preduvjet za čitanje, poticanje i poučavanje (grč. *τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ*) kojima se nadglednik treba posvetiti.[1140]

Pred kraj ovog dijela rasprave vrijedi se ponovno vratiti na primjer grada Rima te se konzultirati s Klementovom poslanicom zajednici u Korintu. U kontekstu rasprave o uređenju unutarnje strukture crkvene zajednice Klement ističe:

[1136] Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje.
[1137] Dj 2, 42-47.
[1138] *Did.* IX.1-5.
[1139] 1 Tim 3,2.
[1140] 1 Tim 4,13.

„Budući, dakle, da nam je sve to očito i da imamo uvid u dubine božanskog znanja, moramo uredno činiti sve što je Gospodin naredio da se u određena vremena vrši. Tj. naredio je da se prinose žrtve i vrše bogoslužja (grč. *προσφοράς καϊ λειτουργίας*), ali ne da ih se obavlja nasumce i bez reda, nego u utvrđena vremena i ure.“[1141]

Nekoliko redaka kasnije, Klement tvrdi: „Ne bi nam bio mali grijeh kada bismo biskupstva lišili one koji su sveto i besprijekorno obnašali službu (grč. *προσενεγκόντας τά δώρα*“).[1142] Iz navedenih dijelova Campenhausen zaključuje da je primarna zadaća biskupa bila, poput svećenika u židovskom Hramu, voditi bogoslužje te moliti za dobrobit vlastite zajednice.“[1143] Pozivajući se na studiju Barbare E. Bowe, Stewart smatra da se ne bi smjelo olako naglašavati ritualni aspekt pojma *λειτουργία*, barem kada je posrijedi zajednica u Rimu krajem 1. i početkom 2. st.[1144] Već je i Lightfoot primijetio da su prinosi (grč. *προσφοράς*) uključivali prinošenje konkretnih darova i milodara (karitativna dimenzija), a ne isključivo molitvu.[1145] U zaključku analize pozicije i uloge biskupa prema Klementovoj poslanici, Stewart napominje da pojam *λειτουργία* u Klementovoj poslanici označava javnu službu u njenom izvornom (grčko-rimskom) značenju. U tom pogledu darovi koji se prinose su usko vezani uz liturgiju odnosno javnu službu u kontekstu euharistijskog slavlja (koje je uključivalo zajedničko blagovanje), a koju u ovom slučaju vrše prezbiteri *κατὰ πόλιν*.[1146] Konkretnije rečeno, zadaća biskupa je ponajprije vođenje karitativnog djelovanja (prinošenje i distribucija darova za siromašne) te ekonomsko-upravljačka potpora čitave zajednice u čemu mu sekundiraju đakoni.[1147] Biskupova

[1141] 1 Clem. XL.1-2.
[1142] 1 Clem. XLIV.4.
[1143] Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries,* 85. Naravno, spomenuti autor pretpostavlja prevladavajuću paradigmu u tom što polazi od teorije o sinonimnosti biskupa i prezbitera u ranoj Crkvi (str. 84). Uz to, autor u potpunosti pristaje uz ideju izvorne Crkve koja nije poznavala strukturu već je bila vođena karizmom pojedinaca i darovima Duha Svetoga bez jasnog sociološko-strukturalnog identiteta (str. 58).
[1144] Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje. Barbara E. Bowe, *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome* (Minneapolis, 1989), 150-152.
[1145] Joseph Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Part I: S. Clement of Rome,* vol. 2 (London, 1889), 135; Alistair Stewart, „The Ordination Prayers in the *Traditio Apostolica:* The Search for a *Grundschrift*“, *St. Vladimir's Theological Quarterly,* god. 64/br. 1 (Yonkers, 2020), 19.
[1146] Stewart-Sykes, „Prophecy and Patronage“, 172.
[1147] Termin *διάκονοι* se više puta u izvorima spominje odmah uz pojam *ἐπίσκοποι.* Vidi više u: Fil 1,1; 1 Tim 3,1-19; *Did.* XV.1; *Did. ap.* II.27.3; 28.6; III.12.1. Detaljnije o ulozi đakona i njihovom odnosu s biskupima, na primjeru zajednica kojima se Ignacije obraća, vidi u: Bart Koet, „The Bishop and His Deacons. Ignatius of Antioch's View on Ministry: Two-fold or There-fold?“, *Sanctifying Texts, Transforming Rituals: Encounters in Liturgical Studies,* ur. Paul van Geest, Marcel Poorthuis i Els Rose (Leiden, 2017), 149-163.

je domena odgovornosti, tvrdi Stewart, vezana uz prinošenje darova (*προσενεγκόντας τά δώρα*) i javnu službu (grč. *λειτουργία*).[1148]

I u ovom se slučaju čini da je engleski znanstvenik otišao nekoliko koraka dalje od onoga što nam izvori sugeriraju. Prema njegovu mišljenju dakle, karitativna (upravljačko-ekonomska) zadaća koja se ogleda u nadgledanju i preraspodjeli dobara bila je isključiva i primarna zadaća prvih biskupa. Međutim, raskidanjem kontinuiranosti između Isusovih apostola i prvih biskupa, zamagljuje se povijesna stvarnost djelovanja potonjih koji su, poput apostola, lomili kruh i propovijedali vjeru u Krista uskrsloga. Tako Klement eksplicitno povezuje apostole s biskupima kazavši: „I naši su apostoli po Gospodinu našemu Isusu Kristu znali da će biti prepirke oko biskupske službe. Zbog toga, dobro znajući što će se dogoditi, postaviše ranije spomenute i zatim zapovjediše da nakon njihove smrti njihovu službu preuzmu drugi prokušani muževi.“[1149] Nadalje, radikalnom sociologizacijom prvih kršćanskih zajednica, Stewart propušta vidjeti da je služba biskupa, prema tvrdnjama Klementa i Ignacija (o čemu svjedoči već i Novi zavjet), metafizičke (teološke) naravi. Konkretnije rečeno, njihova vlast (barem je tako percipirano) dolazi od Boga, a ne od ljudi. Tako primjerice Klement apostole smatra Božjim poslanicima prema kojima se treba odnositi jednako kao i prema samome Gospodinu.[1150] Osim toga, stvarajući distinkciju između upravljačko-financijske (koja tobože pripada isključivo biskupima) i religijske uloge (za koju su navodno bili zaduženi isključivo proroci i učitelji), Stewart uspostavlja lažnu antitezu oblikujući tako stratifikacijsku podjelu koja nije postojala u prvim kršćanskim zajednicama. Sve je bilo utkano u religijsku dimenziju odnosno vjeru. Konkretnije rečeno, biskupi su imali vlast nad euharistijom, ali su istovremeno bili i učitelji te nadglednici preraspodjele dobara među vjernicima.

U zaključku rasprave o razvoju crkvene hijerarhije nekoliko točaka vrijedi apostrofirati. Prvenstveno, uzme li se u obzir važna uloga kućanstva u društvenom oblikovanju prvih kršćanskih zajednica, nameće se teza prema kojoj je naglasak na strukturu i hijerarhiji bio inherentan suputnik razvoja *Velike Crkve* od njenog začetka. Iako kućanstvo nije bilo *condicio sine qua non* razvoja hijerarhije i podjele uloga, zasigurno je bilo važan faktor. Drugim riječima, paradigma o izvornoj Crkvi vođenoj Duhom Svetim i utemeljenoj na jednakosti svih njenih članova bez jasne hijerarhije nema utemeljenja u izvorima. Kućanstvo je, kao društvena jedinica

[1148] Posljednje izdanje prijevoda apostolskih otaca na engleski jezik upućuje na tu distinkciju budući da sintagmu *προσενεγκόντας τά δώρα* prevodi kao „prinošenje darova“. Vidi više u: Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Vol. 1., 115.
[1149] 1 Clem. XLIV.2.
[1150] 1 Clem. XI.3-4.

u antici, uvjetovalo određenu hijerarhiju iz koje posljedično proizlazi nejednakost u položajima što se u konačnici najbolje može ilustrirati primjerom zajednice u Korintu gdje su bogatiji članovi iste, na temelju vlastitog društvenog statusa, bili u poziciji moći.

Potom, teorija o sinonimnosti pojmova *ἐπίσκοπος* i *πρεσβύτερος* prema kojoj su prvi oblici crkvene hijerarhije bili određeni kolektivnim tijelom biskupa/starješina ne uzima u obzir krucijalnu činjenicu decentraliziranosti niza kuća-crkvi u sklopu šire zajednice koja se može označiti sintagmom *Velika Crkva.* U tom su smislu od posebne važnosti radovi Petera Lampea i Alana Brenta koji su nesumnjivo ukazali na decentraliziranost, ali s jasnim tragovima povezanosti i unutar jednog grada, ali i iznad razine grada ili regije. Vodeću ulogu u održavanju unutarnje stabilnosti niza kuća-crkvi jednoga grada imalo je vijeće prezbitera na koje se referira i Hermin *Pastir* te autor *Poslanice Titu.*[1151] Osim unutarnje stabilnosti, njihova je zadaća bila i razmjena kršćanske literature te održavanje komunikacije sa zajednicama iz drugih dijelova Rimskog Carstva što jasno ukazuje na to da je *Velika Crkva* od svojih začetaka posjedovala koncept univerzalnosti čiji je identitet iznad lokalnih i regionalnih okvira. U tom je kontekstu ilustrativan primjer apostola Pavla u čijim se poslanicama može vrlo jasno vidjeti razlika između specifičnih kuća-crkvi u jednome gradu i sintagme *ὅλη ἡ ἐκκλησία* kojom je označavao čitavu Crkvu.[1152] Nadalje, iako se ovo poglavlje djelomično oslanjalo na teze koje je iznio Alistair Stewart, njegova teorija o prvim biskupima kojima je primarna (gotovo pa isključiva) uloga bila ekonomsko-upravljačke prirode ne može izdržati teret kritičke analize. Ono što je važno u kontekstu teme ove disertacije jest ukazati da je jedna od zadaća koje su prvi biskupi obavljali bila karitativnog oblika što će svoj vrhunac doživjeti u narednim stoljećima kada će se upravo biskupi istaknuti kao vođe organizirane karitativne djelatnosti Crkve. Međutim, njihova primarna zadaća je bila prinositi euharistijske darove te nad njima moliti prema molitvama koje je izgovarao Isusu. Stewartova bi teza podrazumijevala postepeni proces pri kojem su biskupi u jednom trenutku preuzeli ulogu učitelja i službenika euharistije što se čini malo vjerojatnim obzirom na to da se euharistija vezala od začetaka uz pitanje božanskoga prava koje nitko ne bi mogao naknadno preuzeti. Liturgija doslovno jest označavala javnu službu odnosno djelatnost prve Crkve. Međutim, ta je djelatnost uključivala i vođenje vjerskih obreda (što je s apostola preneseno na biskupe) i brigu za moralni život zajednica, ali i nadgledanje nad preraspodjelom i distribucijom dobara (karitativna dimenzija). S obzirom na to da se ovo poglavlje u dijelu svojih osnovnih postulata, između ostalog, oslanjalo na studije

[1151] Tit 1,5. Campbell, *The Elders*, 197-198; Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle izdanje.
[1152] 1 Kor 14,23; Rim 16,23

Alistaira Stewarta, vrijedi, prije no što se fokus analize usmjeri na *Valentinovu gnostičku školu,* posvetiti nekoliko redaka naknadnim reakcijama koje je izazvala njegova teorija o razvoju crkvene hijerarhije. Iz pregleda literature ističe se tek studija Kevina Gilesa u kojoj autor nastoji polemizirati s osnovnim Stewartovim tezama.[1153] Giles ističe da se ne slaže s tezom o izvornoj poziciji prezbitera i biskupa u Crkvi. Prema njegovu tumačenju, prezbiteri su vođe u zajednici (engl. *communal leaders*) dok su nadglednici/biskupi vođe kongregacije pri čemu nije sasvim jasno što za njega znači prethodno.[1154] Ako time želi ustvrditi da je, primjerice krajem 1. st., u svakome gradu „stolovao" jedan prezbiter koji je imao autoritet nad svim biskupima čija je jurisdikcija bila ograničena na individualne kuća-crkve, onda ulazi u kontradikciju budući da je i sam takvu poziciju kritizirao.[1155]

S krajem rasprave o razvoju strukture i organizacijskog sustava *Velike Crkve,* smjer daljnje analize će biti orijentiran oko problematike strukture i organizacijskog sustava *Valentinove gnostičke škole.* Mogu li se isti obrasci organizacijskog sustava pronaći i unutar škole Valentina i njegovih sljedbenika? Nažalost, akutni nedostatak informacija u gnostičkim izvorima onemogućava dublju analizu njihovog sustava organiziranja. Međutim, oni tragovi koji se mogu pronaći sugeriraju ponešto drugačiji odnos prema hijerarhiji i autoritetu.

12.2.Valentinova gnostička škola i sustav organizacije: asimilacija ili degradacija?

U samom uvodu u rasprave o ovoj problematici važno je apostrofirati da su gnostički tekstovi otkriveni u Nag Hammadiju (uključujući i korpus tekstova koji pripada *Valentinovoj gnostičkoj školi*) znanstvenicima pružili utemeljenje u načelnom razdvajanju dvaju vrsta ranokršćanskih izvora. [1156] S jedne strane postoje autori poput Klementa Rimskog, Ignacija, Tertulijana, Ireneja i Klementa koji, usprkos međusobnim razlikama, ipak dijele zajedničku teološko-ideološku jezgru. Upravo je koncept strukture i hijerarhije ogledan primjer te

[1153] Vidi više u: Kevin Giles, *Patterns of ministry among the first Christians* (Eugene, 2017).
[1154] Giles, *Patterns of ministry among the first Christians,* 76.
[1155] *Idem.,* 62-63.
[1156] Ova činjenica upozorava na problematiku pozicioniranja različitih gnostičkih zajednica isključivo u kategoriju varijacije ranog kršćanstva. Drugim riječima, takav vid interpretacije zamagljuje jasne razlike koje se mogu vidjeti usporedimo li primjerice tekstove iz Nag Hammadija s ranokršćanskim tekstovima koji pripadaju krugu *Velike Crkve.* Vidi više u: April DeConick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity: Transgressing Boundaries and Creating Orthodoxy", *Beyond the Gnostic Gospel: Studies Building on the Work of Elaine Pagels,* ur. Eduard Iricinschi et. al. (Tübingen, 2013), 148-187. Konstantnim portretiranjem različitih gnostičkih zajednica (uključujući pri tom i sljedbenike Valentina) u okviru „varijacija ranog kršćanstva" gube se iz vida njihove distinktivne karakteristike *vis-à-vis Velike Crkve.*

stvarnosti. Slobodno se može kazati da se spomenuti pojedinci smatraju dijelom iste zajednice koja ističe nužnost poštovanja crkvenih struktura i vrijednost definicije vlastitog „pravovjerja“ kroz oblikovanje *Pravila vjere.* S druge pak strane, autori poput Bazilida, Marciona ili Valentina gotovo da i ne spominju etička pitanja, a važnost poštovanja crkvene strukture i hijerarhije je krajnje marginalizirana. Uz sve to, njihov je pristup „otajstvu kršćanske vjere“, kada se zagrebe ispod površine sličnog diskursa, značajno drugačiji.

Nadalje, osjetno drugačija priroda tekstova „klasičnih“ gnostika i *Valentinove gnostičke škole* usmjerena prema izlaganju kompleksnih mitova o porijeklu čovjeka, svemira i Boga ne dopušta povjesničarima mnogo prostora u analiziranju njihovog koncepta strukture, autoriteta i sustava organizacije. Naime, za razliku od izvora koji se pripisuju korpusu tekstova *Velike Crkve,* gnostički dokumenti ne iznose nikakve detalje o posebnim položajima i podjeli uloga u njihovim zajednicama. U slučaju *Valentinove gnostičke škole* čitava je problematika dodatno zakomplicirana činjenicom da su pripadnici iste u začetcima vlastitog djelovanja koegzistirali i unutar struktura *Velike Crkve* što najbolje ilustrira primjer prezbitera Florina s kraja 2. st.[1157] Stoga će ovaj dio poglavlja imati nešto drugačiji pristup od prethodne analize. Naime, budući da u dostupnim izvorima manjka tragova konkretnih položaja i podjele uloga, taj će se dio nastojati pronaći kroz analizu valentinovske teologije/ideologije.[1158]

Potraga za konceptima strukture i hijerarhije u dimenziji teologije ima svoje jasno utemeljenje u radovima antropologa poput Clifforda Geertza. U nizu svojih studija, Geertz je pokazao da je religija kao entitet sastavljena od svetih simbola koji imaju jasne etičke implikacije. U tom pogledu, religijski simboli imaju svoju važnost jer služe kao „modeli“ realnosti i time oblikuju ponašanja pripadnika religijske zajednice koja bi trebala biti u skladu s pogledom na transcendentni svijet koji je pak utemeljen u tim svetim simbolima.[1159] Drugim riječima, odvajati teologiju od društvene manifestacije njenih osnovnih postulata je pogrešno. Sveti simboli, kako to Geertz primjećuje, djeluju kako bi sintetizirali etos ljudi i njihov

---

[1157] Einar Thomassen poziva na oprez prilikom zaključaka o „valentinijanizmu“ prezbitera Florina zbog iznimno malo sačuvanih informacija, dok Dunderberg i Lampe ne vide opravdane temelje za odbacivanje njegova „valentinijanizma“. Vidi više u: *Thomassen, The Spiritual Seed,* 500-501; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*. Kindle izdanje; Lampe, *From Paul to Valentinus,* 389-390.

[1158] Među prvima koji su na taj način prilazili fenomenu gnosticizma bio je Kippenberg. U jednom od svojih članaka Kippenberg nastoji dokazati da su ideološki elementi gnosticizma u svojoj suštini refleksija socio-političke realnosti u kojoj su se gnostici osjećali potlačeno i odbačeno od svijeta. Posljedično, gnostičke su zajednice, prema njegovu viđenju, bile zapravo zajednice heleniziranih intelektualnih elita s istoka. Kippenberg je naime držao da je svaka slika ujedno i trag društvene realnosti religijskih zajednica. Vidi više u: Hans G. Kippenberg, „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizimus“, *Numen: International Review for the History of Religions,* god. 17/br. 3 (Leiden, 1970), 211-231.

[1159] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York City, 1973), 90.

svjetonazor što u konačnici oblikuje smjer u kojem se religijska zajednica kreće.[1160] Tako Geertz ističe: „Religija nikada nije isključivo metafizika…Nikada isključivo metafizika, ali religija nije nikada ni isključivo etika.“ [1161] Gerardus van der Leeuw je na sličnom tragu kada u svojoj antropološkoj analizi religije ističe da je neispravno razdvajati unutarnji vid vlastite religioznosti i vanjsku manifestaciju istoga. U tom pogledu Leeuw tvrdi da se „svaka dogma i svaki čin štovanja može razumjeti tek ako ih se smatra refleksijom nekog iskustva… Isto tako, ništa u religioznosti pojedinca nije u potpunosti i isključivo osobno, budući da se svaki vid religioznosti ne bi mogao razumjeti da ga u jednom trenutku, na ovaj ili onaj način, nisu koncipirali drugi.“[1162]

Time Leeuw želi apostrofirati inherentnu poveznicu između onoga što on naziva „vanjskim“ i „unutarnjim“ vidom čovjekove religioznosti.[1163] Drugim riječima, postoji čvrsta veza između sociološke manifestacije religije i privatnih vjerovanja i iskustava. Kao što primjerice komunizam kao politička ideologija utječe na oblikovanje života pojedinaca koji slijede njegove osnovne postulate, tako i religija nije samo skup privatnih uvjerenja odvojenih od čovjekova društvenog života. Religija (što zasigurno vrijedi i za čitav dijapazon zajednica koje se, načelno, mogu smjestiti unutar kišobrana ranog kršćanstva) predstavlja prozor u svijet, kut gledanja i okvir koji čovjeka usmjerava prema specifičnom načinu oblikovanja vlastitog života i života zajednice kojoj pripada. Stoga, kućanstvo kao osnovnu društvenu jedinicu *Velike Crkve* ne treba promatrati kao jedini i isključivi faktor razvoja njenog koncepta hijerarhije, autoriteta i sustava organizacije. U tom će se pogledu pokušati pronaći elementi svjetonazora *Valentinove gnostičke škole* koji predstavljaju uzroke razvoja specifičnog koncepta hijerarhije, autoriteta i sustava organizacije.

12.2.1.Susret valentinovske gnoze i autoriteta

Razmatrajući Valentinovu teologiju iz dostupnih izvora, otkriveno je da je temeljni koncept spasenja bio uvjetovan idejom „otključavanja“ božanskog potencijala (iskre) u čovjeku koji mu omogućuje nadilaženje inferiornosti materijalnog svijeta. U jednom od sačuvanih fragmenata, zapisano je Valentinovo poticanje svojih učenika da se odreknu materijalnog

[1160] Geertz, *The Interpretation of Cultures,* 89-90.
[1161] Geertz, *Idem.,* 126.
[1162] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* 459.
[1163] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* 460.

svijeta što može sugerirati značajnu razinu asketizma.[1164] U tom je kontekstu ključno razumjeti osnovnu distinkciju između askeze u *Velikoj Crkvi* i askeze različitih gnostičkih zajednica. Dočim je osnovni postulat svake askeze odvajanje od svijeta, u gnostičkom je poimanju bijeg od svijeta potaknut željom za bijegom od Demijurga koji, prema njihovu uvjerenju, vlada ovim svijetom. Ne treba zaboraviti da su *Valentinovci* preuzeli ideju Demijurga iz gnostičkih učenja te ju adaptirali u stvaranju vlastitog svjetonazora. Prema njihovu viđenju, svijet je u konačnici produkt prekida savršene stabilnosti i harmonije unutar božanskog prostora. Pri tome treba imati na umu da je koncept materijalnog kozmosa u tekstovima „klasičnih" gnostika poprilično negativan. Posljedično, ono što se naziva „gnosticizam" predstavlja skup učenja koje karakterizira odbacivanje i klasičnog grčkog i kršćanskog koncepta vremena i svijeta. U suštini, gnostici negiraju i svijet i vrijeme. Tako primjerice oni preuzimaju od helenizma pogled na svemir koji je ispunjen čitavim nizom božanskih bića, ali za razliku od helenizma koje divinizira nebeska tijela, gnostici ih vide kao personifikaciju zla i kao suradnike samog Demijurga. Henri Puech ilustrativno objašnjava ovu problematiku kada ističe da su Grci govorili „Bog i svijet", a gnostici „Bog ili svijet".[1165] Klasični su oblici gnosticizma dakle, utemeljeni na individualističkim i anti-institucionalističkim teološkim paradigmama.[1166]

To je stav kojeg su donekle prihvatili te u svome učenju adaptirali i pripadnici *Valentinove gnostičke škole*.[1167] Ako se pođe od Valentina i njegova koncepta autoriteta postaje vidljivo da je on, za razliku od biskupa, legitimirao vlastiti položaj na temelju svoje elokvencije, karizme i religijskog iskustva. Pri tome vrijedi podsjetiti na njegov psalam *θέρος* citiran kod Hipolita Rimskog.[1168] Iz samog uvoda kratkog psalma se može primijetiti da je legitimitet autoriteta oblikovan kroz Valentinovo osobno, neposredno i mistično religijsko iskustvo.[1169] Čak i u onim tekstovima gdje se Isus iz Nazareta pojavljuje u ulozi spasitelja, način na koji on donosi spasenje upućuje na individualizam. Naime, spasenje se poistovjećuje s otkrivanjem

---

[1164] Clem. Al. *Strom.* IV.89.1-3. Vrlo vjerojatno se radi o svojevrsnoj propovijedi koju je Valentin koristio pred svojim učenicima. Detaljnija analiza ovog fragmenta u: Thomassen, *Spiritual Seed,* 460-465. Također, ovaj stih bi se vrlo lako mogao interpretirati kao indikator Valentinova shvaćanja vlastite zajednice kao one koja je predodređena („od samih početaka") za buduće spasenje.

[1165] Puech, „Gnosis and Time", *Man and Time,* ur. Joseph Campbell (Princeton, 1959), 60.

[1166] Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity,* 132-134.

[1167] U kontekstu odnosa prema svijetu i vremenu indikativno je protivljenje Ptolomeja prema odabiranju posebnih dana za post. Vidi više u: Ptol. *Ep. Flor.* 5.3. iz: Bentley Layton (ur.), *The Gnostic Scripture* (New Heaven, 1995). Prijevod na engleski Bentley Layton. Svi dijelovi Ptolomejeva pisma citirani su iz navedenoga kritičkoga izdanja. Protivljenje postu je vjerojatno posljedica valentinovskog pogleda na svijet prema kojemu je vrijeme poteklo od Demijurga i kao takvo nije vrijedno poštovanja. Vidi više u: Thomassen, „Going to Church with the Valentinians", 184-185.

[1168] Hipp. *Haer.* VI.37.7. Grčki izvornik u: Thomassen, *Spiritual Seed: The Church of the Valentinians,* 479.

[1169] Brakke, *The Gnostics,* 104.

čovjekova istinskog identiteta, sa spoznajom o tome tko smo, odakle smo došli i kuda idemo. Tu spoznaju donosi božanska Riječ koja se utjelovila u Isusu iz Nazareta. [1170]

Uz naglasak na spoznaji koja perpetuira individualistički pristup spasenju, podjela između najvišeg Boga i Demijurga za posljedicu je imala odbacivanje modela autoriteta kojeg je prihvatila *Velika Crkva.* Pri tome treba imati na umu da, prema učenju *Valentinove gnostičke škole,* Demijurg nije zlobno biće koje drži čovjekov duh u zarobljeništvu materijalnoga svijeta. Demijurg predstavlja posrednika i niže božansko biće kroz koje Mudrost, stvara čovjeka da bi onda u njega, bez znanja Demijurga, umetnula duhovno sjeme.[1171] Herakleon, kojeg Klement opisuje kao najpoznatijeg predstavnika Valentinove zajednice, opisuje ulogu Demijurga kao posrednika preko kojeg je Mudrost stvorila čovjeka i u njega umetnula duhovno sjeme.[1172] Elaine Pagels ističe da su se, inzistirajući na jednome Bogu, crkveni autori istovremeno zalagali za specifičan sistem vladanja prema kojem u Crkvi treba biti jedan biskup.[1173] Doduše, Pagels griješi kada pretpostavlja monoepiskopat u razdoblju u kojem on još uvijek nije bio razvijen, ali bi njezina teorija o poveznici između naglaska na monoteizam i legitimacije jednoga vođe u zasebnim kongregacijama mogla biti na dobrome tragu. Uzme li se za primjer ponovno crkva u Rimu i Klementova poslanica koju šalje iz prijestolnice carstva zajednici u Korintu, može se detektirati specifičan koncept autoriteta koji je usko povezan s idejom monoteizma. Naglašavajući jedinstvenost Boga Oca i kontinuitet između Starog zavjeta i *radosne vijesti,* Klement tvrdi:

> „Apostoli su propovijedali evanđelje upućeni od Gospodina Isusa Krista koga je poslao Bog. Dakle, Krist je od Boga, apostoli od Krista. Jedno i drugo po rasporedbi Božje volje. Primivši poslanje i potpuno osvjedočeni u uskrsnuće Gospodina našega Isusa Krista te puni pouzdanja u Božju riječ uz jamstvo Duha Svetoga, apostoli su krenuli naviještati dolazak Božjeg kraljevstva. Propovijedali su po selima i gradovima te prve obraćenike, iskušavši ih Duhom, budućim vjernicima postavljali za biskupe i đakone.“[1174]

U nastavku Klement opravdava položaje i strukturu Crkve pozivajući se na dijelove Starog Zavjeta s idejom da je konačno izvorište autoriteta crkvenih položaja upravo Bog.[1175] U ovom

---

[1170] *GTr.* 18:11-18. „Savršeni“ su sami *Valentinovci* (duhovna klasa ljudi) koji posjeduju gnozu, odnosno spoznaju. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 254.
[1171]*Exc. ex. Th.* 53.2.
[1172] Orig. *In Jo.* XIII.50.336 iz: Thomas P. Halton (ur.), *The Fathers of the Church: Origen, Commentary on the Gospel of John, Books 13-32* (Washington, 1993). Prijevod na engleski: Ronald E. Heine. Svi dijelovi Herakleonovog komentara preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.
[1173] Pagels, *Gnostic Gospels,* 34.
[1174] 1 Clem. XLII.1-4.
[1175] 1 Clem. XLII.5.

je kontekstu manje važno pitanje jesu li doista apostoli postavili prve biskupe u svim kongregacijama. Ključno je istaknuti da je u slučaju *Velike Crkve* postojao stanoviti vid legitimacije takve strukture koji se oslanjao na ideju monoteizma. S druge pak strane, *Valentinova gnostička škola* je svojim inzistiranjem na čovjekovoj spoznaji kao temelju vlastitog spasenja i na postojanju višeg i nižeg božanstva odbacila piramidalni vid strukture i hijerarhije. Uz to, jedna od temeljnih teoloških istina prema učenju Valentina i njegovih sljedbenika bila je podjela na tri sloja ljudi (pneumatici, hilici i psihici) prema elementu koji dominira u njima.[1176] Stanovita vrsta „soteriološkog elitizma" prema kojemu je potpuno spasenje, poistovjećeno sa spoznajom, dostupno samo odabranima predstavlja još jedan (važan) element teologije *Valentinove gnostičke škola* koji je utjecao na njihov koncept autoriteta.[1177] Teodot, jedan od pripadnika „istočne" frakcije *Valentinove škole,* ističe da je spoznaja (gnoza) koje su dostojni tek izabrani superiornija od krštenja kao sredstvo spasenja.[1178] Tertulijan tvrdi da je proces pripreme za ulazak u *Valentinovu gnostičku školu* trajao čak pet godina što sugerira da je „kurikulum" zajednice bio poprilično zahtijevan.[1179] Pod utjecajem takvog razmišljanja, Valentinovi su sljedbenici razvili specifičan pogled na vrijednost *Velike Crkve.* Tako primjerice Herakleon i Ptolomej drže da su pripadnici „proto-pravovjerne" struje zapravo dio duševnog sloja (tzv. psihici) Crkve koja slijedi Demijurga nesvjesne da štuje nekoga tko nije istinski Bog.[1180] Posljedično, tvrdi Herakleon, pripadnici *Velike Crkve* ostaju robovi zakonodavcu i sucu, slijepi pred spoznajom o pravome i najvišem Bogu.[1181] Nadalje, Irenej tvrdi da sljedbenici Valentina na privatnim sastancima ističu da je vjera koju propovijeda *Velika Crkva* tek elementarna razina koja pripada „vanjskom krugu" ljudi dok u stvarnosti postoji viša razina učenja i spoznaje putem koje se sljedbenici Valentina mogu uzdići iznad Demijurga.[1182]

Takav pogled na transcendentno ima jasne implikacije na razvoj koncepta autoriteta. Ulaskom u Valentinovu zajednicu vjernik poprima duhovni autoritet čije je izvorište i temelj

---

[1176] Taj element učenja primjećuje i poganski kritičar Celzo. Vidi više u: Origen. *C. Cels.* 5.54, 61-62.
[1177] Iren. *Adv. Haer.* I.3.1. U svojoj analizi Valentinovog sljedbenika Marka i njegove škole Niclas Forster ističe da se radi o vrsti zajednice koja je koezgistirala unutar struktura *Velike Crkve,* ali su se članovi izdvajali posebnim sastancima smatrajući se „svojevrsnim pripadnicima kršćanske elite". Niclas Forster, *Marcus Magus: Kult, Lehre Und Gemeindeleben Einer Valentinianischen Gnostikergruppe* (Tübingen, 1999), 402. Einar Thomassen vidi sličnu društvenu karakteristiku pri cjelovitoj analizi *Valentinove gnostičke škole.* To je razlog zbog kojeg govori o dvoslojnosti valentinovskih sastanaka pri čemu su na posebnim susretima mogli participirati isključivo pripadnici duhovnog razreda ljudi. Vidi više u: Thomassen, „Going to Church with the Valentinians", 195.
[1178] *Exc. ex. Th.* 78.1.
[1179] Tert. *Val.* 1.2.
[1180] Orig. *Comm. Jo.* XIII.16; Iren. *Adver. Haer.* I.21.1-4.
[1181] Orig. *Comm. Jo.* XIII.19.
[1182] Iren. *Adver. Haer.* I.21.4-5.

prvenstveno spoznaja o samome sebi.[1183] Drugim riječima, s obzirom na to da se osnova spasenja pojedinca nalazi u njemu samome, razvoj se piramidalnog autoriteta i apsolutne poslušnosti prema nadređenom nije mogao ni pojaviti. Njihov je autoritet bio isključivo povezan s nekom vrstom učitelja – prenositelja tajnog nauka. Spoznaja koja dovodi do spasenja je mistične i ezoterijske prirode i ona je iznad uspostavljene crkvene tradicije. Radi se, u suštini, o naglasku na osobnoj duhovnosti i neposrednom kontaktu s božanskom iskrom u sebi. Uz to, podjela između Najvišeg Boga i nižeg božanstva (Demijurga) negira bilo kakvu ideju subordinacije. Kao što Pagels primjećuje, Valentinovci poslušnost biskupima vide kao ekvivalent podređenosti Demijurgu.[1184] Ova je misao vrijedna detaljnije raščlambe koju Pagels u svom članku nije primijetila. Naime, prema propozicijama *Valentinove gnostičke škole,* detaljnije obrađene u devetom poglavlju, ishodište čovjekova spasenja jest povratak u Puninu odnosno u božanski prostor kojemu izvorno i pripadaju. Konkretnije rečeno, duhovni se element unutar čovjeka, prema kozmologiji Valentinovih sljedbenika sadržanoj u *Tripaartitnom Traktatu* i Ptolomejevom mitu prema svjedočanstvu Ireneja, vraća u najviši božanski prostor. U tom pogledu, sudbina onih koji prime spoznaju o vlastitom porijeklu jest da će se u konačnici uzdići na razinu koja je iznad prostora u kojem obitava Demijurg.[1185]

Stoga je sasvim nelogično pristati uz koncepte autoriteta i hijerarhije koji su prisutni u *Velikoj Crkvi* budući da je, u očima Valentinovih sljedbenika, čovjekova duhovna iskra iznad Demijurga kojeg oni smatraju konačnim izvorištem autoriteta crkvenih službenika. Jednostavnije rečeno, pripadnici Valentinove škole ističu superiornost ljudi (u kojima dominira element duha) nad onim koji je stvorio ovaj svijet negirajući time vrijednost i važnost crkvene strukture i sustava organizacije.[1186] Drugim riječima, učitelji iz Valentinove tradicije zagovaraju pristup kojemu je na prvom mjestu čovjekova potreba za otkrićem vlastite duhovne iskre koje je temeljni uvjet spasenja.[1187] U tako postavljenom okviru nema mjesta za razvoj

---

[1183] Možda bi bilo pravilnije kazati da ulaskom u krug Valentinove škole pojedinac otkriva autoritet koji počiva u njemu samome.

[1184] Elaine Pagels, The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, *The Harvard Theological Review,* god. 69/br. 3 (Cambridge, 1976), 314.

[1185] Forster, *Marcus Magus,* 402.

[1186] DeConick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity“, 153-154.

[1187] April DeConick govori o sukobu između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* u dimenziji antropologije pri čemu se potonji oslanjaju na ideju čovjekove superiornosti nad nižim božanstvom kojeg se usko veže uz stvaranje materijalnog kozmosa. Vidi više u: De Conick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity“, 153. Analizirajući društvene karakteristike zajednice na čijem je čelu stajao Valentinov sljedbenik Marko, Niclas Forster pronalazi sličnu antropološku perspektivu koja se može vidjeti na primjeru poimanja prorokovanja. Forster objašnjava da su u Markovim zajednicama Božji darovi uvjetovani osobnim autoritetom svakog člana budući da su se članovi zajednice smatrali pripadnicima duhovnog razreda ljudi. To bi pak značilo da je Božji dar podređen čovjeku. Irenej odbacuje takvu ideju tvrdeći da bilo koji Božji dar (poput prorokovanja) ne može biti podređen osobi već se treba razumjeti kao dar kojeg svemogući Bog u svojoj apsolutnoj slobodi odlučuje dati određenom

hijerarhije u kojoj će naglasak biti stavljen na poštovanje nadređenih. Za razliku od njih, *Velika Crkva* prihvaća te zastupa čovjekovu subordinaciju i život unutar reguliranih i organiziranih zajednica jer smatra da je taj autoritet postavljen od Boga i vrši svoju službu u ime Boga.[1188]

Ondje gdje Klement Rimski, uvjeren u jasan kontinuitet i istovjetnost Boga Starog Zavjeta s Bogom Ocem Isusa Krista otkrivenog u evanđeljima, legitimira autoritet biskupa pozivajući se na Boga, sljedbenici Valentina vide podređenost Demijurgu kao nižem božanskom biću što je za njih neprihvatljivo. Doduše, prema tvrdnji Klementa iz Aleksandrije, Valentinovci su nastojali legitimirati svoju poziciju i pozivanjem na apostola Pavla koji je navodno prenio svoja učenja stanovitom Teudi koji je pak ista prenio Valentinu.[1189] No, Klement piše više od stotinu i pedeset godina nakon Pavla bez dodatne potvrde u bilo kojem od sačuvanih ranokršćanskih izvora pa je stoga vrlo teško procijeniti autentičnost spomenute informacije. Prihvati li se ipak Klementova tvrdnja, nameće se zaključak prema kojemu su i sljedbenici *Valentinove gnostičke škole* nastojali razviti jednu vrstu sukcesije nastojeći tako legitimirati vlastiti svjetonazor. Međutim, krucijalna je razlika u tome što njihova ideja sukcesije (ako je uopće i postojala) ne obuhvaća ostale apostole (samo Pavla) i što ona ide linijom pojedinačnih učitelja koji gnozu nastoje prenijeti onima koji su vrijedni iste. Suprotno tvrdnjama pojedinih znanstvenika, ovo se ne može smatrati analognim primjerom apostolske sukcesije.[1190] Čak štoviše, valentinovska ideja sukcesije negira crkvenu hijerarhiju i sustav organizacije te naglašava *jednostavnu* „strukturu“ koja se temelji na odnosu učitelj – učenici. Poput protestantskih zajednica, čini se da je *Valentinova gnostička škola* bila sastavljena od niza lokaliziranih i neovisnih škola koje

---

pojedincu. To je u suštini, prema tumačenju Ireneja, razlika između „pravovjernih“ i „krivovjernih“ proroka. Vidi više u: Forster, *Marcus Magus,* 130. Doduše, Hipolit Rimski piše o jednoj zajednici iz Markove tradicije valentinovske gnoze u Rimu koja je u prvoj polovici 3. st. poznavala položaj biskupa. Prema Hipolitovom izvještaju, čini se da je na čelu zajednice stajao biskup kojemu je glavna zadaća bila prenositi gnostičku doktrinu i voditi ritualni aspekt njihovih sastanaka. S obzirom na to da Irenej u svojoj kritici *Valentinove gnostičke škole* ne spominje postojanje položaja biskupa čini se razumnim zaključiti da se radi o naknadnom fenomenu usko vezanom uz jednu zajednicu valentinovske tradicije u Rimu. Vidi više u: Hipp. *Ref.* VI.41.4-5; Forster, *Marcus Magus,* 403-404. Možda se pojava „gnostičkog biskupa“ u jednoj zajednici u Rimu može smatrati primjerom pokušaja institucionalizacije. Međutim, činjenica jest da ne postoje tragovi u izvorima koji bi sugerirali snažniju strukturalizaciju, a kamoli centralizaciju različitih škola unutar Valentinove tradicije.

[1188] Irenej, primjerice, nastoji pokazati da su biblijski zakoni postavljeni za dobro čovjeka, a ne da bi ga zarobili ili držali u neznanju. Vidi više u: Iren. *Adver. Haer.* IV.16.5.

[1189] Clem. Al. *Strom.* VII.106.4.

[1190] Elaine Pagels tvrdi da je Teuda primio tajna učenja od Pavla iako se to apsolutno nigdje u izvorima ne spominje. Klement samo iznosi da su Valentinovi sljedbenici nastojali legitimirati vlastitu poziciju tvrdeći da učenja koja oni zastupaju potječu od Pavla koji ih je prenio Teudi, a ovaj Valentinu. Vidi više u: Pagels, *The Gnostic Gospels,* 15,36; Gathercole, „E Pluribus Unum? Apostolic Unity and Early Christian Literature“, 133. Potencijalni razlog njezine tvrdnje o tajnom učenju kojeg je Pavao prenio Teudi može se pronaći i u činjenici nedostatka bilo kakve teološke povezanosti između samog Pavla i Valentina. Naime, Pavao nigdje ne odaje tragove adaptacije bilo kojeg dijela „gnosticizma“ što će se jasno vidjeti i u raspravi o uskrsnuću koja zauzima posljednji dio ovog poglavlja.

nisu dijelile univerzalnu poveznicu i identitet.[1191] Drugim riječima, čak i ondje gdje se na prvi pogled mogu pronaći paralele u organizaciji između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole,* zapravo se nalaze suštinske razlike i proturječnosti.

Konkretni izvori o društvenoj strukturi *Valentinove gnostičke škole* su doista rijetki. Međutim, iz onoga što se može pronaći vidljiv je stanoviti kontinuitet s osnovnim teološkim postulatima Valentina i njegovih sljedbenika. U izvještaju o zajednici čiji je predstavnik bio valentinovski učitelj Marko, Irenej tvrdi da je ondje običaj bio, za vrijeme gozbe, ždrijebom birati tko će kada prorokovati.[1192] Tertulijan se na sličan način referira na strukturu *Valentinove gnostičke škole* kada kritizira akutni nedostatak discipline i naglasak na jednakom pristupu spoznaji svima koji su dio zajednice.[1193] Pagels objašnjava da prema Tertulijanu autoritet i disciplina zahtijevaju određenu razinu nejednakosti između članova zajednice.[1194] Doduše, Pagels ne uviđa važnu distinkciju između ravnopravnosti u dimenziji spasenja i ravnopravnosti u okviru društvenih struktura i položaja. O čemu se tu točno radi? Polazeći iz temeljnih načela vlastitog vjerovanja (spoznaja kao ključ spasenja, duhovni element u čovjeku kao predmet spasenja te božanski prostor koji je iznad Demijurga kao konačno odredište duhovnog elementa u čovjeku), predstavnici *Valentinove gnostičke škole* poistovjećuju „soteriološki elitizam" s društvenim egalitarizmom. Drugim riječima, svi oni koji su vrijedni spoznaje (dakle, članovi njihove škole) imaju jednakovrijedan položaj unutar same zajednice. Posljedično, takav pogled na stvarnost negira stratifikaciju uloga, razvoj sustava organizacije te piramidalnu hijerarhiju. S druge pak strane, u *Velikoj Crkvi* postoji ideja načelne univerzalnosti spasenja. Pri tome se ne misli na tvrdnju da će sve svi ljudi na koncu spasiti (što je, doduše, zaključak do kojeg je došao Origen), već na to da je spasenje otvoreno svima jer je u temelju istoga vjera, a ne spoznaja.

Čak i Klement Aleksandrijski u čijoj teologiji diskurs o znanju zauzima važno mjesto, potonje u važnosti pretpostavlja vjeri. Tako na jednom mjestu tvrdi da je vjera temelj znanja.[1195]

[1191] Ismo Dunderberg, „Valentinian Teachers in Rome", *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome,* ur. Jürgen Zangenberg i Michael Labahn (London, 2004), 168. Analogija s protestantizmom preuzeta iz: Green: *The Economic and Social Origins of Gnosticism,* 245.

[1192] Iren. Adv. haer. I.13.4. U iscrpnoj analizi Marka i njegove zajednice, Niclas Forster prihvaća autentičnost Irenejeva izvještaja o praksi podjele uloga posredstvom ždrijeba. Tako ističe da su svi članovi Markove zajednice vjerojatno imali sklonost prorokovanja, ali se primarno putem ždrijeba odlučivalo tko će na sastancima prorokovati. Vidi više u: Forster, *Marcus Magus,* 127-128.

[1193] Tert. *De praescr. haeret.* 41.

[1194] Pagels, „The Demiurge and His Archons", 318.

[1195] Clem. Al. *Strom.* VII.4. Može se kazati da je za Klement prihvatio ideju napredovanja u vjeri kroz daljnja proučavanja vjerskih istina. Međutim, za razliku od Valentinovaca koji su podijelili kršćane prema elementima koje posjeduju (duhovni i duševni sloj), Klement ističe da su svi kršćani na istom putu koji vodi od grijeha do spasenja. Pri tome se ključna stavka nalazi u tome što Klement (poput Ireneja) drži da su Isus i apostoli uspostavili

U novozavjetnim je spisima opetovano istaknuta važnost i vrijednost vjere u procesu spasenja. Ne treba zaboraviti da je jedan od osnovnim teoloških postulata kongregacija koje su činile *Veliku Crkvu* u 1. st. bila vjera da je Bog uskrsnuo Isusa Krista.[1196] Arland J. Hultgreen zaključuje da je vjera u Božji otkupiteljski proces u Kristu osnovna karakteristika poruke o spasenju koje donosi normativno kršćanstvo.[1197] No, spomenuti se soteriološki univerzalizam *Velike Crkve* nije prelio i na koncept autoriteta i sustava organizacije. Stoga je Pagels na dobrom tragu kada u *Valentinovoj gnostičkoj školi* vidi akutni nedostatak razvoja organizacijskog sustava i naglasak na jednakosti. Međutim, propušta napraviti jasnu distinkciju između jednakosti u pristupu spasenju s jedne, te ravnopravnosti u okviru društvene strukture, s druge strane. Posljedično, njezina analiza dovodi čitatelja u zaključak prema kojemu *Velika Crkva* i *Valentinova gnostička škola* zastupaju dijametralno suprotne ideje o pitanju jednakosti pri čemu prethodni, kroz strukturu i autoritet, naglašavaju nejednakost dok potonji kroz marginaliziranje koncepta strukture ističu egalitarizam kao temeljnu vrijednost. Takvo je rezoniranje neutemeljeno jer se ne zamjećuju gore navedene distinkcije.

U isticanju bacanja kocke kao glavnog sredstva odabira uloga na zajedničkim sastancima *Valentinove gnostičke škole,* Irenej koristi grčki pojam *κλῆρος* koji doslovno preveden znači „kocka“ ili „ždrijeb“.[1198] Radi se zapravo o praksi koja vuče korijene iz antičke Grčke prema kojoj se ždrijebom odlučivalo, između ostaloga, o dodjeli neke javne službe. Možda se upravo u toj praksi krije povezanost s Tertulijanovom kritikom da se u *Valentinovoj gnostičkoj školi* konstantno izmijenjuju pojedinci u poziciji i ulozi tako da je jedan dan osoba bila prezbiter, a drugi dan laik.[1199] Naravno da takav „sustav organizacije“ negira bilo kakvu strukturalnu stabilnost, piramidalni razvoj hijerarhije te jasnu podjelu uloga. Iz perspektive *Valentinove gnostičke škole* praksa ždrijeba ne predstavlja nasumičnost već uvjet koji osigurava da Duh vodi proces štovanja.[1200] Možda im je (iako je to nemoguće dokazati zbog nedostatka potpore

---

svojevrsno pravilo onoga što bi kršćani trebali vjerovati (Klement je to nazivao crkvenom normom). Za razliku od Valentinovih sljedbenika, Klementova je gnoza sredstvo „usavršavanja“ vjere omeđeno osnovnim principima vjere. Drugim riječima, u radovima Klementa Aleksandrijskog vidimo primjer otvaranja prostora onima koji žele proučavati vlastitu vjeru na višoj razini bez da se izađe iz okvira strukture i hijerarhije *Velike Crkve.* Konkretnije rečeno, Klement predstavlja još jedan primjer društvene fleksibilnosti *Velike Crkve* koja je spoznala potrebe pojedinaca za dubljim razumijevanjem i proučavanjem misterija kršćanske vjere. Možda bi bilo ispravno kazati da Klementovo djelovanje predstavlja „pravovjernu“ gnozu. Detaljnije o ovom pitanju vidi u: Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971), 142-189; Kendra Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians* (Cambridge, 2012), 107-108.

[1196] O teološkoj jezgri *Velike Crkve* u 1. st. vidi više u osmom poglavlju.

[1197] Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity*, 92.

[1198] Liddell i Scott, *A Greek-English Lexicon*, 959-960.

[1199] Tert. *De praescr. haeret.* 41.

[1200] Pagels, „The Demiurge and His Archons“, 318.

u izvorima) kao model poslužilo bacanje kocke prilikom izbora apostola koji će zamijeniti Judu.[1201] Ako to i jest slučaj, vrijedi istaknuti važne razlike između izbora Matije i izbora koji su se, prema Ireneju i Tertulijanu, odvijali na sastancima Valentina i njegovih sljedbenika. Naime, iz svjedočanstva spomenutih crkvenih autora može se deducirati potpuno prepuštanje ždrijebu prilikom odabira uloga i položaja uz pretpostavku da je to jedini način osiguravanja apsolutnog vodstva Duha nad njihovim sastancima. S druge pak strane, iako su se bacale kocke prilikom izbora novog apostola, *Djela Apostolska* jasno sugeriraju da su postojali osnovni preduvjeti koje je svaki kandidat morao ispunjavati. Trebao je biti svjedok Isusova javnog djelovanja i njegova uskrsnuća.[1202] U slučaju *Valentinove gnostičke škole* uvjeta nije bilo, a uskrsnuće je tumačeno na značajno drugačiji način nego li je to slučaj u *Velikoj Crkvi.* No, prije nego se fokus analize usmjeri prema pitanju interpretacije Isusova uskrsnuća i važnosti iste u razvoju koncepta autoriteta, vrijedi istaknuti još dvije važne stvari.

Dok se pojam *κλῆρος* kod Valentina i njegovih sljedbenika primarno veže uz ždrijeb kojeg isključivo vodi Duh, u radovima autora iz kruga *Velike Crkve* pojam dobiva drugačiji značaj. Naime, usporedno s razvojem hijerarhije i sustava organizacije (od episkopa i prezbitera prema monoepiskopatu) crkveni su autori, na teorijskoj razini, pronalazili legitimitet za taj proces. Drugim riječima, tražila se jasna potpora na konceptualnoj razini za ono što se događalo u stvarnosti. Tako je Tertulijan povezivao crkvene zajednice s rimskim društvom koje je bilo podijeljeno u distinktivne društvene slojeve sa svojim pravima i obavezama. Klerici su, tvrdio je Tertulijan, nalik senatorskom sloju dok su laici nalik onom plebejskom. Na temelju njihovog položaja, klerici imaju osigurana prava poput prava krštenja, naučavanja i vođenja euharistijskog slavlja.[1203] Klerici su ti koji predstavljaju i simboliziraju autoritet *Velike Crkve.* Ovim je potezom Tertulijan nastojao dati jasnu ideološku potporu zbivanjima „na terenu“ što je zasigurno pozitivno djelovalo na smjer kretanja razvoja crkvene strukture. Irenej se nedvojbeno slagao s takvom pozicijom smatrajući crkvenu hijerarhiju čuvarom „pravovjerja“ na koje se laici u Crkvi s punim povjerenjem trebaju osloniti.[1204] Na jednom mjestu ističe da vjernici trebaju poštovati prezbitere u Crkvi jer su oni, kroz sustav apostolske sukcesije, čuvari istine koja im je dana od Boga.[1205]

[1201] Dj 1, 26. Niclas Forster drži da je ova praksa ipak bila primarno oblikovana na temelju modela grčko-rimskih svetišta poput onog u Delfima gdje se prorokovanje između svećenika i svećenica određivalo na temelju ždrijeba. Vidi više u: Forster, *Marcus Magus,* 131.
[1202] Dj 1,21-22.
[1203] Tert. *Exc. cast.* 7, 17; *Bapt.* 1; *Pud.* 21.
[1204] Iren. *Adver. Haer.* V.20.2.
[1205] Iren. *Adver. Haer.* IV.26.2.

Istovremeno, *Valentinova gnostička škola,* ako se prihvate izvještaji Tertulijana i Ireneja te poveznica istih s osnovnim teološkim postulatima Valentina i njegovih sljedbenika, pojmom *κλῆρος* negira stvaranje sustava organizacije i ostaje „zarobljena“ u okviru zasebnih i manjih škola koje djeluju prema principu konstantne rotacije uloga i položaja. Prihvaćanje strukture i sustava organizacije kakav je bio prisutan u *Velikoj Crkvi* pripadnici *Valentinove gnostičke škole* poistovjećuju s podilaženjem autoritetu Demijurga što se kosi s osnovnom teološkom idejom prema kojoj se u pripadnicima njihove škole nalazi božanska (duhovna) iskra čije je porijeklo i konačno ishodište iznad razine na kojoj obitava Demijurg. Prije nego se fokus analize usmjeri prema pitanju interpretacije uskrsnuća, važno je istaknuti i da je teološka podjela te nedostatak bilo čega analognog *Pravilu vjere* u *Valentinovoj gnostičkoj školi* dodatno otežalo svaki oblik centralizacije i unifikacije. Na primjeru zapadne struje *Valentinove gnostičke škole,* Einar Thomassen vidi jasne tragove revidiranja kozmološkog mita pri čemu se sve više naglašavao duševni aspekt Spasitelja (odnosno Krista) te potencijalna mogućnost spasenja istoimenog sloja ljudi.[1206] Radi se o razdoblju od nekoliko desetljeća između prve i najmlađe verzije o kojoj svjedoči Irenej.[1207] Iz te činjenice Thomassen dolazi do sljedećeg važnog zaključka:

> „Čini se jasnim da se takav lanac događaja ne može smatrati primjerom linearnog razvoja unutar pokreta koji je jedinstven već on sugerira decentraliziranu proliferaciju zajednica i učitelja pri čemu svaka od spomenutih producira vlastitu verziju Valentinovog sistema na temelju zajedničke podloge.“[1208]

Drugim riječima, teološka je podjela unutar *Valentinove gnostičke škole* također djelovala kao katalizator dezintegracije stvarajući tako konglomerat nepovezanih škola u kojima se odbacuje mogućnost konkretnog razvijanja sustava organizacije.[1209]

12.2.2. Vjera u uskrsnuće i koncept autoriteta

Posljednji dio ovog poglavlja rezerviran je za raspravu o temeljnoj misteriji kršćanske vjere te o njenoj potencijalnoj vezi s razvojem različitih koncepata autoriteta i sustava

[1206] Thomassen, *Spiritual Seed,* 492.
[1207] Iren. *Adver. Haer.* I.7.2.
[1208] Thomassen, *The Spiritual Seed,* 494.
[1209] Sličnog je opažanja i Bentley Layton koji podsjeća da je već Ptolomej revidirao Valentinov kozmološki mit. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scripture,* 276-279.

organizacije.[1210] U analizi spomenute problematika vrijedi poći od novozavjetnih tekstova budući da se radi o najstarijim izvorima kršćanske provenijencije. Prema tumačenju pojedinih znanstvenika poput Elaine Pagels, novozavjetni izvori donose nejasnu sliku Isusova uskrsnuća koja se može, načelno gledano, podijeliti na dva proturječna zaključka.[1211] U slučaja Pavla, tvrdi Pagels, Isusovo uskrsnuće pretpostavlja duhovnu dimenziju koja ne uključuje uskrsnuće tijela i praznu grobnicu. Takvo je poimanje uskrsnuća blisko sljedbenicima *Valentinove gnostičke škole,* a najbolje ga ilustrira Pavlova tvrdnja da „krv i tijelo neće baštiniti Kraljevstvo Božje".[1212]

Na drugom kraju spektra postoji viđenje koje nedvojbeno ističe tjelesnost Isusova uskrsnuća, a čiji su reprezentativni predstavnici autori evanđelja. Prvenstveno, sva četiri kanonska evanđelja prenose narativ o praznoj grobnici koja jasno implicira uskrsnuće Isusova ovozemaljskog tijela.[1213] Tako primjerice, autor *Evanđelja po Luki* opisuje kako je uskrsli Isus hodao s dvojicom svojih sljedbenika koji su prvotno mislili da su susreli običnog čovjeka.[1214] Čak i *Evanđelje po Ivanu* koje su, prema svjedočanstvu Ireneja, sljedbenici Valentina posebno cijenili, nedvojbeno ukazuje na utjelovljenje i stvarnu smrt te uskrsnuće.[1215] Dakle, slika je to uskrsnuća u čijem je središtu kontinuitet, stabilnost i tjelesnost. Iz navedenoga, Pagels zaključuje da su kršćani od samih početaka imali plodno tlo za razvijanje različitih (pa čak i proturječnih) interpretacija Isusova uskrsnuća. Prije no što se rasprava usmjeri prema konkretnoj vezi između koncepta Isusova uskrsnuća i posljedičnog razvoja specifičnog vida odnosa prema hijerarhiji i sustavu organizacije, potrebno je kritički se osvrnuti na polazišnu točku teorije koju Pagels iznosi.

[1210] Držim da je u raspravi o svakom nadnaravnom događaju dužnost povjesničara zauzeti stav metodološkog naturalizma. Stoga, analiza vjerovanja u Isusovo uskrsnuće neće ulaziti u prostor metafizike pokušavajući pri tom razlučiti je li se doista uskrsnuće dogodilo ili nije. Konkretnije rečeno, rasprava će se fokusirati na razlike u poimanju onoga što predstavlja Isusovo uskrsnuće i kako su te razlike djelovale na razvoj hijerarhije. Vidi više u: Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings,* 7th edition, 255-259. Suprotan stav prema kojemu bi povjesničari kršćanstva trebali zauzeti jednak stav prema kršćanskim narativima o čudima kao što to „sekularni" povjesničari čine kada su posrijedi izvori grčko-rimske provenijencije vidi u: Zeba Crook, „On the Treatment of Miracles in New Testament Scholarship", *Studies in Religion/Sciences Religieuses,* god. 40/br. 4 (Thousand Oaks, 2011), 461-478. Ovim se putem zahvaljujem dr. Crooku (Sveučilište Carlenton) na slanju članka te na inspirativnoj korespondenciji o problematici nadnaravnoga u historiografskim analizama ranokršćanskih tekstova.

[1211] Pagels, *The Gnostic Gospels,* 5-6.

[1212] 1 Kor 15,50; Pagels, *The Gnostic Gospels,* 6. Sličnog je i razmišljanja David Brakke koji upravo u tim Pavlovim riječima vidi jasan argument da je za Pavla Isusovo uskrsnuće bilo duhovne prirode. Vidi više u: Brakke, *The Gnostics,* 86. Gerd Lüdemann čak drži da su prvi kršćani (ne samo Pavao) vjerovali u duhovnu interpretaciju Isusova uskrsnuća, a da je naglasak na tjelesnosti tek sekundarna imputacija. Vidi više u: Lüdemann, *What Really Happened to Jesus,* 69.

[1213] Vidi više u: Roukema, *Jesus, Gnosis, and Dogma,* 92-101.

[1214] Lk 24,13-34.

[1215] Iren. *Adver. haer.* I.9.1.

Simon Gathercole je sasvim u pravu kada tvrdi da novozavjetni tekstovi (uključujući i Pavla) donose jasne tragove vjere u uskrsnuće tijela.[1216] U razumijevanju ove problematike osnovni kamen spoticanja predstavljaju Pavlove riječi zapisane u *Prvoj poslanici Korinćanima* pa ih je stoga potrebno detaljnije analizirati. Temeljna teza ovog dijela poglavlja jest da Pavao iznosi vjeru u uskrsnuće tijela bez snažnih platonističkih elemenata.[1217] Posljedično, postoji jasan kontinuitet između Pavla te autora iz „tabora" *Velike Crkve* koji su tijekom 2. i 3. st. vrlo jasno i eksplicitno zastupali vjerovanje u uskrsnuće tijela. Naime, iz izvora nedvojbeno proizlazi da su crkveni autori poput Justina ili Tertulijana ispovijedali vjerovanje u tjelesno uskrsnuće. Kao ilustrativan primjer mogu poslužiti Justinove riječi:

> „Ako se dobro promisli, što može biti nevjerojatnije od toga da, kada ne bismo bili u tijelu, netko nam kaže kako se od kapljice ljudskog sjemena mogu razviti kosti živci i tijelo u obliku kakav vidimo?... Međutim, kao što u prvom slučaju niste vjerovali da bi se iz kapljice mogli razviti ljudi, a opet vidite da su postali, isto tako smatrajte mogućim da će raspadnuta i poput sjemenja u zemlju posijana ljudska tijela u određeno vrijeme na Božju zapovijed uskrsnuti i zaodjenuti se neraspadljivošću."[1218]

S druge pak strane, u isticanju Isusova duhovnog uskrsnuća interpretiranog na simboličan način bez utemeljenja u biblijskoj tradiciji i eshatologiji, sljedbenici *Valentinove gnostičke škole* predstavljaju sekundarni fenomen koji je imao jasne implikacije u njihovu konceptu hijerarhije i autoriteta. U rasvjetljavanju ove problematike nužno je krenuti od Pavla i njegova poimanja uskrsnuća. Potom će se konkretnije analizirati koncept uskrsnuća kod Valentinovih sljedbenika te njegova povezanost sa specifičnim pogledom na autoritet i sustav organizacije.

[1216] Gathercole, „E Pluribus Unum? Apostolic Unity and Early Christian Literature", 415.

[1217] U suštini, poglavlje slijedi klasične argumente koje na pregledan način iznose autori poput Nicholasa T. Wrighta i Dalea Martina. Vidi više u: Nicholas T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (London, 2003), 277-374; Martin, *The Corinthian Body,* 104-138.

[1218] Just. *Apol.* I.19.1-4. Justin je, što će postati jasnije u nastavku poglavlja, imao pogled na uskrsnuće sličan onomu što Pavao zastupa. U navedenom se citatu i direktno referira na *Prvu poslanicu Korinćanima.* Tertulijan značajan dio svog književnog opusa posvećuje upravo obrani vjere u tjelesno uskrsnuće oponirajući time Marcionu, Valentinu i drugim pojedincima koje je *Velika Crkva* etiketirala kao heretike. Vidi više u: Timothy D. Barnes, *Tertullian: a historical and literary study* (Oxford, 1971), 124-127. U polemičkom spisu upućenom Marcionu, Tertulijan povezuje kontinuitet povijesnog Isusa i uskrslog Krista. Ako se dovede u pitanje Kristovo stvarno utjelovljenje i smrt, tvrdi Tertulijan, dovodi se u pitanje i stvarnost tjelesnog uskrsnuća. Vidi više u: Tert. *Adv. Marc.* 3.8. Na drugom mjestu eksplicitno tvrdi da je uskrsnuće mrtvih kamen temeljac kršćanske vjere. Vidi više u: Tert. *De Resur.* 1.1.

12.2.2.1.Pavao i vjera u uskrsnuće: uzdizanje duha u sadašnjosti ili uskrsnuće mrtvih u budućnosti?

S obzirom na to da je, zbog tematske preciznosti, nemoguće ulaziti u detaljniju analizu Pavlova viđenja Isusova uskrsnuća, disertacija će se zadržati na petnaestom poglavlju njegove prve poslanice zajednici u Korintu čiji dio vrijedi u potpunosti citirati:

> „Ali reći će netko: Kako uskršavaju mrtvi? I s kakvim li će tijelom doći? Bezumniče! Što siješ, ne oživljuje ako ne umre. I što siješ, ne siješ tijelo buduće, već golo zrno pšenice – recimo – ili čega drugoga. A Bog mu daje tijelo (grč. *σῶμα*) kakvo hoće, i to svakom sjemenu svije tijelo. Nije svako tijelo isto tijelo; drugo je tijelo čovječje, drugo tijelo stoke, drugo tijelo ptičje, a drugo riblje. Ima tjelesa nebeskih i tjelesa zemaljskih, ali drugi je sjaj (grč. *δόξα*) nebeskih, a drugi zemaljskih. Drugi je sjaj sunca, drugi sjaj mjeseca i drugi sjaj zvijezda; jer zvijezda se od zvijezde razlikuje u sjaju. Tako i uskrsnuće mrtvih: sije se u raspadljivosti, uskršava u neraspadljivosti; sije se u sramoti, uskršava u slavi; sije se u slabosti, uskršava u snazi; sije se tijelo naravno (grč. *σῶμα ψυχικόν*), uskršava tijelo duhovno (grč. *σῶμα πνευματικόν*). Ako ima tijelo naravno, ima i duhovno. Tako je i pisano: 'Prvi čovjek, Adam, *postade živa duša,* posljednji Adam – duh životvorni. Ali ne bî najprije duhovno, nego naravno pa onda duhovno. Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi čovjek – s neba. Kaka je zemljani takvi su i zemljani, a kakav je nebeski takvi su i nebeski…A ovo, braćo, tvrdim: tijelo i krv (grč. *σὰρξ καὶ αἷμα*) ne mogu baštiniti kraljevstva Božjega i raspadljivost ne baštini neraspadljivosti.“[1219]

U raspravi o Pavlovu poimanju uskrsnuća nužno je poći od osnovne terminologije. Tijekom 19. i dijela 20. st. teolozi su, pod utjecajem filozofskog idealizma, interpretirali pojam *σῶμα* kao formu, a pojam *σὰρξ* kao supstancu.[1220] Budući da iz takve perspektive proizlazi da je forma obdarena novom duhovnom supstancom uskrsla, izbjegava se teza prema kojoj je Pavao zastupao ideju tjelesnog uskrsnuća. Posljedično, u radovima teologa iz njemačkog područja javila se ideja da u Pavlovoj poslanici *σῶμα πνευματικόν* označava tijelo sastavljeno od nebeske svjetlosne bestjelesne tvari (njem. *himmlischer Lichtsubstanz*).[1221] Tijekom 20. st. poglavito pod utjecajem Rudolfa Bultmanna, u teološkim se krugovima počela zastupati ideja prema kojoj je *σῶμα* zapravo unutarnji vid čovjekove osobnosti odnosno ono što bi se moglo

[1219] 1 Kor 15, 35-50.
[1220] Hans Conzelmann, *Der erste Brief en die Korinther* (Göttingen, 1981), 335.
[1221] Robert H. Gundry, *Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge, 1976), 161-162.

poistovjetiti s egom čovjeka.[1222] Pokazalo se da je zapravo riječ o oktroiranoj distinkciji koja nema svoje utemeljenje u novozavjetnim tekstovima.[1223] Robert Gundry iznosi zasigurno najbližu definiciju prema kojoj pojam *σῶμα* kod Pavla ne označava čitavog čovjeka već njegov materijalni aspekt koji, u ovom svijetu, postaje okvir unutar kojeg djeluje grijeh kod nevjernika, a Duh Sveti kod vjernika.[1224]

Gundryjeva je studija s pravom odbacila egzistencijalističke interpretacije Rudolfa Bultmanna vrativši čitavu raspravu unutar njenog izvornog konteksta. Drugim riječima, pojam *σῶμα* u Pavlovim poslanicama mora biti u skladu antropologije 1. st. u kojem, kako to Gundry piše, „smrt nije prestanak nego odvajanje pri kojem trpi svaki pojedini dio. Tijelu ponestaje snage uslijed odsutnosti duše; duši ponestaje sredstvo djelovanja uslijed odsutnosti tijela.“[1225] Dakle, čovjek je, iz perspektive židovske antropologije, „psihofizička jedinica, a ne monada.“[1226] Naime, u židovskim tekstovima iz razdoblja Drugog hrama ne postoje indikacije vjerovanja u bestjelesni (duhovni) koncept uskrsnuća.[1227] Čak se i dualizam grčko-rimske filozofske elite ne smije u potpunosti poistovjetiti s ontološkim dualizmom Rene Descartesa budući da je „duša“ za većinu filozofa iz antike predstavljala etnitet sastavljen od materijala koji je, doduše, puno rjeđi nego li materijal od kojeg je sastavljeno tijelo.[1228] Stoga, kada Pavao govori u *Prvoj poslanici Korinćanima* o uskrsnuću, on poglavito govori o uskrsnuću tijela, a ne neke nematerijalne supstance unutar čovjeka koja čini njegov ego. Iz priloženog je citata također jasno da pojam *σὰρξ* ima jasne tjelesne konotacije bez pejorativnosti budući da se spominje tijelo životinja, ptica i riba.

Nadalje, pojam *ψυχή* ne denotira u Pavlovim poslanicama dualizam platonističkog usmjerenja u kojem *ψυχή* predstavlja dušu koja traži spas bijegom iz tijela. Za Pavla pojam označava čitavo ljudsko tijelo (mješavinu razumijevanja, misli i emocija koji su umreženi) odnosno čitavu osobu iz perspektive onoga što se može načelno (doduše, pomalo anakronistički!) nazvati „unutarnji život“.[1229] Čak štoviše, u obliku pridjeva (grč. *ψυχικός*) sa sufiksom *ικός* značenje pojma se treba prvenstveno vezati uz okvir funkcije ili etike, a ne

[1222] Gundry, *Soma in Biblical Theology,* 121, 141.
[1223] Ilustrativna je opaska Roberta Jewetta koji tvrdi da je Bultmann u potpunosti izokrenuo izvorno značenje spomenutog pojma. Vidi više u: Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (Leiden, 1971), 211.
[1224] Gundry, *Soma in Biblical Theology,* 50.
[1225] Gundry, *Soma in Biblical Theology,* 120.
[1226] *Idem.,* 121.
[1227] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 312.
[1228] Martin, *The Corinthian Body,* 115-117; 127-129.
[1229] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 283.

materije od koje je nešto sastavljeno.[1230] Zbog toga Pavao u *Drugoj poslanici Korinćanima* apostrofira distinkciju između tri vrste ljudi: naravan čovjek (grč. *ἄνθρωπος ψυχικὸς*) koji nije ispunjen Duhom Božjim, duhovan čovjek (grč. *ἄνθρωπος πνευματικὸς*) kojeg vodi Duh Božji te tjelesni čovjek (grč. *ἄνθρωπος σαρκικός*) koji, usprkos tomu što posjeduje Duha, i dalje djeluje pod snažnim utjecajem zla.[1231] Stoga je nužno izbjegavati tezu prema kojoj je pojam *ψυχικός* u Pavlovim poslanicama jednak platonističkoj perspektivi u čijoj pozadini stoji, kao osnovno polazište, ideja dualne antropologije.

Opisujući uskrsnuće Pavao iznosi tri temeljne analogije od kojih je prva vezana uz sjeme i plod čime apostol želi skrenuti pozornost na to da je stabljika osjetno drugačijeg izgleda od sjemena koje je bilo zakopano u zemlju. Potom, Pavao koristi analogiju različitih tjelesa na Zemlji te razliku između nebeskih i zemaljskih tjelesa. Poanta koju želi istaknuti je sasvim jasna. Isticanjem značajne raznolikosti među zemaljskim i nebeskim tjelesima Pavao potencijalno čitatelju otvara mogućnost vjerovanja da će uskrslo tijelo biti osjetno drugačije od onoga kojeg sada posjeduje.[1232] Nakon toga, Pavao opisuje svoje viđenje osnovnih karakteristika duhovnog tijela. Razlika između duhovnog tijela u odnosu na ovozemaljsko tijelo očituje se u četiri temeljne stavke (neraspadljivo, slavno, snažno i duhovno) koje je nužno pažljivije analizirati. Što zapravo te četiri razlike govore o Pavlovu poimanju uskrslog tijela?

Najprije, apostol tvrdi da se tijelo sije ἐν *φθορᾷ*, a uskršava *ἐν ἀφθαρσίᾳ*.[1233] Već i prva suprotnost sugerira da se zapravo radi o stvarnom tijelu, a ne nekakvom apstraktnom pojmu osobnosti budući da se jedino tijelo može opisati epitetom „raspadljivo“.[1234] Potom se ističe da se tijelo sije ἐν ἀτιμίᾳ, a uskršava *ἐν δόξῃ*.[1235] Uzmu li se u obzir i druge Pavlove poslanice, postaje sasvim jasno da su prema njegovu tumačenju, trenutna tijela ljudi obilježena grijehom te propadanjem.[1236] Takva će tijela, prema modelu Isusova uskrsnuća, biti preobražena.[1237] Nakon toga Pavao tvrdi da se tijelo sije *ἐν ἀσθενείᾳ*, uskršava *ἐν δυνάμει*.[1238] Baš kao što Isus „raspet bî, istina, po slabosti, ali živi po snazi Božjoj“, tako će i svi koji vjeruju u njegovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće poprimiti uskrslo i preobraženo tijelo.[1239] Posljednji je kontrast

[1230] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 349.
[1231] 1 Kor 2, 14-3, 3; 1 Kor 12,13.
[1232] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 343.
[1233] 1 Kor 15, 42.
[1234] 2 Kor 4, 16.
[1235] 1 Kor 15, 43.
[1236] 2 Kor 5,4; Rim 8, 19-24.
[1237] Fil 3, 21.
[1238] 1 Kor 15, 43.
[1239] 2 Kor 13, 14; 5, 1-4; Fil 3, 10-11.

možda i najznačajniji budući da Pavao naglašava da se tijelo sije kao *σῶμα ψυχικόν,* a uskršava kao *σῶμα πνευματικόν.*[1240] Pojam *ψυχικόν* (poput pojma *σαρκικός*) ne ukazuje na kompoziciju nečega već na orijentaciju odnosno dominantni princip koji vodi tijelo. U tom pogledu, prijevod „naravno tijelo“ jest ispravan jer označava tijelo koje vjernici trenutno posjeduju, koje je „posijano“, a koje će uskrsnuti kao *σῶμα πνευματικόν.* Povezano s tim, „duhovno tijelo“ ne predstavlja tijelo sastavljeno od neke bestjelesne tvari (što bi na koncu bila i tautologija) već tijelo kojemu je osnovni princip upravljanja Duh Božji.[1241] U tom bi pogledu, sintagmu *σῶμα πνευματικόν* možda trebalo prevoditi kao „nadnaravno tijelo“, iako je i taj vid prijevoda donekle problematičan.

Nakon što je opisao četiri osnovne razlike između trenutnog i budućeg (uskrslog) tijela, Pavao iznosi narativ o dva Adama. Pri tome tvrdi da je prvi Adam postao *ψυχὴν ζῶσαν*, a posljednji *πνεῦμα ζῳοποιοῦν.*[1242] I u ovom slučaju Pavao želi istaknuti kontrast između naravnog i „nadnaravnog“ (uskrslog) tijela. Sasvim jasna indikacija da Pavao pri tom ne misli uopće o pitanju sastava tijela nalazi se u istom dijelu poslanice: „*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.*“[1243] Prvi je čovjek, kaže Pavao, sastavljen od zemlje pa je stoga zemljan, dok je drugo čovjek s neba. Pri tome se ne konkretizira od čega je sastavljen drugi čovjek što implicira da se Pavao ovdje s razlogom ustručava zaključiti da je Adam sastavljan od nekog vidi duhovne (bestjelesne) tvari. Pri samom kraju Pavao zaključuje da „krv i tijelo ne mogu baštiniti kraljevstva Božjega“. Sintagma „krv i tijelo“ predstavljaju semitsku ekspresiju kojom se želi apostrofirati krhkost čovjekove prirode.[1244] Drugim riječima, radi se o trenutnom tijelu koje je, po svojoj prirodi, raspadljivo.[1245] Kao posljednji argument može se apostrofirati vjeroispovijest koju Pavao iznosi na početku petnaestog poglavlja iste poslanice gdje, između ostaloga, ističe: „Krist umrije za grijehe naše po Pismima, bî pokopan i uskrišen treći dan po Pismima.“[1246] Wright opravdano skreće pažnju na spominjanje Isusova pokopa čime Pavao želi jasno utvrditi da je Isus bio stvarno mrtav i da je tjelesno uskrsnuo.[1247] Osim toga, ako su prve zajednice kršćana ispovijedale vjeru u Isusovo bestjelesno uskrsnuće kao proces trenutačnog uzdizanja njegova duha prema božanskom prostoru, zašto je onda kerigma

[1240] 1 Kor 15, 44.
[1241] 1 Kor 2,15; Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, 1995), 308.
[1242] 1 Kor 15,45.
[1243] 1 Kor 15,47.
[1244] Mt 16,17; Gal 1,16; Ef, 6,12; Heb 2,14.
[1245] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 359; Martin, *The Corinthian Body,* 127-128.
[1246] 1 Kor 15,3.
[1247] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 321.

(koju Pavao samo prenosi) sadržavala interval od tri dana? Indikativno je da niti jedan gnostički spis ne opisuje Kristovo uskrsnuće s naglaskom na vremenski interval od tri dana. Takvo bi što bilo, iz perspektive gnostika, sasvim nepotrebno.[1248] Iz svega navedenog, proizlazi da je Pavlovo viđenje uskrsnuća bilo oblikovano osnovnim postulatima židovske antropologije koja naglašava cjelinu čovjekova postojanja.

Posljedično, paradigmatski okvir kojeg iznosi Elaine Pagels pada pod teretom kritičke analize. Poput kakofonije različitih i suprotstavljenih ranokršćanskih zajednica (prema modelu Waltera Bauera), izvori kršćanstva, prema njenom tumačenju, svjedoče i o iznimnoj teološkoj raznolikosti na temelju koje se pojavljuje čitav niz različitih varijacija ranog kršćanstva (od gnosticizma do *Velike Crkve*). No, pažljiva analiza izvora otkriva stanoviti kontinuitet između *Velike Crkve* 2. i 3. st. te prvih kršćanskih zajednica o kojima govore Pavlove autentične poslanice.[1249] Baš kao što Pavlov koncept uskrsnuća poznaje kontinuitet u diskontinuitetu (sintagma koju Wright koristi), tako je i veza između *Velike Crkve* 2. i 3. st. sa prvim kršćanskim zajednicama obilježena određenom razinom kontinuiteta u diskontinuitetu.[1250] Služeći se Pavlovom terminologijom, može se kazati da je specifično „sjeme“ vjerovanja u Isusovo uskrsnuće (uvjetovano židovskom antropologijom jedinstvenosti čovjeka) posijano u samim začetcima kršćanstva da bi naknadno, kod crkvenih autora poput Justina, Ireneja i Tertulijana, pronašlo vlastitu „konceptualnu ekspanziju“ i apologiju.[1251] U tom je kontekstu ilustrativan primjer atenskog filozofa i poganskog obraćenika na kršćanstvo Atenagore (130-190. god.) koji u posljednjoj četvrtini 2. st. piše spis *O uskrsnuću mrtvih* (lat. *De resurrectione mortuorum*) u kojem brani vjeru u uskrsnuće tijela služeći se racionalnom argumentacijom.[1252] Atenagora (kao pripadnik kruga grčkih filozofa) nije element vjeroispovijesti mogao „donijeti“ sa sobom prilikom prelaska na kršćanstvo budući da su sve važnije filozofske škole iz toga razdoblja odbacivale ideju tjelesnog uskrsnuća.[1253] Stoga se čini razumnim zaključiti da se grčki filozof

---

[1248] U tu se kategoriju zasigurno može uključiti koncept uskrsnuća u *Valentinovoj gnostičkoj školi* o čemu će biti više rečeno u nastavku.
[1249] Ova je problematika detaljnije razrađena u osmome poglavlju.
[1250] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 340.
[1251] McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth,* Kindle izdanje.
[1252] Vidi više u: Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 280.
[1253] Caroline W. Bynum je stoga u pravu kada tvrdi da je krajem 2. st. vjera u uskrsnuće tijela postala temeljnim kamenom spoticanja između kršćana i poganskih kritičara. Vidi više u: Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York City, 1995), 21-22. Pri tome treba imati na umu da je potrebno razlikovati promišljanja poganskih kritičara koji su dio intelektualne elite grčko-rimskog društva od pučkog vjerovanja „običnih“ ljudi kada je posrijedi pitanje uskrsnuća. Uostalom, članovi intelektualne elite toga doba se opetovano žale na tradicionalna vjerovanja ostatka puka koji odbacuje tvrdnje filozofa. Kao ilustrativan primjer važnosti spomenute distinkcije može poslužiti platonizam koji je u vrijeme nastanka i razvoja kršćanstva smatran jednim od najvažnijih filozofskih škola grčko-rimskog svijeta. Zbog svog dualizma, sljedbenici ove škole odbacuju svaku ideju tjelesnog uskrsnuća. Usprkos tomu, Plutarh će nevoljko priznati da je tek nekolicina Grka

s vjerom koju je nastojao obraniti pred kritičarima upoznao po prelasku na kršćanstvo. Drugim riječima, postojao je kontinuitet u *Velikoj Crkvi* tijekom 1. i 2. st. kada je posrijedi pitanje vjere u tjelesno uskrsnuće mrtvih. Pri tome su pojedini crkveni autori, u onome što se može nazvati konceptualna ekspanzija, dodatno razvijali ideju vjere u uskrsnuće.[1254]

12.2.2.2.*Uskrsnuće prema tumačenju Valentinove gnostičke škole*

Poimanje uskrsnuća u *Valentinovoj gnostičkoj školi* uvjetovano je njihovim osnovnim teološkim postulatom prema kojemu su ljudi podijeljeni u tri sloja ili razreda po ključu elemenata koji prevladava u njima: duševni, materijalni i duhovni.[1255] Pri tome tek duhovni mogu postići spasenje u punom smislu te riječi. Posljedično, Valentinovi sljedbenici naprosto nisu mogli slijediti ideju tjelesnog uskrsnuća kakvu zagovara Pavao.[1256] Njihova je interpretacija Pavlove teologije propuštala uvidjeti kontinuitet u diskontinuitetu te jedinstvenost u antropološkom pristupu koja karakterizira novozavjetne tekstove. Stoga je uskrsnuće prema tumačenju *Valentinove gnostičke škole* naglašavalo da se duhovni element jedini može vratiti u Puninu odnosno božanski prostor kojemu izvorno i pripada. Što je konkretno značilo vjerovati u uskrsnuće za Valentinove sljedbenike? U prvom dijelu ove rasprave analizirat će se koncept uskrsnuća prema Teodotu. Potom će se fokus analize usmjeriti prema tekstu valentinovske provenijencije otkrivenom u Nag Hammadiju.

Čitajući Isusove riječi na križu koje prenosi autor *Evanđelja po Luki,* Teodot nudi interpretaciju čiji sadržaj nedvojbeno podsjeća na gnosticizam.[1257] Teodot Duh poistovjećuje i

---

uopće upoznata s Platonovim djelima, a Strabon će istaknuti da je malo ljudi upoznato s filozofijom za razliku od poezije koju mnogi vole, posebice Homera. Vidi više u: Plut. *Mor.* 328de iz: Thomas E. Page et. al. (ur.), *Plutarch's Moralia,* Vol. 4. (Cambridge, 1936., 395). Prijevod na hrvatski: Frank C. Babbitt; Strab. *Geogr.* I.2.8. Zbog toga Ramsay MacMullen zaključuje da „većinu ljudi uopće nije bilo briga što filozofi smatraju istinom“, a Henry Chadwick da je platonističku metafiziku poznavala nekolicina ljudi koji su potjecali iz elitnog sloja društva. Vidi više u: MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* 71; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1984), xi.

[1254] Tako se primjerice Tertulijan slagao s Pavlom u osnovnoj polazišnoj točki prema kojoj uskrsnuće uključuje transformirano tijelo, iako je u egzegezi otišao korak dalje snažnije naglašavajući kontinuitet između ovozemaljskog i uskrslog tijela. Taj se Tertulijanov korak u egzegezi Pavla treba promatrati i kao posljedica specifičnog konteksta. Wright ispravno podsjeća da se „otac latinskog teološkog vokabulara“ nije obračunavao samo s „poganskim“ kritičarima, pripadnicima intelektualne elite rimskoga društva koji odbacuju svaku ideju tjelesnog uskrsnuća. Njegovi su se protivnici nalazili i unutar same Crkve u vidu onih pojedinaca koji su negirali stvarnost Isusova utjelovljenja te tjelesnog uskrsnuća. Vidi više u: Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 511.

[1255] *TriTrac.* 118; Iren. *Adver. Haer.* I.6.2.

[1256] To naravno ne znači da se oni nisu smatrali sljedbenicima Pavla. Čak štoviše, *Traktat o uskrsnuću* i *Filipovo evanđelje* se opetovano referiraju (što direktnim citiranjem, što parafraziranjem) na Pavla smatrajući da bi povijesni Pavao bio puno bliže njihovoj ideji uskrsnuća duha. Vidi više u: Alexander J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (Tübingen, 1987), 213.

[1257] U spomenutom je (Lk 23,46) evanđelju zapisano da je Isus kazao: „Oče, u ruke tvoje predajem Duh svoj“.

s nebeskom Mudrošću, ali i s duhovnom iskrom koje odabrani imaju zahvaljujući Mudrosti. Stoga, Isus povjerava Mudrost/duhovnu iskru nebeskom Ocu.[1258] Uz to, Teodot negira Isusovu stvarnu patnju čime dovodi u pitanje nauk utjelovljenja.[1259] Prema vjerovanju istočne struje *Valentinove gnostičke škole,* Krist predstavlja tijelo koje je nebeski (duhovni) Isus „obukao" dolaskom na zemlju.[1260] Iz toga proizlazi njihovo uvjerenje prema kojemu je jedino duševni i ovozemaljski Krist mogao biti razapet. Uzimajući u obzir navedeno, Teodot Isusove riječi na križu zapisane u *Evanđelju po Luki* smatra indikacijom da je duhovni element (Isus) izašao iz tjelesnog elementa (Krista) vrativši se svome izvornom porijeklu odnosno nebeskom Ocu.[1261] Na drugom mjestu, Teodot iznosi alegorijsko tumačenje vrijednosti Isusova križa. Prema njegovu viđenju, križ zapravo simbolizira granicu između materijalnog (inferiornog) i božanskog svijeta te samim time simbolizira granicu razdvajanja između vjernika (sljedbenika *Valentinove škole*) i nevjernika. Isusovo je nošenje križa (zapisano u sva četiri kanonska evanđelja) poistovjećeno s nošenjem duhovne iskre valentinovskih vjernika prema Punini. [1262]

Iz navedenoga proizlazi specifičan pogled na uskrsnuće koji nije u skladu s vjerom prvih kršćanskih zajednica. Ponajprije, Teodot naglašava diskontinuitet između Isusa koji je ujedno i Spasitelj te ovozemaljskog Krista kojeg je, prema vjerovanjima prvih kršćana, predvidio Stari Zavjet i koji potječe od stvoritelja ovoga svijeta. U trenutku raspeća ovozemaljskog Krista, Isus je vodio božanske iskre istinskih vjernika prema Punini. Prema tom stajalištu, spasenje ne dolazi vjerom u Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće već je ono utemeljeno na ideji povratka božanskih iskri najvišem Bogu. Konkretnije rečeno, u sljedbenicima Valentina prevladava duhovna iskra čija je konačna sudbina, posredstvom spoznaje i modelom Isusove smrti, povratak u Puninu. Nebeski je Isus sišao na Zemlju kao Spasitelj da bi pokrenuo taj proces prenoseći osnovne postulate valentinovske gnoze.

Traktat o uskrsnuću jedan je od tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju koji pripadaju krugu Valentinovih sljedbenika.[1263] Iako je tematski vezan uz uskrsnuće, oblikom nije traktat već vrsta poslanice upućena učeniku Reginosu u kojoj anonimni učitelj objašnjava istinsko tumačenje prirode i vrijednosti Isusova uskrsnuća. Poput drugih ranokršćanskih tekstova slične tematike, *Traktat o uskrsnuću* započinje objašnjavajući što zapravo predstavlja Isusovo

[1258] *Exc. ex. Th.* 1.1-2.
[1259] *Exc. ex. Th.* 61.4.
[1260] *Exc. ex. Th.* 59.1-2.
[1261] *Exc. ex. Th.* 62.
[1262] *Exc. ex. Th.* 55.1.
[1263] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 158; Mark J. Edwards, „The 'Epistle to Rheginus': Valentinianism in the Fourth Century", *Novum Testamentum,* god. 37/br. 1 (Leiden, 1995), 76-91.

uskrsnuće. Učitelj ističe da je Isus sišao na Zemlji da bi ljudima prenio istinu i pomogao im da otkriju superiorni (duhovni) element koji postoji u njima. Isus je vjernicima pokazao da moraju odbaciti iskvareni i nepopravljivi svijet materijalnoga te se okrenuti duhovnom svijetu kojemu izvorno i pripadaju. Čineći to, spasitelj je „progutao“ smrt i učinio ono što je nevidljivo vidljivim, otvorivši tako put do besmrtnosti svojim sljedbenicima.[1264] Prema tumačenju ovoga teksta, poanta narativa o uskrsnuću nije u kontinuitetu između povijesnog Isusa i uskrslog Krista. Drugim riječima, autor ne zastupa ideju jedinstvenosti čovjekova bića. Poanta je u božanskoj (duhovnoj) iskri koja prevladava kod odabranih i koja treba pobjeći iz materijalnog svijeta iskvarenosti u duhovni svijet istine.[1265] U tom se pogledu sažimlje osnova Isusove smrti i uskrsnuća. Isus se uzdigao iz tijela vrativši se nazad u Puninu. Iz te se perspektive trebaju razumjeti promišljanja autora koji na jednom mjestu ističe:

> „Ako se na ovome svijetu ukazujemo noseći ga, mi smo njegove zrake, i on nas obuhvaća sve do našeg zalaza, odnosno, naše smrti u ovom životu. On nas privlači u nebesa, kao što sunce privlači zrake, ničim ograničen. To je duhovno uskrsnuće koje guta duševno jednako kao i tjelesno.“[1266]

Iz navedenoga proizlazi dublja istina prema kojoj sljedbenicima Valentina (odabranima) Zemlja nije pravi i istinski dom. Osnovi njihova bića (duhovnoj iskri) boravak na Zemlji je tek privremeno rješenje. Njihova su tijela poput odjeće koju nose i koju će, po uskrsnuću, „skinuti“. Posljedično, uskrsnuće se promatra kao proces uzdignuća i bijega duha iz materijalnog svijeta prema „adresi“ u Punini koja se smatra izvornim porijeklom duhovnog razreda ljudi. Sasvim je logično da se iz takve perspektive odbacuje bilo kakva ideja tjelesnog uskrsnuća. Autor čak naknadno ističe da u konačnici materijalni svijet nije stvaran.[1267] Jedino stvarno postojanje je poistovjećeno s duhovnim uskrsnućem. Također, povratak Duha u Puninu je, prema mišljenju anonimnog autora, proces koji je već u tijeku. Iz toga pak proizlazi tvrdnja prema kojoj vjernici ne trebaju iščekivati buduće uskrsnuće već ga (u duhovnom aspektu naravno) mogu, posredstvom spoznaje i kontemplacije, „okusiti“ odmah. To je razlog zbog kojeg učitelj kaže

---

[1264] *TRs.* 45:4 – 22.

[1265] Irenej kritizira sljedbenike Valentina koji, prema njegovu svjedočanstvu, omalovažavaju duševni razred ljudi (kršćani koji su dio *Velike Crkve*) nazivajući ih ignorantima koji ne shvaćaju bit vjere dok istovremeno sebe uzdižu smatrajuće se predodređenim za spasenje. Vidi više u: Iren. *Adver. haer.* I.6.4. Takve se tvrdnje uvijek moraju analizirati s dozom opreza budući da se radi o polemici protiv onih koje biskup iz Lyona smatra opasnim hereticima. Stoga, uvijek postoji mogućnost da je biskup prenaglasio element elitizma u redovima *Valentinove gnostičke škole.* Doduše, treba imati na umu da i tekstovi valentinovske provenijencije ukazuju na podjelu čovječanstva i stanoviti elitizam. Tako primjerice i *Filipovo evanđelje* sadrži elemente elitizma odnosno ideje da je spasenje dostupno samo odabranima koji uostalom i potječu iz Punine. Vidi više u: *GPh.* 68:17-20.

[1266] *TRs.* 45:4 – 46:1.

[1267] *TRs.* 48:19 – 30.

Reginosu: „Ne razmišljaj stoga djelomično, o, Reginose, niti živi jednodušno u skladu s tijelom, nego bježi od podjela i negvi, i već ćeš doživjeti uskrsnuće.“[1268] Stoga, sljedbenici *Valentina* nisu vjerovali da uskrsnuće koje donosi Isus na bilo koji način oživljava dušu i tijelo njegovih sljedbenika. Umjesto toga, uskrsnuće je već dostupno putem spoznaje, a kulminira nakon smrti odvajanjem božanske iskre od tijela i njezinim povratkom u Puninu.

Uspoređujući kanonske s valentinovskim tekstova, vrlo je teško izbjeći značajne razlike u poimanju i Isusove smrti i njegova uskrsnuća. S jedne strane, nema sumnje da kanonski tekstovi naglašavaju Isusovu stvarnu smrt. Nema tragova distinkcije između nebeskog Isusa i ovozemaljskog Krista pri čemu je samo jedan doista umro. Nadalje, novozavjetni tekstovi nude teološku interpretaciju prema kojoj je Isusova smrt imala otkupiteljsku ulogu za čovječanstvo, a uskrsnuće je interpretirano kao dokaz njegove pobjede nad smrću i zalog za anticipaciju vječnoga života za sve one koji vjeruju u njega. S druge pak strane, pozicija Valentinovih sljedbenika je značajno drugačije. Teodot (kao predstavnik istočne struje) dijeli identitet spasitelja između duševnog Krista kojeg je (poput odjeće) „obukao“ duhovni spasitelj Isus spustivši se na Zemlju. Posljedično, na križu je umro jedino prethodni dok se potonji vratio u Puninu od kuda je izvorno i potekao. U zaključku vlastite analize Reimer Roukema ističe: „Historijski gledano, možemo zaključiti da se vjera u Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće kao dokaz anticipacije budućeg uskrsnuća mrtvih pojavila ranije od gnostičkih interpretacija Isusove smrti i uskrsnuća“.[1269]

No, postoji još jedna važna razlika u poimanju uskrsnuća između Pavla i *Valentinove gnostičke škole* koja se nerijetko zaboravlja. Naime, Pavlov je koncept uskrsnuća dio teologije utemeljene na pozitivnom odnosu prema stvorenom svijetu u kojoj uskrsnuće Krista predstavlja kulminaciju čitave biblijske pripovijesti i pobjedu nad smrću i grijehom.[1270] Stoga, Wright s pravom podsjeća da je svaka ideja prema kojoj je materijalni svijet iluzija, a uskrsnuće bijeg duhovnog elementa iz razine tjelesnosti i materije u potpunosti strana Pavlu.[1271] Drugim riječima, rasprava o razlikama u poimanju uskrsnuća između Pavla i *Valentinove gnostičke škole* ne može biti ograničena isključivo na razini kontrasta između tjelesnog i duhovnog. Postoji suštinska razlika koja je uzrokovana dubljim proturječnim pristupima Bogu, stvaranju,

[1268] *TRs.* 49: 13-16. Možda bi bilo preciznije dio ove rečenice prevesti kao „ne živi prema diktatu tijela“ budući da se u antropologiji *Valentinove gnostičke škole* tijelo smatra inferiornim elementom pri čemu se spasenje poistovjećuje s oslobođenjem i odlaskom duha prema Punini. Vidi više u: Layton, *The Gnostic Scriptures,* 324.
[1269] Roukema, *Jesus, Gnosis, and Dogma,* 113.
[1270] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 320.
[1271] Wright, *The Resurrection of the Son of God,* 541.

spasenju i uskrsnuću, a koja se zamagljuje ako se rasprava održi isključivo na razini problematike odnosa tjelesnog i duhovnog.

Dakle, jedno od polazišta teorije koju iznosi Pagels nije u skladu s dostupnim izvorima te stoga zahtijeva revidiranje. Naprosto, radi se o nepriznavanju krucijalnih kronoloških datosti. Postoji jasan kontinuitet u načinu interpretacije Isusove smrti i uskrsnuća između prvih kršćanskih zajednica sredinom 1. st. i *Velike Crkve* 2. i 3. st. Nasuprot tomu, tekstovi valentinovske provenijencije otkrivaju sekundarne interpretacije čija je ključna postavka oblikovana gnostičkom idejom superiornosti duha nad materijalnim, podjelom između višeg i nižeg božanstva te apostrofiranjem postojanja triju razreda ljudi prema elementu koji prevladava u njima.

Takve su razlike u poimanju uskrsnuća imale i jasne posljedice za razvoj specifičnog koncepta autoriteta i sustava organizacije. Karl Holl je prvi primijetio da se naglašavanjem tjelesnog uskrsnuća kojemu je svjedočio uzak krug ljudi istovremeno legitimirao njihov poseban položaj u zajednici.[1272] Autor *Djela apostolskih* prenosi da je jedan od ključnih kriterija pri odabiru zamjene za Judu Iškariotskog bilo susret s uskrslim Kristom.[1273] Na taj se način u krugu *Velike Crkve* stvarala specifična vrsta ideološkog opravdanja sustava organizacije koji se paralelno razvijao tijekom 1. 2. i 3. st. S druge pak strane, sljedbenici Valentina su zastupali drugačiji pogled na uskrsnuće odbijajući tako interpretaciju *Velike Crkve*. Pozivajući se na Pavlovu *Prvu poslanicu Korinćanima,* autor *Filipova evanđelja* otvoreno kritizira one koji ispovijedaju vjeru u buduće tjelesno uskrsnuće mrtvih optužujući ih za nedostatak razumijevanja inferiornosti materije (odnosno tijela) koja je osuđena na propast.[1274] Za pripadnike *Valentinove gnostičke škole* uskrsnuće, poistovjećeno sa spoznajom o vlastitom porijeklu i povratkom duha u Puninu, pretpostavlja neposredan i osoban odnos s najvišim Bogom. Naglašavajući duhovno uskrsnuće koje se ne treba anticipirati u budućnosti već se može doživjeti sada kroz spoznaju, Valentinovi sljedbenici u suštini odbacuju ne samo legitimitet posebnih svjedoka Isusova uskrsnuća već i budućnost kao takvu. Zašto pristajati uz apostolsku sukcesiju čiji se legitimitet u osnovi temelji na apostolima koji su svjedočili Isusovu uskrsnuću, a koje se smatra zalogom za buduće uskrsnuće onih koji vjeruju, ako se ono prvenstveno razumije kao proces oslobađanja duhovnog elementa iz tijela koji započinje već sada? Nepotrebno je anticipirati budućnost u kojoj će doći do uskrsnuća mrtvih pa je samim

[1272] Citirano u: Pagels, *The Gnostic Gospels*, 10.
[1273] Dj 1,16.
[1274] *GPh.* 56: 21-34.

time i suvišno pristajati uz one koji svoj autoritet u konačnici legitimiraju kroz Isusove apostole koji su svjedočili njegovu uskrsnuću. Duhovno je uskrsnuće već stvarno i dolazi uz spoznaju o vlastitom porijeklu. Čini se da postoji snažna poveznica između takvog koncepta uskrsnuća i negiranja sustava organizacije i hijerarhije kakav se razvio unutar *Velike Crkve.*

Kod Valentinovih je sljedbenika stoga naglasak stavljen na vlastito iskustvo i spoznaju na temelju kojeg se stvaraju mitovi i otkrivenja koja opisuju središnje elemente znanja. Drugim riječima, superiorno je znanje ujedno mistično i ezoterijsko. Ono se ne otkriva preko pisanog dokumenta i uspostavljene religijske tradicije čiju srž čini ideja apostolske sukcesije.[1275] Izvorište autoriteta se nalazi u njima samima budući da je spoznaja o vlastitom porijeklu ono što ih vodi prema spasenju. Posljedično, pristati uz bilo kakav vid crkvene hijerarhije ne znači samo odbaciti vlastitu duhovnu superiornost, već i prihvatiti apsolutni autoritet nižeg božanstva odnosno Demijurga. Budući da se *πνευματικοὶ* smatraju odabranim pojedincima koji izvorno pripadaju božanskom prostoru Punine kojemu ne pripada Demijurg, pristajanje uz njegov autoritet narušava čitavu teologiju *Valentinove gnostičke škole.* Međutim, problem s takvom pozicijom jest u tome što je na temelju iste gotovo nemoguće razviti institucionaliziranu i međusobno povezanu zajednicu. Konkretnije rečeno, *Valentinova gnostička škola* nije, za razliku od *Velike Crkve,* posjedovala taj vid društvenog i religijskog kapitala. Naime, u raspravi o hijerarhiji i sustavu organizacije nužno se dolazi do još jednog primjera isprepletenosti kategorija društvenog i religijskog kapitala. Društveni se kapital odnosi na sam razvoj hijerarhije i sustava organizacije (podjela uloga, centralizacija i sl.) koji je bio jedan od krucijalnih faktora trijumfa *Velike Crkve* nad ostalim konkurentima u razdoblju između 1. i 2. st.[1276] Naravno, iza tog razvoja stoji vrsta ideologije koja je služila kao vid legitimacije, a koja se može poistovjetiti s religijskim kapitalom. Kroz naglašavanje monoteizma i tjelesnog uskrsnuća Isusa Krista te anticipacije budućeg uskrsnuća mrtvih, *Velika Crkva* je istovremeno legitimirala specifičan razvoj hijerarhije i sustava organizacije.[1277] S druge pak strane, Valentinovi su sljedbenici dijeljenjem najvišeg i nižeg božanstva (Demijurga) te apostrofiranjem osobnog odnosno neposrednog odnosa s najvišim Bogom legitimirali drugačiji

[1275] DeConick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity“, 163. Irenej odbacuje ideju mističnog znanja koje ima vlastitu putanju neovisno o crkvenoj strukturi. Prema njemu, elementi kršćanske vjere su otvoreni svima i proces njihovog prenošenja nadgledaju i vode pojedinci koji su službeni dio crkvene strukture. Vidi više u: Iren. *Adv. haer.* II.26.2; 28.2. Sličnog je razmišljanja i Hipolit Rimski koji isključuje svaki oblik „privatizacije“ religije budući da on dovodi do elitizma. Hipp. *Ref.* VI.41.2-5.

[1276] Kyrtatas, „The Significance of Leadership and Organization in the Spread of Christianity“, 60.

[1277] To nije bio jedino sredstvo legitimacije. Kendra Eshleman je analizirala uporabu pojma *ἰδιώτης* zaključivši (str. 111.) da se u radovima crkvenih autora 2. i 3. st. poput Tertulijana i Hipolita Rimskog pojam koristi i kao sredstvo „definiranja hijerarhije u širem procesu konstrukcije 'pravovjerja'.“ Vidi više u: Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire,* 102-112.

pogled na hijerarhiju i sustav organizacije. Njihov je pristup bio prvenstveno orijentiran na odabranog pojedinca koji posredstvom spoznaje shvaća da konačno boravište njegovog duhovnog elementa nije na Zemlji već u Punini. Posljedično, teologija je Valentinovih sljedbenika bila subverzivna prema svakom vidu crkvene hijerarhije što je na koncu onemogućilo njegovoj školi centralizirani sustav organizacije nužno potreban u konfrontaciji s rukovodećim osobama *Velike Crkve.*[1278]

U jasnijem shvaćanju koncepta autoriteta *Valentinove gnostičke škole* kao usporedni primjer mogu poslužiti donatisti. Radi se o struji unutar *Velike Crkve* koja se početkom 4. st. pojavila na prostoru sjeverne Afrike kao reakcija na posljedice državnih progona kršćana.[1279] Osnovni element njihove ideologije bilo je odbacivanje legitimnosti svih članova klera koji su, u vrijeme progona, podlegli pritisku rimskih vlasti neovisno o tome jesu li samo predali kršćansku literaturu progoniteljima ili su se i sami javno odrekli vlastite vjere. Iz toga pak proizlazi nevaljanost svakog sakramenta kojeg su podijelili kompromitirani članovi klera (lat. *traditores*). To se, prema njihovu mišljenju, odnosi i na sakrament svećeničkog pa se stoga dovodi u pitanje i valjanost svećeničke službe svih onih koje su zaredili biskupi s grijesima iz prošlosti. Osnovni problem s takvim stavom jest to što on onemogućuje razvoj hijerarhije i sustava organizacije izvan uske razine manjeg grada ili sela. Kako bi uopće bilo moguće provjeravati karakter i povijest svih članova klera od Španjolske i Italije, preko Kartage i Egipta, do Grčke i Bliskog Istoka? Jedina vrsta organizacije koja se može razviti na temelju principa Donatista i njihovih istomišljenika jest niz u potpunosti nepovezanih manjih lokalnih zajednica u kojima se svi članovi međusobno dobro poznaju. Kada se spomenuta problematika promotri iz ovog kuta, otkriva se interesantna paralela. Naime, Donatisti i *Valentinova gnostička škola* predstavljaju dvije strane iste medalje. S jedne strane, Donatisti apostrofiraju specifičan i radikalno pro-strukturalan stav prema kojemu svaki član crkvene organizacije mora imati besprijekornu prošlost. U suprotnom, valjanost se njegovog svećenstva i svećenstva svih onih koje je on zaredio dovodi u pitanje. S druge pak strane, *Valentinova gnostička škola* naglašava specifičan i radikalan protu-strukturalan stav prema kojemu je razvijeni sustav organizacije suvišan budući da se spasenje događa na osobnoj i neposrednoj razini u odnosu s božanskim kroz spoznaju o vlastitom porijeklu. U oba je slučaja osnovna poteškoća u tome što njihov

[1278] Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism,* 259.
[1279] Kratak pregled kontroverze oko Donatizma u Sjevernoj Africi vidi u: Winrich Löhr, „Western Christianities“, *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600,* ur. Augustine Casiday i Frederick W. Norris (Cambridge, 2007), 42-46.

koncept sustava organizacije i hijerarhije nije u skladu s uvjetima koji su nužni da bi se mogla razviti centralizirana zajednica čije granice identiteta nisu omeđene jednim gradom ili regijom.

Iz toga pak proizlazi opservacija Henryja Greena prema kojoj *Valentinova gnostička škola* predstavlja konglomerat nepovezanih i lokaliziranih fenomena bez osjećaja povezanosti u jednu univerzalnu i trans-lokalnu zajednicu.[1280] April DeConick upozorava da tijekom 2. st. ne postoji konsenzus među vođama gnostičkih zajednica (u koje s pravom uključuje i *Valentinovu gnostičku školu*), nema službenog oblika prenošenja autoriteta i vodstva s jedne generacije na drugu. To pak rezultira iznimno visokim stupnjem raznolikosti i vakuumom unutar decentraliziranih „struktura" vlasti koje nisu bile u stanju zadržati kohezivnost zajednice s prolaskom generacija.[1281] Možda i najkvalitetniji sažetak ove problematike iznosi Emiliano R. Urciuoli:

> „Tî su 'prosvjetljeni' pojedinci zastupali troslojnu antropologiju, optimističnu soteriologiju i 'koncentričnu' te *slabu* ekleziologiju. Njihov pogled na religijsko znanje nije uključivao monopolističke tvrdnje o vladanju nad kongregacijama. Osobni karijerni planovi nisu podrazumijevali isključiva prava na rukovodeće crkvene pozicije. Ova slabo razvijena koncepcija upravljanja predstavljala je ozbiljan izazov onima koji su poput Ireneja namjeravali izgraditi instituciju u kojoj će oni i dalje zauzimati vodeće položaje. Takva programska nevidljivost i ravnodušnost prema važnosti institucionalizacije… bila je uvreda za rastući sustav organizacije u Crkvi. Njihov se (gnostički op.a.) spoznajno-ontološki kapital infiltrirao u strukture koje je kler želio kontrolirati pomoću pravno-apostolskog kapitala. Iz perspektive Ireneja, tî su ljudi bili opasniji od neprijatelja: bili su lažni prijatelji i varalice."[1282]

12.3.Karizma, autoritet, organizacija: zaključak

U konačnici, *Valentinova gnostička škola* se od samog početka susreće s *Velikom Crkvom* koja ima razvijene osnovne teološke postulate vlastite vjere i etosa. Osim toga, Valentinovi sljedbenici ulaze u konfrontaciju sa zajednicom koja posjeduje sustav organizacije i koncept autoriteta te koja je, u najmanju ruku, korak do razvijenog monoepiskopata koji predstavlja društvenu posljedicu stremljenja prema centralizaciji uprave. Istovremeno se u

[1280] Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism,* 245.
[1281] DeConick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity", 179.
[1282] Emiliano R. Urciuoli, „Enforcing priesthood. The struggle for the monopolisation of religious goods and the construction of the Christian religious field", *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Era,* ur. Richard L. Gordon, Georgia Petridou i Jörg Rüpke (Berlin, 2017), 334.

radovima crkvenih autora pojavljuju određeni teološki postulati koji na ideološkoj razini djeluju kao sredstvo legitimacije u procesu razvoja sustava organizacije. Čak štoviše, kroz proces konfrotacije gnostici su različitih usmjerenja nesvjesno dodatno potaknuli jasnije definiranje strukture i sustava organizacije *Velike Crkve.*[1283] Sveukupno gledajući, sustav organizacije i koncept autoriteta služe kao ilustrativan primjer i društvenog i religijskog kapitala koji je nedostajao *Valentinovoj gnostičkoj školi* u njenom nastojanju da se istakne kao jedina ispravna (doduše, gnosticizmom oblikovana) verzija kršćanstva. Iako je pitanje strukture bilo izuzetno važno za razvoj *Velike Crkve,* postojali su i drugi elementi koji su pridonijeli njezinom konačnom trijumfu nad *Valentinovom gnostičkom školom.* Jedan od tih elemenata je i specifičan odnos prema tradiciji i društveno-religijskom kontinuitetu. Upravo će to biti tema poglavlja koje slijedi.

13.Odnos prema tradiciji između Velike Crkve i Valentinove gnostičke škole

U svome djelu *Timej,* slavni grčki filozof Platon opisuje razgovor između egipatskog svećenika i Grka Solona:

> „No, tada jedan od svećenika, jedan osobito star, reče: 'O Solone, Solone, vi Heleni svagda ste djeca, nema starog Helena'. Čuvši to, on reče: 'Kako to govoriš'? A ovaj da je odvratio: 'Svi ste vi mladi dušama. Jer u njima nemate nikakav stari nazor iz drevne predaje, niti vremenom osijedjelo znanje'.“[1284]

Riječ je o dijalogu koji na izvrstan način ilustrira prevladavajući duh vremena antike. Naime, za razliku od suvremenog društva zapadne civilizacije, antika je posebno cijenila i uvažavala tradiciju i običaje drevnih predaka. Iz tog konteksta i proizlazi opservacija Thomasa Martina o Rimljanima koji unisono poštuju tradiciju i stare običaje što je vidljivo i u pojmu *dignitas* kojeg se smatralo vrstom društvene nagrade koja pripada stanovnicima Rimskog

[1283] DeConick, „Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity, 150.
[1284] Plat. *Ti.* 22b. iz: Damir Barbarić (ur.), *Skladba svijeta: Platonov Timej* (Zagreb, 2017). Prijevod na hrvatski: Damir Barbarić.

Carstva koji su u vlastitom životu utjelovili tradicionalne vrijednosti.[1285] To je, između ostaloga, i razlog zbog kojeg rimski kroničar Tacit, usprkos vlastitom neslaganju, izražava stanoviti osjećaj poštovanja prema Židovima i njihovoj religiji.[1286] Arthur H. Armstrong objašnjava: „Mislioce toga doba, kako heleniste, tako i kršćane, treba smatrati interpretatorima budući da je njihov primarni zadatak bio interpretirati, a ne kreirati nešto novo. Što god je novo smatralo se inferiornim, pa čak i pogrešnim te zlobnim.“[1287]

Polazeći iz te perspektive, ovo poglavlje ima za cilj analizirati pristup prema tradiciji između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* Temeljna se teza poglavlja može sažeti na sljedeći način: Za razliku od *Valentinove gnostičke škole* čiji je odnos prema tradicionalnosti bio dvosmislen, intelektualna je elita *Velike Crkve* unisono zastupala pozitivan stav čime je približavala osnovne konture vlastite vjere prevladavajućem kulturološkom habitusu. U tom se kontekstu može i kazati da je odnos prema tradiciji još jedan primjer retorike koja sužava prostor tenzija s okolnim društvom te na taj način djeluje kao važan primjer religijskog kapitala. S druge pak strane, kompleksni mitovi zastupnika *Valenitnove gnostičke škole* koji jasno ukazuju na uvjerenje prema kojemu Bog Abrahama Izaka i Jakova te stvoritelj ovoga svijeta nije ujedno i najviši Bog produciraju osjetno slabiji naglasak na tradiciji. Doduše, mora se istaknuti da je pozicija *Valentinove gnostičke škole* bila nešto umjerenija od one koju oslikavaju tekstovi klasičnog gnosticizma. Međutim, gledajući ovu problematiku *vis-à-vis Velike Crkve,* teško je zaobići važne razlike u odnosu prema tradiciji što se pokazalo kao jedan od preduvjeta za trijumf *Velike Crkve* nad *Valentinovom gnostičkom školom.*

U susretu s grčko-rimskom kulturom *Velika Crkva* se suočila s konzistentnim kritikama uperenim upravo prema dimenziji tradicije. Tako je primjerice Svetonije kritizirao kršćansku vjeru smatrajući ju novim i zlokobnim praznovjerjem (lat. *superstitio nova et malefica*).[1288] Nadalje, Celzo koji je principijelno nastojao opovrgnuti vjerovanje *Velike Crkve* (budući da je poznavao i druge struje unutar ranog kršćanstva) apostrofira inovativnost njezine vjere čineći od toga temelj za distinkciju između *Velike Crkve* i judaizma.[1289] Usprkos kritikama toga tipa,

---

[1285] Thomas R. Martin, *Ancient Rome: From Romulus to Justinian* (New Haven, 2012), 22.
[1286] Tac. *Hist.* V.5.
[1287] Arthur H. Armstrong, Philosophy, Theology and Interpretation: The Interpretation of the Interpreters“, *Hellenic and Christian Studies,* ur. Arthur H. Armstrong (Farnham, 1990), 9-10.
[1288] Suet. *Ner.* 16.2. Sličan su stav prema kršćanstvu imali Tacit te Plinije Mlađi. Vidi više u: Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians* (London, 1985), 20-21. U rimsko se doba pojam *superstitio* vezao uz kontekst vračeva i vidovnjaka kao „dar dvostrukog vida, dar koji omogućuje da spoznamo prošlost kao da smo bili nazočni… Rimljani su se zgražali nad vidovnjačkim radnjama i smatrali ih šarlatanstvom… Vrlo rano je (pojam *superstitio* op.a.) postao oznakom za opsluživanje neke lažne vjere, a vidovnjačke radnje smatrane su ispraznima i nedostojnima za razborit duh.“ Vidi više u: Benveniste, *Riječnik indoeuropskih institucija,* 599.
[1289] Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them,* 94-125.

intelektualna je elita *Velike Crkve* tradiciju smatrala važnom te je posljedično vlastitu vjeru nastojala pozicionirati unutar tradicije judaizma. Drugim riječima, kršćanski su apologeti „proto-pravovjerne“ struje pokušavali pod svaku cijenu predstaviti „novu“ religiju kao vrhunac, kulminaciju te istinsku interpretaciju judaizma. Paradigma je to koja je vidljiva već u Pavlovim autentičnim poslanicama, a koja će se nastaviti u radovima važnih crkvenih autora tijekom 2. i 3. st. Nakon „apostolskog sabora“ u Jeruzalemu i naknadnog pisma kojim su nositelji *Velike Crkve* odredili da se poganski novoobraćenici ne moraju pridržavati niza židovskih obrednih zakona, otvoren je prostor za drugačiji pristup u interpretiranju starozavjetnih tekstova. Pri tome vrijedi imati na umu da je već početkom 2. st. većina pripadnika *Velike Crkve* potjecala iz grčko-rimskog kulturološkog habitusa.

Nesumnjivo je da su takve promjene u demografskoj strukturi ranokršćanskog svijeta dovele i do pitanja relevantnosti židovske religijske tradicije. U tom se kontekstu može istaknuti Marcion koji je osnovao vlastitu sljedbu čija je glavna ideološka okosnica oblikovana negiranjem bilo kakve relevantnosti Boga Starog Zavjeta, a time i čitavog Starozavjetnog korpusa.[1290] Za razliku od Marciona, intelektualna je elita *Velike Crkve* nastavila braniti tezu o kontinuitetu držeći da je Bog Starog Zavjeta ujedno i Bog koji je kao Otac Isusa Krista otkriven u evanđeljima. Ilustrativan primjer takvog stajališta je zasigurno biskup Lyona Irenej koji je čvrsto vjerovao da su tekstovi Starog Zavjeta nadahnuti od istoga Boga koji je poslao svoga Sina da otkupi grijehe ljudi svojom smrću na križu.[1291] Međutim, ako kršćani ne moraju doslovno slijediti čitav niz židovskih ceremonijalnih zakona, kako onda čitati i razumjeti Stari Zavjet? Analizirajući uporabu Starog Zavjeta kod crkvenih autora 2. i 3. st. Oskar Skarsaune je detektirao tri osnovna tipa egzegeze: nastojanje crkvenih autora da se u proročanstvima iz Starog Zavjeta pronađu tragovi anticipacije Kristova života, smrti i uskrsnuća; homilijska uporaba Starozavjetnih tekstova kao sredstvo potpore u etičkim izlaganjima te isticanje „veće“ starine Starozavjetnih tekstova u usporedbi s grčkim filozofima čime se nastoji dokazati da je vjera koju propovijeda *Velika Crkva* povezana s drevnim običajima i dugom tradicijom.[1292] U

[1290] Jeffrey S. Siker, „Christianity in the Second and Third Centuries“, *The Early Christian World,* vol I-II, ur. Philip F. Esler (London, 2000), 236-237.
[1291] Iren. *Adver. haer.* III.6.1-5.
[1292] Oskar Skarsaune „The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – Except Clement and Origen“, *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation,* Vol., ur. Magne Sæbø (Göttingen, 1996), 376-377. Detaljnije o uporabi Starog Zavjeta u radovima crkvenih autora 2. i 3. st. vidi u: William Horbury, „Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers“, *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud,* vol. 1., ur. Martin-Jan Mulder (Assen, 1988), 727-787.

okviru ovog je poglavlja od posebne važnosti prvi i treći tip egzegeze kojeg ističe norveški znanstvenik.

Ignacije Antiohijski u svojim poslanicama ne donosi toliko direktnih citata Starozavjetnih tekstova, ali je sasvim jasno da izražava uvjerenje prema kojemu je Isus iz Nazareta anticipiran u proročanstvima Starog Zavjeta. Tako primjerice piše: „Neki ga glupaci niječu, no većma će on zanijekati njih jer su više zagovornici smrti nego istine; nisu ih uvjerili ni proroci ni Mojsijev zakon, a do današnjega dana ni evanđelje ni naše pojedinačne mučeničke smrti.[1293] U *Poslanici Filadelfijanima*, Ignacije apostrofira da je njegovo Pismo sam Isus Krist, „neokrnjena pismohrana njegov križ, i smrt, i njegovo uskrsnuće.“[1294] Biskup Antiohije time ne želi, kako to dobro primjećuje Skarsaune, kazati da Kristova muka i uskrsnuće zamjenjuju Stari Zavjet već da su oni njegovi središnji elementi.[1295] U kredu kojeg Ignacije prenosi teško je zaobići perspektivu kontinuiteta: „Stoga, začepite svoje uši kada vam netko govori bez Isusa Krista iz roda Davidova, Marijina sina, koji je stvarno bio rođen, jeo i pio, stvarno bio progonjen pod Poncijem Pilatom, stvarno razapet i umro naočigled nebesnika, zemnika i podzemnika.“[1296] Osim što se ovdje radi o stanovitom anti-doketističkom vjerovanju koje apostrofira usku poveznicu između povijesnog Isusa i uskrslog Krista, Ignacije središnju ličnost kršćanske vjere jasno pozicionira unutar okvira judaističke tradicije naglašavajući tako njegovu krvnu vezu sa židovskim kraljem Davidom. *Barnabina poslanica* predstavlja važan dokument u kontekstu postojeće rasprave o odnosu prema tradiciji. Nema sumnje da je autor u starozavjetnim proročanstvima pronalazio jasne tragove anticipacije Kristove smrti i života. Tako primjerice, Kristovu smrt opisuje na sljedeći način:

> „Radi toga je Gospodin prihvatio predati tijelo uništenju da oproštenjem grijeha, tj. prolijevanjem njegove krvi budemo posvećeni. O njemu je naime pisano i za Izraela i za nas. Ovako veli: 'Za naše grijehe probodoše njega, za opačine naše njega satriješe, njegove nas masnice iscijeliše. K'o ovca na klanje odveden je i k'o janje nijemo bijaše pred onim što ga striže'.“[1297]

[1293] Ign. *Smyrn.* V.1.
[1294] Ign. *Philad.* VIII.2.
[1295] Skarsaune, „The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – Except Clement and Origen“, 379.
[1296] Ign. *Trall.* IX.1.
[1297] *Barn.* V.1-2; Iz 53, 5-7.

Možda i najdetaljniju razradu teorije prema kojoj je Kristov život predviđen u starozavjetnim proročanstvima donosi Justin Mučenik.[1298] Kao ilustrativan primjer može se istaknuti dio iz njegove *Prve apologije:*

> „Kod Židova neki su ljudi bili Božji proroci po kojima je proročki Duh naviještao buduće događaje prije nego što su se zbili; njihova proroštva, kakva su izišla iz proročkih usta, sabrana su pomnjom kraljeva koji su u vremenskom slijedu u Judeji vladali i uvijek pazili da si pribave knjige na hebrejskom jeziku što su ih sastavili upravo njihovi proroci… No upravo u proročkim knjigama nalazimo naviješteno kako će naš Gospodin Isus Krist doći, roditi se od djevice i odrasti do muževne dobi, kako će liječiti svaku bolest i nemoć te uskrisivati mrtve, kako će ga mrziti, ne poznavati i raspeti, kako će dakle umrijeti, uskrsnuti i uzaći na nebesa, kako on jest i zove se Sin Božji; kako će neke poslati među sve narode da ovo propovijedaju te da će u njega ljudi, osobito pogani vjerovati.“[1299]

Justin je tradicionalist u punom smislu te riječi. Njegov je pristup citiranju i egzegezi starozavjetnih tekstova oblikovan tradicijom. Skarsaune tu stvarnost opisuje tako što Justina portretira kao prenositelja tradicije prakse citiranja starozavjetnih tekstova.[1300] Takav pristup i ne treba čuditi ako se uzme u obzir da Justin sam sebe poima u okviru tradicionalističkog diskursa. Uostalom, *radosna vijest* jest kod Justina sinonim za tradiciju budući da ona izvorno potječe od Isusa i njegovih prvih učenika koji su ju, nakon njegove smrti, „pošli svim ljudima propovijedati pa su nazvani apostolima“.[1301] U ovoj vrsti tipološkog pristupa Starome Zavjetu koji naglašava kontinuitet i stvarnu anticipaciju Kristova života, smrti i uskrsnuća, crkveni su autori nastojali pozicionirati vlastitu religiju unutar šireg okvira židovske književne i religijske tradicije nastojeći tako ukazati da su sva prethodna Božja djela i odluke pripremali kulminaciju otkupiteljskog procesa kojeg prenose evanđelja.[1302] Tessa Rajak ispravno primjećuje da je odnos prema židovskoj tradiciji bio fundamentalan aspekt razvoja identiteta *Velike Crkve* što se najbolje može vidjeti upravo na primjeru Justina Mučenika.[1303] Konkretnije rečeno, apologetski je obzor 2. i 3. st. bio obilježen potrebom da se argumentira i dokaže kako je kršćanstvo kojeg predstavlja *Velika Crkva* zapravo nastavak istinskog Izraela.

[1298] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 568; Skarsaune, „The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – Except Clement and Origen“, 391.
[1299] Just. *Apol.* I.31.1; I.31.7.
[1300] Skarsaune, „The Development of Scriptural Interpretation“, 391.
[1301] Just. *Apol.* I.50.12.
[1302] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 571.
[1303] Tessa Rajak, „Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho the Jew*“, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome,* ur. Tessa Rajak (Leiden, 1999), 71.

Vrati li se fokus ove rasprave o poimanju tradicije *Barnabinoj poslanici*, otkrit će se još jedan važan egzegetski karakter *Velike Crkve*. Naime, autor poslanice se u više navrata dotiče pitanja ceremonijalnih zakona židovske tradicije. Tako se primjerice bavi i problematikom zakona o židovskim jelima pri čemu pokušava objasniti na koji su način oni i dalje relevantni za kršćane, iako ih ne moraju doslovno slijediti. U *Levitskom zakonu* je Židovima striktno zabranjeno konzumiranje svinjskog mesa.[1304] Odbacujući doslovno čitanje ove zabrane, autor *Barnabine poslanice* objašnjava kako je Mojsije zapravo govorio o duhovnoj dimenziji:

> „Nije, dakle, Božja zapovijed da ne jedu, nego je Mojsije nadahnut govorio. Dakle, spominjanje svinje treba shvatiti u ovomu smislu: ne druži se s ljudima koji sliče svinjama, to jest koji, dok žive u slastima, zaboravljaju Gospodina, ali kada zapadnu u oskudicu, sjete se Gospodina baš kao svinja: kada jede ne pozna gospodara, ali kada je gladna, rokće pa dobivši jelo, opet šuti.“[1305]

Također, kada Mojsije zapovijeda da se ne smije jesti sokol ili orao, on zapravo govori na simboličkoj razini te želi prenijeti poruku prema kojoj bi se kršćani trebali kloniti ljudi koji kradu hranu od drugih. U ovom se slučaju radi o vrsti alegorijske interpretacije. Iako Larry Hurtado naglašava da je taj tip egzegeze doživio svoju popularnost ulaskom u 3. st., nesumnjivo je da je on postojao i ranije.[1306] Doduše, istina jest da je alegorijska interpretacija Starog zavjeta bila na marginama teologije *Velike Crkve* tijekom 2. st. Međutim, ključna je stvar u tomu što je ona već tada otvorila jasan prostor za komuniciranje kontinuiteta sa Starim zavjetom istovremeno zadržavajući njegovu relevantnost u životima vjernika. Za intelektualnu se elitu *Velike Crkve* alegorijsko čitanje pokazalo temeljnim instrumentom u apliciranju biblijskih stihova na vlastite živote i vlastitu vjeroispovijest. U tom se kontekstu trebaju tražiti elementi nastojanja da se religija *Velike Crkve* („proto-pravovjerje“) pozicionira bliže tradiciji te istakne kako je neopravdano ono što oni naviještaju nazivati novim i zlokobnim praznovjerjem. Istovremeno, *Barnabina poslanica* jasno ukazuje na starozavjetne dijelove tradicije koje je Isus ispunio. Tako se primjerice Izakova žrtva predstavlja kao topos ispunjen Isusovom žrtvom na križu. I drugi crkveni tekstovi, poput *Prve Klementove poslanice,* prenose isto stajalište prema kojemu je Stari Zavjet ispunjen tragovima koji anticipiraju dolazak, život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista.[1307] Analizirajući korpus novozavjetnih tekstova, Lewis Ayres zaključuje da se ondje vrlo lako može detektirati ekstenzivna uporaba elemenata iz židovske tradicije i

[1304] Lev. 11,8-9; Pnz. 14,8.
[1305] *Barn.* X.3.
[1306] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 571.
[1307] 1 Clem. XII.1-8.

povijesti.[1308] Takve elemente Ayres s pravom naziva uočljivim narativnim obrascima čiji je cilj „povezati Isusa Krista sa židovskom poviješću na poseban način.“[1309]

U društvu koje je, načelno gledano, bilo skeptično prema ekstatičnim praksama prorokovanja, direktnim susretima s božanskim te ezoterijskim pristupom religiji, *Valentinova gnostička škola* je bila, uvjetovana vlastitom adaptacijom gnostičkih tendencija, u nezavidnom položaju.[1310] Treba podsjetiti da se o porijeklu „gnosticizma“ često govori u kontekstu vanjskih pritisaka, odbacivanja i društvenih kriza koje su mogle djelovati kao katalizator stvaranja različitih gnostičkih škola koje predstavljaju stanoviti kontra-kulturološki pokret. Iz toga proizlazi i stanovito odbacivanje čak i demoniziranje starozavjetne tradicije. U *Ivanovom apokrifu* Krist opetovano odbacuje Mojsijeve zapovjedi bez ikakvog povoda ili dodatnog objašnjenja.[1311] U *Drugoj raspravi velikog Seta* nemoguće je zaobići kritiku i podsmijeh usmjeren prema Adamu, Abrahamu, Izaku i Davidu.[1312] Čak se i Ivana Krstitelja kritizira što je vjerojatno posljedica činjenice da se on u ranokršćanskim krugovima „proto-pravovjerja“ smatrao stanovitom karikom koja povezuje staru tradiciju s „novom“ *radosnom viješću.*[1313] Kakav je onda bio stav *Valentinove gnostičke škole* prema židovskoj tradiciji? Prije svega, vrijedi istaknuti da je na ovo pitanje nemoguće odgovoriti s višom razinom preciznosti s obzirom na manjak primarnih izvora koji se dotiču ove teme. No, ono što posjedujemo ukazuje na stanoviti umjereni tradicionalizam koji se nalazi negdje između klasičnog gnosticizma koji odbacuje te često demonizira starozavjetnu tradiciju i *Velike Crkve* čiji je intelektualna elita nastojala pod svaku cijenu vlastitu religiju povezati s drevnom tradicijom židovskog naroda.

U metodološkom smislu, najvažniji tekst kojeg imamo na raspolaganju, kada je posrijedi ova tema, svakako je Ptolomejevo *Pismo Flori* sačuvano isključivo u Epifanijevom djelu *Protiv krivovjerja.*[1314] Iz sadržaja ovoga pisma vidljivo je da se Ptolomej obraća stanovitoj kršćanki Flori koja pokazuje (vjerojatno kao član *Velike Crkve*) interes za *Valentinovu gnostičku školu* te traži dodatnu elaboraciju Ptolomejevog stajališta prema Starome Zavjetu. U samom uvodu Ptolomej objašnjava da se ne slažu svi kršćani međusobno oko pitanja statusa Starog Zavjeta. Pri tome on identificira dvije radikalne pozicije koje su, prema njegovu mišljenju, pogrešne. S jedne strane postoje oni koji čvrsto zastupaju stav prema kojemu je Bog Starog Zavjeta ujedno

[1308] Ayres, „Continuity and Change in Second-Century Christianity“, 106-121.
[1309] Ayres, „Continuity and Change in Second-Century Christianity“, 109.
[1310] Turcan, *The Cults of the Roman Empire,* 10-12.
[1311] *BJn.* 13:18-21; 22:22-25; 23:1-3.
[1312] Pearson, *Ancient Gnosticism,* 241.
[1313] Tert. *Marc.* IV.38.8.
[1314] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.I-33.7.10.

i Bog otac Isusa Krista. To je, u suštini, pozicija intelektualne elite *Velike Crkve* čiji su predstavnici Irenej, Justin Mučenik i autor *Barnabine poslanice.*[1315] S druge pak strane, tumači Ptolomej, postoje i oni koji stvaranje ovoga svijeta pripisuju zlokobnom božanstvu odnosno sotoni.[1316] Pri tome se Ptolomej gotovo sigurno referira na gnostičke zajednice čiji se teološki identitet zrcali u tekstovima poput *Ivanovog apokrifa.* Međutim, obje su strane u zabludi budući da ne shvaćaju razinu vrijednosti koju nosi Stari Zavjet.[1317]

Potom, Ptolomej izlaže vlastitu poziciju koju karakterizira pokušaj pronalaska srednjeg puta koji jest blizak teologiji *Valentinove gnostičke škole.* Drugim riječima, zakoni Starog zavjeta ne potječu od Boga Oca Isusa Krista, ali ne dolaze ni od zlokobnog božanstva koje ljudima donosi isključivo nesreću i patnju. Do jedne je razine ovo stajalište blisko Marcionu i njegovim sljedbenicima, ali uz jednu važnu distinkciju. Naime, Ptolomej i dalje koristi dijelove Starog zavjeta smatrajući ih principijelno adekvatnim zakonima, dok Marcion u potpunosti odbacuje Stari zavjet tvrdeći da je on produkt inferiornog Boga pravednosti i strogoće koji nije ujedno i Bog Otac Isusa Krista. Kao temelj vlastite argumentacije Ptolomej polazi od pojedinih izreka pripisanih Isusu u kanonskim evanđeljima.[1318] Polazišna točka argumentacije jest tvrdnja prema kojoj Stari zavjet ne potječe od jednog već od tri vrste autora: dio zakona koji se nalaze u Starom zavjetu potječu od Boga, dio potječe od Mojsija, a dio od židovskih starješina.[1319] Posljedično, Stari zavjet se ne može, prema tumačenju Ptolomeja, smatrati jedinstvenim tekstom. U tom se segmentu može detektirati stanoviti diskontinuitet prema tradiciji kada je posrijedi egzegetski pristup Starom zavjetu. Nakon što je ustvrdio da je tek određene dijelove Staroga zavjeta prenio Bog, Ptolomej i taj dio smješta unutar tri zasebne potkategorije.[1320]

Prvu potkategoriju čine oni zakoni koji jesu čisti, ali nisu savršeni. Radi se o onim zakonima koji izvorno potječu od Boga, ali ih Isus mora ispuniti. Ilustrativan primjer kojeg Ptolomej iznosi su Deset Božjih zapovijedi. Božje zapovijedi jesu čiste jer, kako to tumači

---

[1315] Epiph. *Adv. haeres.* I.33..3.2.
[1316] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.2.
[1317] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.4-5.
[1318] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.8. Ekstenzivno korištenje novozavjetne literature treba se promatrati kao dio pokušaja *Valentinove gnostičke škole* da se u prvim desetljećima vlastitog postojanja nastoje pozicionirati unutar *Velike Crkve.* Tu stvarnost valja povezati sa širim procesom kanonizacije jer je upravo u tom razdoblju *Velika Crkva* krenula čvršćim koracima prema oblikovanju vlastitog kanona. Tako je primjerice Irenej krajem 2. st. prvi eksplicitno istaknuo da za Crkvu postoje samo četiri legitimna evanđelja (Matej, Marko, Luka i Ivan). Vidi više u: Iren. *Adver. haer.* III.1.1, III.11.8.
[1319] Epiph. *Adver. haeres.* I.33.4.1.
[1320] Tako primjerice Ptolomej na pitanju rastave vidi jasne razlike između Božjeg zakona kojeg utjelovljuje sam Isus Krist (Mt 19, 6-8) i zakona kojeg je donio sam Mojsije pri čemu ovaj potonji ne nosi jednaku vrijednost. Vidi više u: Epiph. *Adv. haeres.* I.33.3.4.4.

Ptolomej, jasno zabranjuju stvari kojih se treba kloniti te upućuju na obrasce ponašanja kojih se treba držati. Međutim, zapovijedi nisu savršene budući da trebaju Spasitelja koji ih svojim životom i porukom ispunjava.[1321] Primjerice, jedna od zapovijedi jasno kaže: „Ne ubij".[1322] No, Isus tu zapovijed dovodi do savršenstva tražeći od svojih sljedbenika da se klone čak i mržnje prema drugome jer su samim time počinili jednu vrstu „ubojstva".[1323] Drugoj potkategoriji pripadaju oni zakoni koji sadrže elemente nepravednosti, a koje je Isus ukinuo. Dakle, Ptolomej implicira da čak i oni zakoni koji dolaze od Boga Starog zavjeta mogu sadržavati karakteristiku nepravednosti. Kao primjere navodi one zapovijedi koje zahtijevaju vrstu odmazde. Poput zapovijedi iz Levitskog zakonika: „Tko ozlijedi svoga bližnjega neka mu se učini kako je on učinio: lom za lom, oko za oko, zub za zub – rana koju je on zadao drugome neka se zada i njemu."[1324] Ptolomej ne opovrgava potrebu da se takve vrste teških prijestupa kazne, ali odmazda ovakve vrste je jednako nepravedna i okrutna. Stoga je Krist, tvrdi Ptolomej, ukinuo, na temelju autoriteta koji mu je dao sam Bog, te dijelove zakona.[1325] Konačno, postoje i dijelovi Božjeg zakona koji su suštinski simboličke naravi. Radi se, u pravilu, o obrednim zakonima poput potrebe obrezanja muške djece. To je razlog zbog kojeg Ptolomej govori o „duhovnom obrezanju" kojeg pretpostavlja iznad svakog doslovnog čitanja ove zapovijedi.[1326] Ovaj je dio zasigurno na tragu egzegetskog pristupa autora *Barnabine poslanice* kojeg karakterizira alegorijski vid interpretacije ceremonijalnih zakona Starog zavjeta.

U osnovi dakle, Ptolomej tvrdi da samo određeni dijelovi Starog zavjeta potječu od Boga. Od tih dijelova neki su čisti, ali nisu savršeni pa ih je zato Isus došao ispuniti; neki sadržavaju nepravedne elemente pa ih je Isus ukinuo dok drugi zahtijevaju isključivo alegorijsko čitanje. Potom, Ptolomej uvodi u tekst distinktivno valentinovski pristup Starom zavjetu. Objašnjavajući dublje uzroke ovakve podijeljenosti starozavjetnih zakona, Ptolomej nastoji pojasniti prirodu Boga koji je uspostavio iste. S jedne je strane pogrešno, tvrdi Ptolomej, naglašavati zlokobnu prirodu toga Boga budući da dio zakona doista sadrži pravedne i pozitivne elemente u sebi. Naravno, time se Ptolomej suprotstavlja klasičnim oblicima gnosticizma. No, isto tako Bog koji je uspostavio starozavjetne zakone ne može biti isključivo savršeni i apsolutni Bog jer ipak postoje zakoni koji pretpostavljaju nadogradnju koju donosi Isus, ali postoje i oni zakoni koje je nužno odbaciti. Drugim riječima, Ptolomej negira ideju božanskog jedinstva

[1321] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.5.3.
[1322] Izl. 20, 13.
[1323] Mt 5,21-22.
[1324] Lev. 24,19-20.
[1325] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.5-7.
[1326] Epiph. *Adv. haeres.* I.33.5.10.

postulirajući klasični oblik valentinovske teologije koja nastoji prilagoditi osnovne postulate gnosticizma s vjerovanjem *Velike Crkve*. Prema Ptolomeju, autor starozavjetnih zakona nije najviši Bog od kojeg spasenje dolazi i kome se duhovni razred ljudi, posredstvom spoznaje, vraća već drugo božansko biće tj. Demijurg koji djeluje kao inferiorni posrednik. Pri tomu vrijedi imati na umu da je recipijent toga pisma kršćanka Flora koja se vrlo vjerojatno prvi puta susreće s valentinovskim pristupom. Iz teksta se dade naslutiti da se Ptolomej nadao kako će ju pismom dovoljno zaintrigirati ne bi li se ona odlučila na daljnje izučavanje teologije *Valentinove gnostičke škole.* Na koncu pisma, Ptolomej objašnjava Flori da ju može poučiti i o drugim važnim elementima njihove teologije, ali samo ako se pokaže dostojna učenja tih viših istina.

Osim što Ptolomejevo *Pismo Flori* predstavlja vrijedan primarni izvor o tome kako su valentinovski učitelji nastojali regrutirati kršćane drugih usmjerenja, radi se o tekstu koji jasno i nedvosmisleno otkriva kakva je bila pozicija Valentinovih sljedbenika prema Starom zavjetu i židovskoj tradiciji. Nasuprot *Velike Crkve* koja vlastitu vjeru promatra kroz paradigmu kontinuiranog eshatološkog narativa (od Božjeg stvaranja svijeta preko Adama i sklapanja saveza sa židovskim narodom do kulminacije toga narativa utjelovljenjem Isusa Krista, njegovom smrću i uskrsnućem), *Valentinova gnostička škola* postulira stanovitu razinu diskontinuiteta. Iako ne dijeli radikalan pristup starozavjetnoj tradiciji karakterističan klasičnim oblicima gnosticizma, u teologiji Valentinovih sljedbenika nedostaje razina kontinuiteta koja je vidljiva u slučaju crkvenih autora. Pri tome se naravno treba podsjetiti da je to primarno posljedica teologije dvaju božanstava. Drugim riječima, diskontinuitet u odnosu prema židovskoj tradiciji posljedica je jednog dubljeg diskontinuiteta u naviještanju teologije koja počiva na podijeli između višeg i nižeg Boga. U tom se kontekstu naravno nižem Bogu pripisuju starozavjetni zakoni od kojih neki ne posjeduju nikakvu vrijednost te ih je shodno tomu potrebno u potpunosti ukinuti. *Trodjelni traktat* spominje starozavjetne proroke čiju ulogu načelno ocjenjuje neutralnom.[1327] Međutim, iz šireg se konteksta dade naslutiti da su oni prema autoru ovoga teksta dio klase psihika te su kao takvi vezani uz inferiorno božanstvo koje je odgovorno za stvaranje ovoga svijeta.[1328] Ne treba zaboraviti da se u tekstovima valentinovske provenijencije, poput *Evanđelja Istine,* stvaranje svijeta smatra posljedicom greške i remećenja božanske stabilnosti. Stoga i ne iznenađuje da je u spomenutom izvoru odnos prema židovskoj

[1327] *TriTrac.* 113.
[1328] *TriTrac.* 110; Birger A. Pearson, „Use, Authority and Exegesis of Mikra in Gnostic Literature“, *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and Talmud,* vol. 1., ur. Martin-Jan Mulder (Philadelphia, 1988), 645.

tradiciji, u najmanju ruku, indiferentan. Ne postoji ideja o Isusu Kristu čiji su život anticipirali starozavjetni proroci. Drugim riječima, narativ ne pretpostavlja da je Isusov život na bilo koji način kulminacija starozavjetne religijske tradicije. To i ne treba toliko čuditi budući da se ovdje radi o sasvim drugačijem religijskom pristupu. Autor *Evanđelja istine* ne prenosi eshatološki narativ uokviren unutar židovske religijske baštine. Drugim riječima, ne postoji ideja prema kojoj je Stari zavjet na bilo koji način kontekstualna točka polazišta u procesu koji kulminira Isusovim utjelovljenjem, životom, smrću i uskrsnućem.

Razlog tomu jest to što *Evanđelje istine,* samo po sebi, predstavlja vrstu protologije koja ne treba tražiti uporišta u „vanjskim" izvorima. Konkretnije rečeno, kontekstualna točka polazišta je u skladu s teologijom *Valentinove gnostičke škole* prema kojoj su ovozemaljski događaji iz Spasiteljeva života tek projekcija mnogo važnijih procesa koji su se zbivali u božanskom prostoru. Primjerice, u jednom od sačuvanih Herakleonovih fragmenata Jeruzalem se smatra tek preslikom sfere u kojoj obitavaju psihici. Prema tvrdnjama autora *Evanđelje istine* Bog progovara kroz svoga sina samo jednom. Drugim riječima, nema prostora za ideje progresivnosti i kontinuiteta koje su, primjerice, vidljive u *Poslanici Hebrejima.* U tekstovima gnostika valentinovskog usmjerenja Isusov život nigdje nije modeliran prema tipologiji starozavjetnih proroka. Uzme li se ponovno kao primjer *Evanđelje istine* otkriva se specifična slika Isusova porijekla. On je nedvojbeno Logos i Sin koji dolazi od Oca i koji potječe iz Cjeline.[1329] Topos silaska s duhovne razine na Zemlju dio je i drugih valentinovskih tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju. Pri tome poanta jest da ne postoji snažan naglasak na njegovom ovozemaljskom porijeklu i poveznici sa starozavjetnim tekstovima koji anticipiraju njegov dolazak.

To naravno ne znači da su sljedbenici Valentina odbacivali sve druge religijske tekstove. Uostalom, *Evanđelje istine* je reprezentativni primjer sadržavanja čitavog niza referenci na novozavjetne tekstove s posebnim naglaskom na apostola Pavla. Međutim, odnos prema židovskoj religijskoj tradiciji je uistinu indiferentan. On nije obilježen linearnom perspektivom povijesti u kojoj se proroci interpretiraju kao Bogom nadahnuti pojedinci koji su prije više stoljeća anticipirali utjelovljenje, život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Za sljedbenike *Valentinove gnostičke škole* takav je odnos prema židovskoj religijskoj baštini bio stran. *Filipovo evanđelje* vlastiti odnos prema židovskoj tradiciji oblikuje na ponešto drugačiji način. Tako se primjerice u tekstu mogu detektirati tragovi koji ukazuju da je odnos prema Starom

[1329] *GTr.* 16:34-35; 20:15-23.

zavjetu bio obilježen djelomičnim prihvaćanjem njegovih određenih dijelova. Drugim riječima, nigdje se ne može pronaći ideja prema kojoj Stari zavjet *per se* predstavlja sakralnu literaturu i polazišnu interpretacijsku točku svih ključnih dijelova Isusova života. Umjesto toga, autor *Filipova evanđelja* drži da postoje tragovi istine u određenim dijelovima Starog zavjeta, ali da bi se oni mogli jasnije otkriti potrebno ih je „dekodirati" što je zadaća u kojoj jedino mogu uspjeti sljedbenici Valentina odnosno pripadnici duhovnog razreda ljudi.[1330] Nadalje, prevladavajući topos *Filipova evanđelja* jest određen misterijem i pronalaskom skrivene istine. Za razliku od uobičajenih interpretacija (pri čemu se autor zasigurno kritički osvrće na teološke tvrdnje *Velike Crkve*) otajstva kršćanske religije, prava je istina skrivena ispod površine i njoj mogu pristupiti samo odabrani odnosno oni koji posjeduju božansku iskru koja i pripada transcedentalnom prostoru.[1331]

Konačno, odnos prema židovskoj tradiciji u *Filipovu evanđelju* mogao bi se deducirati na temelju odnosa prema pripadnicima *Velike Crkve* koje autor ovog valentinovskog teksta portretira kao lažne kršćane koji nikada nisu napustili judaizam zbog čega ih se i naziva Hebrejima.[1332] Eduard Iricinschi je u svome članku pokazao da je autor *Filipova evanđelja* koristio pojam „Hebreji" kao etiketu pejorativnog karaktera koju je pripisivao predstavnicima *Velike Crkve.*[1333] Iz takvog je kontekstualnog okvira naivno očekivati razvoj odnosa prema Starom zavjetu obilježen kontinuitetom o kojemu opetovano svjedoči intelektualna elita *Velike Crkve.*

U društvu koje je osobito poštovalo običaje predaka i tradiciju, kršćanstvo se našlo u nezavidnoj poziciji. Rimski izvori jasno sugeriraju da se kršćanima pripisivala optužba novog i zlokobnog praznovjerja dok se istovremeno judaizam načelno prihvaćao upravo zato jer je posjedovao dugu tradiciju. Uvažavajući takav društveni kontekst, intelektualni su nositelji *Velike Crkve* u svojim djelima nastojali pod svaku cijenu ukazati da vjera koju oni naviještaju nije stvorena *ex nihilo,* već predstavlja eshatološku kulminaciju višestoljetne tradicije judaizma. Vlastitom su retorikom pokušavali smanjiti prevladavajuću tenziju između religije koju oni predstavljaju i prihvaćenih obrazaca društvene stvarnosti grčko-rimskog svijeta. Opetovano su apostrofirali teoriju prema kojoj su život, smrt i uskrsnuće Isusa Krista anticipirani u starozavjetnim proročanstvima gradeći tako kontinuirani eshatološki narativ koji se može

---

[1330] *GPh.* 53: 23-35.
[1331] *GPh.* 68:17-20;
[1332] *GPh.* 51:29-32.
[1333] Vidi više u: Iricinschi, „If You Got It, Flaunt It: Religious Advertising in the *Gospel of Philip*", *Heresy and Identity in Late Antiquity,* ur. Eduard Iricinschi i Holger M. Zellentin (Tübingen, 2008), 253-272.

simbolički sažeti sintagmom: od Adama do Krista. Također, alegorijski egzegetski pristup obrednim zakonima Staroga zavjeta učinio je iste relevantnom stvarnošću bez da ih je na bilo koji način odbacivao. Pri tome treba imati na umu da kontinuitet u odnosu prema židovskoj tradiciji predstavlja ujedno i kontinuitet između *Velike Crkve* 1. 2. i 3. st. Uostalom, još je autor *Evanđelja po Mateju* život i javno djelovanje Isusa iz Nazareta oblikovao prema modelu Mojsijeva života – književni topos kojeg je gotovo nemoguće zanemariti.[1334] Također, Pavao u svojim poslanicama donosi vrlo jasan kontinuitet u kojemu nema mjesta odbacivanju starozavjetne tradicije. Raspravljajući o intelektualnoj eliti *Velike Crkve* 2. i 3. st., Larry Hurtado zaključuje:

> „Kršćani toga usmjerenja („proto-pravovjerje“ op.a.) su bili apsolutno uvjereni da Stari Zavjet predstavlja ogroman rezervoar ličnosti i događaja koji ukazuju unaprijed prema Isusu. Kao Božji Krist i voljeni Sin kroz kojeg je Bog stvorio svijet i u kojem je pomirio čitav svijet, Isus nije mogao predstavljati naknadni Božji plan. Nasuprot tomu, uzvišeni pogled na Boga u krugovima 'proto-pravovjerne' Crkve doveo je do vjerovanja da je sve ono što se događalo prije Isusa predstavljalo stanovitu vrstu Božje pripreme za njegovo utjelovljenje“.[1335]

Možda bi čak bilo bolje kazati da je monoteistički pogled na Boga koji ne postulira distinkciju između dvaju božanstava i koji Isusa Krista od samih početaka smješta čvrsto unutar okvira židovske tradicije doveo do razvoja vjerovanja prema kojemu je Stari zavjet ispunjen anticipacijskim tragovima koji kulminiraju Isusovim dolaskom, smrću i uskrsnućem. Za razliku od *Valentinove gnostičke škole,* tekstovi autora koji pripadaju *Velikoj Crkvi* obilježeni su prevladavajućim nastojanjima da se oblikuje i obrani monoteizam u susretu s već uspostavljenom vjerom u božanski identitet Isusa Krista.[1336]

S druge pak strane, *Valentinova gnostička škola* reflektira stanoviti diskontinuitet budući da dijelove starozavjetne tradicije odbacuje, a čak i one koje ne odbacuje pripisuje nižem božanstvu odnosno Demijurgu koji je, prema njihovim teološkim načelima, djelovao kao posrednik u stvaranju ovoga svijeta. Iako je alegorijski pristup biblijskoj tradiciji postojao u oba slučaja, činjenica jest da je čitava teologija *Valentinove gnostičke škole* bila oblikovana alegorijom. Ne treba zanemariti već apostrofiranu činjenicu Isusove smrti i uskrsnuća koji, iz perspektive Valentinovih sljedbenika, svoju vrijednost pronalaze na duhovno-simboličkoj

---

[1334] Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Eugene, 2013), 137-270.
[1335] Hurtado, *Lord Jesus Christ,* 572-573.
[1336] Osborn, *The Emergence of Christian Theology,* 1-39.

razini. Primjerice, Isusovom je raspeću pristupano alegorijski pri čemu se istinsko značenje istoga može pronaći u odbacivanju materijalnog svijeta i tjelesnog života.[1337] Iz takve je perspektive stvoren indiferentan odnos prema Starom zavjetu koji, u najboljem slučaju, sadrži tek dio elemenata koji se mogu načelno prihvatiti pod preduvjetom „nadogradnje“ koju je donio sam Spasitelj. Pri tomu ne treba zanemariti da, metodološki gledano, nije jednostavno govoriti o odnosu *Valentinove gnostičke škole* prema Starom zavjetu i židovskoj tradiciji. Prvenstveno, postoji vrlo malo tragova u primarnim vrelima. Osim *Pisma Flori* koje se prvenstveno i bavi s odnosom prema starozavjetnim zakonima, povjesničarima ostaje tek dedukcija na temelju sporadičnih tragova u drugim tekstovima valentinovske provenijencije koji su tematski orijentirani na sasvim druga pitanja.

No, ostaje i upitno koliko *Pismo Flori* predstavlja reprezentativni primjer valentinovskog odnosa prema tradiciji budući da *Valentinova gnostička škola* zapravo predstavlja konglomerat različitih škola koje u izvorima nisu ostavile tragove međusobne povezanosti i komunikacije koji bi mogli sugerirati postojanje jedinstvenog (trans-lokalnog) identiteta. Dedukcija na temelju sporadičnih tragova ipak sugerira stanovitu razinu indiferentnosti koja se na koncu ogleda i u činjenici da se valentinovski tekstovi opetovano referiraju na novozavjetne tekstove u elaboraciji vlastitih teoloških stavova. U toj stvarnosti Layton vidi nastojanje Valentina i njegovih nasljednika da se „približe“ *Velikoj Crkvi* i na taj način smanje ideološki jaz koji je nastao kao posljedica njihovog preuzimanja gnostičkih elemenata.[1338] Pri tome američki znanstvenik propušta primijetiti da se valentinovski tekstovi ne odnose ni iole slično prema Starom zavjetu budući da zastupaju alternativni pristup otajstvu kršćanske vjere u kojemu je posezanje za autoritetom Starog zavjeta nepotrebno.

U pokušajima da se iznese paradigma razvoja gnostičkih zajednica 2. i 3. st. koja neće biti „zarobljena“ u metodološkim „okovima“ tradicionalnog crkvenog narativa o odnosu između „pravovjerja“ i „krivovjerja“, suvremeni su znanstvenici prečesto nastojali „normalizirati“ gnosticizam pokušavajući ga pod svaku cijenu prikazati čim bliže „proto-pravovjernoj“ struji. Time su nesvjesno iskrivili središnju misao gnosticizama utemeljenu na alternativnim pristupima koji nisu u skladu s postojećim normama toga razdoblja i koji odstupaju od teoloških

[1337] Iren. *Adver. haer.* I.3.5. Robert McL. Wilson ističe da *Filipovo evanđelje* portretira lik Krista kao onoga koji nije došao spasiti svijet vlastitom (otkupiteljskom) smrću već obnovom poretka i vraćanjem stabilnosti te harmonije u božanski prostor. Ilustrativna je njegova opaska prema kojoj otkupljenje u *Filipovu evanđelju* „dolazi kroz spoznaju, a ne kroz žrtvu na kalvariji“. Vidi više u: Robert Mcl. Wilson, *Gospel of Philip* (London, 1962), 13-14.
[1338] Layton, *The Gnostic Scriptures,* 270.

načela *Velike Crkve* koja je u tom razdoblju kristalizirala osnovne postulate vlastitog identiteta. Razlike u odnosu prema tradiciji između *Valentinove gnostičke škole* i *Velike Crkve* mogu poslužiti kao ilustrativan primjer spomenute stvarnosti. Retorikom koja je nastojala vjeru *Velike Crkve* smjestiti unutar konteksta višestoljetne židovske religijske baštine, autori poput Justina ili Ireneja su otvorili prostor novoj vrsti religijskog kapitala kojeg nisu dijelili Valentin i njegovi sljedbenici. Ta retorika možda i ne bi uhvatila čvršće korijene da nije bilo usporednog razvoja crkvene strukture i međusobnih kanala komunikacije. Crkvena struktura potpomognuta međusobnom komunikacijom te idejom pripadanja jedinstvenoj zajednici koja nadilazi lokalne i regionalne okvire bila je važan preduvjet i specifičnog odnosa prema karitativnosti. Upravo je taj element *Velike Crkve* predstavljao još jedan važan vid društvenog kapitala o kojemu će biti više rečeno u poglavlju koje slijedi.

14.Karitativnost i etika u ideji i praksi između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole*

U raspravi o kompleksnim uzrocima koji su doveli do konačnog trijumfa „proto-pravovjerne“ struje kršćanstva nad zajednicama gnostičkog karaktera u 2. i 3. st. od iznimnog je značaja odnos prema principima etike i karitativnosti. Osnovni je cilj ovog poglavlja objasniti sličnosti i razlike na razini karitativnog angažmana između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* Prvi će se dio poglavlja poglavito baviti *Velikom Crkvom* dok će drugi dio biti usmjeren prema analizi etike i karitativnosti kod Valentina i njegovih sljedbenika. U prethodnom se slučaju u stvari radi o svojevrsnom nastavku analize koja je započela etikom Pavlovih zajednica i tzv. „ljubavnim patrijarhalizmom“ koji je obilježio prve kršćanske zajednice. U tom će se segmentu pokazati kako je on tijekom 2. i 3. st. činio važan društveni element *Velike Crkve.* Kada je posrijedi *Valentinova gnostička škola,* drugi će dio poglavlja nastojati ukazati na neispravnost jednostavnih interpretacija koje ovoj raspravi pristupaju dogmatski prihvaćajući bez kritičkog odmaka izvještaje crkvenih autora poput Ireneja i Epifanija. Uz kritiku takvih interpretacija, drugi će dio poglavlja pokušati otkriti dublje i važnije razlike u konceptu etike i karitativnosti između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* Osnovna se teza ovog dijela disertacije može sažeti na sljedeći način: tijekom 2. i 3. st. *Velika Crkva* se istaknula sa značajno

većom razinom praktične karitativnosti što je, u carstvu u kojem je veći dio stanovništva živio u „plitkom siromaštvu“ i koje je u tom razdoblju svjedočilo nizu društveno-političkih kriza, predstavljao važnu vrstu društvenog kapitala koji je nedostajao Valentinu i njegovim sljedbenicima. Stoga se u karitativnom angažmanu *Velike Crkve* s pravom mogu tražiti djelomični razlozi njenog konačnog trijumfa nad različitim gnostičkim zajednicama.

14.1.„Vidi kako se međusobno vole“: etika i karitativni angažman Velike Crkve tijekom 2. i 3. st.

Godine 329. prvi je kršćanski car Konstantin Veliki donio zakon kojim je crkveni kler oslobodio poreza. Nije se radilo o potezu bez presedana s obzirom na to da je praksa izuzeća od poreza različitih društvenih udruženja bila dio tradicije Rimskog Carstva, a koja je uključivala i svećenike starorimskih oblika religioznosti. [1339] U samom je dekretu objašnjen temeljni razlog njegova donošenja: „bogati moraju preuzeti svjetovne zadaće, a siromašni moraju biti uzdržavani bogatstvom crkava“.[1340] U pozadini ovog objašnjenja krije se specifična dimenzija društvenog djelovanja *Velike Crkve* koja je pridonijela njezinoj stabilnosti, rastu i konačnom trijumfu nad svim ostalim religijskim zajednicama Rimskog Carstva. U pogledu tematike kojom se ova disertacija bavi, ovo će poglavlje analizirati način na koji se *Velika Crkva* uspjela nametnuti u stanovitoj vrsti društvenog aktivizma koje je bilo poglavito usmjereno prema podupiranju siromašnih članova društva. Postoje dva temeljna razloga zbog kojih se ovo poglavlje može smatrati prirodnim „nasljednikom“ prethodna dva.

Prvenstveno, *Velika Crkva* vlastitu angažiranost na društvenom planu karitativnosti djelomično duguje tradiciji judaizma na koju se, oblikujući vlastiti identitet tijekom 2. i 3. st., pozivala smatrajući kako upravo ona predstavlja kulminaciju višestoljetne židovske tradicije.[1341] Osim toga, upravo se naglasak na crkvenoj strukturi i organizaciji pokazao jednim od ključnih preduvjeta društvenog angažmana *Velike Crkve* koji je bio zapažen i u očima „poganskih“ protivnika. Kao takav on predstavlja važan primjer društvenog kapitala posebice vidljiv u trenutcima općih društvenih kriza.[1342] Još je Adolf von Harnack u znamenitoj studiji

---

[1339] Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (Princeton, 2012), 35.
[1340] *Cod. Theod*. XVI.2.6. iz: C. Pharr (ur.), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation With Commentary, Glossary, and Bibliography* (Princeton, 1952).
[1341] Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (Cambridge, 1987), 65.
[1342] Američki je sociolog Rodney Stark pokušao dovesti u vezu kršćansko karitativno djelovanje u vrijeme dvaju epidemija kuge koje su tijekom 2. i 3. st. demografski opustošile Rimsko Carstvo s trijumfom kršćanske religije

objavljenoj početkom 20. st. primijetio da je izuzetno opsežan posao detektirati u primarnih vrelima sve tragove međusobne potpore i karitativnosti članova *Velike Crkve.*[1343] Stoga će ovo poglavlje kroz nekoliko reprezentativnih primjera apostrofirati spomenutu društvenu dimenziju ranokršćanskog svijeta. U tom će se pogledu koristiti kako crkveni tako i „poganski" autori budući da potonji predstavljaju vanjsku perspektivu te samim time ne nose teret osobne pristranosti. Na koncu će se usporediti društvena dimenzija karitativnosti između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.*

Naravno, primarni model u oblikovanju crkvenog karitativnog angažmana jest kolektivno sjećanje na život Isusa iz Nazareta.[1344] Iz kanonskih je evanđelja sačuvana navodna Isusova prispodoba o posljednjem sudu čiji će ishod uvelike ovisiti o karitativnom djelovanju Isusovih sljedbenika:

> „Dođite, blagoslovljeni Oca mojega! Primite u baštinu Kraljevstvo pripravljeno za vas od postanka svijeta! Jer ogladnjeh i dadoste mi jesti, ožednjeh i napojiste me; stranac bijah i primiste me; gol i zaogrnuste me; oboljeh i pohodiste me; u tamnici bijah i dođoste k meni."[1345]

U novozavjetnim je tekstova vidljivo da je Isusov život, obilježen žrtvovanjem i milošću koja obuhvaća i marginalne odnosno odbačene dijelove društva, postao model prema kojemu pripadnik *Velike Crkve* treba oblikovati vlastiti život.[1346] Opravdanost povezivanja karitativnosti članova *Velike Crkve* s modelom života Isusa iz Nazareta potvrđuje i grčki retoričar Lukijan iz Samosate (2. st. po. Kr.) kada zaključuje da je kršćane upravo Isus (kojeg Lukijan naziva prvim zakonodavcem) „uvjerio da su svi međusobno braća, kad jednom prekrše vjerske zakone i zaniječu grčke bogove, i počnu se klanjati upravo tom svojem raspetom sofistu

---

nad ostalim oblicima starorimske religioznosti. Iako je njegova teorija doživjela ozbiljne kritike, sociološka pretpostavka koja se nalazi u pozadini iste nosi određenu vrijednost. Naime, Stark podsjeća da su sociološka istraživanja pokazala da je organizirana karitativna djelatnost novih religijskih zajednica u vremenima društvenih kriza jedan od indikatora njihove stabilnosti. U kontekstu Rimskoga Carstva gdje je većina stanovništva živjela na egzistencijalnom minimumu, može se kazati da je, iz njihove perspektive, postojala permanentna društvena kriza. Oni su pripadali društvenom razredu kojeg Peter Brown simbolički naziva „plitkim siromaštvom" obilježeni stalnom egzistencijalnom ugrozom. Vidi više u: Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, 2002), 14. Posljedično, karitativno se djelovanje *Velike Crkve* koje je posebno bilo usmjereno prema siromašnima može s pravom smatrati važnim primjerom društvenog kapitala. Vidi više u: Stark, *The Rise of Christianity,* 77-78. Kritiku Starkova teorijskog modela prema kojemu je pomoć koju su kršćani pružali drugima u vrijeme dvaju pandemija kuge pridonijela kršćanskom trijumfi nad poganstvom vidi u: Ehrman, *The Trumph of Christianity,* 137-139.

[1343] Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York City, 1908), 150-151.

[1344] Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism* (London, 1992), 21-23.

[1345] Mt 25,35-36.

[1346] Fil 2,1-11; Heb 12,1-2; 1 Pet 2,21.

i živjeti u skladu s njegovim zakonima.“[1347] Uz židovsku religijsku baštinu i život Isusa iz Nazareta, u razvoju naglaska na karitativnosti važnu je ulogu imao i apostol Pavao. U svojim je poslanicama pisao o prikupljanju materijala i novca za potrebite.[1348] Uz to, razvio je ideju „vesela darivatelja“ kojeg Bog voli (grč. *ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός*) i koji je spreman žrtvovati se za dobrobit zajednice.[1349]

Pri tome se naravno ne želi ustvrditi da su svi kršćani „proto-pravovjerne“ struje bili obilježeni tim karakteristikama. Međutim, opetovani tragovi karitativnosti i međusobnog potpomaganja u primarnim izvorima naslućuju da se doista radilo o generalnom trendu. Jednostavnije rečeno, ljubavni je patrijarhalizam osvjedočen u Pavlovim autentičnim poslanicama nastavio biti generalni obrazac društvenog djelovanja *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. Jedan od prvih kršćanskih apologeta Aristid iz Atene na sljedeći način opisuje kršćane:

> „Kršćani su, za razliku od ostalih naroda, pronašli istinu. Jer oni poznaju Boga stvoritelja svijeta i ne štuju nikoga drugog osim Njega… Oni ne čine preljub… Ne daju lažna svjedočanstva, ne žude za tuđim dobrima, časte oca i majku i vole svoje bližnje te donose pravedne odluke. Što god ne žele da im se dogodi, ne čine ni drugome. Apeliraju na one koji se prema njima odnose nepravedno pokušavajući se s njima sprijateljiti; čine dobro svojim neprijateljima… Štoviše, ako imaju muške ili ženske robove ili djecu, potiču ih da postanu kršćani… A kada to postanu, bez razlike ih zovu braćom… Ako vide stranca, dovedu ga u svoj dom i pozdrave ga kao pravoga brata jer jedni druge i nazivaju braćom.“[1350]

Zanimljivo je primijetiti da Aristid kršćane portretira u relaciji s drugim narodima (Babilonci, Grci, Egipćani i Židovi) što sugerira jednu vrstu paradigme o identitetu.[1351] Naime, pojedini su grčko-rimski kritičari 2. i 3. st. kršćanstvo pejorativno označavali „trećom rasom“ i čini se da su apologeti „nove vjere“ (poput Aristida) preuzeli takvu paradigmu učinivši je okvirom unutar kojeg su razvijali vlastiti identitet.[1352] Nitko se u pret-kršćansko vrijeme nije

---

[1347] Luc. *De mort. Peregr.* 13.
[1348] Rim 15,26; Gal 2,10.
[1349] 2 Kor 9,7.
[1350] Arist. *Apol.* XV.3-7. iz: Ivan Bodrožić (ur.), *Crkveni Oci: Atenagora i Aristid* (Split, 2013). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić. Svi citati Atenagore i Aristida su preuzeti iz navedenog kritičkog izdanja.
[1351] Wayne A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven, 1993), 9-10.
[1352] Arist. *Apol.* XVII. Tertulijan tvrdi da kritičari često kršćanstvo portretiraju kao „treću rasu“, drugačiju i od Rimljana i od Židova. Vidi više u: Tert. *Ad nat.* I.8.1. U raspravi o ranokršćanskom poimanju etnosa pogrešno je kazati da „proto-pravovjerna“ struja nije poznavala takav diskurs. Naime, kršćanska je poruka bila otvorena svima, bez obzira na čovjekov status ili etnicitet (prema maksimi apostola Pavla koji je u *Poslanici Galaćanima* istaknuo da nema više ni Grka ni Židova već su svi jednaki u Kristu), ali je i dalje pojam etniciteta (doduše radikalno drugačije shvaćen) imao svoju važnost u oblikovanju identiteta *Velike Crkve*. Vidi više u: Denise K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York City, 2005). Primjerice, Buell pokazuje (str. 154-157.) da su, usprkos razlikama u pristupu, i Tertulijan i Klement koristili diskurs o etnicitetu prilikom govora

identificirao *vis-à-vis* kultova koje štuju. Antika ne poznaje sintagmu „religijski identitet“. Plutarh je bio sljedbenik Platona, svećenik u Apolonovu hramu u Delfima, pripadnik misterijskog kulta božice Izide te nesumnjivo sudionik carskog kulta.[1353]

Što bi se u tom kontekstu uopće moglo izdvojiti kao religijski identitet? Kršćanstvo je prva religija koja percipira vlastiti identitet koji je neovisan o drugim dimenzijama i kojemu je glavni preduvjet bila isključivost simbolički sadržana u Pavlovim riječima upućenim zajednici u Korintu: „Ne možete piti čašu Gospodnju i čašu zloduha“.[1354] Iz te se perspektive odmah može primijetiti da su se određeni društveni obrasci ponašanja usko vezali uz religijski identitet samih kršćana. Pri tome se nikako ne želi prikazati *Velika Crkva* u laboratorijskom vakuumu odvojena od utjecaja grčko-rimskog svijeta. Dapače, brojni su elementi toga svijeta usko vezani uz njen razvoj što najbolje pokazuje izvrsna studija Wernera Jaegera.[1355] No, postojala je stanovita kreativna tenzija iz koje se rodio i oblikovao njezin identitet. Simbolički rečeno, na tromeđi Jeruzalema, Rima i Atene oblikovao se, tijekom ranokršćanskog razdoblja, religijski identitet *Velike Crkve* kojeg je i činio naglasak na karitativnosti.

Poput Aristida i Justin Mučenik sredinom 2. st. opisuje karitativni angažman *Velike Crkve*:

> „Imućni koji žele, po svojemu nahođenju, daju priloge od onoga što hoće pa se skupljeno pohranjuje kod predstojnika, a on pomaže siročadi i udovicama, kao i onima koji su zbog bolesti ili bilo kojega razloga potrebiti, zatim utamničenicima i pridošlicama, jednom riječju, brine se za sve potrebite.“[1356]

Potporu utamničenicima potvrđuje i Lukijan opisujući život Peregrina, grčkog filozofa iz 2. st. koji se iz osobnih interesa priključio kršćanskoj zajednici u Palestini.[1357] Zbog pripadnosti

---

o identitetu vlastite zajednice. Osnovna teza koju Buell nastoji dokazati jest da su se ranokršćanski autori koristili diskursom etniciteta kako bi razvili sveopću karakteristiku vlastite religije.

[1353] Vidi više u: Frederick E. Brenk, „An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Charioneia“, *Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus),* ur. Wolfgang Haase (Berlin, 1987), 248-349.

[1354] 1 Kor 10,21; Fenomen odbacivanja starih kultova i praksi te prihvaćanje novih nije se mogao dogoditi unutar tradicionalnih grčko-rimskih oblika religioznosti. Posljedično, sam je pojam „obraćenje“ pretpostavljao fundamentalnu promjenu čovjekove orijentacije u društvu pri kojoj prevladava religijski izbor obilježen isključivošću i identitetskim granicama čija je fluidnost imala jasna ograničenja. Vidi više u: John North, „The Development of Religious Pluralism“, *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire,* ur. Judith Lieu, John North i Tessa Rajak (London, 1992), 75.

[1355] Vidi više u: Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paidea* (Cambridge, 1961). U svojoj analizi Jaeger apostrofira (str. 60) Origena i Klementa s kojima kršćanska misao i helenistička kultura pronalaze sintezu utoliko što se helenizam ne odbacuje već se oblikuje ideja da je upravo kršćanstvo ispunjenje helenističke kulture.

[1356] Just. *Apol.* I.67.6-7.

[1357] Detaljnije o kršćanskoj „karijeri“ Peregrina vidi u: Gilbert Bagnani, „Peregrinus Proteus and the Christians“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte,* god. 4/br. 1 (Stuttgart, 1955), 107-112; Jan N. Bremmer, „Peregrinus' Christian Career“, *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez,* ur. Anthony Hilhorst, Émile Puech i Eibert Tigchelaar (Leiden, 2007), 729-748.

„novom praznovjerju“, Peregrin je uhićen te bačen u tamnicu. Lukijan tu epizodu iz njegova života opisuje na sljedeći način:

> „Kad je bio u tamnici kršćani su, smatrajući tu stvar nesrećom, pokrenuli nebo i zemlju pokušavajući ga izbaviti. Kako to nije bilo moguće, brinuli su se za njega na sve druge načine, i to ne tek tako, već s krajnjom revnošću. I već se u ranu zoru blizu tamnice moglo vidjeti stare babe kako čekaju, neke udovice i siročad, a njihovi su vođe i spavali unutra zajedno s njim podmitivši stražare. Nosila su mu se raznovrsna jela, čitali njihovi sveti spisi, i čestitoga su Peregrina – jer još se tako zvao – nazivali novim Sokratom. A bilo je i onih koji su došli iz azijskih gradova, što su ih kršćanske zajednice poslale o vlastitom trošku, da mu pomognu, da zagovaraju njegovu stvar i utješe čovjeka. Oni pokazuju nevjerojatnu brzinu kad nešto takvo zadesi zajednicu: ukratko, ništa ne štede! I Peregrinu su tada, dakako, od njih stigli silni novci na račun njegova uzništva, i prihod mu nije bio malen.“[1358]

Iz Lukijanovog izvještaja vrijedi posebnu istaknuti trans-lokalni te organizirani aspekt kršćanske karitativnosti što se najjasnije vidi u spremnosti crkvi iz Male Azije da posjete prostor Palestine i pomognu članu zajednice.[1359] Međutim, inicijalni je ushit i revna potpora Peregrinu izostala u onom trenutku kada je on, kako to Lukijan svjedoči, zgriješio protiv kršćanskih zakona tako što je jeo zabranjenu hranu zbog čega je na koncu izbačen iz zajednice.[1360] Svjedočanstvo Lukijana se može smatrati dodatnom „vanjskom“ potvrdom razvoja distinktivnog identiteta *Velike Crkve* u okviru određenih granica koje nije bilo dopušteno prekoračiti. U ovom se kontekstu vjerojatno radilo o konzumiranju mesa koje je bilo žrtvovano idolima što je bilo zabranjeno Apostolskim pismom oblikovanim nakon sabora u Jeruzalemu koji se zbio sredinom 1. st. Međusobnu povezanost i potporu članova *Velike Crkve* primjećuje i Minucije Feliks, ugledni rimski pravnik koji je u jednom trenutku svoga života prešao na kršćanstvo.[1361]

[1358] Luc. *De mort. Peregr.* 12-13.
[1359] Čini se da je pomoć utamničenima predstavljala opće mjesto u karitativnosti *Velike Crkve*. Tako je primjerice Tertulijan krajem 2. st. bio primoran upozoriti da se zbog prevelike brige koju kršćani iskazuju utamničenim članovima dovodi do toga da pojedinci namjerno žele završiti u zatvoru. Vidi više u: Tert. *Mart.* 1.
[1360] Luc. *De mort. Peregr.* 16.
[1361] Min. Fel. *Oct.* 9.2. iz: George P. Goold (ur.), *Tertullian (Apology, De Spectaculis), Minucius Felix (Octavius)* (Cambridge, 1977). Prijevod na engleski: Gerald H. Rendall. Svi dijelovi Feliksova djela preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

Posebno indikativan vid ranokršćanske karitativnosti tiče se brige za siromašne. Osim što Justin potvrđuje taj društveni obrazac, vrijedi istaknuti da se on javlja i u ranijem razdoblju.[1362] Tako autor *Prve Klementove poslanice* ideju kršćanske solidarnosti opisuje na sljedeći način:

> „Neka se dakle, čitavo naše tijelo očuva u Kristu Isusu i neka se svatko podlaže svome bližnjemu već prema milosnom daru koji mu je udijeljen. Jaki neka štiti slaboga, a slabi neka poštuje jakoga; bogataš neka pomaže siromahu, a siromah neka hvali Boga što mu je dao nekoga tko će njegovoj neimaštini priskočiti u pomoć.“[1363]

Herma, koji se u radovima pojedinih znanstvenika neopravdano pozicionira kao dijametralna suprotnost autoru *Prve Klementove poslanice,* ističe zapovijed o pomaganju udovicama, siročadi te onima koji su u oskudici.[1364] Tertulijan opisuje karitativnu djelatnost i međusobnu potporu članova *Velike Crkve:* „Naša briga za nemoćne, naša praktična ljubav prema drugima jest ono što nas određuje u očima brojnih naših neprijatelja. 'Vidi kako se međusobno vole' – oni kažu. 'Vidi kako su spremni umrijeti jedni za druge'.“[1365] Biskup rimske crkve krajem 1. st. navodi, prema svjedočanstvu Euzebija iz Cezareje, da je u prijestolnici carstva u to vrijeme djelovalo sedam đakonisa i sedam suradnika koji su se brinuli za više od tisuću i petsto udovica te bolesnih pri čemu se biskup izravno poziva na model Isusova života koji je služio kao temeljni poticaj prema karitativnom djelovanju.[1366] Biskup Kartage iz prve polovice 3. st. Ciprijan je u jednoj od svojih poslanica istaknuto da je „revno pomagao siromašnima, udovicama i bolesnima“.[1367] Njegova su pisma, ističe Peter Brown, možda i najbolji primjer karitativnog djelovanja *Velike Crkve*.[1368] Euzebije iz Cezareje prenosi pismo koje je biskup grada Korinta Dionizije krajem 2. st. poslao zajednici u Rimu:

[1362] Već se i u novozavjetnim tekstovima vide tragovi potpore siročadi i udovicama. Vidi više u: Jak 1,27; 1 Tim 5, 3-16.

[1363] 1 Clem. XXXVIII.1-2. Nekoliko poglavlja kasnije isti autor ističe da su kršćani dragovoljno spremni ići u ropstvo ne bi li nahranili druge. Vidi više u: 1 Clem. LV.2.

[1364] *Herm.* XXXVIII.10. Herma se ponekad opisuje kao suprotnost autoru *Prve Klementove poslanice* u toliko što predstavlja karizmatski oblik vodstva koji se suprotstavlja tradicionalno legitimiranom obliku vodstva (biskup) vidljivog u potonjem djelu. Međutim, takva je dihotomija u suštini pogrešna jer ne uviđa da je temeljni vid legitimiteta Herme proizlazio iz njegova društvenog statusa. Detaljnije o problematici odnosa karizme i autoriteta u *Velikoj Crkvi* vidi u: Stewart-Sykes, „Prophecy and Patronage, 165-190; Marko Marina, „Charisma and Authority in the Early Church: Coexistence or Conflict?, *Biografija, hagiografija, karizma,* ur. Marko Jerković (u procesu objave).

[1365] Tert. *Apol.* XXXIX.7.

[1366] Euseb. *Hist. eccl.* VI.43.11.

[1367] Cyp. *Ep.* 7.2. iz: Hermigild Dressler (ur.), *The Fathers of the Church: St. Cyprian, Letters, 1-81* (Washington, 1964). Prijevod na engleski: Rose B. Donna. Svi dijelovi Ciprijanovih pisama preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

[1368] Brown, *Poverty and Leadership in Later Roman Empire,* 25.

„Vaš je običaj od početka to da raznoliko iskazujete dobro svoj braći i da potporu šaljete brojnim Crkvama u svakome gradu. Na taj način dokidate potrebu potrebnih. Braći u rudnicima pomažete potporama koje šaljete od početka. Vi, Rimljani, održavate od otaca predani rimski običaj. Vaš ga blaženi biskup Soter nije samo očuvao nego i uvećao ukoliko isplaćuje obilje što se šalje svetima i jer pridošlu braću tješi svetim riječima kao nježan otac.“[1369]

Apostolska predaja (lat. *Traditio apostolica*) čije je vrijeme nastanka i dalje predmet spora među suvremenim znanstvenicima iznosi da je temeljna zadaća đakonisa briga za siromašne i bolesne.[1370] Karitativnost se *Velike Crkve* posebno isticala u vrijeme specifičnih egzistencijalnih kriza poput epidemije kuge koje su se u Rimskom Carstvu pojavile nekoliko puta.[1371] Koristeći snažan diskurs crkveni povjesničar Euzebije opisuje razne nesreće, pomore i glad koji su obilježili doba kratke vladavine Maksimina Tračanina (235-238. god. po. Kr.).[1372] Tomu potom suprotstavlja kršćansko dobročinstvo:

„Samo su kršćani u toj zloj okolnosti samim djelima pokazali sućut i čovjekoljublje. Jedni su se, po čitav dan, posvećivali skrbi i ukopu preminulih jer je bio bezbroj onih za koje se nitko nije brinuo. Drugi su u svakome gradu mnoštvo glađu izmučeno sabirali na jedan skup i svima dijelili kruh. Činjenica je izašla na glas kod svih ljudi. Slavilo se kršćanskoga Boga i priznavalo da su samo kršćani pobožni i bogoštovni što su uistinu dokazivali i sami njihovi postupci.“[1373]

Nedvojbeno je da se izvještaji crkvenog povjesničara o epidemijama kuge i reakcijama kršćana moraju uzeti s dozom opreza. U tom je pogledu posebno indikativna Euzebijevo impliciranje efekta masovnih obraćenja koja su se događala kao direktna posljedica kršćanske karitativnosti.[1374] Zasigurno postoje elementi preuveličavanja budući da je jasno kako Euzebije

---

[1369] Euseb. *Hist. eccl.* IV.23.10.
[1370] *Trad. apost.* 8. iz: Gregory Dix (ur.), *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr.* Kindle izdanje. Prijevod na engleski: Henry Chadwick. U znanstvenim se krugovima mogu načelno izdvojiti dva suprotstavljena mišljenja. Prema jednoj teoriji radi se o tekstu čiji je autor Hipolit Rimski pa se stoga može govoriti o početku 3. st. kao o vremenu nastanka. Vidi više u: Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* 412. Drugi pak smatraju da se radi o kasnijem dokumentu koji je sastavljen krajem 4. st. na temelju većeg broja ranijih izvora. Vidi više u: Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson i Edward Phillips, *The Apotolic Tradition: A Commentary* (Minneapolis, 2002), 3-6. Pri tome vrijedi istaknuti da potonji autori ističu (str. 2.) da teoriju prema kojoj je autor ovog djela doista Hipolit Rimski podržava većina suvremenih znanstvenika.
[1371] William H. McNeill, *Plagues and Peoples* (New York City, 1976), 103-114.
[1372] Euseb. *Hist. eccl.* IX.8.11.
[1373] Euseb. *Hist. eccl.* IX.8.14.
[1374] Uzročno posljedična veza između potpore bolesnima u vrijeme epidemije kuge i masovnih obraćenja na „proto-pravovjerno“ kršćanstvo ne uzima u obzir jednu vrlo važnu stvarnost. Naime, pomoć koji su kršćani nudili oboljelima od kuge imala je i svoju negativnu stranu u tome što su se posljedično mnogi od njih razboljeli i sami umrli od te iste bolesti. Tu je stvarnost nevoljko priznao i Dionizije Veliki, biskup koji je stolovao u Aleksandriji

nastoji vlastitu religiju prikazati u što boljem svijetlu istovremeno ocrnjujući poganske oblike religioznosti čiji su se pripadnici, u susretu s opasnom bolešću, iskazali isključivo vlastitom sebičnošću i osobnim interesom.[1375] Osim toga, David J. DeVore je pokazao da je, kroz vlastiti narativ o kugi u Aleksandriji, prvi crkveni povjesničar sustavno nastojao ne samo naglasiti vrline kršćana već i naglasiti tezu prema kojoj su nedaće „poganskog" puka u egipatskoj prijestolnici zapravo posljedica božanske kazne.[1376]

No, neupitno je briga koju je *Velika Crkva* usmjeravala prema bolesnima, odbačenima te siromašnima (posebice u teškim društvenim okolnostima) predstavljala stanoviti novitet.[1377] Briga za siromašne se nastavila i tijekom aktivnih progona kršćana što najbolje pokazuje zanimljiv slučaj iz sjeverne Afrike. U vrijeme tzv. „Velikog progona" za Dioklecijanove vladavine, rimski su državni službenici 19. svibnja 304. godine nasilno ušli u crkvu u gradu Sirta (današnji Konstantin u Alžiru) očekujući da će ondje, osim kršćanskih tekstova koje su željeli uništiti, pronaći i skriveno blago. Međutim, naišli su tek na zaseban prostor za skladištenje hrane i odjeće koja se dijelila potrebitima. Službeni podatci katalogiziraju pronađene stvari: šesnaest tunika za muškarce, osamdeset i dvije haljine za žene, trinaest parova muških te četrdeset i sedam parova ženskih cipela te devetnaest ogrtača.[1378] Uz reflektiranje karitativnog angažmana Crkve kojeg se kršćani nisu odrekli ni u vrijeme progona, ovaj izvještaj

---

polovicom 3. st. Euzebije nam prenosi njegovo opažanje: „Mnoga se, dakle, naša braća iz veoma velike ljubavi i bratoljublja nisu osobno štedjela nego su se međusobno vezala. Bezbrižno su posjećivali oboljele, sjajno posluživali, o njima u Kristu skrbili, veoma rado s njima odlazili. Zaražavali su se zlom drugih i od bližnjih na same sebe navlačili bolest i od svoje volje preuzimali patnje. Njegujući i krijepeći druge, sami su umirali." Vidi više u: Euseb. *Hist. eccl.* VII.22.7.

[1375] Elementi preuveličavanja s jasnim ideološkim ciljem su najvidljiviji ako se usporede dvadeset i prvo te dvadeset i drugo poglavlje sedme knjige. Euzebije najprije (VII.21.9.) ističe društveni košmar u Aleksandriji popraćen nerazumijevanjem „poganskih" dijelova društva koji se „čude i istražuju odakle trajne kuge, odakle strašne bolesti, odakle svakojaka raspadanja, odakle raznovrsno i mnogobrojno ljudsko umiranje". Takvom nerazumijevanju i raspadu sustava Euzebije suprotstavlja mir i snagu kršćanske zajednice. U tom je kontekstu interesantno Euzebijevo opažanje (VII.22.6.) da je kuga protiv „pogana obilnije nasrnula". Uz to, citirajući biskupa Dionizija (VII.22.9-10.), Euzebije suprotstavlja odnos prema preminulima između kršćana i pogana u Aleksandriji: „Ispruženim su rukama s prsiju poduhvaćali tjelesa svetih, čistili im oči i zatvarali usta. Nosili su ih na ramenima i pokapali… Pogani upravo suprotno postupahu. Odstranjivali su one koji su počinjali poboljevati. I najdraže su izbjegavali. Na putove su izbacivali napola mrtve. Na stranu su odlagali neukopane mrtve. Ustezali su se od prenošenja i dodira sa smrću koju nisu, uz mnogo smiješnoga, lako udaljili."

[1376] David J. DeVore, „'The Only Event Mightier than Everyone's Hope': Classical Historiography and Eusebius' Plague Narrative", *Histos,* god. 14/br. 1 (Tallahassee, 2020), 1-34.

[1377] Vrijedi istaknuti grčkog povjesničara Diodora Sicilskog (1. st. pr. Kr.) koji opisuje kako su Kartažani odbijali pomoći suborcima žrtvama kuge koja je pogodila otok Sirakuzu kojeg su Kartažani nastojali osvojiti početkom 4. st. pr. Kr.. Takve su okolnosti dovele do situacije u kojoj su, kako to Diodor slikovito opisuje, braća bila „prisiljena napustiti braću, prijatelji žrtvovati prijatelje iz straha za vlastiti život". Vidi više u: Diod. Sic. *Bib. Hist.* XIV.71.1. iz: Russel M. Geer (ur.) *Diodorus Siculus: Library of History,* Vol. VI (Cambridge, 1954). Prijevod na engleski: Charles H. Oldfather.

[1378] Beard, North i Price, *Religions of Rome,* vol. 2., 112-113.

potvrđuje i razvijenu hijerarhiju te sustav vladanja unutar *Velike Crkve* budući da spominje svećenike, đakone i subđakone.

Kada se uzmu u obzir gore navedeni primjeri, ne iznenađuje opaska protu-kršćanskoga cara Julijana Apostate koji je u povijesnim analima ostao poznat kao posljednji pripadnik starorimskog „poganskog“ oblika religioznosti na tronu Rimskog Carstva. Doduše, radi se o 60-im godinama 4. st., ali je karitativnost koju Julijan primjećuje kod kršćana zasigurno refleksija stvarnosti koja je postojala i u ranijem razdoblju. U pismu upućenom Arsaciju koji je u to vrijeme obnašao dužnost visokog svećenika u provinciji Galaciji, Julijan primjećuje da je jedan od temeljnih razloga slabljenja onoga što on naziva „helenistička religija“ manjak žive vjere odnosno aktivne društveno-karitativne angažiranosti.[1379] Uspoređujući vlastitu religiju s kršćanstvom Julijan ističe: „Zašto mi mislimo da je to dovoljno, zašto ne primjećujemo da su temeljni razlozi širenja ateizma njihova (kršćanska op.a.) dobrota prema strancima, briga za grobove mrtvih i svetost njihovih života?“ [1380]

U istom pismu car obavještava Arsacija o hitnom uvođenju organiziranog sistema karitativnosti kojeg bi u praksi trebali nadgledati i voditi „poganski“ svećenici, a koji bi bio poglavito usmjeren prema siromašnima.[1381] Julijan je bio spreman financirati takav sistem novcem iz državne blagajne. U drugom se pismu koji nije sačuvan u cijelosti Julijan žali na kršćansku spremnost iskorištavanja manjka „poganske“ karitativnosti prema siromašnima. Kršćani, tvrdi Julijan, koriste takve prilike kako bi iskazivanjem vlastitog milosrđa privukli

---

[1379] Za razliku od primjerice Plutarha koji je živio u 1. i dijelu 2. st., Julijan je sredinom 4. st. već mogao govoriti o koherentnom sustavu vjerovanja i praksi koje je nazvao helenističkom religijom. Sama činjenica da je iz njegovih djela jasno vidljivo poimanje zasebnog religijsko-kulturološkog identiteta koji je u suprotnosti s drugim religijama (prvenstveno kršćanstvom i judaizmom) ukazuje da se dogodila značajna promjena kada je posrijedi koncept religije i njen položaj u okviru identiteta kako pojedinaca tako i zajednice. U Julijanovom je slučaju stvar bila suviše jednostavna: ako je netko Helenist onda on nije i ne može biti ni kršćanin niti Židov. Vidi više u: Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990), 10-11. Paradoks se u ovom slučaju krije u tome što je razvitak religije kao distinktivnog elementa u širem društveno-kulturološkom obliku zapravo posljedica djelovanja i širenja kršćanstva Rimskim Carstvom. Drugim riječima, jedan od posljednjih rimskih „neprijatelja“ kršćanstva je bio identitetski oblikovan određenim tekovinama religije koja je u tom trenutku već bila korak do konačnog „trijumfa“. Vidi više u: James B. Rives, „Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions“, *Antigüedad: Religiones y Sociedades,* god. 9/br. 1 (Madrid, 2011), 265-280.

[1380] Julian, *Ep.* 22 iz: Edward Capps, Thomas E. Page i William.H.D. Rouse (ur.), *The Works of the Emperor Julian,* vol. 3. (London, 1923). Prijevod na engleski: William C. Wright. Svi su tekstovi cara Julijana, osim ako nije drugačije naznačeno, preuzeti iz istog kritičkog izdanja koje sadrži i grčki izvornik. Julijan kršćanstvo naziva „ateizam“ zbog toga što su kršćani odbijali štovati starorimska božanstva. Detaljnije o Julijanovoj kritici kršćanstva vidi u: Christoph Riedweg, „Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's *Against the Galileans*“, *A Companion to Julian the Apostate,* ur. Hans-Ulrich Wieme i Stefan Rebenich (Leiden, 2020), 245-266. Detaljnije o etiketi ateizma u kontekstu ranokršćanskih zajednica vidi u: Joseph J. Walsh, „On Christian Atheism“, *Vigiliae Christianae,* god. 45/br. 3 (Leiden, 1991), 255-277.

[1381] Julian, *Ep.* 22. Crkveni povjesničar iz 4. st. Sozomen potvrđuje Julijanovo nevoljko priznavanje efikasnosti te superiornosti institucionaliziranog karitativnost djelovanja kršćana. Vidi više u: Soz. *Hist. eccl.* V.16.5.

ljude u svoju zajednicu i u tome su poprilično uspješni.[1382] Iz navedenih je djela očito da rimski car odgovornima prvenstveno smatra „poganske“ svećenike koji u obnašanju službe ne pridaju dovoljno pažnje karitativnom angažmanu koje Julijan vidi jednim od ključnih faktora stabilnosti i širenja kršćanske zajednice. Možda se može i kazati da Julijan uviđa jedan dublji problem, a on se tiče koncepta starorimske religioznosti i njezine pozicije u društvu. Drugim riječima, car drži da je potrebno „nadograditi“ postojeću religiju tako što će ju približiti običnom puku posredstvom organiziranih karitativnih djelatnosti.

U Julijanovom se pozivu na organiziranu karitativnost koja će biti posebno usmjerena prema siromašnima krije vrlo važan element grčko-rimskog društva i jedan od temeljnih razloga zbog kojih je karitativnost *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. predstavljala važan primjer društvenog kapitala. Ponajprije je potrebno istaknuti da je svaka dihotomija koja prve kršćane predstavlja kao osobite nositelje milosrđa, dobročinstva i karitativnosti dok istovremeno većinski ostatak („poganskog“) puka smatra krajnje amoralnima suštinski pogrešna.[1383] No, teško je zanemariti značajne razlike vidljive posebice u prirodi karitativnosti te u odnosu prema siromašnima. Naime, karitativnost grčko-rimskog svijeta je prvenstveno bila vođena ljubavlju prema javnoj časti (grč. *φιλότιμο*), a ne moralnim altruizmom u čijoj pozadini na koncu stoji duboko uvjerenje da Bog zahtijeva od vjernika takav vid društvenog angažmana.[1384] Drugim riječima, radilo se o recipročnom vidu odnosa unutar kojeg je onaj koji pomaže (često patron) očekivao od onoga kojemu pomaže javno iskazivanje zahvale i časti. Gillian Clark je u svojoj studiji istaknula da je u stvari kršćanski vid karitativnosti na specifičan način izazvao tradicionalne rimske društvene strukture sa svojim fokusom na siromašne i odbačene.[1385] Paul Veyne je bio među prvim znanstvenicima koji su ukazali na to da je grčko-rimski sustav karitativnosti bio različit od kršćanskog u tome što nije poznavao ideju imperativa brige za siromašne.[1386] Peter Brown podsjeća da su grčko-rimski oblici karitativnosti bili dostupni

---

[1382] Julian, *Ep. Fr.* iz: Thomas E. Page, W.H.D. Rouse (ur.), *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2. (London, 1923). Prijevod na engleski: William. C. Wright.

[1383] Ramsay MacMullan podsjeća da je slika prema kojoj su postojala dva neovisna i zasebna moralna obrasca ponašanja (kršćanski i „poganski“) te da je na koncu prethodni trijumfirao suviše jednostavna i ne uzima u obzir čitav niz kompleksnosti koje se mogu simbolički nazvati sivom zonom. Iz izvora se čini puno vjerojatnije da je postojalo i dosta „preklapanja“ između dva spomenuta moralna obrasca čime se naravno ne želi sugerirati da je moral prvih kršćana bio u potpunosti istovjetan postojećim trendovima grčko-rimskog društva. Vidi više u: Ramsay MacMullen, *What Difference Did Christianity Make?, Zeitschrift für Alte Geschichte,* god. 35/br. 3 (Stuttgart, 1986), 328.

[1384] Steven C. Muir, „'Look How They Love One Another': Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity“, *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, ur. Leif E. Vaage (Waterloo, 2006), 225.

[1385] Gillian Clark, *Christianity and Roman Society*. Kindle izdanje.

[1386] Paul Veyne, *Bread and Circuses*, 19-23; 30; Clark, *Christianity and Roman Society*. Kindle izdanje.

isključivo onima koji su pripadali kategoriji građanina koja nije uključivala sve stanovnike jednoga grada.[1387] Primjerice, još je Platon naučavao da u idealnom gradu neće uopće biti siromašnih ljudi, ali ne zbog izvrsnog ekonomskog prosperiteta koji će u takvom gradu siromaštvo iskorijeniti:

> „Sažaljenja vrijedan nije onaj, koji je gledan ili trpi drugo koje takvo zlo, nego onaj, koji je umjeren ili posjeduje neku drugu vrlinu ili njezin dio, pa ga pritom snađe kakva nevolja. Zato bi bilo čudnovato, kad bi u državi i u gradu, koji je makar osrednje upravljan, netko takav bio potpuno zanemaren, da padne na prosjački štap, bio on rob ili slobodan čovjek. Zbog toga može zakonodavac s obzirom na takve ljude slobodno izdati ovakav zakon: U našoj državi ne smije biti nijednog prosjaka. Nastoji li tko da bude takav pa beskrajnim molbama skuplja sebi sredstva za život, tržni nadzornici imaju ga tjerati s trga… a nadzornici polja imaju ga iz ostale zemlje otpremiti preko granice, da zemlja bude potpuno čista od takvog stvorenja.“[1388]

Jedan od osnivača neo-platonističke škole Plotin (3. st. po. Kr.) iznio je racionalističku perspektivu morala i karitativnosti. Naime, Plotin je naučavao da postoji jedna vrsta moralne logike koja je utkana u samu srž kozmosa. Posljedično, ako se osoba i nađe u teškoj situaciji apsolutnog siromaštva to je prvenstveno rezultat loših odluka koje je ta osoba činila u prethodnom životu. Jednostavnije rečeno, siromašni u većini slučajeva zaslužuju i ostati na ekonomskom dnu društva. Iz tog interpretacijskog ključa i potječe njegova tvrdnja:

> „Potom, ne treba zanemariti ni onaj dokaz koji kaže da racionalni princip ne uzima u obzir stalno sadašnjost već i prethodne krugove, ali i budućnost, te da na osnovu toga određuje vrijednost duša i mijenja im sudbinu. Od onih koji su ranije bili zli gospodari čini robove (čini to i zato što je to za njih korisno). Ako su se neki ljudi loše služili vlastitim bogatstvom, on ih čini siromašnima (uzgred rečeno, i za dobre ljude nije nekorisno da budu siromašni); onima koji su nepravedno ubili čini da budu ubijeni, s njihovog stajališta nepravedno, ali pravedno sa stajališta same žrtve… Jer, sigurno, čovjek ne postaje slučajno rob ili zarobljenik niti mu je uzalud naneseno tjelesno nasilje, već je on nekada činio to što sada trpi.“[1389]

Jedan od najutjecajnijih kasnoantičkih „poganskih“ učitelja govorništva Libanije iz Antiohije (4. st.) ističe da siromašni članovi društva, oni „bez vlastitih kuća i žena“, ne mogu

---

[1387] Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, 1992), 84-85.
[1388] Plat. *Leg.* XI.14. iz: Branko Bošnjak (ur.), *Platon: Zakoni* (Zagreb, 1974). Prijevod na hrvatski: Veljko Gortan.
[1389] Plot. *Enn.* III.13.

nikada dijeliti građanski status usprkos tomu što „žive“ u gradovima.[1390] Libanijev je pristup prvenstveno određen utilitarizmom. Pridonosi li netko društvu u kojem živi uvelike određuje može li on biti dio građanskog puka. Posljedično, beskućnici koji žive na samim marginama društva ne pripadaju u potpunosti gradu kojeg nastanjuju. Doduše, Clark ispravno upućuje na disonantne tonove iz grčko-rimske kulture. Tako je primjerice Plotinov učenik Porfirije iz Tira tvrdio, citirajući Teofrasta, da se milosrđe usmjereno siromašnima treba prakticirati jer je to nešto što bogovi zahtjevaju od ljudi.[1391] Međutim, pomaganje siromašnima nije prije dolaska kršćanstva (uz izuzetak judaizma koji je bio ipak ograničen dimenzijom etnosa) smatrano etičkim prioritetom.[1392] Prinošenje žrtava u „poganskim“ hramovima nije bilo vođeno idejom pomaganja siromašnima. To je, između ostaloga, razlog zbog kojeg Brown upozorava da kategorija „siromašni“ uopće nije postojala u karitativnom diskursu grčko-rimskog svijeta.[1393]

To se pak najbolje može vidjeti na primjeru državne (carske) pomoći u obliku besplatnog javno-građanskog dijeljenja hrane (lat. *annona civica*) koje se tijekom 2. i 3. st. nastojalo provoditi jednom mjesečno u Rimu i ostalim gradovima carstva, a kasnije i u Konstantinopolu.[1394] Primatelji takve vrste pomoći su, kako to Brown ističe, mogli biti i pojedinci iz nižeg društvenog sloja poput stanovitog Aurelija Melasa iz egipatskog grada Oksirinha.[1395] Usprkos tomu što je bio nepismen te zasigurno pripadnik nižeg dijela društvene ljestvice, Melas je imao pravo na dio spomenute pomoći. No, razlog tomu nije imao nikakve veze s njegovim društveno-ekonomskim statusom već s porijeklom.[1396] Budući da su i otac i djed bili ugledni građani Oksirinha, Melas je predstavljao legitimnog kandidata za primanje državne pomoći.[1397] Da bi se uopće mogla shvatiti razlika između kršćanskog i grčko-rimskog vida karitativnosti potrebno je, kako to Brown objašnjava, zamisliti sasvim drugačiji mentalni

---

[1390] Lib. *Or.* 41.11. iz: Gillian Clark, Mark Humphries i Mary Whitby (ur.), *Between City and School: Selected Orations of Libanius* (Liverpool, 2015). Prijevod na engleski: Raffaella Cribiore.

[1391] Porph. *Abst.* II.16.1-5. iz: Richard Sorabji (ur.), *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals* (London, 2000). Prijevod na engleski: Gillian Clark.

[1392] Clark, *Christianity and Roman Society*. Kindle izdanje.

[1393] Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, 10. Nizozemski je povjesničar Hendrik Bolkestein bio prvi koji je, analizirajući koncept karitativnosti u antici, istaknuo da grčko-rimski svijet vlastito karitativno djelovanje nije primarno usmjeravao prema siromašnima. Vidi više u: Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum: Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft*" (Utrecht, 1939), 299. Ideja potrebe pomaganja siromašnima zbog njihovog teškog ekonomskog stanja pripada kulturološkom habitusu kršćanstva.

[1394] Čini se da se na početku Rimskog Carstva poglavito dijelila žitarica, a kasnije i druge potrepštine poput mesa i ulja. Vidi više u: Paul Erdkamp, *The Grain Market in the Roman Empire: A Social, Political and Economic study* (Cambridge, 2005), 240-257.

[1395] Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, 92.

[1396] *Cod. Theod.* XIV.17.1.

[1397] Čak i nakon što je 212. godine car Karakala podijelio rimsko građansko pravo svim slobodnim stanovnicima carstva, samo je dio stanovništva u gradovima imao pravo na spomenutu pomoć pri čemu to pravo nije bilo uvjetovano time što su siromašni. Vidi više u: Brown, *Through the Eye of a Needle*, 68-71.

prostor u kojem primarna društvena dioba nije između bogatih i siromašnih već između građana i onih koji to nisu.[1398]

Tek će se dolaskom kršćanstva i društveno-karitativnim angažmanom *Velike Crkve* promijeniti koncept milosrđa koje će biti potaknuto pomaganju siromašnima zbog toga što su siromašni, bez obzira na njihovo porijeklo ili društveni status njihova oca ili djeda. Drugim riječima, promijenio se *racio* karitativnog djelovanja što se, između ostaloga, može vidjeti i na primjeru prvog kršćanskog cara Konstantina koji je, u jednom od svojih zakona, ponudio hranu onim roditeljima koji u vremenu nestašice hrane nemaju kako nahraniti vlastitu djecu.[1399]

Karitativnost *Velike Crkve* doista jest predstavljala stanoviti izazov za rimsku društvenu strukturu, ali ne samo zbog svog usmjerenja prema siromašnima i odbačenima. Postoji jedna dublja dimenzija toga izazova koju Clark nije primijetio, a tiče se strukture i organizacije. Naime, iza društveno-karitativnog angažmana *Velike Crkve* stajao je diskurs o moralu utemeljen prvenstveno na židovskoj religijskoj baštini, životu Isusa iz Nazareta te djelovanju apostola Pavla, ali i organizirani sustav odnosno ono što se može nazvati institucionalizirana karitativnost. Nju je pak pratio istaknuti osjećaj pripadanja jednoj zajednici koja nadilazi lokalne i regionalne okvire. U tome se zapravo krije ključan element ovog vida društvenog angažmana *Velike Crkve* i razlog zbog kojeg se taj angažman doista može smatrati važnim primjerom društvenog kapitala. Studija Petera Browna na izvrstan način opisuje tu vrstu institucionalizirane karitativnosti.[1400] Društveni je angažman *Velike Crkve* u pogledu karitativnosti bio uvjetovan razvojem crkvene strukture, sustava organizacije i upravljanja. Brown podsjeća da su se tijekom 2. i 3. st. crkveni biskupi istaknuli kao pojedinci koji su svojim javnim djelovanjem (službom) otvorili prostor za novu moralnu kategoriju kojoj je potrebno redovito pomagati, a to su bili siromašni.[1401] Pri tome vrijedi istaknuti opažanja iz jednog od

---

[1398] Brown, *Through the Eye of a Needle,* 68. Slično zaključuje i Anneliese Parkin kada tvrdi da su kršćanski i „poganski“ vidovi karitativnosti u antici bili usmjereni prema dva „fundamentalno različita sektora društva“. Pri tome se naravno ne želi kazati da nitko nikada nije pomogao prosjaku prije pojave kršćanstva. No, generalno gledano, prosjaci naprosto nisu bili „mete“ karitativnog djelovanja u pretkršćanskom razdoblju. Vidi više u: Anneliese Parkin, „'You do him no service': an exploaration of pagan almsgiving“, *Poverty in the Roman World,* ur. Margaret Atkins i Robin Osborne (Cambridge, 2006), 60.

[1399] *Cod. Theod.* XI.27.1. Pitanje opskrbe hranom predstavljalo je akutni problem i u ranijem razdoblju Rimskog Carstva. Tako je primjerice Tacit istaknuo da su cijene hrane u vrijeme vladavine cara Tiberija porasle, a to je uvijek predstavljalo velik problem za ostatak puka koji je, kada je posrijedi opskrba hrane, uglavnom živio od dana do dana. Vidi više u: Tac. *Ann.* IV.6.4 iz: Josip Miklić (ur.), *Sabrana djela Kornelija Tacita,* svezak I (Zagreb, 2006). Prijevod: Josip Miklić. Svi citati Tacitova djela *Anali* preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja; Tac. *Hist.* IV.38.

[1400] Vidi više u: Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*.

[1401] Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* 8-9.

prethodnih poglavlja o ulozi koju je nadglednik/biskup imao u prvim kršćanskim zajednicama. Između ostaloga, biskup je nadgledao raspodjelu dobara na sastancima prvih kršćana.

Euzebije prenosi da se darivanje novca potrebitima u pravilu događalo nedjeljom za vrijeme mise te da su upravo biskupi bili zaduženi za preraspodjelu dobara. Time se prvi crkveni povjesničar reflektira i na djelokrug djelovanja prvih biskupa.[1402] Kao ilustrativan primjer te stvarnosti može se istaknuti egipatski grad Oksirinh u kojem su se siromašni skupljali ispred crkve nedjeljom kako bi pokupili hranu koja im se nudila besplatno.[1403] Dio lokalnih monaha im je čak i pronašao mjesto gdje mogu prespavati. Radi se o sustavu u kojem su bili uključeni svi dijelovi crkvene administracije. Dakle, karitativnost *Velike Crkve* bila je usko povezana uz njenu strukturu i organizaciju. Stratifikacija uloga na način da su biskupi glavni i odgovorni za preraspodjelu dobara dok im asistiraju đakoni i đakonise predstavlja krucijalni element karitativnosti *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. Dolaskom 4. st. i prvog kršćanskog cara, biskupi su se već nametnuli kao „ljubitelji siromašnih“ predstavljajući tako drugačiju, snažniju i koherentniju sliku karitativnosti od one koju je do tada poznavao klasični svijet.[1404] Prezentiranje nove društveno-karitativne uloge Crkve, tvrdi Brown, najjasnije je bilo vidljivo na primjeru biskupa koji su tvrdili da su „ljubitelji siromašnih“.[1405]

U liku i djelu kršćanke Fabiole s kraja 4. st. moguće je detektirati kulminaciju institucionalizirane karitativnosti koja se razvijala od samih začetaka kršćanstva. Fabiola je potjecala iz jedne od najuglednijih rimskih obitelji, odrasla u duhu „poganstva“. No, nakon obraćenja na kršćanstvo, prodala je vlastiti imetak te novac od prodaje iskoristila kako bi pomogla siromašnima i potrebitima. U analima povijesti kršćanstva, Fabiola će ostati upamćena kao osoba zaslužena za gradnju javne bolnice otvorene za sve kojima je zdravstvena pomoć potrebna.[1406] Fabiolin je prijatelj bio i ugledni crkveni otac Jeronim koji se prisjetio njezina života obilježenog karitativnošću i milosrđem sljedećim riječima:

[1402] Euseb. *Hist eccl.* VI.43.18.
[1403] Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* 12.
[1404] Vidi više u: Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity,* 71-117.
[1405] Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity,* 77-78.
[1406] Vidi više u: Wendell H. Howard, „Saint Fabiola in Fiction, in History, in Portraiture“, *Logos: A journal of Catholic Thought and Culture,* god. 14/br. 2 (St. Paul, 2011), 82-95; Peregrine Horden, „The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam“, *The Journal of Interdisciplinary History,* god. 36/br. 3 (Cambridge, 2005), 361-389. Horden (str. 365-366) pripisuje sv. Pahomiju osnivanje prve (kršćanske) bolnice u egipatskom mjestu Tabenisiju. Također, u istočnom dijelu carstva su kršćanski uglednici poput Bazilija Velikoga (4. st.) organizirali gradnju javnih bolnica (grč. *ξενοδοχεῖον*) koje su bile otvorene onima u potrebi, bez obzira na njihovo porijeklo ili status. Brown ξενοδοχεῖον smatra novitetom u antici budući da je pružao utočište i bolesnima i siromašnima i beskućnicima. Vidi više u: Brown, *Poverty and Leadership in Later Roman Times,* 38-44. Kratki pregled povijesti bolnica s izvrsnim popisom sekundarne literature vidi u: Louise Cilliers i Francois P. Retief, „The

„Koliko je puta na svojim ramenima nosila nevoljnike savladane od žutice i smrada? Koliko je puta ispirala gnojave rane koje drugi ne bi mogao ni pogledati?… Da imam sto jezika, sto usta i gvozden glas ne bih bio kadar ni letimice spomenuti imena svih bolesti, što ih Fabiola jadnicima preokrenu u onoliko oblakšanja; te bolesnima zavidjahu mnogi zdravi siromasi.“[1407]

U istom se pismu Jeronim eksplicitno referirao na bolnicu koju je Fabiola osnovala u Rimu tvrdeći da je zdravstvenu njegu pružala beskućnicima s ulica čija su tijela bila izmorena od gladi i bolesti (lat. *Et primo omnium instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis et consumpta langoribus atque inedia miserorum membra refoveret.*).[1408] Institucionalizirani karakter kršćanske karitativnosti je primijetio i spomenuti car Julijan koji je, prema svjedočanstvu Sozomena, nastojao podignuti razinu sustava organizacije te podjele službenih uloga u helenističkoj religiji kako bi na taj način pokušao izbjeći kristijanizaciju svoga carstva.[1409]

U društveno-ekonomskim prilikama koje su velik dio stanovništva držale u tzv. „plitkom siromaštvu“, institucionalizirana karitativnost te međusobna potpora pozicionirali su *Veliku Crkvu* na čvrste temelje koji su predstavljali jedan od važnih uvjeta njezinog rasta. Do pojave prvog kršćanskoga cara, *Velika Crkva* je razvila tri odvojena moralno-obvezujuća imperativa: solidarnost, odricanje od novca te potpora onih kojima je novac u zajednici posebno potreban.[1410] Konstantinovim obraćenjem, Crkva je dobila saveznika u najmoćnijoj figuri carstva što je samo dodatno razvilo i osnažilo njen društveni angažman. S Konstantinom se ova rasprava vraća na uvod poglavlja. Izuzećem crkvenog klera od osobnih poreznih davanja, Crkva je u post-Konstantinovu dobu bila čvrsto na putu konačnog trijumfa nad svim ostalim religijskim zajednicama što se i načelno ostvarilo *Solunskim ediktom* cara Teodozija Velikoga s kojim je i započela ova disertacija.

14.2. Valentinova gnostička škola: dimenzija etike i karitativnosti

Nakon što je uspostavljena jasnija slika karitativnosti *Velike Crkve,* fokus pažnje vrijedi usmjeriti prema *Valentinovoj gnostičkoj školi.* Kao polazišna točka rasprave mora biti

Evolution of the Hospital from Antiquity to the End of the Middle Ages“, *Curationis,* god. 25/br. 4 (Pretoria, 2002), 1-16.

[1407] Jer. *Ep.* 77.6. iz: Thomas E. Page, Edward Capps i William H.D. Rouse (ur.), *Select Letters of St. Jerome* (London, 1933). Prijevod na engleski: Frederick A. Wright. Svi citati Jeronima preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja koje sadrži i grčki izvornik.

[1408] Jer. *Ep.* 77.6.

[1409] Soz. *Hist. eccl.* V.16.1.

[1410] Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* 18.

dimenzija etike, kako u gnostičkim zajednicama općenito, tako i u *Valentinovoj gnostičkoj školi* konkretno. Zbog manjka tragova u primarnim vrelima, svaka je analiza djelomično ovisna o proučavanju retoričkih strategija u gnostičkim tekstovima. Drugim riječima, znanstvenicima naprosto nije na raspolaganju tolika količina izvora kao u slučaju *Velike Crkve*. Usprkos tomu, autori poput Ireneja i Epifanija opetovano naglašavaju libertinizam različitih gnostičkih zajednica. Govoreći o navodnom libertinizmu, može se istaknuti Epifanijev izvještaj o gnosticima u kojem crkveni autor govori o njihovim sastancima obilježenim promiskuitetnim ponašanjem i kanibalizmom.[1411] Na drugome mjestu Epifanije tvrdi da je „sramotno uopće govoriti što se sve među njima događa.“[1412] No, usprkos tomu zaključuje da ako njih nije sram ponašati se tako, onda ne treba niti njega biti sram javno razotkriti njihovu izopačenost.[1413] Irenej iz Lyona također optužuje gnostike (u ovom slučaju one valentinovskog usmjerenja) za razvratničko ponašanje tvrdeći da „najsavršeniji među njima slobodno prakticiraju sve što je zabranjeno“ apostrofirajući posebno promiskuitet.[1414] Valentinovskog učitelja Marka Irenej također optužuje za promiskuitet koji proizlazi iz njegova uvjerenja u vlastito savršenstvo koje je utemeljeno na njegovom duhovnom porijeklu odnosno pripadanju elitnom razredu ljudi.[1415]

Pri tome je važno napomenuti da za Ireneja i njegove istomišljenike postoji čvrsta poveznica između doktrina svih gnostičkih zajednica i njihovih obrazaca ponašanja. Budući da su pristali uz krivovjerje ono ih je po inerciji dovelo do problematičnih odnosno neprihvatljivih oblika ponašanja. Upravo je to razlog zbog kojeg Irenej eksplicitno tvrdi da su razvratna ponašanja posljedica njihove doktrine. Doktrina je pak obilježena, kako se i moglo vidjeti u jednom od prethodnih poglavlja, podjelom čovječanstva na tri razreda: pneumatici odnosno pripadnici gnostičkih zajednica, psihici odnosno pripadnici drugih kršćanskih usmjerenja (ponajprije *Velike Crkve*) te hilici koji i dalje štuju različite „poganske“ bogove ili ostaju čvrsto u „zagrljaju“ judaizma. Iz navedenoga se javlja ideja determiniranog elitizma prema kojemu su pripadnici gnostičkih zajednica, što vrijedi i u slučaju *Valenitnove gnostičke škole,* unaprijed određeni za spasenje na temelju vlastite prirode i porijekla.[1416] Posljedično se, tvrdi Irenej, odaju različitim oblicima razvratničkog ponašanja: od konzumiranja mesa žrtvovanog idolima do preljuba.[1417] Na dijametralno suprotnoj su strani hilici (pogani i Židovi) koji su unaprijed

[1411] Epiph. *Adv. haeres.* I. 36.5.4-6.
[1412] Epiph. *Adv. haeres.* I. 36.4.4.
[1413] Epiph. *Adv. haeres.* I.36.4.4.
[1414] Iren. *Adv. Haer.* I..6.3.
[1415] Iren. *Adv. Haer.* I.13.6.
[1416] Iren. *Adv. haer.* I.6.1-2.
[1417] Iren. *Adv. haer.* I.6.3.

osuđeni na propast. Između njih se nalaze psihici (kršćani koji nisu dio niti jedne gnostičke zajednice) koji (djelomično!) spasenje mogu postići isključivo kroz napor vlastitih dobrih djela. Konkretnije rečeno, jedino oni imaju etički imperativ kojeg ne uspijevaju uvijek slijediti. Takav stav najbolje oslikava Klementov opis gnostika Bazilida i njegove sljedbe: „Prenio sam ove tvrdnje kako bi razotkrio sljedbenike Bazilida koji ne žive ispravnim životom budući da tvrde kako posjeduju autoritet za počinjenje grijeha jer su savršeni i zato što će u svakom slučaju, na temelju vlastite prirode, biti spašeni.“[1418] Nema sumnje da je, prema Klementu, upravo element soteriološkog elitizma otvorio prostor prema libertinizmu različitih gnostičkih zajednica. Starija je paradigma pristajala uz dihotomiju gnostičkih zajednica koju su crkveni autori iz antike naprosto nametnuli kroz vlastite polemičke obračune s onima koje su smatrali opasnim hereticima.[1419]

Međutim, novija su istraživanja znanstvenika utemeljena ne samo na drugačijem metodološkom pristupu već i na otkrivenim gnostičkim dokumentima iz Nag Hammadija ozbiljno dovela u pitanje zaključke crkvenih autora poput Ireneja ili Epifanija. Ponajprije vrijedi istaknuti da se tragovi libertinizma nalaze isključivo u radovima crkvenih autora bez potpore u dokumentima iz Nag Hammadija. U tom je pogledu od krucijalne važnosti društveni kontekst te polemička priroda crkvenih optužbi koje nisu imale za cilj preslikati objektivnu stvarnost već etiketirati te marginalizirati protivnika.[1420] Osim toga, optužbe za razvratništvo i nemoral standardni su dio polemičkog diskursa grčko-rimskog svijeta što su i sami pripadnici *Velike Crkve* osjetili na vlastitoj koži budući da se i njih optuživalo za različita zlodjela poput ritualnih ubojstava, žrtvovanja djece, kanibalizma te incesta.[1421] Klasičan primjer takve strategije predstavlja napad na bakanalije (svečanosti i gozbe u čast bogu vina) koje su potisnute iz

---

[1418] Clem. Al. *Strom.* III.3.3.

[1419] Klasičan primjer takve paradigme predstavlja engleski povjesničar Henry Chadwick. U jednom od svojih članaka Chadwick tvrdi da je libertinizam doista bio temeljni društveni karakter gnostičkih zajednica budući da jednostavno postoji previše herezioloških izvještaja koji idu u tom smjeru. Vidi više u: Henry Chadwick, „The Domestication of Gnosis“, *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut,* vol. 2., ur. Stephen Benko i Bentley Layton (Leiden, 1981), 3-16.

[1420] Vidi više u: Pheme Perkins, „Irenaeus and the Gnostics“, *Vigiliae Christianae,* god. 30/br. 3 (Leiden, 1976), 193-200.

[1421] Vidi više u: Craig de Vos, „Popular Graeco-Roman Responses to Christianity“, *The Early Christian World,* vol. I-II, ur. Philip F. Esler (London, 2000), 869-892; Bart Wagemakers, „Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire“, *Greece and Rome,* god. 57/br. 2 (Cambridge, 2010), 337-354. Vrijedi imati na umu da je element etiketiranja te marginaliziranja protivnika i dio suvremenog diskursa što je apostrofirao i Umberto Eco u jednoj od svojih knjiga. Vidi više u: Umberto Eco, *Inventing the Enemy* (Boston, 2012). Eco podsjeća čitatelje (str. 17-18) da je potreba za neprijateljem fundamentalni aspekt stvaranja čovjekova identiteta što se vrlo lako može pretočiti s pojedinca na različite vrste zajednica. U samom uvodu knjige (str. 2) Eco objašnjava da je postojanje neprijatelja važno „ne samo u definiciji našega identiteta već i u tome što nam pruža prepreku na temelju koje ocjenjujemo naš sistem vrijednosti.“

prijestolnice carstva 186. god. pr. Kr.[1422] Grčko-rimskom stanovništvu, tvrdi Tertulijan, nije bilo jasno kako kršćani sebe mogu međusobno nazivati braćom i sestrama što je posljedično dovodilo do optužbi na račun njihovog promiskuitetnog obrasca ponašanja.[1423] U antici je dakle bilo sasvim uobičajeno sukobljavati se s protivnicima kroz polemike koje su često uključivale optužbe za libertinizam. Bart Wagemakers zaključuje da je univerzalna prisutnost takvih optužbi u antici bila posljedica „potrebe da se svi potencijalni neprijatelji društvene stabilnosti demoniziraju.“[1424] Takav je slučaj bio posebno prisutan u slučaju ranokršćanskih zajednica koje su djelovale pod pretpostavkom da se pogrešna doktrina naprosto mora vidjeti i u pogrešnim odnosno neprihvatljivim oblicima ponašanja. Čak štoviše, Robert M. Grant ispravno primjećuje da su upravo gnostičke škole „sa svojom posebno razrađenom mitologijom te svojevrsnim odsustvom od ostatka društva i popularne religije bile idealna meta napada na račun nemoralnog ponašanja.“[1425]

Dakle, pod teretom nedostatka potpore libertinizmu u gnostičkim tekstovima iz Nag Hammadija te uz prihvaćanje polemičke prirode crkvenih optužbi (uobičajeni književni topos u antici) ispravno je zaključiti da libertinizam nije i ne može biti osnovna karakteristika etike *Valentinove gnostičke sljedbe.*[1426] Novija istraživanja gotovo pa unisono odbacuju element libertinizma, ali je ipak svaka rasprava o problematici etike i morala u slučaju Valentina i njegovih sljedbenika djelomično uvjetovana trodiobom čovječanstva na duhovni, duševni i materijalni razred (pneumatici, psihici i hilici) što će postati jasnije u nastavku analize.[1427]

Na osnovnoj se razini može istaknuti koncept grijeha kod gnostika valentinovskog usmjerenja što samo po sebi negira jednostavnu dihotomiju između askeze i libertinizma kakvu nude izvještaji crkvenih hereziologa. Doduše, spomenuti se koncept grijeha može naslutiti i u njihovim polemičkim radovima. Tako primjerice Irenej ističe da su sljedbenici Valentina

---

[1422] Liv. *Hist.* XXXXIX.8-18. iz: Edward Capps, Thomas E. Page i William H. D. Rouse (ur.), *Livy: History of Rome, Volume XI: Books 38-39* (Cambridge, 1936). Prijevod na engleski: Evan T. Sage. Livije ističe „razarujuću snagu zla“ koje se iz Etrurije proširilo do Rima ugorzivši tako društvenu stabilnost prijestolnice carstva.

[1423] Tert. *Apol.* XXXIX.8. *Prema* njegovu viđenju, osnovni razlog tih optužbi ležao je u neznanju. Grčko-rimsko stanovništvo naprosto nije dovoljno poznavalo „novu“ religiju što je uzrokovalo sumnju, a onda i razvoj različitih pejorativnih etiketa. Tertulijan je čvrsto vjerovao da će Rimljani, jednom kada odluče zaista upoznati kršćanstvo, odbaciti sulude optužbe i objeručke prihvatiti „radosnu vijest“. Klasičan primjer takve vrste polemičkih napada upućenih prema pripadnicima *Velike Crkve* donosi rimski retoričar i pravnik Marko Kornelije Fronton čije riječi prenosi jedan od značajnijih apologeta kršćanstva Marko Minucije Feliks. Vidi više u: Min. Fel. *Oct.* 9.8.

[1424] Wagemakers, „Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire“, 354.

[1425] Robert M. Grant, „Charges of 'Immorality' Against Various Religious Groups in Antiquity“, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday,* ur. Roel van den Broek, Maarten J. Vermaseren (Leiden, 1981), 265.

[1426] Williams, *Rethinking 'Gnosticism',* 174-178.

[1427] Vidi više u: Ismo Dunderberg, *Gnostic Morality Revisited* (Tübingen, 2015), 117-136; 149-168.

poznavali grijeh kao kategoriju i to poglavito u kontekstu psihika koji su kroz otkupljenje grijeha te dobra djela mogli postići djelomično spasenje koje nije uključivalo ulazak u Pleromu već u niži božanski prostor.[1428] S obzirom na iznimnu fragmentarnost sačuvanih izvora, koncept se grijeha u Valentinovim tekstovima uopće ne spominje. Doduše, ako se *Evanđelje istine* prihvati kao njegovo djelo, onda se može konkretnije govoriti o ovoj tematici. Naime, u spomenutom se tekstu koncept grijeha pojavljuje više puta. Možda je i ilustrativan prvi primjer u kojem autor ističe:

> „Recite, dakle, od srca da ste vi savršen dan i da u vama prebiva svjetlost koja ne gasne. Govorite o istini onima koji je traže i o znanju onima koji su u svojoj pogrješci zgriješili. Uspravite one koji su posrnuli i pružite ruku bolesnima. Nahranite gladne i umornima dajte konak, podignite one koji žele ustati i probudite usnule, jer vi ste probuđeno razumijevanje. Ako snaga tako djeluje, postaje još snažnija.“[1429]

Sasvim je izvjesno da su citirani stihovi oblikovani prema dijelovima *Evanđelja po Mateju.* Konkretnije rečeno, radi se o aluziji na Isusovu Propovijed na gori te referencu na konkretnu izreku u kojoj Isus objašnjava učenicima da će u Kraljevstvo Božje ući samo oni koji provode volju Božju.[1430] U suštini, riječ je o etičkoj naredbi koja nije upućena psihicima već pneumaticima od kojih se očekuje da poštuju volju Božju. Upravo je to razlog zbog kojeg autor nekoliko redaka niže ističe je u Očevoj volji dobro te da on zna „što je vaše i u čemu vi nalazite spokoj.“ Odmah se potom tvrdi: Iz plodova se to doznaje, jer djeca Oca njegov su miris i izviru iz milosti njegove zaštite.“[1431] Ovo nije u skladu s rigidnim stavom crkvenih autora koji pneumatike opisuju kao elitne pojedince čiji je život, „zaslugom“ njihova porijekla, bio oslobođen bilo kakvih etičkih standarda. Upravo suprotno, *Evanđelje istine* od duhovnog razreda ljudi očekuje život koji je u skladu s njihovim porijeklom. Budući da su od Oca, savršeni i da pripadaju Pleromi, od njih se zahtijeva ponašanje koje je sukladno tomu.[1432]

Detaljnija analiza stavova Valentinovih nasljednika otkriva nešto kompleksniju sliku. Naime, čini se da je u nekim slučajevima etika ipak bila uvjetovana valentinovskom trodiobom čovječanstva. Primjerice, Herakleon, kojeg Klement naziva najpopularnijim valentinovskim

---

[1428] Iren. *Adver. haer.* I.7.1; I.7.4-5; Slično tvrdi i Hipolit Rimski. Vidi više u: Hipp. *Haer.* VI.32.9. Čini se da tu vrstu „nižeg“ spasenja za psihike potvrđuju i valentinovski izvori. Vidi više u: *Exc. ex. Th.* 34.2; 63.1.
[1429] *GTr.* 32:31-33:8.
[1430] Mt 5,3-12; 7,21.
[1431] *GTr.* 33:33-39.
[1432] *Evanđelje istine* zadržava, iako implicitno, uvjerenje u trodiobu čovječanstva. Prema tumačenju Harolda Attridgea, implicitnost je posljedica prirode i strukture teksta čija je glavna uloga na suptilan način iznijeti temeljna teološka vjerovanja koja su dio *Valentinove gnostičke škole,* a koja je *Velika Crkva* osudila. Vidi više u: Attridge, „The Gospel of Truth as Exoteric Text“, 239-255.

učiteljem, a Hipolit Rimski smješta u „italsku“ struju *Valentinove gnostičke škole,* apostrofira postojanost grijeha u svijetu te njegovo otklanjanje kroz djelovanje Krista na Zemlji.[1433] Zaključak je to koji se može deducirati na temelju Herakleonova komentara *Evanđelja po Ivanu* koje u citatima prenosi Origen.[1434] Analizirajući riječi anticipacije dolaska Isusa Krista („Evo Jaganjca Božjeg koji uzima grijeh svijeta“) koje okupljenima upućuje Ivan Krstitelj, Herakleon nedvojbeno pristaje uz tezu da je Isusova misija bila otkloniti grijeh iz svijeta.[1435] Svijet prema njegovu tumačenju nije zloban *per se*, ali je inferioran u odnosu na duhovni prostor što je i u skladu s klasičnim valentinovskim poimanjem stvaranja. Od tuda i proizlazi Herakleonova o manjkavosti i privremenosti ovoga svijeta.[1436]

Ilustrativan je primjer Herakleonova komentara perikope o liječenju kraljeva službenika u Kafarnaumu.[1437] Prihvaćajući alegorijski pristup koji graniči s jednom vrstom dehistorizacije početaka kršćanstva, Herakleon Isusov dolazak u Kanu Galilejsku razumije prvenstveno kao simbolički opis njegova silaska iz duhovnog u materijalni prostor.[1438] U toj perikopi kralj zapravo predstavlja Demijurga, vladara nižeg prostora ograničenog u moći i znanju, dok je njegov bolesni sin u stvari preslika čovječanstva odnosno pojedinaca iz sloja psihika koji žive u grijehu.[1439] Na koncu, tvrdi Herakleon, Isusovo iscjeljenje sina predstavlja otklanjanje grijeha kod psihika iako ono samo po sebi nije apsolutna garancija spasenja. Naime, sluge kraljeva službenika su u konceptu ovog valentinovskog učitelja također simbol. Oni predstavljaju anđele

---

[1433] Clem. Al. *Strom.* VI.71.1; Hipp. *Haer.* VI.35.6.
[1434] Vidi više u: Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville, 1989).
[1435] Orig. *Comm. Jo.* VI.305. Ivan Krstitelj je, prema tumačenju Herakleona, istovremeno i prorok, ali i više od proroka čije riječi imaju dublje značenje za duševnih sloj ljudi. Ivan nudi krštenje za oproštenje grijeha, ali se pravo značenje toga otkriva tek na simboličkoj i unutarnjoj razini svakog pristupnika. Jednostavnije rečeno, Ivan Krstitelj nije, prema tvrdnjama Herakleona, doista i doslovno obavljao rituale krštenja u rijeci Jordan. U svom pristupu kojeg oslikavaju alegorija i simbolizam, Herakleon fenomenu krštenja pristupa na način koji nije u skladu s teologijom *Velike Crkve.* Vidi više u: Elaine Pagels, „A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice“, *The Harvard Theological Review,* god. 65/br. 2 (Cambridge, 1972), 153-169.
[1436] Orig. *Comm. Jo.* XIII.57.
[1437] Iv 4, 46-53.
[1438] Orig. *Comm. Jo.* X.48. Phillip Jenkins ističe da je religija „proto-pravovjernih“ kršćana bila usredotočena na Isusa iz Nazareta koji je, kao konkretna osoba, živio i umro u jasnim povijesnim okolnostima te da je posljedično moguće opisati epizode iz njegova života. Za gnostike je s druge strane, Krist bio više „realitet unutar samog vjernika nego li povijesna osoba“. Vidi više u: Jenkins, *Hidden Gospels,* 103. U tom je pogledu važna studija Davida Litwe koji je pokazao da su autori kanonskih evanđelja oblikovali narativ u Isusu s jasnim naglaskom na povijesnu stvarnost. Vidi više u: David Litwa, *How the Gospels Became History: Jesus and Mediterranean Myths* (New Haven, 2019). Kao primjer *par excellence* autor iznosi (str. 10-11.) Isusovo navodno uskrsnuće koje je u kanonskim evanđeljima opisano kao događaj unutar prostora i vremena. Uz to, kanonska evanđelja sadrže visoku razinu sintopije (spominjanje opće poznatih lokacija s prostora Palestine) što je suštinski različito od primjerice *Evanđelja istine* koje se referira tek na transcendentne prostore poput Podzemlja ili Cjeline.
[1439] Orig. *Comm. Jo.* XIII.416.

Demijurga čija je zadaća nadgledati psihike koji su načelno prihvatili otklanjanje grijeha.[1440] Drugim riječima, oni promatraju hoće li psihici nastaviti živjeti ispravno ili će ih materija (kao izvor zla) ponovno uvesti u grijeh i neznanje. To je i razlog partikularnog tumačenja navodne Isusove izjave slugama kraljeva službenika: „Ako ne vidite znamenja i čudesa, ne vjerujete“.[1441] Prema Herakleonu, citirana je izjava bila isključivo upućena psihicima čija je priroda određena njihovim djelima.[1442] U njima prevladava duševni element koji sam po sebi nije besmrtan, ali se može, preko dobrih djela, spasiti.[1443]

Indikativno je da se koncept grijeha, a samim time i etike, za razliku od *Evanđelja istine,* kod Herakleona veže isključivo uz živote psihika. Pneumatici su po prirodi svoga porijekla zaštićeni od grijeha i predodređeni za spasenje. Taj je element najjasnije vidljiv u Herakleonovoj interpretaciji perikope o Samaritanki na bunaru.[1444] Ona je, prema njegovu tumačenju, dio duhovnog razreda ljudi čije se spasenje usko veže uz njezinu ponovnu spoznaju vlastite prirode i porijekla, a ne uz otklanjanje grijeha i poštovanje bilo kakvih etičkih normi.[1445] Elaine Pagels drži da je u susretu Isusa i Samaritanke Herakleon u stvari vidio primjer „duhovnog obraćenja“.[1446] Samaritanka se obraća bez razmišljanja i otpora što je u skladu s njezinim duhovnim porijeklom koji joj je unaprijed osigurao spasenje.[1447] Doduše, čini se da bi bilo ispravnije zamijeniti pojam „obraćenje“ sa sintagmom „ponovna spoznaja“ jer je Samaritanka, prema tumačenju Herakleona, spoznavši ono što joj po prirodi i porijeklu pripada, postigla spasenje. Drugim riječima, njezino je spasenje bilo neizbježno zbog pripadnosti duhovnom razredu ljudi i ono je potvrđeno trenutnom spoznajom istine. Ona je za Herakleona dio iste zajednice kojoj i on pripada. Trenutno prihvaćanje i priznavanje Spasitelja i poruke koju šalje u valentinovskim je tekstovima reprezentativna vrsta odgovora za one koji pripadaju duhovnom razredu ljudi.[1448] S druge pak strane, psihici oklijevaju nesigurni u ispravnost poruke koju Spasitelj donosi. Zbog toga im je potrebno vodstvo pripadnika duhovnog razreda što Herakleon posebno apostrofira upravo na primjeru Samaritanke koja je vlastitom primjerom povela brojne psihike prema Spasitelju, spoznaji i spasenju.[1449]

[1440] Orig. *Comm. Jo.* XIII.423.
[1441] Iv 4,48.
[1442] Orig. *Comm. Jo.* XIII.419.
[1443] Orig. *Comm. Jo.* XIII.418.
[1444] Iv 4, 1-42.
[1445] Orig. *Comm. Jo.* XIII.63.
[1446] Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis,* 86-92.
[1447] Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis,* 87.
[1448] *TriTrac.* 118.
[1449] Orig. *Comm. Jo.* XIII.33.

Na drugom se kraju spektra nalaze hilici koje Herakleon jasno razlikuje od psihika. Budući da pripadaju najnižem sloju čovječanstva spasenje je za njih nedostižno. Oni su, kako to valentinovski učitelj na jednom mjestu ističe, djeca Sotone čiji je život obilježen neznanjem i grijehom koje Herakleon smatra gotovo pa sinonimima.[1450] Oni su „sinovi Sotone po prirodi, dok psihici postaju djeca Sotone kroz posvajanje", odnosno kroz prihvaćanje načina života kojeg Sotona odobrava te kroz odbacivanje Spasiteljeve poruke.[1451] Jednostavnije rečeno, nisu svi psihici osuđeni na propast već samo oni koji ustraju u grijehu i neprihvatljivom načinu života dok je u slučaju hilika sudbina unaprijed određena. Takva je trodioba uvjetovana negativnom percepcijom materije i konceptom stvaranja koje se promatra prvenstveno kroz interpretacijski okvir greške koja se dogodila u božanskom prostoru. Iz svega navedenoga proizlazi zaključak Einara Thomassena prema kojemu je Herakleon doista pristajao uz trodiobu čovječanstva u kojoj duhovni razred ljudi posjeduje predispoziciju spoznaje i spasenja.[1452] Drugim riječima, psihici i hilici se ne mogu uzdići na „ljestvici" trodiobe te postati dio duhovnog razreda ljudi iako prethodni mogu, često uz pomoć pneumatika, dostići (djelomično) spasenje.[1453] To je razlog zbog kojeg se može govoriti o stanovitom elitizmu u domeni soteriologije uvjetovanom trodiobom čovječanstva. Za razliku od toga, *Velika Crkva* nije promicala ideju negativnosti materije *per se*, što se najbolje može vidjeti na primjeru Justina koji podrijetlo zla, kako to dobro primjećuje Claudio Moreschini, nigdje ne dovodi u vezu s materijom već s demonima koji su zlo naknadno unijeli u svijet.[1454]

Teodoret kojeg se smatra dijelom istočne struje *Valentinove gnostičke škole* zastupa, koliko se dade razaznati na temelju fragmenata njegovih učenja koje je prenio Klement

---

[1450] Orig. *Comm. Jo.* XX.252.
[1451] Orig. *Comm. Jo.* XX.213-214.
[1452] Einar Thomassen, „Heracleon", *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel,* ur. Toumas Rasimus (Leiden, 2010), 182-183. Doduše, Thomassen drži (str. 191) da je Herakleon smatrao da hilici nisu unaprijed određeni kao „djeca Sotone" već to postaju nakon što svojevoljno odluče odbaciti Spasiteljevu poruku. Stav prema kojemu valentinovska tradicija nije uopće poznavala ideju soteriološkog determinizma je u suprotnosti s Origenovom elaboracijom Herakleonova stava o hilicima čega je i Thomassen svjestan. Posljedično, norveški znanstvenik u prethodno citiranom članku zaključuje da je Origen naprosto pogrešno interpretirao Herakleonovo viđenje pozicije hilika u valentinovskoj trodiobi čovječanstva. Uz to, vrijedi istaknuti da takav zaključak nije u skladu s pozicijom pneumatika (primjer Samaritanke) čije je prihvaćanje Spasitelja, kako to Herakleon tvrdi, posljedica njihove prirode. Istoj problematici autor pristupa nešto opreznije u drugome članku. Vidi više u: Einar Thomassen, „Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism", *Zugänge zur Gnosis,* ur. Christoph Markschies i Johannes van Oort (Leuven, 2013). Thomassen ondje naglašava (138 str) da je pogrešno paušalno odbaciti elemente soteriološkog determinizma u valentinovskoj tradiciji kao što to, primjerice, čine Harold W. Attridge i Elaine Pagels.
[1453] Teze pojedinih znanstvenika koji nastoje dokazati da Herakleon uopće nije prihvaćao trodiobu čovječanstva Thomassen, zbog akutnog nedostatka dokaza, naziva „slijepom ulicom". Vidi više u: Thomassen, „Heracleon", 187.
[1454] Claudio Moreschini, *Povijest patrističke filozofije* (Zagreb, 2009), 75.

Aleksandrijski, sličan pogled na koncept grijeha.[1455] U sačuvanim se citatima pronalazi jedna eksplicitna referencija na grijeh.[1456] Teodoret iznosi vlastito viđenje grijeha kojeg psihici moraju savladati, a kojeg im donosi materija posredstvom hilika koji su njome određeni. Zanimljivo je da i u ovom slučaju pneumatici nisu dio rasprave o grijehu. Zlo, kako to primjećuje Michel Desjardinis, potječe od sila koje čine elementarni dio svih hilika.[1457] Doduše, način na koji psihici, prema tumačenju Teodoreta, mogu nadvladati grijeh poprilično je tradicionalan. Naime, Teodoret u raspravu o grijehu uvodi i koncept krštenja koje psihike spašava od vatre, a koje valja činiti u ime Oca i Sina i Duha Svetoga pri čemu se Teodoret eksplicitno referira na Isusovo poslanje apostola zapisano u *Evanđelju po Mateju*.[1458] Krštenje za njega predstavlja vrstu novog rođenja što je načelno slično Pavlovom diskursu. Iz toga proizlazi sljedeća Teodoretova opaska: „Stoga je krštenje nazvano smrću i krajem staroga života kada se otpuštanju zli principi, ali je istovremeno nazvano i životom prema Kristu.“[1459]

Da bi ostao u skladu s klasičnom valentinovskom soteriologijom, Teodoret upozorava da se krštenjem transformira isključivo duša, a ne tijelo koje iz vode izlazi nepromijenjeno. U slučaju duhovnog razreda ljudi (pripadnici *Valentinove gnostičke škole*), krštenje je samo dio procesa kojeg nadopunjuje temeljni uvjet spasenja, a to je spoznaja. U tome se i krije razlog zbog kojeg Teodoret tvrdi da za duhovni razred ljudi nije krštenje ono koje oslobađa već spoznaja o vlastitom porijeklu i budućnosti koja je, prema važnosti, superiorna krštenju.[1460] U ostalim se valentinovskim tekstovima iz Nag Hammadija pitanja etike eksplicitno i ne pojavljuju. U pojedinim segmentima se može čak i govoriti o tragovima stanovitog moralnog relativizma.[1461] Tako primjerice *Filipovo evanđelje* apostrofira relativnost imena i moralnih kategorija koja bi mogla, u najmanju ruku, poslužiti kao legitimacija indiferentnog stava prema etici.[1462] No, Desjardinis upozorava da se etika *Filipova evanđelja* ne može promatrati odvojeno od koncepta grijeha koji je ondje itekako prisutan.[1463] Posebno je indikativan sljedeći dio:

> „Onaj tko je spoznao istinu, slobodan je čovjek, no slobodan čovjek ne griješi, jer 'tko god čini grijeh, rob je grijeha'. Istina je majka, a znanje otac. Oni koji misle da se grijeh na njih

[1455] Vidi više u: Thomassen, *The Spiritual Seed,* 503;
[1456] *Exc. ex. Th.* 52.2.
[1457] Michel Desjardinis, *Sin in Valentinianism* (Atlanta, 1990), 38.
[1458] *Exc. ex. Th.* 76.1-3; Mt 28,16-20.
[1459] *Exc. ex. Th.* 76.1.
[1460] *Exc. ex. Th.* 78.2.
[1461] *GPh.* 53:17-23.
[1462] MacRae, „Why the Church Rejected Gnosticism“, *Jewish and Christian Self-Definition,* vol 1, ur. Ed P. Sanders (Philadelphia, 1980), 129.
[1463] Vidi više u: Desjardinis, *Sin in Valentinianism,* 91-100.

ne odnosi, svijet zove 'slobodnima'. 'Znanje' istine samo 'čini takve ljude oholima', što i znače riječi 'čini ih slobodnima'. Ono im čak pruža osjećaj nadmoći nad svijetom, no 'ljubav nagrađuje'. Onaj koji je kroz znanje istinski slobodan, zapravo je rob, zbog ljubavi prema onima koji još nisu dosegli slobodu spoznaje… Samaritanac ranjeniku nije dao ništa osim vina i ulja, a to je pomast. Ona je zaliječila rane, jer 'ljubav pokriva mnoštvo grijeha'.“[1464]

Autor *Filipova evanđelja* nesumnjivo veže posjedovanje znanja i spasenja s etikom ljubavi i karitativnosti. Iz toga i proizlazi direktna referenca na prispodobu o dobrom Samaritancu koja je i u slučaju *Velike Crkve* bila snažan topos u oblikovanju vlastitih etičkih normi. Drugim riječima, sloboda koja duhovnima dolazi putem spoznaje ograničena je etičkim normama obilježenim idejom pomaganja drugima. Također, studija Minne Heimole je ukazala na usku poveznicu između *Filipova evanđelja* i Pavlova učenja o ljubavi.[1465] Dakle, nije sasvim točno kazati, kako to čine primjerice George W. MacRae i Arland J. Hultgreen, da *Filipovo evanđelje* zastupa isključivo etiku indiferentnosti bez jasnih moralnih uputa onima koji pripadaju *Valentinovoj gnostičkoj sljedbi.*[1466] Čak štoviše, očekuje se i od onih koji posjeduju spoznaju da se ne uzdižu i da slijede primjer dobrog Samaritanca. Slično tomu, *Trodjelni traktat* od duhovnog razreda ljudi očekuje karitativne priloge za vlastitu zajednicu što je nalik međusobnoj potpori vidljivoj u slučaju *Velike Crkve.*[1467] Međutim, uzme li se u obzir količina valentinovskih tekstova otkrivenih u Nag Hammadiju mora se istaknuti relativan manjak etičkih normi i moralnih uputa što priznaje i Desjardinis.[1468]

Iza svega navedenoga proizlazi nekoliko zaključaka. Ponajprije se može istaknuti da je etika *Valentinove gnostičke škole,* u najmanju ruku, bila nalik onoj koju su zastupali pripadnici *Velike Crkve.*[1469] Dakle, snažna dihotomija libertinizam – asketizam koju donose crkveni „lovci“ na hereze ne može se smatrati objektivnom preslikom stvarnosti. No, u pojedinim je slučajevima etika ipak oblikovana te uvjetovana trodiobom čovječanstva što najbolje ilustriraju primjeri Teodoreta i Herakleona, dvojice uglednih pripadnika istočne te zapadne struje *Valentinove gnostičke škole.* U takvim se slučajevima etički standardi prvenstveno vežu uz psihike kojima je to jedini način za spasenje. Istovremeno se spasenje duhovnih ljudi događa

---

[1464] *GPh.* 77:15-31; 78: 7-11.
[1465] Minna Heimola, *Christian Identity in the Gospel of Philip* (Helsinki, 2011), 93-102.
[1466] George W. MacRae, „Why the Church Rejected Gnosticism“, 129; Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 96-97.
[1467] *TriTrac.* 121.
[1468] Desjardinis, *Sin in Valentinianism,* 75.
[1469] U disertaciji se ne pristaje uz strogu podjelu između etike koju zastupa *Velika Crkva* i etike koja je dio *Valentinove gnostičke škole.* Takav pristup, metodološki gledano, eksplicitno prihvaća paradigmu odnosa „pravovjerje-hereza“ kakvu donose crkveni hereziolozi. Međutim, suprotna krajnost koja odbacuje svaku razliku u etici *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* je također problematična.

isključivo po ključu spoznaje o vlastitom porijeklu što, samo po sebi, ne uključuje etičke imperative. To naravno ne znači da se od pneumatika očekivao libertinizam, ali ostaje značajno da je u slučajevima Teodota i Herakleona spoznaja preduvjet spasenja pneumatika, a ne vjera u Kristovo uskrsnuće ili etika utemeljena na njegovu životu. Zasigurno je pogrešno pristajati uz rigidnu dihotomiju koja s jedne strane naglašava karitativnost i moral *Velike Crkve,* dok s druge strane ističe libertinizam *Valentinove gnostičke škole.* Međutim, postoje dublje razlike koje se često zanemaruju.

Dočim je društveno-karitativni angažman *Velike Crkve* osvjedočen u nizu primarnih izvora koji uključuju i njene polemičke i stvarne oponente (car Julijan), tragovi istoga u slučaju *Valentinove gnostičke škole* izostaju. Drugim riječima, dostupni izvori otkrivaju akutni nedostatak tragova društveno-karitativnog angažmana Valentina i njegovih sljedbenika. Razlozi tomu bi se mogli jednim dijelom skrivati u strukturalnoj karakteristici *Valentinove gnostičke škole.*[1470] Naime, nepostojanje razvijene hijerarhije s jasnim kretanjem prema jedinstvu i centralizaciji te nedostatak sustava organizacije koji podrazumijeva stratifikaciju službenih uloga u samoj organizaciji predstavljaju potencijalne uzroke nedostatka društveno-karitativnog angažmana kod Valentina i njegovih sljedbenika. U slučaju *Velike Crkve,* teorijska je artikulacija karitativnosti utemeljena na židovskoj tradiciji i modelu Isusova života vrlo brzo pronašla praktičnu primjenu kroz postojeću strukturu i sustav organizacije.[1471] Tako je od samih začetaka uloga nadglednika/biskupa bila, između ostaloga, nadgledanje prikupljanja te preraspodjele dobara za zajednicu. Nedugo zatim su se upravo biskupi istaknuli kao „ljubitelji siromašnih" što nije prošlo neopaženo u grčko-rimskim izvorima. S druge pak strane, *Valentinova gnostička škola* je vlastito djelovanje oblikovala u okviru filozofskih škola antike s naglaskom na osobni odnos s božanskim bez poticanja razvoja strukture i centralizacije. U stvarnosti je to dovelo do značajne razine fragmentacije gdje je zapravo postojao niz zasebnih škola koje su, smatrajući se ideološkim nasljednicima Valentina, nastavile neovisno i samostalno djelovati.[1472] U takvim okolnostima ne treba iznenaditi nedostatak organizirane karitativnosti.

[1470] Na dubljoj razini, razlog može biti i u drugačijem odnosu prema Kristu i dobrim djelima pri čemu se potonja ne nameću kao važan preduvjet spasenja. Drugim riječima, imperativ je prikupiti znanje o vlastitom porijeklu, a ne djelovati karitativno. Ovom prilikom zahvaljujem izv. prof. dr. sc. Ivanu Bodrožiću na ovoj sugestiji.

[1471] Fenomen karitativnosti *Velike Crkve* Wayne Meeks ispravno promatra u kontekstu njezine institucionalizacije. Drugim riječima, proces institucionalizacije je krucijalan preduvjet društveno-karitativnog angažmana *Velike Crkve.* Vidi više u: Meeks, *The Origins of Christian Morality,* 107. Čak štoviše, Peter Lampe je iznio teoriju prema kojoj je potreba za organiziranom međusobnom potporom i karitativnim djelovanjem Crkve stabilizirala te učvrstila monoepiskopat. Vidi više u: Lampe, *From Paul to Valentinus,* 407.

[1472] Sljedbenici Valentina jesu, kako to ispravno primjećuje Edwin Yamauchi, koristili pojam ἐκκλησία, ali su ga „ispraznili" od svakog konkretnog ovozemaljskog značenja. Prema tumačenju *Evanđelja istine,* istinsko se značenje toga pojma može pronaći na kozmološkoj razini budući da on predstavlja jedan od eona koji obitavaju u

Usprkos, načelno gledano, prividno sličnim pogledima na etiku i koncept grijeha, Valentin i njegovi sljedbenici nisu nikada razvili organizirano karitativno djelovanje koje bi bilo otvoreno svima u potrebi. U tom je kontekstu indikativan primjer Celza koji je poznavao različite struje unutar kršćanstva, ali je svoju kritiku uputio primarno *Velikoj Crkvi.* S jedne strane on odbacuje tezu da je etika *Velike Crkve* novitet tvrdeći da se, primjerice, zapovijed o okretanju drugog obraza može pronaći već kod Platona.[1473] S druge pak strane, Celzo priznaje postojanje ne samo zajedničkih obreda već i zajedničkih obrazaca ponašanja te ostaje iznenađen spremnošću kršćana na žrtvovanje zbog vlastitih ideala.[1474] Lukijan iz Samosate posebno naglašava karitativan element kršćanskih zajednica, a iz njegova se opisa dade zaključiti da je na umu imao zajednice koje su činile tzv. „proto-pravovjernu" struju. Za razliku od svih gnostičkih zajednica 2. i 3. st. jedino je *Velika Crkva* poznavala snažan osjećaj zajedničkog identiteta neovisno o lokalnim i regionalnim granicama. Upravo je taj trans-lokalni karakter dio opisa kršćanskih zajednica koje donosi Lukijan. Osim toga, Peregrin je zbog vlastite vjere završio u zatvoru što sugerira da se, poput brojnih drugih „proto-pravovjernih" kršćana, našao na udaru rimskih provincijskih namjesnika.[1475]

Uz sve to, važno je imati na umu da je *Valentinova gnostička škola* bila djelomično „opterećena" specifičnim doktrinarnim „kamenom spoticanja". Pri tome se naravno misli na jedan od njenih osnovnih teoloških postulata prema kojemu postoji trodioba čovječanstva. Takav antropološki pristup po inerciji isključuje veći dio populacije smještajući ga u treći razred (nekršćani) nad kojim prevladava materija i kojemu je unaprijed oduzeta šansa za spasenje. Jednostavnije rečeno, spasenje je za hilike nedostižno jer su oni po prirodi zarobljenici materije osuđeni na grijeh i neznanje.[1476] U tom je kontekstu, barem kada je posrijedi Herakleon, zadaća pneumatika usmjerena isključivo prema psihicima (drugi kršćani) koje treba voditi prema ispravnom životu kako bi oni na koncu bili spašeni pri čemu je to spasenje uvijek nižeg stupnja od onog koje očekuje pneumatike. Uzme li se u obzir antropologija i soteriologija toga tipa, ne treba iznenaditi da je organizirani društveno-karitativni angažman usmjeren prema onima u potrebi izostao kod *Valentinove gnostičke škole.*

---

duhovnom prostoru. Vidi više u: Edwin M. Yamauchi, „The Gnostics and History", *Journal of the Evangelical Theological Society,* god. 14/br. 1 (Wheaton, 1971), 38.

[1473] Orig. *C.Cels.* VII.58.

[1474] Orig. *C.Cels.* I.1; VIII.39, 41, 55.

[1475] Pri tome naravno vrijedi upozoriti da progoni kršćana „proto-pravovjerne" struje tijekom 2. i dijela 3. st. nisu sustavni već su posljedica lokalnih i regionalnih anomalija često uzrokovani pritiskom ostatka „poganskog" puka. Prvi sustavni progon započeo je sredinom 3. st. ediktom cara Decija.

[1476] Desjardins, *Sin in Valentinianism,* 96-99.

Nasuprot tomu, teško je zaobići stanovitu vrstu univerzalističkog pristupa spasenju koju su od samih začetaka zastupali intelektualni nositelji *Velike Crkve*. U tom je kontekstu ilustrativan primjer Origena koji iz pozicije pripadnika obrazovane elite naglašava da pristup vjeri mora biti otvoren svima te da je zadaća učenih pojedinaca prenositi osnovne postulate vlastite religije na pristupačan i jednostavan način.[1477] Irenej odbacuje svaku ideju tajnih učenja namijenjenih samo odabranima naglašavajući koncept apostolske sukcesije i javni karakter kršćanske vjere koji se prenosio od Isusa preko apostola do biskupa.[1478] Justin Mučenik kršćanstvo predstavlja kao religiju koja prihvaća i intelektualnu elitu, ali i neobrazovane članove društva koji su činili većinu u Rimskom Carstvu.[1479] Čak i Klement Aleksandrijski koji nigdje ne opovrgava postojanje tajne kršćanske gnoze naglašava da svaka interpretacija Pisma mora biti vođena onim što on naziva „crkveno pravilo".[1480] Osim toga, Klement ne pristaje uz trodiobu čovječanstva i soteriološki elitizam koji iz toga proizlazi. Stvaranje je produkt Božje ljubavi prema čovjeku budući da je Bog, kako to teolog iz Aleksandrije na jednom mjestu ističe, „dobri Stvoritelj" kojemu je čovjek s „pravom drag" jer je „njegovo stvorenje."[1481]

U tom je pogledu potpuno pogrešna interpretacija koju nudi Paul Linjamaa kada ističe da je Klement teološki puno bliže Valentinu i njegovim sljedbenicima nego li Ireneju.[1482] Može se kazati da je Klement prepoznao potencijalnu privlačnost dubljeg istraživanja vjere za obrazovane pojedince naklonjene filozofskim spekulacijama. Time je unutar *Velike Crkve* otvorio prostor za „pravovjernu" gnozu koja nije u sukobu s osnovnim principima religije „proto-pravovjernih" kršćana.[1483] Konkretnije rečeno, Klement jasno razlikuje heretičku od crkvene gnoze. Prethodna je u sukobu, a potonja u skladu s *Pravilom vjere*. Dok je prethodna vođena partikularnim interesima i taštinom, potonja vodi do dubljeg razumijevanja vlastite religije što Klement svakako potiče. Takav se univerzalistički pristup spasenju preslikao na društvenu strukturu pripadnika *Velike Crkve*. Tako primjerice Plinije Mlađi, na temelju svojih susreta s kršćanima u okviru sudskih procesa, govori o religiji koju čine mnogi „svake dobi, svakoga staleža, čak i oba spola".[1484] Lukijan opisuje kršćansku zajednicu koju, između

[1477] Orig. *C.Cels.* VI.1.
[1478] Iren. *Adver. haer.* III.3.1-3.
[1479] Just. *Apol.* II.10.8.
[1480] Clem. Al. *Stom.* VI.15.125.2-2; VII.16.94.5.
[1481] Clem. Al. *Paed.* I.3.1; I.3.3. iz: Marijan Mandac (ur.), *Klement Aleksandrijski: Odgojitelj* (Split, 2006). Prijevod na hrvatski: Marijan Mandac.
[1482] Paul Linjamaa, *The Ethics of 'The Tripartite Tractate' (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics* (Leiden, 2019), 39.
[1483] Prema njegovu tumačenju hereza se javlja kao posljedica iskrivljavanja crkvenog pravila. Vidi više u: Clem. Al. *Stom.* VII.16.105.5.
[1484] Plin. *Ep.* X.96. iz: Patrick G. Walsh (ur.), *Pliny the Younger: Complete Letters* (Oxford, 2006). Prijevod na engleski: Patrick G. Walsh. Hrvatski prijevod Plinijeva svjedočanstva o kršćanima dostupan u: Romano Penna

ostaloga, čine i udovice te siročad.[1485] *Velika Crkva* je od samih početaka strukturalno odražavala status u strukturi Rimskog Carstva. Drugim riječima, bila je statusno heterogena što, uz Plinija Mlađeg i Lukijana, potvrđuju, između ostalih, Tertulijan i Minucije Feliks.[1486] Ne preostaje mnogo prostora za sumnju u univerzalističku karakteristiku *Velike Crkve* koja, za razliku od *Valentinove gnostičke škole,* unisono odbacuje ideju soteriološkog elitizma te samim time otvara put prema društveno-karitativnom djelovanju koje je usmjereno prema čovjeku kao takvom, a ne odabranim pripadnicima pojedinih razreda čovječanstva.

Na koncu se dade zaključiti da se *Velika Crkva* u svome karitativnom angažmanu istaknula s većom razinom društvenog kapitala nego li je to bio slučaj s *Valentinovom gnostičkom školom.* Drugim riječima, odnos prema karitativnosti i praktična primjena uvjetovana strukturom, organizacijom, centralizacijom, ali i doktrinom, predstavljaju primjer društvenog kapitala koji nije postojao kod Valentina i njegovih sljedbenika. Wayne Meeks je u pravu kada primjećuje da je karitativnost imala važnu ulogu u interakciji Crkve s ostatkom grčko-rimskog svijeta.[1487] Ispravno ju je stoga smatrati još jednim od razloga koji su pridonijeli konačnom trijumfu *Velike Crkve.* Naravno, trijumf se nije mogao dogoditi bez stabilnog širenja zajednice. To je pak bilo prvenstveno uvjetovano odnosom prema samoj ideji evangelizacijske aktivnosti. Konkretnije rečeno, trijumf *Velike Crkve* nad *Valentinovom gnostičkom školom* (ali i ostalim gnostičkim zajednicama) ne bi bio moguć bez pretpostavke o vrijednosti širenja vlastite religije koja se pretočila u stvarno evangelizacijsko djelovanje na prostoru čitavog Rimskog Carstva. Iz navedenoga proizlazi i tema sljedećega poglavlja koje će nastojati ukazati na to da je upravo evangelizam *Velike Crkve* predstavljao dodatan primjer društvenog kapitala koji, u tom obujmu, nije postojao kod Valentina i njegovih ideoloških nasljednika.

(ur.), *Povijesno-kulturno okruženje kršćanskih početaka: prokomentirana dokumentacija* (Split, 2005). Prijevod na hrvatski: Banko Jozić.

[1485] Luc. *De mort. Peregr.* 12. O posebnoj ulozi koje su udovice imale u *Velikoj Crkvi* tijekom 1. 2. i 3. st. vidi više u: Jan Bremmer, „Pauper or Patroness: The Widow in the Early Christian Church“, *Between Poverty and Pyre: Moments in the History of Widowhood,* ur. Jan Bremmer i Lourens Van Den Bosch (London, 1995), 44-71.

[1486] Tert. *Apol.* I.7-8. Min. Fel. *Oct.* 31.6.

[1487] Meeks, *The Origins of Christian Morality,* 107.

15.Evangelizacijska aktivnost Velike Crkve i Valentinove gnostičke škole: koncepcija i stvarnost

Autor *Evanđelja po Mateju* prenosi upute koje je Isus iz Nazareta navodno dao svojim najbližim učenicima pri samom kraju vlastitog javnog djelovanja na Zemlji: „Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio![1488] U svijetu Rimskog Carstva koncepti misije i obraćenja su sasvim sigurno predstavljali neuobičajeni fenomen kojega su pojedini „poganski" autori vrlo brzo doveli u vezu s „pogubnim praznovjerjem" na kojeg se početkom 2. st. referirao rimski kroničar Kornelije Tacit.[1489] Nedostatak idejnog razumijevanja religije kao zasebnog fenomenološkog aspekta društva te visoka stopa uključivosti u politeističkim oblicima religioznosti ključni su razlozi zbog kojih je teško govoriti o misiji i obraćenju izvan judeokršćanskih krugova. Drugim riječima, u svijetu u kojem je religija inkorporirana u svaku sferu života, a uz to je i obilježena pluralnošću bogova i božica bez elemenata isključivosti, teško je očekivati pojavu aktivnog misionarskog elementa.[1490] U tom je pogledu kršćanstvo bilo aberacija u odnosu na standardne oblike religioznosti toga doba. Zadaća je ovog poglavlja analizirati koncepte i dimenziju evangelizacijskog djelovanja *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.*

Osnovni je istraživački cilj dvojak. S jedne će strane poglavlje nastojati ukazati na visoku razinu evangelizacijske aktivnosti i misionarske svijesti koji će se promatrati iz perspektive društvenog kapitala. Naime, primarni izvori nedvojbeno ukazuju na misionarski element koji je bio inherentan „proto-pravovjernoj" struji kršćanstva. Pri tome on nije predstavljao samo osnovni preduvjet širenja *Velike Crkve* već i snažan instrument u marginaliziranju „heretičkih" pokreta među kojima je bila i *Valentinova gnostička škola.* S druge strane, poglavlje će istražiti koncepte i dimenziju evangelizacijskog djelovanja Valentina i njegovih nasljednika. Temeljna je teza poglavlja da postoji značajno odstupanje u dimenziji

[1488] Mt 28,19-20. Više o povijesnom kontekstu ovoga teksta vidi u: Peter Stuhlmacher, „Matt 29:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age", *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles,* ur. Jostein Adna i Hans Kvalbein (Tübingen, 2000), 24-25.
[1489] Tac. *Ann.* XV.44.
[1490] Od tuda i proizlazi pojmovna razlika između prianjanja („poganski" kultovi) i obraćenja (kršćanstvo) koju je u znanstvenu raspravu po prvi puta uveo znameniti engleski povjesničar i teolog Arthur D. Nock. Vidi više u: Nock, *Conversion,* 7. O starorimskim oblicima religioznosti vidi više u šestom poglavlju.

misionarske (evangelizacijske) svijesti između dvaju spomenutih skupina. Konkretnije rečeno, *Valentinova gnostička škola* nije pridavala ni iole jednaku važnost evangelizacijskom djelovanju među „poganskim“ pukom što je posljedica, kako specifičnih doktrinarnih elemenata, tako i njezine društvene strukture. Obje su te dimenzije na poseban način *a priori* ograničile opseg potencijalnog misionarskog djelovanja.

15.1.Misija i metoda: evangelizacijsko djelovanje Velike Crkve

Sasvim je izvjesno da bez aktivnog evangelizacijskoga djelovanja ne bi ni bilo naknadne kristijanizacije Rimskog Carstva, povijesnog fenomena koji i dalje predstavlja primarni predmet istraživanja brojnih znanstvenika. Vrijedi istaknuti da kristijanizacija Rimskog Carstva, kao specifičan predmet istraživanja, otvara i dalje brojna pitanja na koja nije jednostavno dati izravne i konkretne odgovore. Uostalom, to je i razlog zbog kojeg se spomenuti fenomen u jednoj od recentnih studija opisuje epitetom tajnovitosti.[1491] Prije konkretne rasprave o problematici misionarske svijesti *Velike Crkve* potrebno je istaknuti nekoliko uvodnih opaski koje će predstavljati osnovnu nit vodilju daljnje analize. Kao i u slučaju istraživanja brojnih drugih fenomena iz prošlosti, od krucijalne je važnosti jasno i precizno odrediti osnovnu terminologiju. Iz toga i proizlazi pitanje čiji je odgovor preduvjet nastavka rasprave. Kako definirati misionarsku religiju? Koje su karakteristike takve religije i u kojem se pogledu ona razlikuje od religija koje nemaju misionarski karakter? U pokušaju odgovora na to pitanje potrebno je pokušati zadržati razinu konkretnosti što znači da se generičke i nejasne definicije trebaju odbaciti. Kao primjer *par excellence,* može se apostrofirati James C. Paget koji je postavio vrlo široke okvire kazavši tek da je misionarska religija svaka koja na bilo koji način prihvaća obraćenike.[1492] Osnovni problem ovakvih definicija jest to što zanemaruju distinkciju između pasivne i aktivne privlačnosti. Naime, religija može privlačiti pojedince iz šireg društva na temelju svojih karakteristika bez da na bilo koji način aktivno traži potencijalne obraćenike.

Stoga se ispravnije čini prihvatiti definiciju koju je ponudio Martin Goodman prema kojemu misionarska religija mora posjedovati univerzalističku crtu te biti okrenuta prema svijetu s jasnim karakterom uključivosti.[1493] Konkretnije rečeno, da bi se određena religija

---

[1491] Alan Kreider, *The Patient Ferment of the Early Church: The Improbable Rise of Christianity in the Roman Empire* (Grand Rapids, 2016), 1.
[1492] James C. Paget, „Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?“, *Journal for the Study of the New Testament*, god. 18/br. 62 (Thousand Oaks, 1996), 70.
[1493] Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1995), 6. Scot McKnight je također upozorio na pažljiviji pristup osnovnim terminološkim pojmovima

mogla nazivati misionarskom potrebno je uočiti dimenzije namjere i aktivnosti. Dakle, pripadnici misionarske religije moraju po inerciji posjedovati namjeru obraćenja drugih ljudi koju onda kapitaliziraju konkretnim djelovanjem. Religije koje ne posjeduju takav karakter ne mogu se svrstavati u kategoriju misionarskih religija. U tom je kontekstu indikativna i osnovna definicija onoga što evangelizacija jest: uporno i dosljedno nastojanje za obraćenjem drugih u svoju vjeru. Pri tome je važno istaknuti da unutar kategorije misionarskih religija postoje odstupanja u opsegu i razini evangelizacije što će postati jasnije nakon komparativne analize *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* U nastavku prvog dijela poglavlja rasprava će se fokusirati na problematiku širih društvenih okolnosti te porijekla evangelizacijske svijesti u kršćanstvu „proto-pravovjerne" struje. Potom će se analizirati konkretni primjeri misionarskog djelovanja *Velike Crkve*, a nakon toga će se fokus preusmjeriti na Valentina i njegovu školu.

U poslanici napisanoj zajednicama u Galaciji, apostol Pavao je istaknuo: „A kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga: od žene bî rođen, Zakonu podložan."[1494] Za Pavla je Isusovo rođenje došlo u najboljem mogućem trenutku kao dio savršenog Božjeg plana. Time se implicira i da je religija koja se oblikovala oko Isusova lika i djela nastala onda kada je i trebala. Iako je Pavlova opaska daleko od bilo kakve sociološke analize tadašnjeg društva, vrijedi istaknuti da se kršćanstvo doista pojavilo u povijesnom razdoblju koje je sa sobom nosilo određene društveno-političke okolnosti koje su pozitivno djelovale na konkretno ostvarivanje misionarskih ciljeva i ideala.[1495] U tom je pogledu vjerojatno najvažnije apostrofirati dugotrajni mir te stabilnost carstva koje je postepeno uspostavio prvi rimski car August konsolidacijom vlastite pozicije nakon pobjede kod Akcija 31. god. pr. Kr. čime je i službeno završio Drugi trijumvirat.[1496] Ovo je razdoblje, u udžbenicima često nazivano *Pax Romana/Pax Augusta,* potrajalo do kraja 2. st., a bilo je obilježeno nedostatkom dugotrajnih ratnih sukoba, relativnom

---

smatrajući da je nedostatak konzistentnosti jedan od temeljnih problema u svakoj raspravi o židovskom evangelizmu. Prema njegovu tumačenju, misionarsku religiju karakteriziraju dvije esencijalne komponentne. Prvenstveno, takve religije moraju sadržavati ideju važnosti misionarskog djelovanja prema svijetu. Osim toga, misionarska religija prenosi takvu ideju u stvarnost djelujući aktivno i dosljedno u evangelizaciji ostatka društva. Vidi više u: Scot McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991), 4-5.

[1494] Gal 4,4.

[1495] Naravno da su postojali i negativni društveno-politički faktori od kojih vrijedi posebno istaknuti problematiku sporadičnih progona kršćana koji su na koncu i uzrokovali pojavu te razvoj kulta mučenika. Međutim, progoni su kršćana „proto-pravovjerne" struje bili suviše sporadični bez jasno centraliziranog planiranja. Kada je i došlo do općeg progona (primjerice u vrijeme cara Dioklecijana) on se nikada nije konkretizirao na jednak način u svim dijelovima carstva. Osim toga, ubrzo nakon Dioklecijana došlo je do obraćenja Konstantina čime su se političke okolnosti za *Veliku Crkvu* značajno primijenile. Progoni su postali prošlost, a kršćanstvo je dobilo moćnog saveznika koji ga je na različite načine podupirao.

[1496] Werner Eck, *The Age of Augustus* (München, 2007), 34-45.

sigurnošću carske vlasti te ekonomskim prosperitetom države. Opisujući vladavinu cara Augusta, Tacit ističe:

> „Ipak država nije uspostavljena ni kao kraljevstvo ni kao diktatura, nego, pod imenom prvaka, kao carstvo, ograđeno Oceanom ili dalekim rijekama. Legije, pokrajine, brodovlja – sve međusobno povezano; pravo kod građana, umjerenost kod saveznika, sam Grad u veličanstvenom uresu; sasvim je malo toga obavljao silom, kako bi kod ostalih vladao mir.“[1497]

Rimski su pjesnici, svjesni vrijednosti društveno-političkog mira, slavili kraj političke nestabilnosti i krvavih građanskih sukoba koji su obilježili posljednje godine rimske Republike.[1498] Ilustrativan je primjer Vergilija koji je vladavinu cara Augusta poistovjetio s dolaskom novoga doba.[1499] Na otkrivenom natpisu koji potječe iz 9. god. pr. Kr. rođenje se prvoga cara naziva „početkom radosnih vijesti (grč. *εὐανγελίων*) za svijet“ što povlači zanimljive paralele s uvodnim riječima *Evanđelja po Marku.*[1500] Za ovu je raspravu ipak značajnije to što natpis otkriva da je ideja Augustove zasluge za mir i stabilnost bila prisutna među „običnim“ pukom još u vrijeme dok je prvi car stolovao u Rimu. Intelektualna je elita *Velike Crkve* također svjedočila društvenim dobrobitima koje su nastale kao posljedica dugotrajnog mira u carstvu. Tako je u spisu retorički namijenjenom caru Marku Aureliju Meliton, biskup Sarda, istaknuo:

> „Naša je filozofija najprije procvala među barbarima. Tvojim se narodima otvorila za velike vladavine tvoga pretka Augusta. Postala je nadasve povoljno dobro za tvoje carstvo. Otada se, naime, uvelike i blistavo uvećala rimska moć. Ti si tome postao poželjni nasljednik i bit ćeš sa sinom jer čuvaš filozofiju koja je prijateljska s carstvom i započela je s Augustom… Nikakvo se zlo nije dogodilo od Augustova upravljanja. Sasvim suprotno: sve je po molitvama svih blistavo i slavno“.[1501]

[1497] Tac. *Ann.* I.9.

[1498] Adrian Goldsworthy, *Pax Romana: War, Peace, and Conquest in the Roman World* (New Haven, 2016), 168-169.

[1499] Virgil *Ecl.* 4.6. iz: George P. Goold: *Virgil: Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1-6* (Cambridge, 1916). Prijevod na engleski: Henry R. Fairclough. Adrian Goldsworthy podsjeća da je car August uspostavio mir kroz „vojne pobjede i snagu“ koje su carstvu donijele toliko vidljiv „prestiž da se u budućnosti niti jedan vanjski neprijatelj nije usudio ući u rat“ s Rimskim Carstvom. Vidi više u: Goldsworthy, *Pax Romana,* 168-169.

[1500] Vidi više u: Craig A. Evans, „Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel“, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism,* god. 1/br. 1 (Phoenix, 2000), 68-69. Evans donosi izvorni tekst na grčkom pozivajući se na: Wilhelm Dittenberger (ur.), *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae,* 2 vols., (Leipzig, 1903-5; repr. Olms, 1960) 2.48-60.

[1501] Euseb. *Hist. eccl.* IV.26.7-8. Iako se može činiti pomalo neobičnim to što Meliton Židove naziva barbarima ne treba zaboraviti da je upravo biskup iz Sarda zaslužan za jednu od najsnažnijih ranokršćanskih kritika na račun

Crkveni su autori konačno izvorište toga mira i stabilnosti poistovjećivali s Bogom što najjasnije pokazuje Origen koji apostrofira Božju providnost koja je, omogućavajući mir u carstvu, pripremila put za širenje kršćanstva čitavim svijetom.[1502] Taj je mir u suštini pridonio stvaranju jedinstvenog „civiliziranog" svijeta unutar granica Rimskog Carstva koje nikada prije nisu dosezale toliki teritorijalni obujam. Paralelno se razvijao i rimski sistem cesta što je omogućilo bržu izmjenu informacija i relativno jednostavnije putovanje nego li je to bio slučaj u prethodnim razdobljima.[1503]

Kao digresiju vrijedi istaknuti da se u razvoju sistema cesta vjerojatno krije i jedan od važnijih preduvjeta iznimne difuzije ranokršćanskih tekstova „proto-pravovjerne" struje koji su predstavljali važan indikator trans-lokalnog karaktera *Velike Crkve.* Kao ilustrativan se primjer može navesti Irenej koji je, obnašajući funkciju biskupa u Galiji krajem 2. st., bio upoznat s djelima Justina (Rim) kojeg citira dva puta i Teofila (Antiohija) kojeg je, od svih apologeta, kako to Robert M. Grant ističe, poznavao najbolje.[1504] U potonjem je slučaju komunikacijska povezanost *Velike Crkve* značajnija budući da je Teofil svoje djelo *Autoliku* napisao oko 180. godine. To bi pak značilo da je u vrlo kratkom razdoblju postalo dostupno Ireneju koji je živio na drugom kraju carstva. Uz to, Irenejev je *magnum opus* bio dostupan zajednicama u Egiptu već krajem 2. st. što također dokazuje iznimnu razinu trans-lokalne povezanosti *Velike Crkve.*[1505] Fragment Irenejeva djela (P. Oxy. 405) pronađen u Egiptu te datiran u kraj 2. odnosno početak 3. st. Roberts karakterizira kao „dokaz neposrednog kruženja ovog snažnog napada na gnosticizam među egipatskim crkvama", nazivajući ga još jednim „svjedokom bliskog odnosa" kršćana u Aleksandriji s crkvama na zapadu.[1506]

U zavidnom se širenju i cirkulaciji kršćanskih tekstova također trebaju tražiti elementi stabilnosti koji su pridonijeli u misionarskoj djelatnosti *Velike Crkve.* Cirkulacija tekstova

---

Židova. Naime, Meliton je u svojoj homiliji *O Pashi* Židove optužio za ubojstvo Boga budući da ih je smatrao glavnim krivcima za Kristovu smrt.

[1502] Orig. *C. Cels.* 2.30.

[1503] O rimskom sustavu cesta i komunikacijskim kanalima u razdoblju pojave kršćanstva vidi više u: Brian M. Rapske, „Acts, Travel, and Shipwreck", *The Book of Acts in Its First Century Setting,* vol. 2: *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting,* ur. David W. J. Gill i Conrad Gempf (Grand Rapids, 1994), 1-48; Blake Leyerle, „Communication and travel", *The Early Christian World,* vol. I-II, ur. Philip F. Esler (London, 2000), 452-474. Znakovit je primjer stanovitog trgovca s područja Male Azije koji je, prema natpisu na nadgrobnom spomeniku, posjetio Italiju čak 72 puta. Vidi više u: Thompson, „The Holy Internet", 56-57.

[1504] Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia, 1988), 184-186.

[1505] Colin H. Roberts, „Early Christianity in Egypt: Three Notes", *The Journal of Egyptian Archaeology,* god. 40/br. 1 (Thousand Oaks, 1954), 94.

[1506] Roberts, „Early Christianity in Egypt: Three Notes", 94. Harry Y. Gamble zaključuje da je spomenuti papirus „upečatljivi primjer brzine" kojom su se ranokršćanski tekstovi širili na prostoru Rimskog Carstva. U svojoj je studiji Gamble sakupio i ostale dokaze koji nesumnjivo ukazuju na iznimnu razinu trans-lokalne povezanosti *Velike Crkve.* Vidi više u: Gamble, *Books and Readers in the Early Church,* 82-143.

svjedoči, kako to dobro primjećuje Doron Mendels, o borbi za javni prostor koja je „vođena sredstvima naviještanja, propovijedanja, pisanja polemičkih pamfleta te predstavljanjem čitave borbe (protiv heretika op.a.) kao borbe za pravu, istinitu i izvornu poruku Crkve“.[1507] Vrijedi istaknuti da je takvu vrstu međusobne povezanosti putem cirkulacije zajedničkih tekstova nemoguće detektirati u slučaju *Valentinove gnostičke škole.* Čak štoviše, polemički tekstovi valentinovske provenijencije svjedoče o sukobima s drugim gnostičkim zajednicama.[1508] Društvena rascjepkanost Valentinove sljedbe je djelomično i posljedica specifičnog gnostičkog stava prema crkvenim strukturama i sustavu organizacije, fenomen koji je detaljnije objašnjen u jednom od prethodnih poglavlja.

Konačno, postojanje grčkog kao zajedničkog jezika društvene elite i državne administracije se opravdano može smatrati dodatnim pozitivnim faktorom u evangelizacijskim aktivnostima prvih kršćana.[1509] Naravno, raširenost grčkog je direktna posljedica helenizacije Mediterana čiji korijeni sežu u razdoblje vladavine Aleksandra Velikog. Kao jezik koji je posjedovao višestoljetnu filozofsku tradiciju, grčki je bio idealna podloga u izražavanju kompleksnih teoloških ideja. Na treba zaboraviti da je grčki bio primarni jezik prvih kršćanskih zajednica na zapadu dok je latinski sve do kraja 2. st. imao marginalnu ulogu.

15.1.1.Uzroci pojave ranokršćanske misionarske svijesti: Velika Crkva između judaizma i helenizma

Poslije uvodnih opaski o terminologiji i širim društveno-političkim okolnostima koje su plodonosno djelovale na razvoj misionarske djelatnosti *Velike Crkve* potrebno je i analizirati kompleksno pitanje uzroka. Od kuda evangelizacijska karakteristika religije koju je zastupala i čuvala *Velika Crkva*? Iz perspektive suvremenih (monoteističkih) religija, misionarska se djelatnost često smatra prirodnim „suputnikom“ svake religije. Međutim, takav je pogled

[1507] Doron Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History.* Kindle izdanje. Mendels podsjeća da je upravo *Velika Crkva* imala snažniji sustav organizacije od bilo koje heretičke skupine na temelju čega je i bila u mogućnosti „lansirati masivni medijski protunapad“ koji je bio obilježen stereotipima, etiketama i demonizacijom protivnika. U toj polemičkoj snazi i snažnom komuniciranju vlastite poruke Mendels vidi jedan od temeljnih razloga zbog kojih je *Velika Crkva* do 325. godine uspješno marginalizirala heretičke zajednice koje su tijekom 2. i 3. st. predstavljale opasnost za njenu stabilnost i širenje. Do gotovo istog zaključka je stigao i Bart D. Ehrman. Vidi više u: Ehrman, *Lost Christianities,* 181-203.

[1508] Vidi više u: Hultgreen, *The Rise of Normative Christianity,* 103-104. Hultgreen ispravno podsjeća da je razina identitetske kohezije koja nadilazi lokalne i regionalne okvire bila *differentia specificum* kršćana „proto-pravovjerne“ struje.

[1509] Doduše, zajednički jezik te razvijen sustav cesta bio je i na raspolaganju svim gnostičkim zajednicama koje usprkos tomu nisu bile toliko misionarski aktivne. To pak sugerira da se razlozi smanjene razine evangelizacijske svijesti kriju negdje drugdje.

duboko kristijaniziran i njime se ne može na adekvatan način osvijetliti razdoblje antike koje nije posjedovalo ni iole sličan koncept religije. Kada se u obzir uzme takva vrsta distinkcije, pojava misionarskog oblika religioznosti zahtjeva objašnjenje. Od kuda potječe impuls koji je usmjeravao prve kršćane prema njihovom evangelizacijskom djelovanju? Pri pokušaju odgovora na ovo pitanje, disertacija polazi od jasne definicije misionarske religije koja je istaknuta na početku ovog poglavlja. Pregledavajući sekundarnu literaturu postaje sasvim jasno da je u prošlom stoljeću znanstvenom zajednicom dominirala jednostavna teorija prema kojoj je judaizam temeljni uzrok pojave kršćanskog evangelizacijske svijesti te aktivnog misionarskog djelovanja.

Takva vrsta interpretacije polazi od jedne ključne pretpostavke koja tvrdi da je jedina evangelizacijska religija pretkršćanskog svijeta bio upravo judaizam. Prema zastupnicima ove teorije, judaizam je u antici bio karakteriziran misionarskim impulsom što je za posljedicu imalo obraćenje određenog broja „poganskog“ puka. Budući da je kršćanstvo izvorno nastalo unutar židovskog kulturološkog habitusa (ne treba zaboraviti da su Isus i svi njegovi najbliži učenici bili Židovi te da su prvi kršćani u Jeruzalemu nastavili posjećivati sinagogu), evangelizam se *Velike Crkve* treba smatrati prirodnom i očekivanom posljedicom utjecaja kojeg je jedna religija imala na drugu. Klasičan primjer takvog stava predstavlja Adolf von Harnack koji tvrdi da je u svakom analiziranju širenja kršćanstva potrebno poći od judaizma od kojeg je kršćanstvo preuzelo element evangelizma.[1510] Spomenuta teorije je većim dijelom 20. st. dominirala zbog čega je i Arthur D. Nock mogao paušalno ustvrditi da je judaizam u antici posjedovao snažan misionarski impuls.[1511] Dieter Georgi na sličan način zaključuje da je u židovstvu postojala raširena i opće prihvaćena svjesnost o važnosti misionarskog djelovanja te korespondirajući evangelizam na terenu.[1512]

Međutim, u posljednjih je nekoliko desetljeća paradigma o jasnoj misionarskoj karakteristici judaizma u antici ozbiljno dovedena u pitanje.[1513] Čini se da se iza brojnih

---

[1510] Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 19.
[1511] Nock, *Conversion,* 62.
[1512] Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Minneapolis, 1986) 175.
[1513] Vidi više u: Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1995)*;* Scot McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991); Shaye J. D. Cohen, „Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion“, *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation,* ur. Menahem Mor (Lanham, 1992), 14-23. Mikrolokacijsku analizu problematike židovskog evangelizma na primjeru Sarda vidi u: Thomas A. Kraabel, „Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries“, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honouring Dieter Georgi,* ur. Lukas Borman, Kelly Del Tredici i Angela Standhartinge (Leiden, 1994), 71-88. Na temelju arheoloških ostataka židovske sinagoge te vezanih podataka

argumenata zapravo nalazi nerazumijevanje izvora, pojednostavljeni pristup dostupnim informacijama, upitna terminološka osnova te kristijanizirana perspektiva koja gotovo pa odbija mogućnost postojanja religije koja ne posjeduje misionarski karakter. U nastavku ovog dijela poglavlja iznijet će se osnovni argumenti u korist spomenute paradigme koji će se, uz konzultaciju sekundarne literature i vlastitih opažanja, kritički evaluirati. Na koncu će biti ponuđen drugačiji uzrok pojave kršćanske misionarske svijesti i konkretnog evangelizacijskog djelovanja.

Nema potrebe dovoditi u pitanje difuziju judaizma na prostoru Rimskog Carstva. Židovska je dijaspora u razdoblju nastanka kršćanstva predstavljala stvarnost koju je nemoguće negirati. Međutim, postojanje rasprostranjene dijaspore ne može samo po sebi biti indikacija aktivnog misionarskog impulsa unutar judaizma. Primjerice, Goodman je istaknuo prenapučenost Judeje o kojoj svjedoči Filon Aleksandrijski te osnovne konture židovske etike koja se protivila abortusu i ubojstvima novorođenčadi kao adekvatne uzroke značajnog broja Židova izvan prostora Palestine.[1514] Nadalje, izvori ukazuju na prisutnost dijela grčko-rimskog stanovništva koje je prešlo s „poganskih“ oblika religioznosti na judaizam, a koje se naziva prozelitima.[1515] No, paušalno deduciranje aktivne misije u judaizmu na temelju postojanja prozelita čini se kao promašena argumentacija budući da ne uzima u obzir krucijalnu distinkciju između aktivne i pasivne privlačnosti istaknute u uvodu ovog poglavlja. Čitav fenomen misterijskih religija može služiti kao znak upozorenja budući da su ti oblici religioznosti privlačili brojne stanovnike carstva bez da su posjedovali aktivni misionarski karakter.

U ovom je slučaju potrebno pažljivije analizirati odnos Židova prema prozelitima te vidjeti postoje li tragovi koji bi ukazivali na to da su prozeliti zapravo direktna posljedica aktivne misionarske djelatnosti u judaizmu.[1516] Kada se fenomenu „poganskih“ obraćenika na judaizam pristupa na takav način, tada postaje jasno da su dokazi o misionarskom impulsu

---

Kraabel zaključuje (str. 78-79) da tamošnji Židovi u razdoblju Drugog hrama nisu posjedovali element aktivnog evangelizma. Vrijedi napomenuti da je stanovitu promjenu paradigme anticipirao još i Samuel Sandmel u svojoj studiji objavljenoj 1969. godine. Ondje Sandmel primjećuje da izvori ne otkrivaju „niti jednog židovskog misionara koji bi bio iole sličan Pavlu“. Vidi više u: Samuel Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties* (Oxford, 1969), 22.

[1514] Goodman, *Mission and Conversion*, 84.

[1515] Izvorno je pojam *προσήλυτος* označavao pridošlicu. Prozeliti su u židovskom svijetu bili oni pojedinci koji su u potpunosti napustili starorimske oblike religioznosti prihvativši judaizam sa svim svojim zakonima. Dodatnu kompleksnost stvara i postojanje kategorije bogobojaznih. Radi se o pojedincima koji su pokazivali stanoviti interes prema judaizmu, ali nikada nisu prihvatili židovski način života (npr. ritual obrezanja) koji je predstavljao *condicio sine qua non* obraćenja na judaizam. Vidi više u: Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, 2003), 546-550.

[1516] McKnight, *A Light Among the Gentiles*, 33.

mnogo slabiji i otvoreniji drugačijim interpretacijama. Naime, fenomen se prozelita u antici prvenstveno treba dovoditi u vezu s pasivnom privlačnosti koju je judaizam posjedovao (drevnost vlastite tradicije, snažan naglasak na etici, prednost života u zajednici i sl.). Tako primjerice Seneka, prema citatu kojeg donosi Augustin, apostrofira specifičan primjer pasivne privlačnosti judaizma kada tvrdi da je isti posjedovao zavidan intelektualni karakter. Iz toga i proizlazi njegov zaključak prema kojemu su Židovi „barem spoznali podrijetlo svojih obreda", dok veći dio ostatka stanovništva u carstvu „čini ono o čemu ne zna zašto čini".[1517] Sinagoge su načelno bile otvorene poganima, ali ne postoje dokazi u izvorima koji bi ukazivali na to da su se ondje nalazila središta židovske misionarske aktivnosti što je priznao i James C. Paget koji i dalje zastupa paradigmu o židovskom (aktivnom) evangelizmu.[1518] Interpretacije koje idu misaonim putem prema kojemu je fenomen prozelita u judaizmu direktna posljedica aktivnog misionarskog djelovanja su posljedica post-kršćanske perspektive koja *a priori* povezuje obraćenike s evangelizacijom. U tom je pogledu Goodman u pravu kada ističe da se vrlo često ovakav vid znanstvenih rasprava vodi iz pozicije kristijaniziranog pogleda koji oblikuje i stvara judaizam prema vlastitoj mjeri.[1519]

Kada je posrijedi generalan odnos Židova prema „poganskim" obraćenicima vrijedi istaknuti da je on, koliko je moguće deducirati na temelju sačuvanih izvora, dvosmislen. S jedne je strane većina Židova, tvrdi Tacit, inzistirala na tome da njihovi bračni partneri prijeđu na judaizam. Koristeći topos monoteizma Filon Aleksandrijski se zalaže za jednak status obraćenika u odnosu na ostatak židovske populacije ističući da su prozeliti napustili vlastite obitelji poradi vrline i svetosti (grč. *δι' άρετήν καϊ όσιότητα*) koje su pronašli u judaizmu.[1520] Zbog toga je razloga Filon čak i eksplicitno pozvao na karitativnu skrb i pomoć tim obraćenicima koji su se često nalazili u nepovoljnim životnim uvjetima bez adekvatne potpore koju su izgubili napustivši vlastite obitelji i prijatelje.[1521] Upravo je monoteizam ono što, prema tumačenju Filona, ujedinjuje prozelite i Židove i stvara imperativ ravnopravnosti. S druge pak strane, isti je autor skeptičan prema motivima prozelita.[1522] Josip Flavije je Idumejce koji su se

[1517] Sen. *Civ. D.* 6.11. iz: Tomislav Ladan (ur.), *Aurelije Augustin: O državi Božjoj* (Zagreb, 1982). Prijevod na hrvatski: Tomislav Ladan.
[1518] Paget, „Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins", 84.
[1519] Goodman, *Mission and Conversion,* 3.
[1520] Philo *Spec. Leg.* I.52.
[1521] Philo *Spec. Leg.* I.52.
[1522] Philo *Vit. Mos.* I.147. iz: George P. Goold (ur.), *Philo: On Abraham, On Joseph, Moses I. and II,* vol. VI. (Cambridge, 1935). Prijevod na engleski: Francis H. Colson.

obratili na judaizam u vrijeme dinastije Hasmonejaca smatrao građanima drugoga reda koji nisu u potpunosti jednaki članovi židovskoga naroda.[1523] Goodman zaključuje:

> „Dvosmislen status kojega su prozeliti imali u očima Židova predstavlja dokaz da obraćenje većeg broja ljudi nije smatrano religijskom dužnošću. Ako se židovski stavovi prema prozelitima usporede s prvom Crkvom, ograničenja će odmah postati kristalno jasna.“[1524]

No, čak i da se prihvati teza prema kojoj su Židovi u antici imali, generalno gledano, pozitivan stav prema prozelitima, to se ne bi moglo smatrati dovoljno snažnim dokazom aktivne misionarske djelatnosti. Ponovno je potrebno istaknuti distinkciju između pasivnog prihvaćanja obraćenika i aktivnih, upornih te dosljednih pokušaja privlačenja drugih prema vlastitoj religiji. U tom je kontekstu uloga Židova bila obilježena pasivnim svjedočenjem superiornosti vlastite religije. No, odgovor „pogana“ ovisio je isključivo o njima samima. Čitava se rasprava može dodatno konkretizirati usporedi li se navodni evangelizam u judaizmu s onim o kojem svjedoče najstariji kršćanski tekstovi. Naime, prvi su kršćani „proto-pravovjerne“ struje, što je vidljivo u Pavlovim autentičnim poslanicama, naglašavali marginalizaciju dotadašnjih identitetskih kategorija i ravnopravnost svih pred Kristom. Ilustrativne su riječi koje je Pavao uputio zajednicama na prostoru Galacije: „Nema više Židov – Grk! Nema više rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu![1525] Za razliku od toga, čak i pozitivni pogled na prozelite u judaizmu sadrži elementarnu razliku. Naime, postojanje zasebne kategorije „prozelita“ implicira stanovitu identitetsku distinkciju koja se često zanemaruje u sekundarnoj literaturi. Prozeliti su prelazili na judaizam, ali su i dalje ostajali percipirani kao prozeliti, posebna skupina unutar židovstva. Upravo je takvu distinkciju Pavao nastojao marginalizirati tvrdeći da u životima sljedbenika Isusa iz Nazareta postoji okosnica koja nadilazi granice spola, društvenog statusa i etnosa. Posljedično, stvoren je zametak iz kojeg će izrasti sasvim drugačiji koncept u kojem religija postaje zaseban aspekt društvene stvarnosti. Takvo je što nemoguće pronaći u okviru židovstva iz razdoblja Drugog hrama pa stoga i ne čudi da je odnos prema prozelitima bio ograničen spomenutom kategorizacijskom distinkcijom.[1526]

[1523] Joseph. *AJ*. XIV.403.
[1524] Goodman, *Mission and Conversion,* 85-86.
[1525] Gal 3,28-29.
[1526] U tom je pogledu interesantna studija Setha Schwartza koji je nastojao pokazati da je razvoj koncepta judaizma kao zasebne religije odvojene od etnosa ili jezika direktna posljedica kristijanizacije Rimskog Carstva. Taj proces Schwartz kronološki smješta u razdoblje između 350. i 640. god. Vidi više u: Seth Schwartz, *Imperialism and*

Židovski se odnos prema „poganskom“ stanovništvu i politeističkim oblicima religioznosti također smatrao djelomičnim tragom misionarske aktivnosti. Primjerice, James C. Paget drži da je pejorativni stav kojeg su Židovi iskazivali prema religiji „pogana“ predstavljao dovoljan motivacijski faktor za razvoj aktivne misionarske svijesti. Konkretnije rečeno, Paget takav ishod naziva psihološkom nužnošću.[1527] Međutim, postoje dva osnovna problema u njegovoj argumentaciji. Prvenstveno, odnos je Židova prema poganstvu bio, generalno gledano, omeđen zemljopisnom distinkcijom između prostora Svete Zemlje i ostatka Rimskog Carstva. Primjerice, knjige Starog zavjeta koje su nosile sveti autoritet u judaizmu sadrže elemente netrpeljivosti prema poganstvu, ali je ona bila poglavito potaknuta strahom da će idolatrija onečistiti prostor koji po Božjoj volji pripada ekskluzivno židovskom narodu.[1528] U knjizi proroka Miheja tako stoji: „Jer svi narodi idu, svaki u ime boga svojega, a mi, mi idemo u imenu Jahve, Boga našega, uvijek i dovijeka.“[1529] Suštinski se to razlikuje od apostola Pavla koji je sasvim otvoreno kazao zajednici u Korintu (Mala Azija) da ne mogu piti „čašu Gospodnju i čašu zlih duhova“ apostrofirajući time jedinstven karakter odnosa prema „poganskim“ oblicima religioznosti neovisno o zemljopisnoj dimenziji.[1530]

Osim toga, psihološku je nužnost misionarske djelatnosti koju Paget postulira nemoguće poduprijeti analognim primjerima iz toga doba. Upravo suprotno, primjer Esena demonstrira da su postojale židovske religijske zajednice koje su iskazivale negativan stav, ne samo prema „poganstvu“, već i prema židovskoj religijskoj eliti koja je upravljala hramom u Jeruzalemu, a da istovremeno nisu razvile misionarski impuls. Konačno, sasvim je sigurno u židovskoj antičkoj tradiciji postojala ideja o konačnom priključivanju „pogana“ koje se povezivalo s dolaskom Sudnjeg dana kada će čak i pogani priznati te prihvatiti židovskog Boga.[1531] Međutim, to nije istovjetno aktivnom misionarskom impulsu koji ne čeka eshatološku kulminaciju, dolazak Mesije i direktnu Božju intervenciju. U tom pogledu Goodman opravdano upozorava na distinkciju između nade u buduće priključivanje „pogana“ židovstvu i jasnog, aktivnog te dosljednog misionarskog impulsa koji ne čeka budućnost već djeluje odmah.[1532]

Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E. (Princeton, 2001), 179-202. Schwartzova opažanja o identitetskom razvoju judaizma tijekom kasne antike vrijedi usporediti s analizom Stevea Masona o prirodi judaizma u razdoblju Drugog hrama. Vidi više u: Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism“, 457-512. Gotovo istim metodološkim okvirom barata i James B. Rives koji u svojoj studiji povezuje koncept „helenizma“ kao religije cara Julijana s direktnim utjecajem kršćanstva. Vidi više u: Rives, „Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity“, 265-280.

[1527] Paget, „Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins“,82.

[1528] Goodman, *Mission and Conversion,* 50.

[1529] Mih 4,5.

[1530] 1 Kor 10,21.

[1531] McKnight, *A Light Among the Nations,* 47-48.

[1532] Goodman, *Mission and Conversion,* 61.

Scot McKnight čak teoretizira da je popularnost teme budućeg priključivanja „pogana“ u tekstovima iz židovske apokaliptičke tradicije refleksija stvarnosti koja svjedoči o niskom broju obraćenika na judaizam.[1533] Osim generalnih argumenata, u raspravi o potencijalnom evangelizacijskom elementu u judaizmu apostrofirano je i nekoliko konkretnih tragova u primarnim izvorima. U nastavku će poglavlje analizirati većinu istih počevši od znamenitog židovskog povjesničara iz 1. st.

U radovima Josipa Flavija najčešće su se koristila tri izvještaja kao potvrda židovskog aktivnog evangelizma od čega se prva dva nalaze u njegovu apologetskom djelu *Protiv Apiona*.[1534] U prvom slučaju Flavije nastoji apostrofirati sličnosti između Grka i Židova tvrdeći: „Inače, od Grka smo više odvojeni prostorom nego načinom života, tako da prema njima ne osjećamo ni neprijateljstvo ni zavist. Naprotiv, mnogi su od njih odlučili prijeći na naše zakone. Neki su ustrajali, a neki su se, nedovoljno postojani, opet odmetnuli.“[1535]

Na drugom mjestu židovski povjesničar ističe:

> Uza sve to, već je odavno među narodnim masama postojala velika želja za oponašanjem naše pobožnosti, i nema nijednoga grčkog ni barbarskog grada, nijednoga naroda, u kojem se naš običaj sedmog dana, za kojeg odmaramo, nije raširio, u kojem se pomno ne pazi na postove, paljenje svijećnjaka i mnoge naše zabrane vezane za hranu. A pokušavaju oponašati

---

[1533] McKnight, *A Light Among the Nations,* 48.

[1534] Na općenitoj se razini uzimala priroda njegovih djela kao potpora misionarskog elementa. Primjerice, James C. Paget apostrofira Flavijevo djelo „Protiv Apiona“ smatrajući da posjeduje misionarski karakter budući da židovski povjesničar vlastitu tradiciju ondje predstavlja u pozitivnom svjetlu. Vidi više u: Paget, „Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins“, 83. Međutim, apologetski se karakter djela ne može po inerciji poistovjetiti s misionarskim impulsom. Osim toga, nije uopće sigurno je li to djelo cirkuliralo među „poganskom“ populacijom ili je njegovo čitanje bilo ograničeno unutar židovskih zajednica. Također, Goodman je ukazao na distinkciju između pozitivnog portretiranja „poganskih“ obraćenika i misionarskog impulsa. Naime, u spomenutom su djelu prozeliti portretirani na pozitivan način, ali cilj takvog portretiranja nije bio misionarskog karaktera već praktično-apologetskog: odbaciti priče o židovskoj netrpeljivosti prema „poganskoj“ populaciji u carstvu. Osim toga, Josip Flavije nigdje ne navodi bilo implicitno bilo eksplicitno misionarski karakter svoga djela. Uz to, treba imati na umu perspektivu iz koje Flavije piše. Naime, židovski se povjesničar nalazio na rimskom dvoru te je pisao iz interpretacijskog kuta Židova koji djeluje blizu središta carske moći. Prema tvrdnjama Goodmana, razlog zbog kojega je Flavije napisao „Protiv Apiona“ krije se u značajnoj razini anti-židovske propagande koja je nastala u središtu carske moći nakon rušenja hrama u Jeruzalemu 70. godine. Iz te perspektive postaju jasniji i drugi elementi unutar ovoga djela poput Flavijevog naglašavanja jedinstva židovske religije (što je u suprotnosti s portretom judaizma u njegovim drugim djelima) i pozitivnog portretiranja „poganskih“ obraćenika na judaizam. Vidi više u: Martin Goodman, „Josephus' Treatise *Against Apion*“, *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians,* ur. Mark J. Edwards et. al. (Oxford, 1999), 45-58.

[1535] Joseph. *AP*. II.123. iz: Steve Mason (ur.), *Flavius Josephus: Against Apion,* Vol. 10. (Leiden, 2007). Prijevod na engleski: John M.G. Barklay. Paralelni prijevod djela „Protiv Apiona“ s grčkog na hrvatski vidi u: Luka Vukušić (ur.), *Josip Flavije: Protiv Apiona; Josipov život* (Zagreb, 2011). Prijevod na hrvatski: Luka Vukušić.

i našu međusobnu slogu, dijeljenje dobara, radinost u obrtima, postojanost u nevoljama koje trpimo radi zakona.[1536]

U prethodnom dijelu Flavije doista govori o prozelitima, ali za razliku od tumačenja pojedinih znanstvenika, on nigdje ne implicira aktivnu misionarsku djelatnost. I ovdje se krucijalnom čini distinkcija između pasivne i aktivne privlačnosti. Drugim riječima, problematični dio iz Flavijeva teksta uopće ne zahtjeva takvu vrstu objašnjenja budući da je pasivna privlačnost predstavljala fenomen prisutan i kod brojnih misterijskih kultova čija je difuzija Rimskim Carstvom neupitna stvarnost neovisno o akutnom nedostatku aktivnog misionarskog elementa.[1537] U drugom je slučaju teško izbjeći jasne tragove preuveličavanja Židova *vis-à-vis* ostatka „poganske" populacije zbog čega je neutemeljeno deducirati objektivnu presliku stvarnosti.[1538] Zar je doista postojala među masama „velika želja za oponašanjem" židovske pobožnosti? Nasuprot tomu, pretpostavke o velikom broju prozelita u judaizmu su sasvim neutemeljene.[1539] Osim toga, navodeći konkretne elemente židovstva koje pogani navodno masovno oponašaju, Flavije ne spominje obred obrezanja zbog čega se čini plauzibilnim zaključiti da židovski povjesničar ovdje uopće nema na umu prozelite već eventualno simpatizere judaizma koji nikada nisu u potpunosti stupili u novu religiju. Posljednji potencijalni trag misionarskog elementa u radovima Josipa Flavija dolazi iz njegova izvještaja o Židovima u Antiohiji za koje tvrdi da su mnoštvo Grka konstantno privlačili religijskim

---

[1536] Joseph. *AP*. II.282.

[1537] Nedostatak misionarskog impulsa se može adekvatno objasniti kroz nedostatak isključivosti. U izvorima se čak spominju i primjeri ljudi koji su istovremeno štovali kult božice Izide i kult boga Mitre. U takvom je svijetu obilježenom čitavim nizom različitih božanstava bez jasne isključivosti teško za očekivati razvoj politeističke religije koja će ujedno i posjedovati aktivni evangelizam. Osim toga, nije sasvim sigurno jesu li se uopće pripadnici tih kultova identificirali kao, primjerice, mitraisti. Ne postoji korespondirajući pojam u sačuvanim izvorima. Pozicioniranje diskursa koji pretpostavlja zaseban religijski identitet posljedica je kristijaniziranog pogleda na prošlost koja nije poznavala takvu vrstu društvene dinamike. Vidi više u: Beard, North, Price, *Religions of Rome*, vol. 1., 307-308.

[1538] Takve se vrste „statističkih procjena" u slučaju antičkih autora moraju uzimati s dozom opreza. Naime, postoji stanovita sklonost u pretjerivanju koje je često posljedica ideoloških ciljeva samog autora. Primjerice, Tertulijan je početkom 3. st. u djelu namijenjenom namjesniku Afrike kazao da su životi kršćana obilježeni skromnošću usprkos tomu što oni čine gotovo većinu u svakom gradu Rimskog Carstva. Vidi više u: Tert. *Ad Scap*. 2. Takva je izjava krajnje problematična budući da su kršćani početkom 3. st. predstavljali manjinu u odnosu na ostatak populacije u carstvu. Kada je pak Josip Flavije posrijedi, vrijedi istaknuti njegovu opasku o 204 sela u Galileji koju donosi u autobiografskom djelu *Josipov život* te izjavu da je najmanje selo imalo 15000 stanovnika. Vidi više u: Joseph. *Vit.* 235; *BJ*. III.43. Zbroj tih dvaju informacija bi doveo do zaključka da je samo Galileja u 1. st. imala oko 4 milijuna stanovnika što je brojka na koju ne pristaje niti jedan znanstvenik. Vidi više u: Chester C. McCown, „The Density of Population in Ancient Palestine", *Journal of Biblical Literature,* god. 66/br. 4 (Atlanta, 1947), 425-426. Za razliku od retorički oblikovanih projekcija koje nudi Josip Flavije, zaključci su suvremenih arheologa mnogo umjereniji. Tako se primjerice procjenjuje da je Kafarnaum u 1. st. imao najviše 1700 stanovnika. Vidi više u: Jonathan Reed, *Archaeology and the Gaillean Jesus: A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, 2002), 82-83.

[1539] Goodman, *Mission and Conversion*, 63.

ceremonijama.[1540] I u ovom slučaju ostaje nejasno radi li se o simpatizerima ili prozelitima koji su u potpunosti prešli na judaizam. Osim toga, Flavije ne implicira aktivnu privlačnost kao posljedicu misionarske djelatnosti. Indikativno je i da židovski povjesničar nigdje ne spominje niti jedan primjer židovskog (pretkršćanskog) misionara koji je aktivno i uspješno djelovao među „poganskom" populacijom što bi zasigurno predstavljalo dodatnu potvrdu vrijednosti židovske religije koju, da je postojala, Josip Flavije gotovo sigurno ne bi prešutio.

Suprotno mišljenjima zastupnika teorije o čvrstom židovskom evangelizmu, grčko-rimski izvori ne otvaraju nove spoznaje i sigurne zaključke. Najprije vrijedi krenuti s rimskim pjesnikom Horacijem koji na jednom mjestu u svojem djelu *Satire* uspoređuje satiričare i Židove. Međutim, sporni se dio više ne uzima kao adekvatan trag misionarskog elementa u judaizmu što priznaje i James C. Paget.[1541] O čemu se konkretno radi? Braneći satiru Horacije ističe: „A to mi je jedna od osrednjih onih mana, kojoj ako ne želiš udijeliti oprost, mnoge će čete pjesnika doći da pomoć mi spremno pruže, jer vrlo mnogo nas ima da poput Hebreja sklonimo tebe također da skupu se pridružiš našem." [1542] Uz Horacija, potrebno je istaknuti još jednog rimskog autora. U svojim *Satirama* Juvenal opisuje tipičan proces obraćenja na judaizam koji započinje prihvaćanjem monoteizma te poštovanjem određenih zapovjedi iz Petoknjižja nakon čega slijedi ritual obrezanja za muškarce: „Neki stekli su oca što poštuje subotnje dane. Ništa stoga ne časte već oblak i boga nebeskog, drže da svinjsko meso kô ljudsko je jednako sveto. Otac ga jeo nije, a k tomu reže prepucij."[1543] Od posebne je važnosti činjenica da Juvenal odmah potom naglašava da je prozelitima zabranjeno pokazivati put drugima prema judaizmu tvrdeći: „Samo onom što jednako štuje priopćuju tajne, obrezan samo smije do izvora svetoga s njima."[1544] To je pak sasvim suprotno od religije koja sadrži dosljednu i upornu aktivnost prema obraćenju drugih. U tom je pogledu opravdan zaključak kojeg donosi Scott

[1540] Joseph. *BJ.* VII.45.
[1541] Paget, „Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins", 87.
[1542] Hor. *Sat.* 1.4.140. iz: Teo Radić (ur.), *Rimski satiričari: Horacije, Perzije, Juvenal* (Zagreb, 2014). Prijevod na hrvatski: Šimun Šonje. Detaljniju analizu Horacijeve sporne tvrdnje vidi u: John Nolland, „Proselytism or Politics in Horace Satires I, 4, 138-143?", *Vigiliae Christianae,* god. 33/br. 4 (Leiden, 1979), 347-355. Prema zaključku Johna Nollanda, Horacije zapravo govori o potencijalnim političkim nemirima koje su Židovi, kroz javnu diskusiju i borbu za vlastita prava, mogli uzrokovati, a ne o aktivnom i dosljednom nastojanju privlačenja drugih prema vlastitoj religiji. Njegova je argumentacija bazirana na kontekstualnoj analizi Horacijeva djela *Satire* te na pažljivoj analizi pojma *concedere*. Na koncu Nolland ističe (str. 355) da se više ne može koristiti taj dio Horacijevih *Satira* kao potpora ideji židovskog evangelizma. Na sličnom je tragu i Šimun Šonje koji uz prijevod u bilješci navodi (str. 43): „U posljednjim godinama republike u Rimu je već bilo mnogo Židova, koji su bili neobično povezani i uporni da prodru u sve pore rimskog društva (usp. Za Flakka 66 i Juvenal 3, 60 i d.)."
[1543] Juv. *Sat.* 14.96-99. iz: Teo Radić, *Rimski satiričari: Horacije, Perzije, Juvenal* (Zagreb, 2014). Prijevod na hrvatski: Šimun Šonje.
[1544] Juv. *Sat.* 14.103-104.

McKnight: „U samom tekstu kojeg su znanstvenici koristili da bi dokazali raširenu pojavu židovske misionarske aktivnosti nalazi se dokaz koji to negira.“[1545]

Povijest Rimskog Carstva svjedoči i sporadičnim epizodama izbacivanja Židova iz Rima. Mogu li se ti događaji tumačiti kao posljedica židovske misionarske aktivnosti? Rimski književnik iz 1. st. Valerije Maksim, čija su se djela sačuvala tek posredno u radovima autora iz 5. i 6. st. tvrdi da su Židovi izbačeni iz Rima 139. god. pr. Kr. jer su pokušali prenijeti svoje svete obrede Rimljanima što je dovelo i do izbacivanja privatnih oltara iz javnog prostora.[1546] Iako Goodman smatra da ovdje nije riječ o primjeru aktivne misije već o pokušaju „unošenja“ novog kulta u javni prostor bez dopuštenja rimske političke elite, ipak se čini mogućim da Valerije Maksim donosi jedini stvarni izvještaj određene razine evangelizma. Međutim, vrlo je problematično na temelju jednog sporadičnog i lokaliziranog izvještaja zaključiti da je aktivni evangelizam predstavljao važnu karakteristiku židovske religije u razdoblju Drugog hrama. Prema mišljenju kojeg iznosi McKnight prijestolnica je Rimskog Carstva u ovom slučaju iznimka koja ne potvrđuje pravilo.[1547] U 3. st. Dion Kasije povezuje Tiberijevo protjerivanje Židova iz Rima 19. god. pr. Kr. s njihovom misionarskom djelatnošću.[1548] Međutim, ta je tvrdnja zamućena višeznačnošću krucijalne riječi (grč. *μεθίότημι*), ali i vremenskim kontekstom unutar kojeg je Dion pisao.[1549] Naime, rimski je povjesničar pisao u razdoblju kada je judaizam (nakon gušenja dvaju židovskih pobuna i rušenja jeruzalemskog Hrama) proživio tektonske promjene koje su uključivale i razvoj misionarske djelatnosti. Prema mišljenju Goodmana, upravo se u takvom interpretacijskom ključu treba tražiti razlog zbog kojeg je Dion povezao misionarsku djelatnost Židova s njihovim izbacivanjem iz prijestolnice Rimskog Carstva u vrijeme vladavine cara Tiberija.[1550] Zanimljivo je da istu poveznicu ne donose autori koji su bili puno bliže događaju poput Tacita i Josipa Flavija.[1551]

[1545] McKnight, *A Light Among the Gentiles,* 113.
[1546] Val. Max. 147a. iz: Menahem Stern (ur.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* vol 1 (Jeruzalem, 1976). Prijevod na engleski: Menahem Stern.
[1547] McKnight, *A Light Among the Gentiles,* 74-75.
[1548] Cass. Dio. LVII.18.5.
[1549] Liddell i Scott, *A Greek-English Lexicon,* 1090-1091.
[1550] Goodman, *Mission and Conversion,* 83-84.
[1551] Josip Flavije izbacivanje Židova povezuje s krađom zlata kojeg je obraćenica na judaizam Fulvija željela poslati u Jeruzalem. Drugim riječima, židovski povjesničar ni na koji način ne povezuje izbacivanje Židova s njihovom evangelizacijskom aktivnošću. Vidi više u: Joseph. *AJ.* XVIII.81-83. O spornoj epizodi iz 19. god. pr. Kr. Tacit pak piše (usp. *Ann.* II.85.) sljedeće: „Povela se rasprava i o protjerivanju egipatskih i judejskih obreda, te je donijet zaključak otaca da se četiri tisuće ljudi slobodnjačkog staleža (lat. *libertini generis*), zaraženih tim praznovjerjem, u kojih je dob podobna za to, preveze na otok Sardiniju, da ondje suzbiju razbojstva, a pomru li zbog nezdrava podneblja – neznatna šteta; ostali neka napuste Italiju ako se do određenoga dana ne odreknu bezbožnih običaja.“ Dakle, Tacit nigdje ne tvrdi da je uzrok izbacivanja Židova bio njihov aktivni evangelizam. Čak štoviše, samim time što je napomenuo da se izbacivanje neće vezati uz one koji se odreknu „bezbožnih

Stoga je opravdan zaključak Leonarda V. Rutgersa koji ne smatra samo da su obraćenja u Rimu tijekom 1. st. pr. Kr. bila iznimka već i da je nemoguće ustvrditi je li tadašnja rimska politička elita fenomen prozelita uopće posebno primjećivala.[1552] Konačno, u raspravi o misionarskom elementu u judaizmu iz razdoblja Drugog hrama vrijedi izdvojiti stih iz Novog Zavjeta u kojem je Isus navodno kazao: „Jao vama pismoznanci i farizeji! Licemjeri! Obilazite morem i kopnom da pridobijete jednog sljedbenika (grč. *ἕνα προσήλυτον*), a kad on to postane, činite ga sinom paklenim, dvaput od sebe gorim.“[1553] Reidar Hvalvik drži da je ovo najvažniji dokaz židovske misionarske aktivnosti. No, može li se doista ovaj stih smatrati adekvatnom potporom u korist teorije o misionarskim aktivnostima Židova u razdoblju Drugog hrama?

Za razliku od Hvalvika, Dale Allison i William D. Davies smatraju da on ne predstavlja jasan dokaz intenzivne židovske misionarske aktivnosti.[1554] Čak i ako se prihvati povijesna pouzdanost ovih riječi te se zaključi da se doista Isus iz Nazareta na takav način obratio farizejima ostaje problem nedostatka traga konkretne prirode toga evangelizma. Naime, Goodman ispravno primjećuje da nigdje u spomenutom stihu nije konkretizirano da farizeji obilaze morem i kopnom u želji da preobrate „pogansko“ stanovništvo na judaizam.[1555] Drugim riječima, jednako je vjerojatna teorija prema kojoj se ovdje radi o farizejskom nastojanju da preobrate druge Židove na njihovu verziju judaizma. Pri tome vrijedi imati na umu fleksibilnost koju je pojam *προσήλυτος* nosio tijekom 1. st., a koja se može, kako to Goodman primjećuje, najbolje vidjeti na primjeru Filona Aleksandrijskog.[1556] Osim toga, niti jedan drugi antički izvor

---

običaja“ Tacit je implicirao da se problem izbačenih nalazi u njihovim religijskim običajima, a ne u aktivnoj i upornoj misionarskoj aktivnosti. Konačno, izbacivanje se nije ticalo isključivo Židova već i pripadnika egipatskih misterijskih kultova koji nisu posjedovali misionarski impuls pa je stoga vjerojatnije da je uzrok bio netrpeljivost rimskog stanovništva prema specifičnim religijskim običajima kako judaizma tako i misterijskih kultova s egipatskog područja. Vrlo vjerojatno se u ovom slučaju radilo o kultu božice Izide za kojeg se zna da je stvarao probleme u očima rimskog senata koji je u nekoliko prethodnih navrata donosio odluke o uništenju Izidinih svetišta.

[1552] Leonard V. Rutgers, „Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century C.E.“, *Classical Antiquity,* god. 13/br. 1 (Oakland, 1994), 63. Rutgers analizu završava sa stanovitim agnosticizmom tvrdeći (str. 64-65) da uzroci izbacivanja Židova iz Rima 19. god. pr. Kr. ostaju donekle nejasni s obzirom na to da su prethodna objašnjenja znanstvenika bila utemeljena na pojednostavljenoj analizi izvora i brzopletim zaključcima. Ovdje se može tek dodati opservacija prirode izvora koji govore o izbacivanjima Židova iz Rima. Naime, ne treba zaboraviti da je riječ o antagonističkim izvještajima rimskih kroničara koji su možda i preuveličavali obrasce ponašanja Židova u prijestolnici carstva kako bi pružili dodatnu legitimaciju političkim odlukama rimske elite.

[1553] Mt 23,15.

[1554] Dale C. Allison Jr., William D. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (London, 2004), 287-288.

[1555] Goodman, *Mission and Conversion,* 70-71. Scot McKnight drži da je ovdje riječ o aktivnosti farizeja koja je bila usmjerena prema kategoriji bogobojaznih, odnosno onih koji su simpatizirali židovsku religijsku tradiciju, ali nisu odlučili do kraja pristupiti istoj. Vidi više u: McKnight, *A Light Among the Gentiles,* 107-108.

[1556] Goodman, *Mission and Conversion,* 72-73; „Jewish Proselytizing in the First Century“, *Judaism in the Roman World: Collected Essays,* ur. Martin Hengel et. al. (Leiden, 2007), 99-102.

ne spominje aktivnu misionarsku djelatnost farizejske sljedbe.[1557] Tako primjerice Josip Flavije opisuje različite struje unutar judaizma od kojih su jednu predstavljali farizeji čiji broj pripadnika navodi, ali nigdje ne tvrdi da su djelovali kao putujući misionari koji su izvan prostora Palestine privlačili „pogane“ prema judaizmu. A. T. Kraabel upozorava na pristranost novozavjetnog teksta na kojeg je stavljena „prekomjerna težina“ u procjenjivanju puno kompleksnijeg pitanja smatrajući, potpuno neutemeljeno, jedan novozavjetni stih dostatnim povijesnim dokazom židovske evangelizacijske ideje i stvarnog djelovanja.[1558]

Kada se čitava problematika sagleda *in toto,* postaje jasno da su dokazi o aktivnom misionarskom djelovanju Židova vrlo rijetki te stoga ne mogu predstavljati isključivi ili čak glavni uzrok pojave kršćanskog evangelizma. Prethodni je konsenzus znanstvenika bio posljedica prešutne pretpostavke prema kojoj je svijest o važnosti aktivne misije prirodan element svih religija. Takva pretpostavka proizlazi iz kristijaniziranog pogleda na koncepte religije i religioznosti koji se ne mogu nasilno imputirati u pretkršćansko razdoblje. Kada se fenomenu evangelizma pristupi bez „naočala“ kršćanstva, otvaraju se prostori za sasvim drugačija tumačenja koja upućuju na to da je kršćanstvo u 1. st. predstavljalo inovativan oblik religioznosti utoliko što je posjedovalo aktivnu i upornu misionarsku djelatnost. Doduše, vrijedi podsjetiti da je unutar židovskog apokalipticizma postojala tema nade u konačno sjedinjavanje odnosno prelazak „pogana“ na judaizam koja se povezivala uz eshatologiju. Čini se opravdanim kazati da se upravo u eshatološkom ključu krije glavni (iako ne jedini) uzrok pojave kršćanske misionarske svijesti. Dakle, klasična se teorija prema kojoj se kršćanstvo u svojim formativnim desetljećima našlo u čvrstom zagrljaju judaizma s kojim je vodilo borbu oko potencijalnih obraćenika treba odbaciti. No, potpuno odbacivanje judaizma u raspravi o potencijalnim uzrocima kršćanske misije se također čini pogrešnim. Kako onda protumačiti problematiku pojave kršćanske misije?

Nakon detaljne kritičke evaluacije paradigme o židovskom evangelizmu Goodman je ponudio vlastitu interpretaciju uzroka pojave kršćanske misije. Prema njegovu viđenju, aktivna je evangelizacijska djelatnost prvih kršćana „proto-pravovjerne“ struje direktna posljedica

[1557] Ovaj se stih pojavljuje u Origenovom komentaru na *Evanđelje po Mateju* što Marcel Simon smatra dodatnim dokazom o postojanju dosljedne i kontinuirane evangelizacijske aktivnosti među Židovima u 3. st. Vidi više u: Marcel Simon, *Versus Israel: A Study of Relations between Christians and Jews in the Roman Empire* (Portland, 1996), 283. Međutim, Origen kritizira judeokršćane koji su nastojali zadržati židovske ceremonijalne zakone i slijediti Isusa iz Nazareta, a ne evangelizacijsku aktivnost Židova usmjerenu prema „poganskom“ svijetu.
[1558] Thomas A. Kraabel, „The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions“, *The Journal of Jewish Studies,* god. 33/br. 1 (Oxford, 1982), 451-452.

razočaranja u nedolazak paruzije.[1559] Kako se dolazak Kraljevstva Božjega u kršćanskim tekstovima 1. st. konstantno odgađao, tvrdi Goodman, Isusovi su se sljedbenici, u nastojanju smanjivanja kognitivne disonance uzrokovane razočaranjem u realnost koja nije bila u skladu s njihovim čvrstim vjerovanjima, okrenuli potrazi za novim obraćenicima. Uspjeh u tom naumu je, prema mišljenju Goodmana, smanjivao psihološku tenziju te nudio novu potporu njihovim vjerovanjima usprkos objektivnom razočaranju kojega su doživjeli. Iako se u ovom poglavlju pozitivno pristupalo Goodmanovoj kritici paradigme o židovskom evangelizmu, njegova se teza o uzroku pojave kršćanske misije čini izuzetno problematičnom. Osnovni joj je nedostatak vrlo jednostavno uočljiv. Naime, apostol Pavao je u svojim poslanicama iskazivao čvrsto vjerovanje u skori dolazak Kraljevstva Božjega, pa je i dalje, uz pomoć suradnika, djelovao kao aktivni misionar uspostavljajući zajednice Isusovih sljedbenika diljem Mediterana. Kao ilustrativan se primjer mogu istaknuti njegove riječi upućene polovicom 1. st. zajednici u Solunu:

> „Nećemo da budete u neznanju, braćo, o onima koji su usnuli, da ne tugujete kao drugi koji nemaju nade. Doista, ako vjerujem da je Isus umro i uskrsnuo, onda će Bog i one koji usnuše u Isusu, privesti zajedno s njime. Ovo vam uistinu velimo po riječi Gospodnjoj: mi živi, preostali za dolazak Gospodnji, nećemo preteći onih koji su usnuli. Jer sam će Gospodin – na zapovijed, na glas arkanđelov, na zov trublje Božje – sići s neba. I najprije će uskrsnuti mrtvi u Kristu, a zatim ćemo mi živi, preostali, zajedno s njima biti poneseni na oblacima u susret Gospodinu, u zrak. I tako ćemo uvijek biti s Gospodinom.“[1560]

Čvrsto iščekivanje dolaska Kraljevstva Božjega nije spriječilo Pavla da istovremeno djeluje kao vjerojatno najvažniji ranokršćanski misionar. Jednostavnije rečeno, da je Goodman u pravu onda ne bi mogla postojati koegzistencija između aktivne misije i vjere u skori dolazak paruzije. Čak štoviše, prema Ehrmanovu mišljenju, najveći demografski skok (u postotcima) kršćanstvo je doživjelo upravo u prvih nekoliko desetljeća posredstvom misije koju su vodili Pavao i njegovi bliski suradnici.[1561] Dakle, prijedlog kojeg je iznio Goodman teško može izdržati teret kritičke evaluacije te ga je stoga potrebno u potpunosti odbaciti.

[1559] Goodman, *Mission and Conversion*, 167.
[1560] 1 Sol 4,13-18. Vidi također: 1 Kor 15, 51-57.
[1561] Ehrman, *The Triumph of Christianity*, 287-294.

Djelomično sličnu teoriju, također utemeljenu na psihološkim uvidima u fenomen kognitivne disonance, iznio je David E. Aune.[1562] Prema njegovu tumačenju, osnovni uzrok javljanja kršćanskog evangelizma nalazi se u nastojanju smanjivanja razine kognitivne disonance kod prvih Isusovih sljedbenika. Međutim, to smanjivanje Aune ne dovodi u vezu s odgodom dolaska Kraljevstva Božjega. Konkretnije rečeno, Aune smatra da je kognitivna disonanca nastala nakon Isusova uhićenja i smrti koji su uzrokovali značajnu razinu razočaranja kod njegovih sljedbenika uvjerenih u mesijansku ulogu i identitet svoga vođe.[1563] Potom se na temelju glasina o praznom grobu i pojedinačnih iskustva koja su protumačena kao susreti s uskrslim Kristom javila motivacija za evangelizam.[1564] Glasina o praznom grobu je prvim Isusovim sljedbenicima „pružila osnovni model racionalizacije u smislu dodatnih ili novih spoznaja koje su služile za jačanje izvornog sustava vjerovanja koji se činio pobijen Isusovom smrću.“[1565] Kroz uspješnu misiju, prvi su kršćani podsvjesno stvarali nove dokaze u korist inicijalnih vjerovanja koja su bila ozbiljno dovedena u pitanje nakon Isusovog uhićenja i smrti na križu. Na taj su način posljedično smanjivali razinu kognitivne disonance.

Čini se ispravnim kazati da se vjerojatniji uzrok pojave kršćanske evangelizacijske aktivnosti treba čvršće dovesti u vezu sa židovskom apokaliptičkom tradicijom i Isusovim mesijanskim identitetom. Topos razočaranja koji predstavlja temelj paradigme koja povezuje istraživanja kognitivne disonance s pojavom misionarske svijesti se čini problematičnim. U suštini je on argumentacijski „višak“ budući da najstariji kršćanski tekstovi otkrivaju da katalizator evangelizacijske aktivnosti nije bio načelni neuspjeh nakon Isusova raspeća nego duboka promjena u stavu njegovih prvih sljedbenika, ali i već postojeći model kojeg je uspostavio sam Isus.[1566] Konkretnije rečeno, model kojeg je postavio Isus pretpostavlja aktivni

---

[1562] Vidi više u: David E. Aune, „Christian Beginnings and Cognitive Dissonance Theory“, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity,* ur. David E. Aune (Tübingen, 2013), 149-181. Djelomično se Aune oslanja i na Johna Gagera koji je među prvima upotrijebio teoriju kognitivne disonance kao model u objašnjavanju prvih desetljeća kršćanstva. Prema njegovu zaključku, evangelizam se treba smatrati jednim od faktora u nastojanju smanjivanja razine kognitivne disonance koja je nastala kao posljedica Isusove smrti, ali i nedolaska paruzije. U tom je pogledu Gagerova teorija slična onoj koju je iznio Goodman pa je samim time otvorena istim kritičkim opažanjima. Aune se pak više oslanja na Isusovu smrt i uskrsnuće u razumijevanju kompleksnih faktora koji su pridonijeli razvoju kršćanskog evangelizma. Vidi više u: John G. Gager: *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, 1975), 37-48.

[1563] Aune, „Christian Beginnings and Cognitive Dissonance Theory“, 172.

[1564] Pri tome vrijedi istaknuti da Aune ne raspravlja o istinitosti same glasine koju definira kao „izvještaj o događaju od značajne važnosti za zajednicu koji je bez dodatne potvrde usmenim putem prenesen kroz veći dio zajednice“. Vidi više u Aune: „Christian Beginings and Cognitive Diissonance Theory“, 173.

[1565] Aune, Christian Beginings and Cognitive Dissonance Theory“, 174-175.

[1566] Osim toga, socio-psihološka istraživanja novih religijskih pokreta i nisu toliko jednostrana. Topos razočaranja u začetcima nekog religijskog pokreta može dovesti i do suprotnog efekta odnosno do smanjivanja razine evangelizma. Vidi više u: Takaaki Sanada, „After Prophecy Fails: A Reappraisal of a Japanese Case“, *Japanese Journal of Religious Studies,* god. 6/br. 1 (Nagoya, 1979), 217-237. Sanada analizira jednu od japanskih sekti koje su nastale nakon Drugog svjetskog rata. Konkretnije rečeno, članak se bavi načinom na koji je sekta nazvana

oblik misije.[1567] Naime, kolektivno je sjećanje prve Crkve obilježeno tzv. „Sveopćim poslanjem“ (Isusova zapovijed učenicima) citiranim u uvodu samog poglavlja. Ono što je u tom kontekstu indikativno jest Isusovo obećanje da će biti sa svojim učenicima u „sve dane do svršetka svijeta“.[1568] To se obećanje može sagledati i u okviru druge izjave koju autor istog evanđelja donosi nekoliko poglavlja ranije: „Ali tko ustraje do svršetka, bit će spašen. I propovijedat će se ovo evanđelje Kraljevstva po svem svijetu za svjedočanstvo svim narodima. Tada će doći svršetak.“[1569] Osim toga, autor *Djela apostolskih* također prenosi eksplicitnu Isusovu zapovijed o nužnosti misionarske aktivnosti koja je u narativu smještena netom prije opisa Isusova uzašašća na nebo.[1570] Čak štoviše, radi se o posljednjim Isusovim riječima prije njegova uzašašća što sugerira da je evangelizacijska aktivnost smatrana čak i vrstom božanske zapovijedi. Iz svega toga proizlazi dodatna potvrda teze prema kojoj je evangelizam *Velike Crkve* portretiran u interpretacijskom ključu eshatološke dimenzije koja naglašava važnost širenja *radosne vijesti* prije dolaska sudnjeg dana.

Promjena koja je nastupila u životima prvih Isusovih sljedbenika djelovala je kao dodatni faktor razvoja misionarske aktivnosti. Ona nastaje kao posljedica vjerovanja da je Isusa Bog uskrsnuo i uzdigao na nebo. U tom interpretacijskom okviru valja promatrati i Pavlovu opasku o Kristu kao „prvini usnulih“.[1571] Ako je u kolektivnom sjećanju prvih kršćanskih zajednica zabilježena navodna Isusova zapovijed o evangelizacijskoj aktivnosti, onda je njegovo uskrsnuće predstavljalo dokaz o nužnosti takvog evangelizacijskog djelovanja. S pojavom vjere

---

Svetište temeljne istine reagirala nakon što se nije ispunilo proročanstvo njihovog vođe (Motoki Isamu) o potresu koji je trebao pogoditi Japan 18. lipnja 1974. godine. Nakon što se to nije dogodilo, dinamika zajednice je otkrila značajnu razinu smanjenog evangelizma i vjere u vlastite teološke postulate. Broj se pripadnika sekte, ističe Sanada (str. 228), drastično smanjio već do kraja 1974. godine. Konačno, postoje i ozbiljne kritike teorije koja povezuje kognitivnu disonancu s neispunjenim proročanstvima i evangelizmom religijskih zajednica. Sažetak tih kritika te izvrsni pregled sekundarne literature vidi u: Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill i Bernard Spilka, *The Psychology of Religion,* 4th edition (New York City, 2009), 223-225. Pozivajući se na studiju Jona R. Stonea „Expecting Ardmageddon: Essential readings in failed prophecy“, autori upozoravaju (str. 224) da je evangelizam, kada se detaljno analiziraju sociološka istraživanja religijskih zajednica, vrlo rijedak odgovor na neispunjena proročanstva. Mnogo je češći oblik odgovora naprosto negirati pogrešku te tražiti alternativnu interpretaciju koja će potvrditi inicijalna vjerovanja. Ilustrativan primjer takvog odgovora vidljiv je u slučaju Charlesa T. Russella, utemeljitelja Jehovinih svjedoka. Nakon što se nije obistinilo njegovo proročanstvo o Kristovom dolasku 1874. godine, Russell je ustvrdio da je Krist zapravo došao, ali je namjerno ostao nevidljiv drugima. Izvrstan primjer psihološke analize neispunjenih proročanstava s kritičkim osvrtom na teoriju koja povezuje fenomen evangelizma s kognitivnom disonancom vidi u: Simon Dein, „What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch“, *Sociology of Religion,* god. 62/br. 3 (Oxford, 2001), 383-401.

[1567] Ovime se ni na koji način ne želi ustvrditi da je doista povijesni Isus postavio takav model. To je, u kontekstu ove rasprave, sasvim irelevantno. Za tezu koja se ovdje nastoji dokazati, dovoljno je istaknuti da je taj model povezan s Isusovim javnim djelovanjem u recepciji prvih kršćana koji stoje iza kanonskih evanđelja.

[1568] Mt 28,20.

[1569] Mt 24,13-14.

[1570] Dj 1,8.

[1571] 1 Kor 15,20; Dale C. Allison Jr., *Constructing Jesus,* 63.

u Isusovo uskrsnuće i uzašašće eshatološka je misao doživjela svoj krucijalni pomak. Stoga se upravo unutar tog interpretacijskog okvira treba tražiti ključ u razumijevanju pojave i razvoja kršćanske misije. Prilikom govora o eshatologiji i židovskom apokalipticizmu nužno je istaknuti da je još od studije Alberta Schweitzera židovski apokalipticizam, kao krucijalni društveno-kulturološki kontekst života Isusa i njegovih prvih sljedbenika, dominantna pozicija znanstvene zajednice. Jednostavnije rečeno, povijesna je analiza začetaka kršćanstva nemoguća izvan kontekstualnog okvira židovskog apokalipticizma. U tom su pogledu ilustrativne su riječi Eda Sandersa prilikom opisivanja ideološke dimenzije prvih Isusovih sljedbenika: „Najsigurnija je činjenica da je rano kršćanstvo započelo kao eshatološki pokret.“[1572]

Također, u novozavjetnim je tekstovima nemoguće zaobići elemente vjerovanja u Isusov mesijanski identitet. Njegova se mesijanska uloga toliko ukorijenila u životima prvih sljedbenika da je vrlo brzo „Krist“ prerastao iz titule u dio njegova imena. Pri tome vrijedi imati na umu da se prva Crkva, za razliku od drugih mesijanskih pokreta u judaizmu toga razdoblja, razlikovala utoliko što se vrlo brzo nakon Isusove smrti pojavilo vjerovanje u njegovo uskrsnuće te uzašašće na nebo. Za razliku od teorija koje polaze od toposa razočaranja, upravo je vjerovanje u skori dolazak Kraljevstva Božjega predstavljao osnovni katalizator u razvoju kršćanskog evangelizma. Razdoblje 1. st. svjedoči o postojanju drugih židovskih pojedinaca ili zajednica koje su dijelile karakteristike apokalipticizma. Međutim, kod prvih je kršćana vjerovanje u skori dolazak Mesije preraslo u uvjerenje da je on već bio „ovdje“ te da je sada na nebu jer ga je Bog uskrsnuo i da će se ubrzo vratiti. Time se „kotačić eshatološkog sata“ pomaknuo, a nada u konačan prelazak „pogana“ na stranu jedinoga Boga više nije bila vizija apstraktne budućnosti već svjedok sadašnjosti. Uvjereni u skori dolazak novog doba prvi su kršćani držali da je potrebno krenuti u aktivnu i upornu misionarsku djelatnost. Dakle, uzroci se kršćanskog evangelizma doista nalaze u judaizmu, ali ne na onaj način na koji su to prikazivali autori poput Jamesa C. Pageta. Jednostavnije rečeno, judaizam je imao utjecaj na pojavu ranokršćanske misije, ali ne kao model religije koja poznaje aktivni evangelizam kojeg su onda prvi kršćani naprosto kopirali. Slično tomu, na pojavu kršćanske misionarske svijesti je djelovalo čvrsto vjerovanje u skori dolazak Kraljevstva Božjeg, a ne tobožnje razočaranje u odgodu tog dolaska.

[1572] Citirano u: Dale C. Allison Jr., „A Plea for Thoroughgoing Eschatology“, *Journal of Biblical Literature*, god. 113/br. 4 (Atlanta, 1994), 654.

Uz to, dodatni se faktor koji upotpunjuje razumijevanje pojave kršćanskog evangelizma treba potražiti u sinergiji dvaju specifičnih vjerovanja.[1573] S jedne je strane važno apostrofirati etiku karitativnosti prvih kršćana koju je karakterizirala briga za druge utemeljena ne samo na židovskoj tradiciji već i na modelu Isusova života. S druge pak strane, vjerovanje u skori dolazak Kraljevstva Božjeg je sa sobom povlačilo ideju konačnog suda gdje će Bog odvojiti pravedne od nepravednih. Pri tome će potonjima biti onemogućena participacija u nadolazećem kraljevstvu. Jednostavnije rečeno, spasenje neće biti otvoreno onima koji ne vjeruju u Krista i njegovo uskrsnuće. Dijalog između rimskog upravitelja i biskupa Polikarpa oslikava tu ideološku dimenziju ranokršćanskog vjerovanja: „I ponovno će Polikarpu: 'Kada već zvijeri prezireš, ne promijeniš li mišljenje, ognjem ću te spaliti'. Na to Polikarp reče: 'Prijetiš vatrom koja pali jedan sat i malo potom se gasi, a zaboravljaš vatru budućega suda i vječne kazne koja je pripravljena bezbožnicima'.“[1574]

U kršćanskoj se literaturi od 2. st. počinju javljati narativi o životu nakon smrti koji često uključuju konkretne prikaze mučenja i patnje onih koji su osuđeni na vječni pakao. „Petrovo evanđelje“ napisano krajem 2. st. predstavlja primjer *par excellence* takvog narativa. Komentirajući tu vrstu tekstova, Ramsay MacMullen govori o „jedinoj sadističkoj književnosti“ toga doba.[1575] U tekstovima je kršćana „proto-pravovjerne“ struje vidljiv portret Boga koji će vječnim ognjem kazniti ljude koji ga odbace bilo izrijekom bilo načinom vlastita života.[1576] Ilustrativan je njegov zaključak: „Plamenovi su pakla osvjetljavali poruku kršćanstva jednako kao i svijetlo Božje milosti.“[1577] „Sadistički“ je topos u radovima ranokršćanskih autora reflektirao teološko uvjerenje *Velike Crkve* prema kojemu je sudbina bezbožnika zapečaćena paklenim ognjem i vječnim mukama.[1578] Kada se to vjerovanje poveže s etikom karitativnosti

---

[1573] Ovu je tezu, između ostalih, iznio i Bart D. Ehrman. Vidi više u: Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 117-118.

[1574] *M. Polyc.* XVI.1.

[1575] MacMullen, „What Difference Did Christianity Make?“, 335.

[1576] Slika Boga kao Suca važan je aspekt ranokršćanske teologije. Tako Atenagora ističe: „Međutim, budući da smo uvjereni kako ćemo za sav ovaj život morati položiti račun Bogu koji je stvorio i nas i svijet, opredijelili smo se za umjeren, dobrohotan i prezriv život, smatrajući da ne ćemo pretrpjeti nikakvo veliko zlo, sve ako nam se i život oduzme, s obzirom na to kolika je naknada koju ćemo za krotak, dobrohotan i umjeren život od velikog Suca primiti kao nagradu.“ Vidi više u: Athenag. *Leg.* 12.1.

[1577] Ramsay MacMullen, „Two Types of Conversion to Early Christianity“, *Vigiliae Christianae,* god. 37/br. 2 (Leiden, 1983), 185.

[1578] Riječi koje je Teofil Antiohijski uputio Autoliku „odzvanjaju“ tim notama: „Onima koji dobrim djelima ustrajno traže besmrtnost on će darovati vječni život, radost, mir, spokoj i mnoge blagodati… A one koji nisu vjerovali, koji su istinu prezreli i nisu joj se pokoravali, koji su slijedili nepravdu, jer su se predavali preljubima, bludništvu, pederastiji, pohlepi, kletom idolopoklonstvu, zapast će srdžba i gnjev, patnja i tjeskoba; njih će na koncu proždrijeti vječni oganj.“ Vidi više u: Thphl. Ant. *Autol.* I.15. iz: Ivan Bodrožić (ur.), *Crkveni Oci. Teofil Antiohijski: Autoliku* (Split, 2013). Prijevod na hrvatski: Branko Jozić. Svi dijelovi Teofilijeva djela *Autoliku* preuzeti su iz navedenoga kritičkoga izdanja.

i ljubavi, tada nastaje dodatni poticaj prema misionarskom djelovanju kojeg možda najbolje ilustrira Justin Mučenik s pričom o neimenovanoj obraćenici na kršćanstvo:

> „Neka je žena živjela s krajnje raskalašenim muškarcem, a i sama je prije bila takva. Međutim, kada je upoznala Kristov nauk, prigrlila je čestitost, a izloživši mu nauk i upozorivši ga na vječnu kaznu u ognju za one koji budu živjeli razbludno i bezumno, nastojala je i muža uvjeriti da živi uzdržljivo.“[1579]

Doduše, žena se na koncu, tvrdi Justin, morala rastati od muža jer on nije prihvatio njezin način života. No, poanta i dalje ostaje: njezin motivacijski faktor naviještanja *radosne vijesti* vlastitom mužu bio je usko vezan uz upozorenje na „vječnu kaznu u ognju“ za sve one koji ne žive u skladu s Božjom porukom koju čuva i prenosi *Velika Crkva.* Sličnu je dinamiku moguće pronaći i u Pavlovom misionarskom radu tijekom kojega je apostol opetovano upozoravao druge na nužnost odbacivanja idolopoklonstva i laži koju ono donosi te okretanja štovanju jedinoga i istinitoga Boga i vjerovanju u Isusa koji „izbavlja od gnjeva što dolazi“.[1580]

Dakle, uzroci ranokršćanskog misionarskog djelovanja su višestruki. Židovska tradicija apokalipticizma koja anticipira dolazak Mesije i budući prelazak „pogana“ na judaizam predstavlja ideološku osnovu koja je „nadograđena“ vjerom u Kristovu mesijansku ulogu i uskrsnuće. Uz tu su osnovu koegzistirala dva specifična uvjerenja prvih kršćana. S jedne je strane postojalo snažno vjerovanje u Boga kao suca koji će na koncu vremena odvojiti pravedne od onih nepravednih pri čemu će oni potonji biti osuđeni na vječnu kaznu u mukama pakla. S druge je strane, etika prvih kršćana bila obilježena idejom karitativnosti pri čemu se, u hijerarhijskom smislu, spasenje smatralo apsolutnim prioritetom. Spomenuti su elementi posljedično uzrokovali pojavu i razvoj evangelizma kakav nije bio viđen niti u jednoj prethodnoj religijskoj zajednici ili filozofskoj školi. No, na koji je način djelovao taj evangelizam tijekom prva tri stoljeća kršćanstva? Jesu li ga provodili vjernici ili je postojala službena misija koja je podrazumijevala pojedince koje je Crkva odabrala za misionarski rad izvan vlastitih lokalnih i regionalnih okvira? Kakvi su konkretni tragovi u izvorima kada je posrijedi način na koji se kršćanstvo „proto-pravovjerne“ struje širilo prostorom Rimskog Carstva?

[1579] Just. *Apol.* II.2.1-2.
[1580] 1 Sol 9-10.

15.1.2.Evangelizacijsko djelovanje Velike Crkve u 2. i 3. st.: službena misija ili svjedočanstvo vjere?

Prva su desetljeća kršćanstva svjedočila intenzivnoj misiji otvorenoj i prema Židovima i prema „poganskom“ stanovništvu. U tom je razdoblju (1. st.) važnu ulogu u kolektivnom sjećanju Crkve imala i zapovijed o širenju *radosne vijesti* svim narodima koju je Isus dao svojim učenicima.[1581] Načelni je konsenzus znanstvenika da je već od kraja 1. st. misija prema Židovima ustupila svoje mjesto „poganskim“ obraćenicima koji su postepeno postali većina u zajednicama „proto-pravovjernih“ kršćana diljem Mediterana.[1582] Bez obzira na upitnu povijesnu vjerodostojnost detalja teritorijalne ekspanzije *Velike Crkve* tijekom 1. st., *Djela apostolska* opisuju razvoj kršćanstva koje se vrlo brzo proširilo van prostora Palestine.[1583] Naravno, kršćanska je misija započela u Jeruzalemu gdje su se Isusovi učenici zadržali nakon njegove smrti.[1584] Potom se nova zajednica proširila ostatkom Palestine i Samarije da bi nakon

---

[1581] Mt 28,19-20.

[1582] Rodney Stark je pokušao dovesti u pitanje takav konsenzus tvrdeći da je kršćanstvo nastavilo crpiti obraćenike iz „bazena“ Židova u dijaspori sve do 5. st. Upravo su oni, prema njegovu tumačenju, predstavljali idealne kandidate za potencijalne regrute. Njegova je teorija utemeljena na suvremenim sociološkim opažanjima novih religijskih pokreta te zanimljivom paralelom između europskih Židova u 19. st. i Židova kasne antike. Međutim, osnovni nedostatak tragova misije prema Židovima u izvorima iz 2. i 3. st. ukazuje na problematičnost njegove teorije. Vidi više u: Stark, *The Rise of Christianity,* 49-72. Kritičku analizu Starkove teorije vidi u: Adele Reinhartz, „Rodney Stark and 'The Mission to the Jews'“, *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity,* ur. Leif E. Vaage (Waterloo, 2006), 197-212. Reinhartz „spušta“ raspravu s teorijskog modela na konkretnu stvarnost reflektiranu u izvorima toga razdoblja. Konkretnije rečeno, članak se zapravo bavi „testiranjem“ Starkove teorije na primjeru zajednice u kojoj je krajem 1. st. nastalo *Evanđelje po Ivanu.* Vrijedi istaknuti i da načelni neuspjeh u misiji prema Židovima nije istovjetan nestajanju konceptualne važnosti širenja *radosne vijesti* prema svima (i poganima i Židovima). Kada se detaljnije analizira recepcija Velikog poslanja u radovima crkvenih autora iz 2. i 3. st. postaje vidljiv element univerzalnosti kršćanske misije koji, barem idejno, nije napustio cilj obraćenja židovskog naroda. Vidi više u: Oskar Skarsaune, „The mission to the Jews – a closed chapter? Some patristic reflection concerning 'the great comission'“, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles,* ur. Jostein Adna i Hans Kvalbein (Tübingen, 2000) 69-86.

[1583] Problematični aspekti *Djela apostolskih* uključuju ponajviše elemente masovnog obraćenja Židova u Jeruzalemu. Ako bi se Lukin narativ uzeo kao vjerodostojan izvještaj u svim svojim detaljima tada bi se morala prihvatiti i tvrdnja o iznimno visokoj stopi rasta nove zajednice. Naime, Luka govori o nekoliko tisuća ljudi koji su se obratili nakon jedne Petrove propovijedi. Jack T. Sanders prenosi znanstveni konsenzus kada je posrijedi pitanje masovnih obraćenja zabilježenih u *Djelima apostolskim:* „Naravno, uvodna poglavlja *Djela apostolskih* izvještavaju o masovnim obraćenjima tisuća Židova u Jeruzalemu, ali se čini gotovo sigurnim da se radi o idealiziranim narativima što se na jednostavan način može otkriti usporedimo li kumulativni efekt obraćenja iz šestog poglavlja s narativom o progonstvu iz osmog poglavlja. Naime, narativi o obraćenju nas upućuju na to da je značajan, ako ne i čitav, dio stanovništva Jeruzalema postao kršćanima u nekoliko dana. No, kada su progoni započeli uspješno su ispraznili Jeruzalem od svih kršćana osim apostola. Usprkos tomu, nije došlo do značajnijeg pada u broju stanovnika Jeruzalema. Ovaj tip sušte proturječnosti ostaje i u zaključnom dijelu kada saznajemo za desetine tisuća judeokršćana (Dj 21,20) i velik broj Židova koji su se suprotstavili Pavlu pred rimskim namjesnikom – tvrdnje koje su u jasnoj proturječnosti. Posljedično, vrlo malo suvremenih znanstvenika vjeruje da je došlo do masovnih obraćenja u Jeruzalemu tijekom apostolskog razdoblja.“ Vidi više u: Jack T. Sanders, „Conversion in Early Christianity“, *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches,* ur. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime i Paul-André Turcotte (Lanham, 2012), 619-620.

[1584] Dj 1,1-7. Dale Allison upozorava da je i ovaj trag predstavlja dodatan dokaz u korist apokaliptičkog karaktera prve Crkve. Američki povjesničar ističe: „Zašto su najbliži Isusovi učenici odlučili ostati u Jeruzalemu? Znamo

toga došla i do Antiohije.[1585] Ovaj je grad imao veliki značaj u prvim desetljećima kršćanstva budući da je bio usko povezan s apostolskim saborom u Jeruzalemu te naknadnim Apostolskim pismom kojima je određen status „poganskih“ obraćenika zaključkom prema kojemu isti nisu dužni opsluživati židovske ceremonijalne zakone poput obrezanja uz iznimku uzdržavanja od mesa žrtvovanog idolima. Ne iznenađuje da je do snažnijeg doticaja između kršćanstva i „poganske“ kulture došlo upravo u tome gradu koji je tada predstavljao stanoviti *melting pot* različitih kultura, tradicija i oblika religioznosti.[1586]

Drugi dio teksta opisuje difuziju kršćanstva na prostoru Male Azije, Europe i konačno prijestolnice samog carstva.[1587] Uz *Djela Apostolska*, važnu informaciju o širenju prve Crkve nude i Pavlove autentične poslanice koje svjedoče o aktivnoj misionarskoj djelatnosti Pavla i njegovih bliskih suradnika zaslužnih za uspostavljanje niza novih kršćanskih zajednica na prostoru Mediterana. Sjeme misionarske aktivnosti koje je posijano u razdoblju prve generacije kršćana nastavilo je rasti i tijekom naknadnih desetljeća. Dovoljno je samo skrenuti pažnju na riječi koje je biskup Klement krajem 1. st. uputio zajednici u Korintu: „Jona je Ninivljanima navijestio propast, no oni, čineći pokoru za svoje grijehe usrdnim molitvama umilostiviše Bogu pa postigoše spasenje premda su Bogu bili tuđi.“[1588] Ističući da Ninivljani nisu pripadali izabranom narodu te im je, usprkos tomu, Bog omogućio spasenje, Klement implicira da je ono u konačnici sveopće odnosno namijenjeno svima. Referiranjem na priču o Joni i Ninivljanima, rimski biskup nastoji potkrijepiti svoju prethodnu tvrdnju o Gospodinu koji je „u svakom naraštaju davao mjesta pokajanju onima koji se htjedoše obratiti“.[1589] Ideal sveopćeg evangelizacijskog djelovanja ostao je dio identiteta *Velike Crkve* i u post-apostolskom razdoblju. Početkom 2. st. pojavljuju se i prvi jasniji kontakt s kršćanima iz „poganske“ perspektive u obliku Plinijeva pisma caru Trajanu u kojem rimski namjesnik opisuje vlastita

da su živjeli na sjeveru u Galileji i da su otišli kući nakon Isusova raspeća da bi se onda ponovno vratili. To nije čudno samo zbog udaljenosti od područja na kojem su inače živjeli i gdje su odrasli već i zbog činjenice da je Isus bio razapet u Jeruzalemu te da bi im boravak ondje mogao donijeti samo još veću opasnost. Zašto nisu vlastiti pokret, nakon Isusova raspeća, nastavili s prostora Galileje? Zato jer su vjerovali da će se Isus vrlo brzo vratiti. Religijski je centar Židova u svakom, pa tako i u eshatološkom okviru, oduvijek bio Jeruzalem.“ Vidi više u: Allison, *Constructing Jesus,* 50-51.

[1585] Dj 6,8-9,31.

[1586] Michael Green Antiohiju naziva vratima kršćanske misije prema poganima. Vidi više u: Michael Green, *Evangelism in the Early Church.* Kindle izdanje.

[1587] Dj 12,25-16,5.

[1588] 1 Clem. VII.7.

[1589] 1 Clem. VII.5.

iskustva s „novim i opasnim praznovjerjem“ koje je uhvatilo korijene u svim društvenim strukturama što, samo po sebi, sugerira otvorenu misionarsku svijest.[1590]

Nesumnjivo je misionarski element bio dio kršćanskog pokreta od samih začetaka te je samim time i bio jedan od ključnih preduvjeta širenja *Velike Crkve.* No, tko je tu misiju vodio i na koji način? U pokušaju odgovora na to pitanje pojedini su znanstvenici skloni distinkciji između „službenih“ misionara i običnih vjernika koji su sasvim spontano i neformalno djelovali u širenju vlastite religije.[1591] Pri tome je vidljiva pretpostavka o postojanju službenih misionara i nakon apostola Pavla koje su partikularne lokalne kongregacije slale da šire *radosnu vijest.* Tako zaključak kojeg nudi Michael Green predstavlja upotpunjenu sliku ranokršćanskog evangelizma: „Evangelizacija je bila dužnost svakog člana Crkve. Vidjeli smo apostole i putujuće proroke, plemiće i siromahe, intelektualce i ribare kako oduševljeno sudjeluju u ovoj primarnoj zadaći koju je Krist predao svojoj Crkvi.[1592]

Međutim, pažljiva analiza prirode ranokršćanskog evangelizma sugerira da je Green ipak iznio idealiziranu sliku koja ne odgovara stvarnosti toga razdoblja. Nastavak poglavlja neće ni pod kojim okolnostima pokušati negirati postojanje službenih misionara od kojih je možda i najvažniji bio apostol Pavao. Međutim, izvori ipak ukazuju na marginalnost toga fenomena čije je tragove, u razdoblju između Pavla i Konstantina Velikog, vrlo teško pronaći.[1593] U klasičnoj studiji o kristijanizaciji Rimskog Carstva, Adolf von Harnack je primijetio nedostatak referenci na službenu misiju zaključivši da ne treba „bježati od vjerovanja da su veliko poslanje kršćanstva zapravo ostvarili neslužbeni misionari.[1594] Drugim riječima, teret kristijanizacije Rimskog Carstva su u pravilu nosili „obični“ vjernici koji su u svakodnevnim kontaktima svjedočili vlastitu vjeru i tako aktivno djelovali prema potencijalnim obraćenicima.[1595] Osim slabe pokrivenosti u izvorima, kao dodatna potvrda ovakve vrste rezoniranja stoje i suvremena sociološka istraživanja novih religijskih pokreta na tlu Sjedinjenih

---

[1590] Plin. *Ep.* X.96.
[1591] Edward L. Smither, *Mission in the Early Church: Themes and Reflection,* (Cambridge, 2014), 30-46; Green, *Evangelism in the Early Church.* Kindle izdanje.
[1592] Green, *Evangelism in the Early Church.* Kindle izdanje.
[1593] Ilustrativne su riječi Ramsaya MacMullena koji primjećuje da nakon Pavla Crkva nije posjedovala službenu misiju niti je pokušavala organizacijski (putem službenih misionara) djelovati prema „poganskom“ svijetu. Umjesto toga, teret kristijanizacije nosili su pojedinci kroz oblike neformalnog svjedočenja o ispravnosti vlastite religije. Vidi više u: MacMullen, *Christianizing the Roman Empire,* 34.
[1594] Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 368.
[1595] Naravno, njihovo djelovanje ne bi bilo ni iole dovoljno da nije postojala uspostavljena hijerarhija na čelu s biskupima koji su dijelili sakramente novoobraćenicima na kršćanstvo.

Američkih Država čiji se razlozi širenja nisu vezali uz službene misionare i njihovu djelatnost.[1596] Kakvi su konkretni tragovi u izvorima?

Pođe li se od najstarijeg razdoblja može se istaknuti da je sasvim nejasno jesu li Isusovi najbliži učenici ikada doista naviještali *radosnu vijest* izvan prostora Palestine. Tako se u *Djelima apostolskim* dvanaestorica Isusovih sljedbenika lociraju na prostor Jeruzalema bez jasnih naznaka da je njihova kasnija misionarska aktivnost uključivala djelovanje izvan kruga Palestine. Doduše, kasniji izvori donose izvještaje o misionarskim putovanjima pojedinaca poput Tome (Indija) ili Bartolomeja (Indija), ali se oni ne mogu smatrati povijesno pouzdanim informacijama. U pogledu izvora iz 1. st. jedino se Petar prikazuje kao netko tko je napustio Jeruzalem zbog misionarske djelatnosti. Doduše, vrijedi istaknuti da je upitno na koji je način siromašni ribar iz ruralnog prostora Galileje kojemu je materinji jezik bio aramejski mogao sudjelovati u aktivnom misionarskom radu izvan prostora Palestine koji bi po inerciji iziskivao kvalitetno poznavanje grčkog jezika.[1597] Usprkos tomu, pojedini autori drže da je Petar, uz aramejski, poznavao i grčki što mu je omogućavalo misionarsku djelatnost i među poganima i židovskom dijasporom ili je naprosto putovao s tumačem.[1598] Njihov je zaključak o Petrovom poznavanju grčkog utemeljen na pretpostavci o dvojezičnom karakteru Palestine 1. st. što se onda promatra kao direktna posljedica višestoljetne helenizacije tog prostora.[1599] Osim

---

[1596] Stark, *The Rise of Christianity.* 18.

[1597] Ne treba zaboraviti da upravo *Djela apostolska* tvrde da su Petar i Ivan bili nepismeni i neuki. Vidi više u: Dj 4,13. Prilikom rasprave o Petrovom poznavanju grčkog jezika, potrebno je konzultirati se sa suvremenim studijama pismenosti na prostoru Palestine koje sugeriraju da je jezik svakodnevnog govora bio aramejski. Poznavanje grčkog jezika na razini koja podrazumijeva sposobnost propovijedanja bilo je usko vezano uz pohađanje klasičnog obrazovanja. No, to je u 1. st. predstavljalo luksuz dostupan samo onima čiji su roditelji potjecali iz viših društvenih slojeva. Vidi više u: Marina, „Školovanje u antici“, 287-307; Meir Bar-Illan, „Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE.“, *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society,* vol II, ur. Simcha Fishbane, Stuart Schoenfeld and Alain Goldschlaeger, (New York, 1992), 46-61. Prema tumačenju pojedinih znanstvenika znanje grčkog jezika među nižim slojevima društva bilo vjerojatno ograničeno na razini dovoljnoj za osnovne životne potrebe. Vidi više u: Sheila E. McGinn, *The Jesus Movement and the World of the Early Church* (Winona, 2014), 28-29.

[1598] Sang-Il Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language* (Göttingen, 2012), 115-118. Vrijedi istaknuti da Lee polazi od pretpostavke prema kojoj je Petrov rodni grad bio Betsaida, mjesto obilježeno snažnom dvojezičnošću. No, takva je pretpostavka, iz historiografske perspektive, vrlo problematična. Najstariji izvor o Petru („Evanđelje po Marku) uopće ne spominje Betsaidu već Kafarnaum (1,21; 1,29) kao mjesto iz kojeg potječu Petar i Andrija. Poveznicu između Petra i Besaide prvi iznosi autor *Evanđelja po Ivanu* krajem 1. st. Doslovni je prijevod tog pojma bio „kuća ribe“ pa bi, kako to Ehrman objašnjava, „lociranje Petra ondje moglo predstavljati tek refleksiju rane tradicije o njegovom zanimanju“. Vidi više u: Bart D. Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend* (Oxford, 2006), 25.

[1599] Za razliku od takvih tumačenja, autori poput Catherine Hezser pristupaju ovome problemu opreznije. Uporaba grčkog jezika u Palestini i nije bila toliko raširena pojava. Prema njezinom zaključku, većina Židova u Palestini je posjedovala tek „rudimentarno znanje grčkog jezika“ koje se može usporediti s poznavanjem engleskog jezika među „običnim“ pukom na Bliskom Istoku danas. Pri tome Hezser upozorava: „Osobi koja je poznavala tek nekoliko riječi ili fraza na stranom jeziku na kojem je mogla voditi jednostavnu konverzaciju se ne može pripisivati karakteristika dvojezičnosti.“ Vidi više u: Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Tübingen, 2001), 243. Od značaja je i činjenica da su jedini autori iz Palestine 1. st. koji su pisali i poznavali grčki jezik bili Josip Flavije i Just iz Tiberijade. O potonjem postoje samo posredne informacije budući da se njegova djela nisu

dvanaestorice od kojih nitko, osim eventualno Petra, nije napuštao prostor Palestine, Pavao predstavlja, uz svoje suradnike poput Barnabe, najvažniji primjer službenih misionarskih aktivnosti.[1600] No, kada se fokus analize usmjeri u razdoblje nakon Pavla i Isusovih učenika, tragovi službenih misionara koji putuju carstvom i aktivno privlače druge na kršćanstvo naprosto nestaju.[1601] Usprkos tomu, pojedini autori ističu nekoliko tragova u ranokršćanskim izvorima kako bi argumentirali vitalnost te važnost službene misije koja se, prema njihovu tumačenju, nastavila tijekom 2. i 3. st. Katalogizirajući primjere službenih misionara, Edward Smither apostrofira dio u ranokršćanskom tekstu Didache koji spominje kategoriju putujućih propovjednika:

> „Prema tome, tko vam bude došao pa vas poučavao sve ovo prethodno rečeno, primite ga. Ako li sam bude krivi učitelj pa naučava drukčiji nauk tako da razori, ne slušajte ga; ako pak poučava tako da povećava pravednost i spoznanje Gospodina, primite ga kao Gospodina… Svakoga tko [vam] *dođe u ime Gospodnje,* primite; potom ga iskušavajući upoznajte – tâ

---

sačuvala. Vidi više u: Tessa Rajak, „Justus of Tiberias“, *The Classical Quarterly,* god. 23/br. 2 (Cambridge, 1973), 345-368. Uz to, čak i Josip Flavije priznaje da je trebao „pomagače“ prilikom pisanja na grčkom jeziku. Vidi više u: Joseph. *AP*. I.50. Doduše, vrijedi istaknuti napomenu Jamesa Barclayja koji u kritičkom izdanju prijevoda Flavijeva djela (ur. S. Mason) upozorava (str. 36) da se pomoć koju je Flavije primio odnosi konkretno na pisanje, a ne izgovor grčkog jezika. Iscrpnu analizu svih dostupnih arheoloških izvora o korištenju i prisutnosti grčkog jezika na prostoru Galileje u 1. st. iznio je Mark Chancey koji u zaključku svoje knjige (str. 180) ističe da podatci ne podržavaju tezu prema kojoj se „obični“ puk koristio grčkim jezikom u svakodnevnom govoru. Vidi više u: Mark A. Chancey, *The Myth of Gentile Galilee* (Cambridge, 2004), 180. Prema njegovom tumačenju, primarni i gotovo sigurno jedini jezik uporabe u ruralnim prostorima Galileje bio je aramejski.

[1600] John Dickson upozorava da se vjernike u Pavlovim autentičnim poslanicama nigdje ne poziva na službeno evangelizacijsko djelovanje. Tako Dickson tvrdi: „Ne može se izbjeći dojam da Pavao nije shvaćao vlastitu ulogu u širenju evanđelja na isti način na koji je shvaćao ulogu svojih obraćenika“. Vidi više u: John Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* (Tübingen, 2003). No, istovremeno autor zaključuje (str. 227) da je Pavao očekivao od svojih obraćenika da navještaju evanđelje u vlastitim lokalnim okvirima prema onima s kojima su u konstantnom kontaktu. Drugim riječima, australski povjesničar upućuje na neformalne oblike ranokršćanskog evangelizma. Konačno, vrijedi napomenuti da Dickson prihvaća (str. 10) puno širu definiciju misionarske aktivnosti i evangelizma što ga na koncu dovodi i do zaključka (str. 49) prema kojemu su određene struje unutar judaizma iskazivale stanovitu razinu misionarske aktivnosti. Nužno je i pristupati oprezno svakoj klasifikaciji Pavla kao putujućeg misionara i propovjednika. Nema nikakve sumnje da je on svoj život posvetio misionarskoj djelatnosti uspostavljajući zajednice Isusovih sljedbenika na prostoru Mediterana. Međutim, impresija Pavla koji je uvijek u pokretu i koji predstavlja arhetip putujućih propovjednika o kojima je opsežno pisao Gerd Theissen (koji ih uspoređuje s cinicima koji su putovali propovijedajući) i nije toliko točna. Konzultiraju li se isključivo *Djela apostolska,* otkrit će se i slika Pavla koji ostaje dugo na jednom mjestu. Tako je primjerice boravio u Korintu 18 mjeseci, a u Efezu čak dvije i pol godine. Vidi više u: Dj 18,11; 19,8-10; 20,31. Osim toga, Paul Bowers ispravno upozorava na važnu distinkciju između Pavlovih misionarskih putovanja i ostalih primjera putujućih propovjednika toga razdoblja: „Pavla (bio on toga svjestan ili ne) od putujućih propovjednika helenističkog svijeta razlikuje način kretanja. Za Pavla je postojalo usmjereno kretanje i obrazac…Upravo to nedostaje putujućim propovjednicima kojima je Pavao u mnogim drugim aspektima sličan; možda su oni doista putovali mnogo i često, ali kod njih nema pokušaja da se jedno područje, a zatim sljedeće i onda ponovno sljedeće prođe u ciljanom i sustavnom preispitivanju svijeta; obrazac njihovog kretanja nije imao posebnu svrhu, koliko god sâm pokret ima svrhu. Oni su lutali; Pavao je napredovao.“ Vidi više u: Paul Bowers, „Paul and Religious Propaganda in the First Century“, *Novum Testamentum,* god. 22/br. 4 (Leiden, 1980), 319.

[1601] Može se tek govoriti o lokalnim biskupima koji evangelizacijski djeluju u okviru pokrajina u kojima žive.

imat ćete razbora za razlučivanje što je desno, a što lijevo. Ako je pridošlica u prolazu, pomozite mu koliko možete.“[1602]

Međutim, Smither propušta primijetiti da se misija tih putujućih propovjednika nigdje ne dovodi u vezu s aktivnom misionarskom djelatnošću među „poganskim“ stanovništvom. Štoviše, iz spornih se stihova može zaključiti da je ovdje riječ o skupini koja je putovala od zajednice do zajednice. Dakle, nisu djelovali kao misionari među „poganskim“ pukom već su posjećivali postojeće zajednice kršćana. Osim toga, iako je studija Gerda Theissena popularizirala fenomen putujućih propovjednika, činjenica jest da se o njima zna vrlo malo. Između apostola Pavla i Konstantinova obraćenja spominju se eksplicitno jedino u polemici koju je Origen vodio s Celzom. Teolog iz Aleksandrije opisuje da pojedini kršćani navještaju *radosnu vijest* svugdje, ne samo u gradovima već i u selima.[1603] Otvara se pitanje koliki je doista bio utjecaj putujućih propovjednika i jesu li oni činili stabilan i ključan društveni element u životu *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st. U tom je pogledu također indikativno da se tzv. sveopće poslanje koje je Isus dao svojim učenicima nigdje u patrističkim izvorima nije citiralo kao potpora tadašnje službene misije Crkve. Kada se i citira, koristi se prvenstveno kao legitimacija povijesnog svjedočanstva o zadatku koji je Isus dao isključivo svojim prvim sljedbenicima.[1604] Prema mišljenju većine crkvenih autora, sveopće poslanje bilo je zadaća Isusovih učenika koju su oni ispunili.[1605] Tako primjerice Justin Mučenik sredinom 2. st. piše:

„Naime, iz Jeruzalema su u svijet izišla dvanaestorica neukih i govoru nevještih, ali su Božjom snagom čitavu ljudskomu rodu navijestili da ih je poslao Krist kako bi svima propovijedali Božju riječ; i mi koji smo nekoć jedni na druge nasrtali i međusobno se ubijali, ne samo da se neprijateljima ne suprotstavljamo, nego, da bismo lagali i istražitelje prevarili, ispovijedajući (vjeru u) Krista spremno prihvaćamo smrt.“[1606]

[1602] Did. XI.1-2; XII.1-2; Smither, *Mission in the Early Church,* 31. Prije toga, Smither spominje i tradicije o Markovom osnivanju prve zajednice u Egiptu te o Tominom evangelizacijskom djelovanju na prostoru Indije. Međutim, radi se o kasnijim legendama koje se ne mogu smatrati povijesno pouzdanim informacijama.
[1603] Orig. *C. Cels.* 3.39.
[1604] Tert. *De praescr. haeret.* 20.
[1605] Iren. *Adver. haer.* III.1.1; Euseb. *Hist. eccl.* III.5.2. Potencijalnu iznimku predstavlja biskup Kartage Ciprijan koji, u jednoj od svojih poslanica, reflektira mišljenje prema kojemu je Sveopće poslanje zadatak namijenjen svim vjernicima u svijetu. Naime, Ciprijan najprije citira zapovijed o evangelizmu da bi odmah potom istaknuo da je apostol Ivan imao na umu upravo tu zapovijed kada je u svojoj poslanici (1 Iv 2,3-4) napisao: „I po ovome znamo da ga poznajemo: ako zapovijedi njegove čuvamo. Tko veli: 'Poznajem ga', a zapovijedi njegovih ne čuva, lažac je, u njemu nema istine.“ Iz toga bi se mogao deducirati zaključak prema kojemu biskup Kartage Isusovu zapovijed o nužnosti i vrijednosti sveopćeg evangelizma smatra aktualnim i u vlastito vrijeme jer se upravo poštovanjem Isusovih zapovijedi prepoznaju njegovi istinski sljedbenici. Vidi više u: Cyp. *Ep.* 28.2.
[1606] Just. *Apol.* I.39.3.

Da je doista službena misija bila važan dio stvarnosti crkvenog života toga razdoblja izvori bi se gotovo nesumnjivo poslužili Isusovom uputom učenicima kako bi tu misiju na adekvatan način legitimirali. Iako piše nešto kasnije, Euzebije se također koristi kao potpora ideje o vitalnosti službene misije. Naime, prvi crkveni povjesničar se na jednom mjestu referira na navodnu misionarsku djelatnost *Velike Crkve* tijekom 2. st. Sporne stihove vrijedi u potpunosti citirati:

> „Uz njih su, u isto doba, bili poznati i mnogi drugi. Držali su prvi red apostolskoga nasljedstva. Kao sjajni učenici takvih ljudi gradili su na temeljima koje su Crkvama prethodno postavili apostoli. Unapređivali su navještaj i po cijelome nastanjenome svijetu sijali sjemene kraljevstva nebeskoga. Tada je božanska Riječ žarčom ljubavlju prema mudrome životu potaknula veći broj učenika. Spasonosni su poticaj ispunili dijeleći potrebnima imutak. Potom su, otputovavši u tuđinu, obavili djelo evanđelistâ. Imali su čast riječ vjere navijestiti onima koji još nisu ništa čuli i predati Pismo svetih evanđelista. Naznačeni su u stranim mjestima samo postavljali temelje vjere. Uspostavljali su druge pastire i njima samima povjeravali usavršavanje onih koji su upravo pristupili. Sami su pak ponovno odlazili u nove krajeve i narode s Božjom milošću i pomoći. Tada su, naime, još uvijek po njima djelovale brojne i čudesne sile božanskoga Duha. Stoga su mnoštva, hrpimice, svi s prvim slušanjem u svoja srca prihvaćali pobožnu vjeru u Stvoritelja svega. Nama je nemoguće po imenu navesti sve koji su onda kao prvo apostolsko nasljedstvo u Crkvama nastanjenog svijeta postali pastiri ili evanđelisti. Od njih smo poimence uspomenu unijeli u *Povijest* samo one čijim se djelima još i sada, do nas, prenosi predaja apostolskog učenja.“[1607]

Netom prije, ali i nakon spornog dijela Euzebije spominje četvoricu znamenitih biskupa s kraja 1. i početka 2. st. u čijim se djelima, prema njegovu tumačenju, prenosi predaja apostolskog učenja. U prethodnom poglavlju Euzebije se referira na Polikarpa kojemu su biskupstvo navodno „predali oni koji su Gospodina osobno motrili i slušali“.[1608] Potom se referira i na Papiju te Ignacija za kojeg tvrdi da je sve do njegova vremena „slavan kod mnogih“ te da je dobio „kao drugi, u dio biskupstvo kao Petrovo nasljedstvo u Antiohiji“.[1609] Nakon toga se crkveni povjesničar ponovno dotiče biskupa Polikarpa i njegovog izgubljenog pisma zajednici u Filipima.[1610] Potom slijedi diskurs o navodnim evanđeoskim navjestiteljima iz 2. st.

[1607] Euseb. *Hist. eccl.* III.37.1-4.
[1608] Euseb. *Hist. eccl.* III.36.1.
[1609] Euseb. *Hist. eccl.* III.36.2.
[1610] Euseb. *Hist. eccl.* III.36.13.

da bi se odmah nakon toga Euzebije vratio na biskupe Ignacija, Klementa i Papiju.[1611] Kontekstualno promatranje Euzebijeva izvještaja o crkvenim misionarima otvara prostor opravdanoj skepsi. Ponajprije, citirane stihove karakterizira idealizirana slika o evangelizmu post-apostolske Crkve koja implicira masovna obraćenja vođena božanskim planom usprkos tomu što je epitet „masovnog“ u kontekstu kristijanizacije Rimskog Carstva vrlo upitan. Osim toga, indikativno je da Euzebije ne nudi točan broj ili imena onih koji su, kao misionari, nasljedovali apostole. Kada se uzme u obzir širi kontekst u kojem Euzebije poimenice apostrofira nekoliko uglednih crkvenih pojedinaca s kraja 1. i početka 2. st., šutnja u slučaju imena crkvenih misionara postaje vrlo značajna. Zašto se Euzebije odlučuje apostrofirati četiri značajna biskupa iz prošlosti *Velike Crkve* ako je kontekstualno diskurs smješten usred referiranja na brojne misionare koji su prenijeli *radosnu vijest* čitavim svijetom? U odgovoru na to pitanje Wolfgang Reinbold je vrlo jasan:

> „On ne posjeduje niti jednu relevantnu tradiciju, ne zna ni imena ni mjesto djelovanja niti jednog misionara iz ranog post-apostolskog vremena. Nastoji prikriti šutnju u izvorima koliko je god moguće služeći se retoričkom izrekom o tome kako je nemoguće imenovati 'sve koji su onda kao prvo apostolsko nasljedstvo u Crkvama nastanjenog svijeta postali pastiri ili evanđelisti'. U stvarnosti, iako poznaje mnoge biskupe, Euzebije ne poznaje niti jednog misionara iz prve polovice 2. st.“[1612]

Kada je posrijedi ostatak materijala u radovima istog autora, vrijedi istaknuti tek spomen na stanovitog Pantena koji je krajem 2. st. bio jedan od uglednijih crkvenih učitelja u Aleksandriji. Panten je, nakon navodnih misionarskih putovanja, preuzeo ulogu voditelja tamošnje škole.[1613] O njemu, na temelju usmene predaje, Euzebije govori sljedeće:

> „Kažu da je Panten pokazivao u najgorljivijem raspoloženju toliki polet prema božanskoj riječi da se istaknuo kao vjesnik Kristova evanđelja na Istoku i putovao sve do indijske zemlje. Tada, naime, još uvijek bijaše veliki broj blagovjesnika Riječi… I Panten je jedan od njih. Kaže se da je putovao u Indiju. Tu je, kaže se, pronašao da je njegovoj nazočnosti kod nekih koji su tu upoznali Krista prethodilo *Evanđelje po Mateju.* Njima ga je, kaže se,

[1611] Euseb. *Hist. eccl.* III.38.1; 39.1-17.
[1612] Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (Göttingen, 2000), 285.
[1613] Euzebije ga opisuje kao čovjeka „najvrsnije izobrazbe“ koji je kršćanstvu pristupio nakon što je napustio stoičku filozofiju. Vidi više u: Euseb. *Hist. eccl.* V.10.1; 10.4.

propovijedao Bartolomej, jedan od dvanaestorice, i ostavio im Matejev spis hebrejskim slovima te se čuvao do naznačenoga vremena.“[1614]

Vrlo je bitno istaknuti da se predaja o Pantenu i njegovim misionarskim putovanjima usko povezuje s tradicijom o prisutnosti hebrejskog „Evanđelja po Mateju“ u Indiji što se dovodilo u vezu s Bartolomejem koji je navodno ondje putovao kao misionar. U stvarnosti, izvještaji o putovanjima Isusovih najbližih učenika u druge zemlje predstavljaju naknadne mitove koji nemaju utemeljena u stvarnosti.[1615] Ne postoje adekvatne informacije o tome gdje je boravio i što je radio Bartolomej nakon Isusove smrti. Kada se taj mitološki materijal sastruže ostaje tek referenca na Pantena i navodnu lokaciju njegova misionarskog djelovanja o čemu ne postoji potpora niti u jednom od sačuvanih ranokršćanskih izvora. Značajno je, što izvrsno primjećuje Reinbold, da se Euzebije prilikom govora o misionarskom djelovanju Pantena, nekoliko puta ograđuje sintagmama poput „kaže se“ i „kažu“.[1616] Takve diskurzivne ograde nestaju kada Euzebije opisuje ostale (puno čvršće) biografske informacije o Pantenu usko vezane uz njegovo naučavanje u Aleksandriji. Konačno, raniji se crkveni autori koji spominju Pantena nigdje ne referiraju na njegov misionarski rad u Indiji. Tako primjerice Klement govori o „sicilijanskoj pčeli“ koja je u dušama svojih slušatelja usadila besmrtne elemente znanja prenijevši „istinsku predaju blaženog učenja“ koje je došlo od apostola Petra, Jakova, Ivana i Pavla.[1617] Origen se poziva na Pantena tvrdeći da je „mnogima bio od koristi“ te da „u rečenome nije imao neznatnu pripremu“ opisujući tako poimenice filozofe koji su svojim spoznajama otvorili put istini nauštrb heretičkih učenja.[1618] Origen smješta Pantena bok uz bok Heraklu čije znanje u području filozofije i grčkog jezika posebno cijeni zaključivši da Herakla nije prestajao proučavati grčke knjige.[1619] Konačno, biskup Jeruzalema Aleksandar u pismu Origenu časti Pantena epitetima blaženika i gospodina.[1620] Usprkos tomu, u sačuvanim se izvorima spomenuti autori nigdje ne

[1614] Euseb. *Hist. eccl.* V.10.2-3.
[1615] To priznaje i Smither koji ističe da je nemoguće ponuditi čvrste povijesne dokaze u korist takvih narativa. Međutim, odmah potom nastoji ukazati na potencijalne tragove o misionarskom putovanju Tome u Indiju pozivajući se na pronalazak rimskih kovanica na južnom dijelu te zemlje. Istom se „argumentacijskom“ linijom kreće Michael Green kada tvrdi da bi *Djela Tomina* mogla biti povijesno pouzdana jer sadrže „točne informacije o putu prema Dalekom Istoku i uvjetima koji su ondje vladali tijekom 1. st.“. No, ostaje nejasno na koji to način trgovačke veze između Rimskog Carstva i toga prostora dokazuju autentičnost narativa o Tominom misionarskom putovanju. Naprosto, zaključak ne slijedi iz premise. Vidi više u: Smither, *Mission in the Early Church,* 30-31; Green, *Evangelism in the Early Church,* Kindle izdanje.
[1616] Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum,* 288.
[1617] Clem. Al. *Strom.* I. Praef; Euseb. *Hist. Eccl.* V.11.4-5.
[1618] Euseb. *Hist. Eccl.* VI.19.13.
[1619] Euseb. *Hist. Eccl.* VI.19.14.
[1620] Euseb. *Hist. Eccl.* VI.14.9.

referiraju na misionarsko putovanje Pantena u Indiju što bi zasigurno dodatno potkrijepilo pozitivno mišljenje koje su svi dijelili o njemu.

Zbog navedenih se razloga čini opravdanim sumnjati u autentičnost Euzebijeva izvještaja o misionarskom putovanju Pantena u Indiju. Na koncu, jedina stvarna iznimka i primjer misionara u razdoblju između Pavla i Konstantina Velikoga je Grgur Čudotvorac biskup u gradu Neocezareji (današnja Turska) kojega je kršćanstvu privukao upravo Origen. Njegov je život, prema opisu kojeg donosi Grgur iz Nise, obilježen službenom misionarskom djelatnošću na prostoru čitave provincije Pont (sjeveroistok današnje Turske) u kojoj se i nalazio grad gdje je Grgur stolovao kao biskup.[1621] Međutim, raritet takvih primjera nipošto ne znači da je *Velikoj Crkvi* tijekom prva tri stoljeća kršćanstva nedostajalo evangelizma već samo da se on, u pravilu, vodio drugačijim metodama.

Uzmemo li u obzir primarne izvore, čini se da se crkveni učitelj opravdano mogu smatrati jednim od nositelja misionarske aktivnosti kršćana „proto-pravovjrne“ struje. U tom se pogledu ističu već spomenuti Panten te Origen, ali i Justin. Kronološka prednost je na strani Justina čija se filozofska škola (u okviru *Velike Crkve*) nalazila u Rimu sredinom 2. st. U sačuvanom narativu o njegovu mučeništvu, Justin priznaje rimskom namjesniku da se kršćani koje on poznaje sastaju kod Timiotinskog kupališta.[1622] Uostalom, jedna od glavnih optužbi s kojima se Justin morao suočiti bila je podvođenje ostalih („pogana“) vlastitoj religiji. U tom je pogledu indikativno pitanje koje je rimski namjesnik postavio suoptuženiku („Je li te Justin obratio na kršćanstvo?“) što jasno implicira aktivnu misionarsku djelatnost.[1623] U svom razgovoru s Trifunom Justin na jednom mjestu ističe: „Zato, koliko god se vi ponašali zlobno, nastavit ću odgovarati na sve vaše prigovore i osporavanja. Uostalom, tako postupam sa svakim, bez obzira iz kojega naroda bio, tko sa mnom želi ovo istražiti ili od mene o ovome nešto saznati.“[1624] Jedan od onih koje je kršćanstvu privukao Justin bio je i Tacijan koji je naknadno uspostavio vlastitu školu.[1625] Origen je možda i najbolji primjer prominentnog teologa na čelu Aleksandrijske teološke škole koji je svojim djelovanjem privlačio druge u zajednicu. Euzebije

[1621] Ehrman, *The Triumph of Christianity,* 148-150. Grgur iz Nise tvrdi da je na početku biskupske službe Grgura Čudotvorca u Neocezareji bilo tek sedamnaest kršćana da bi na koncu njegova života (270. god.) u gradu ostalo tek sedamnaest „pogana“. Osim toga, Grgura Čudotvorca je kršćanstvu, prema tumačenju njegova biografa, privukao upravo lokalni biskup.
[1622] *Acta Iustini* 2.
[1623] *Acta Iustini* 3.
[1624] Just. *Dial.* 64.2.
[1625] Iren. *Adver. haer.* I.28.1; Euseb. *Hist. eccl.* V.13.8.

opisuje da su pojedini pogani pristupili Origenu „da poslušaju Božju riječ“.[1626] Nadalje, prvi crkveni povjesničar ističe:

> „Pružajući onima koji su ga gledali takve primjere filozofskoga života, Origen je s pravom brojne gojence potaknuo na zanos, sličan svome. Stoga je svojemu učenju već privodio i među nevjernim poganima ljude naobrazbe i filozofije, a ne priprosti svijet. Događalo se da su se i ti sami, primivši po Origenu vjeru u božansku Riječ istinski u dubini duše proslavili u vrijeme tadašnjeg progonstva. Neki su od njih bili uhićeni i mučeništvom bili dovršeni.“[1627]

U polemici koju je vodio s Celzom, Origen tvrdi: „Mi želimo obrazovati svakoga Božjom Riječju, usprkos tomu što Celzo u to ne želi vjerovati“.[1628] U ovom je kontekstu indikativna spremnost Origena da prihvati bilo koga tko pokaže zainteresiranost za proučavanje kršćanstva što je, u ovom slučaju, prvi korak prema pristupanju Crkvi. Nadalje, ne postoji opravdan razlog koji bi *a priori* biskupe isključio iz rasprave o ranokršćanskoj misionarskoj djelatnosti. Zasigurno se, prolaskom vremena, njihova uloga u zajednici revidirala. Ranokršćanski izvori upućuju na biskupe kojima je opseg djelatnosti uključivao i privlačenje potencijalnih obraćenika u okviru gradova u kojima su stolovali.[1629] Tako se primjerice Ignacije obraća Polikarpu sljedećim riječima:

> „Zaklinjem te milošću kojom si zaodjenut da ubrzaš svoju trku i sve potičeš da se spase. Čuvaj svoj položaj svom tjelesnom i duhovnom brigom… Brini se za molitve da se ne prekidaju; išti mudrost veću od one koju imaš; neumornim duhom bdij. Govori svakome poimenice kako to i Bog običava.“[1630]

Izvještaj o mučeništvu Polikarpa potvrđuje da je biskup Smirne ujedno i djelovao na misionarskom planu. Opisujući suđenje pred mnoštvom, anonimni pojedinac prenosi navodne riječi svekolikog mnoštva „pogana“ i Židova: „To je učitelj Azije, otac kršćana, zatornik naših bogova koji mnoge uči da im ne žrtvuju niti da ih štuju.“[1631] Crkveni dokument iz 4. st. *Apostolske konstitucije* predstavlja dodatnu potporu tezi o misionarskim aktivnostima biskupa. Navodeći zadaće i poželjne karakterne crte, autor upozorava biskupe o važnosti naviještanja *radosne vijesti*: „Ako to ne izreknete i ne posvjedočite ljudima, grijesi onih koji to ne znaju,

---

[1626] Euseb. *Hist. eccl.* VI.3.1.
[1627] Euseb. *Hist. eccl.* VI.3.13.
[1628] Orig. *C. Cels.* III.54.
[1629] Takva se vrsta evangelizma ne treba poistovjećivati sa službenim misionarima koji putuju određenim dijelovima carstva naviještajući *radosnu vijest.* Ovdje se više misli na vrstu spontanog privlačenja za vrijeme obnašanja dužnosti biskupa u određenom gradu.
[1630] Ign. *Pol.* 1.2-3.
[1631] *M. Polyc.* XII.2.

past će na vas… poučavajte neuke…vraćajte one koji zalutaju.“[1632] Zanimljiv je i primjer Ireneja koji u predgovoru prve knjige svog glavnog djela *Protiv krivovjerja* ističe da se potrudio naučiti lokalni jezik na prostoru Galije kako bi lakše ondje obnašao svoju dužnost biskupa.[1633] Prezbiter Cecilije je navodno Ciprijana iz Kartage privukao kršćanstvu obrativši ga od grijeha prema priznavanju „istinskog božanstva“.[1634]

Osim kršćanskih učitelja, teologa i biskupa koji su svojim djelovanjem privlačili druge, evangelizam se *Velike Crkve* širio i kroz ono što se načelno može nazvati „tihom reklamom“. Sintagma je to koju Reinbold doduše ne koristi, ali se zasigurno skriva ispod površine njegova rezoniranja kada zaključuje da je kršćanstvo raslo kao posljedica „procesa konstantnog vrenja“.[1635] Naime, sama je prisutnost kršćana u urbanim centrima Rimskog Carstva koja su bila karakterizirana fizički bliskim suživotom i manjkom prostora za privatnost djelovala kao katalizator razvoja različitih priča i tračeva. U njima Reinbold vidi stanovitu vrstu neformalnog misionarskog djelovanja koje se može opisati poznatom izrekom prema kojoj je i loša reklama na koncu reklama. No, čini se da se ipak prevladavajući vid evangelizma *Velike Crkve* ticao običnih vjernika koji su u sasvim neformalnim okolnostima svjedočili o vlastitoj vjeri i na taj način pridonosili njenom širenju. Teza je to koja se ne može u potpunosti potkrijepiti na temelju sačuvanih izvora budući da su oni, kao i u mnogo drugih slučajeva, primarno pisani iz perspektive obrazovane elite. No, kao teorijski se primjer može uzeti difuzija kršćanstva na prostor Rima. Iako u *Djelima apostolskim* nije uopće opisan taj proces, većina znanstvenika drži da je odgovor zapravo vrlo jednostavan: kršćanstvo su ondje donijeli trgovci i ostali putnici s istoka.[1636] Kao primjer sasvim neformalnih pojedinaca mogu se istaknuti Akvila i Priska koji su slijedili Pavla u Efez gdje su ustanovili prvu zajednicu.[1637] Potom su se vratili u Rim, a zajednica se vjernika ondje sastajala upravo u njihovoj kući.[1638] Neformalni se misionarski aktivizam nalazi i u pozadini Celzove kritike upućene *Velikoj Crkvi* prema kojoj kršćani u privatnim kućama samo traže priliku da promoviraju vlastitu vjeru i to uglavnom pred djecom i ženama koji su, prema njegovu tumačenju, skloni prihvaćanju njihovih besmislica.[1639] Pri tome vrijedi istaknuti da spontano svjedočenje o ispravnosti vlastite religije ne podrazumijeva

---

[1632] *AC.* II.2.6. iz: Philip Schaff (ur.), *Ante-Nicene Fathers,* vol 7 (Grand Rapids, 2004). Prijevod na engleski: James Donaldson.
[1633] Iren. *Adver. haer.* I.3. Praef.
[1634] Pont. *Vit. Cypr.* 4. iz: Roy J. Deferrari (ur.), *The Fathers of the Church: Life of St. Cyprian* (Washington, 2001). Prijevod na engleski: Mary Magdeleine Müller i Roy J. Deferrari.
[1635] Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum,* 298-299.
[1636] Leon L. Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, 1988), 4.
[1637] 1 Kor 16,19; Dj 18,3; 18,18; 18,26.
[1638] Rim 16,3-5.
[1639] Orig. *C. Cels.* III.55.

isključivo vid apologetike kakvog donose Justin ili Irenej. Većinski dio zajednice „proto-pravovjernih“ kršćana su činili neobrazovani i nepismeni ljudi što je uostalom i statistička stvarnost čitavog carstva u kojem su obrazovanost i pismenost bili iznimka, a ne pravilo. No, njihov se misionarski doprinos mogao vidjeti u načinu na koji su živjeli. Iz te perspektive i proizlazi tvrdnja Atenagore:

> „Kod nas ćete naprotiv naći neuke, obične radnike i starice koji, ako ne znaju riječima iskazati korisnost našega nauke, djelima pokazuju korisnost svojih načela. Oni ne recitiraju naučene riječi, nego predočuju dobra djela: udarani, udarca ne uzvraćaju; pokradeni, ne parniče se; onima koji traže daju te bližnje ljube kao same sebe.“[1640]

Naglasak na važnosti poveznice između vjerovanja i ponašanja u ranokršćanskim je tekstovima snažno prisutan. Tako Teofil Antiohijski brani vlastitu religiju pozivajući se, između ostaloga, i na čestitost navodeći (zasigurno idealiziranu) sliku života kršćana:

> „Kršćani, naprotiv, i ne pomišljaju učiniti neki od tih zločina; kod njih vlada trezvenost, gaji se uzdržljivost, čuva se jedincatost braka, drži se čistoću, uklanja nepravdu, iskorjenjuje grijeh, prakticira pravednost, opslužuje zakon, štuje Boga i s pouzdanjem ga se slavi; nadalje, kod njih gospodari istina, štiti milost, učvršćuje mir, vodi sveta riječ, uči mudrost, upravlja život, vlada Bog.“[1641]

U zaključku rasprave o prirodi ranokršćanskog evangelizma vrijedi citirati opažanje Karla Holla potaknuto upravo stanovitim diskontinuitetom u odnosu između broja službenih misionara koji se spominju u primarnim vrelima i stvarnošću širenja *Velike Crkve* tijekom 2. st.: „Ona (Crkva op.a.) nije trebala službene misionare jer je svaki član bio misionar tijekom njezinih herojskih godina sve dok država nije priznala kršćanstvo.“[1642] U svakom je slučaju evangelizam *Velike Crkve* predstavljao osnovni preduvjet njezinog konačnog trijumfa nad svim ostalim zajednicama koje su se smatrale sljedbenicima Isusa iz Nazareta. Taj je preduvjet karakteriziran univerzalnošću vlastite poruke i otvaranju vrata svima, neovisno o njihovom društvenom statusu, narodnosti ili spolu. Dakako da se u raspravi o uzrocima pojave ranokršćanske evangelizacijske misije ne može zanemariti vrijednost i važnost aktivne vjere u Krista uskrsloga pomoću koje su Isusovi sljedbenici naviještali drugima spasenje uvjereni da je to ono što od njih Isus i očekuje. Koja je bila priroda i uloga evangelizma kod Valentina i

---

[1640] Athenag. *Leg.* 11.4.
[1641] Thphl. Ant. *Autol.* III.15.
[1642] Karl Holl, „Die Missionasmethode der alten un die der mittelalterlichen Kirche“, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I: Die Alte Kirche,* ur. Heinzegünter Frohnes i Uwe W. Knorr (München, 1974), 8.

njegovih sljedbenike? Kakav je bio uopće njihov odnos prema ideji privlačenja „poganskog“ puka? Ima li uopće naznaka aktivne misionarske djelatnosti *Valentinove gnostičke škole*?

15.2.Evangelizam Valentinove gnostičke škole: univerzalizam ili partikularizam?

Analiza koncepta evangelizma u gnostičkim krugovima predstavlja stanoviti novitet u znanstvenim krugovima. „Tišina“ sekundarne literature o spomenutoj je tematici izuzetno značajna i može predstavljati polazišnu misaonu točku.[1643] Razlog tomu se vrlo vjerojatno krije u nedostatku konkretnih tragova misionarske djelatnosti u gnostičkim tekstovima. Naime, za razliku od *Velike Crkve* u kojoj je misionarski impuls predstavljao važan identitetski element od samog početka, osvjedočen u niz primarnih izvora, gnostički tekstovi se gotovo pa i ne dotiču ideje evangelizma. Iz toga okvira proizlazi sljedeće istraživačko pitanje: je li nedostatak takvih referenci tek slučajnost proizašla iz prirode tih izvora i broja sačuvane građe ili je ona ipak indikacija dublje stvarnosti o gnostičkim zajednicama koju znanstvenici nisu do sada primjećivali?

Nastavak će poglavlja nastojati odgovoriti na prethodno pitanje ukazujući na to da je nedostatak tragova evangelizma u gnostičkim tekstovima doista rezultat sasvim drugačijeg koncepta misionarske svijesti i uloge evangelizacijske aktivnosti. Pri tome vrijedi imati na umu da će se, u ovome slučaju, polaziti od svih dostupnih gnostičkih tekstova s posebnim osvrtom na one koji se pripisuju Valentinu i njegovoj sljedbi koja je, prema svemu sudeći, doista preuzela osnovne principe gnostičke doktrine. Osim gnostičkih izvora, rasprava o ovoj kompleksnoj tematici ne može zaobići ni uporabu izvještaja crkvenih hereziologa poput Ireneja i Tertulijana. Njihove će tvrdnje predstavljati dodatnu potvrdu zaključaka koji će biti deducirani na temelju analize gnostičkih tekstova. Također, budući da se Valentinova sljedba u disertaciji promatra unutar šire kategorije filozofskih škola u Rimskom Carstvu, poglavlje će se dotaknuti i odnosa Valentinovaca prema grčkoj filozofskoj tradiciji.[1644] Osnovna se teza ovog dijela

[1643] Neuspješna je bila potraga za sekundarnom literaturom na hrvatskom, engleskom, francuskom i njemačkom jeziku. Manjak detaljnih analiza gnostičkog evangelizma potvrdili su, autoru ovih redaka, u privatnoj korespondenciji, Einar Thomassen i David Brakke pri čemu je potonji zaključio da je razlog tomu vrlo malo informacija u primarnim vrelima te fokusiranost većeg dijela znanstvene zajednice na sasvim drugačija istraživačka pitanja.

[1644] Winrich Löhr tako prenosi dominantni stav znanstvene zajednice kada tvrdi da su „poganske“ filozofske škole bile identitetski i strukturalno najbliže gnostičkim učiteljima poput Valentina ili Bazilida. Vidi više u: Winrich Löhr, „Christian Gnostics and Greek Philosophy in the Second Century“, *Early Christianity,* god. 3/br. 3 (Tübingen, 2012), 351.

poglavlja može definirati na sljedeći način: evangelizam u gnostičkim krugovima (pa samim time i kod *Valentinove gnostičke škole*) nije samo imao marginalnu ulogu već je i bio, na konceptualnoj razini, shvaćan na vrlo ograničen odnosno zatvoren način.

Premda je Isusova zapovijed o nužnosti aktivnog misionarskog djelovanja zapisana u kanonskim tekstovima te zadržana u kolektivnom sjećanju Crkve (s vjerom u njegovu živu prisutnost) što pokazuju patristički izvori koji ju citiraju, gnostički tekstovi gotovo pa i ne sadrže bilo kakve reference na istu. Jednostavnije rečeno, već će površna analiza svih gnostičkih tekstova otkriti nepostojanje aluzija na Isusovu zapovijed upućenu učenicima o važnosti širenja *radosne vijesti* svim narodima. Ta je činjenica značajna posebno kada se uzme u obzir da su kanonska evanđelja napisana prije bilo kojeg sačuvanog gnostičkog dokumenta. Drugim riječima, gnostici su bili u doticaju s „proto-pravovjernim" kršćanima te su samim time vrlo vjerojatno imali na raspolaganju kanonska evanđelja. U slučaju *Valentinove gnostičke škole* takav je zaključak sasvim izvjestan budući da je u njihovim tekstovima primijećeno ekstenzivno korištenje novozavjetne literature što znanstvenici promatraju kao posljedicu njihove težnje da se prikažu dijelom *Velike Crkve.*[1645] Naravno, na koncu je kroz polemičke obračune i sve jasnije teološko udaljavanje takvo što postalo nemoguće. U tom je opetovanom citiranju novozavjetnih tekstova misionarska aktivnost zauzela marginalnu ulogu, a referenci i aluzija na Isusovu zapovijed o evangelizacijskom djelovanju praktički nema.

Jednim se dijelom uzrok takve stvarnosti može objasniti ako se u obzir uzme lokacijska pozicija koju Isusova zapovijed zauzima u novozavjetnim tekstovima. Naime, ona je, kronološki gledano, smještena pred sam kraj njegova javnog djelovanja na Zemlji, netom prije uzašašća na nebo, a nakon njegove smrti i uskrsnuća. Takav je slučaj i u *Evanđelju po Mateju* i u *Djelima apostolskim.*[1646] Kada se promotre gnostički opisi Kristove smrti i uskrsnuća koji su, *nota bene,* shvaćeni na sasvim drugačiji način od onoga kojeg je zastupala *Velika Crkva*, primjećuje se nedostatak referenci na Isusovu zapovijed o nužnosti misionarskog djelovanja. Kao generalni se primjer može uzeti *Petrovo evanđelje* nastalo, vrlo vjerojatno, krajem 2. st.[1647] Opis Isusove smrti i uskrsnuća je ondje, kako to ispravno primjećuje Šagi-Bunić, uljepšan

[1645] McCue, „Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians", 123
[1646] Mat 28,18-20; Dj 1,8.
[1647] Bart D. Ehrman i Zlatko Pleše (ur.), *The Other Gospels: Accounts of Jesus From Outside the New Testament* (Oxford, 2014), 195-196; Paul Foster (ur.), *The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary* (Leiden, 2010), 170-171. Paul Foster ističe da većina znanstvene zajednice drži da je *Petrovo evanđelje* nastalo između 189. i 211. godine, razdoblje biskupstva Serapiona koji je, prema Euzebijevom izvještaju, bio upoznat s ovim tekstom.

snažnim mitološkim elementima.[1648] Tako se primjerice spominju trojica muškaraca koji izlaze iz groba. Dvojica su visoka do nebesa, dok trećemu glava nadvisuje i nebesa. Potom se pojavljuje glas s neba koji pita Krista je li propovijedao onima koji su već umrli. No umjesto njega, križ odgovara potvrdno.[1649] Križ koji potvrđuje da je propovijedao već mrtvima može sugerirati specifičan gnostički pogled na soteriologiju koji eliminira potrebu za poslanjem učenika u svijet sa zadatkom širenja *radosne vijesti.* Fokusira li se rasprava konkretno na *Valentinovu gnostičku školu,* u prvi plan izbija *Trodjelni traktat* čiji je opis uskrsnuća bitno drugačiji od onoga kojeg zastupaju kanonska evanđelja. Osim što se autor ovog valentinovskog teksta nigdje ne referira na nužnost aktivnog misionarskog djelovanja, Isusovo je uskrsnuće ondje usko vezano uz božansku (duhovnu) iskru koja prevladava kod odabranih i koja treba pobjeći iz materijalnog u duhovni svijet. Također, vrijedi podsjetiti da su drugi ugledni valentinovski učitelji poput Teodota iznosili simboličku interpretaciju Kristove smrti negirajući time kontinuitet između povijesnog Isusa i uskrslog Krista bez jasnih referenci na vrijednost i potrebu misionarske djelatnosti koja će biti otvorena svim narodima.

Nadalje, jedan od potencijalnih uzroka manjka referenci na evangelizam u gnostičkim tekstovima može se pronaći u specifičnosti njihovih doktrinarnih uvjerenja. Ne treba zaboraviti da je spasenje kod gnostika (što sasvim sigurno uključuje i Valentinovu sljedbu) bilo usko povezano s idejom unutarnjeg otkrivenja (spoznaje) vlastitog porijekla. Ključ spasenja se nalazio u inicijativi pojedinca da shvati kako u njemu postoji duhovna (božanska) iskra koja se mora vratiti odakle je i potekla. U tome je ležao prioritet, a ne u misionarskoj svijesti. Dinamika odnosa između ideje aktivne misije i osobnog otkrivenja vlastitog porijekla može se najbolje vidjeti i *Marijinom evanđelju* koje predstavlja iznimku jer doista sadrži referencu na Isusovu zapovijed o misionarskoj aktivnosti. Međutim, na konceptualnoj je razini taj aktivizam shvaćen drugačije što je direktna posljedica doktrinarnog uvjerenja o važnosti i vrijednosti spoznaje o vlastitom identitetu. Opisujući Isusove posljednje trenutke na Zemlji, *Marijino evanđelje* ističe njegovo upozorenje učenicima da se paze onih koji će ih odvesti na krivi put govoreći da je Sin Čovječji negdje drugdje kada je jedina istina da se on nalazi u njima samima. Potom ih Isus upućuje neka ga slijede jer svi oni koji ga traže na koncu će ga i pronaći. Nakon toga se pojavljuje zapovijed o misionarskoj aktivnosti: „Idite onda i naviještajte evanđelje kraljevstva.

[1648] Šagi Bunić, *Povijest kršćanske literature,* 189.
[1649] *GPt.* 10.36. iz: Paul Foster (ur.), *The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary* (Leiden, 2010). Prijevod na engleski: Paul Foster. Svi citati iz *Petrova evanđelja* preuzeti su, osim ako nije drugačije naznačeno, iz navedenoga kritičkoga izdanja.

Ne postavljajte nikakva pravila osim onih što sam vam ja postavio i ne iznosite bilo koji zakon poput zakonodavca jer će u suprotnom on vladati nad vama.“[1650]

Najprije vrijedi istaknuti zanimljiv izostanak opaske o naviještanju evanđelja „svim narodima“ što jest dio kanonskih evanđelja i što nedvojbeno, samo po sebi, ukazuje na sveopću prirodu evangelizacijskog djelovanja. Ono se ne pojavljuje u *Marijinom evanđelju.* Osim toga, prioritet je dan pronalasku istine u sebi, a ne propovijedanju i širenju *radosne vijesti* među drugim ljudima. Prema tumačenju ovog gnostičkog teksta, tek nakon što čovjek uspostavi spoznaju o vlastitoj vrijednosti i porijeklu („posjedovanje“ Sina Čovječjeg) dolazi do reference na misionarsku aktivnost. Za razliku od kanonskih evanđelja u kojima su Isusove posljednje riječi obilježene fokusom na nužnost i vrijednost sveopće misije, *Marijino evanđelje* je primarno orijentirano prema osobnom otkrivenju od kojeg sve počinje i s kojim sve završava. Na sličnom je konceptualnom tragu i kratka pjesma o princu i biseru citirana u *Djelima Tominim,* apokrifnom tekstu kojeg znanstvenici datiraju u 3. st.[1651] Pjesma donosi priču o partskom princu koji je poslan u Egipat kako bi ondje ukrao biser od opasne zmije. Na njegovu nesreću, prilikom dolaska u Egipat, princ zaboravlja razlog svog putovanja. Prihvaćajući razmišljanja jednog dijela znanstvene zajednice, Bart Ehrman sugerira da je ova pjesma zapravo gnostički opis utjelovljenja duhovne iskre u čovjeku.[1652] Iz te bi perspektive ona bila poistovjećena s princem, dok je njegov odlazak u Egiptu simbolički opis spuštanja duha na Zemlju koji je prilikom tog putovanja zarobljen u prostoru materije koju simbolizira prinčeva odjeća. Posljedično, božanska iskra zaboravlja svoju izvornu misiju.

Na koncu se ipak prisjeti razloga zbog kojega je došla što joj omogućava da se vrati svome izvornome domu kojeg simbolizira kraljeva palača. Ehrman podsjeća na središte pripovijesti koje otkriva da je biser (kojeg princ traži) zapravo simbol života.[1653] Nakon što je princ došao do bisera on spoznaje samog sebe i svoj pravi identitet. Taj je *topos* spoznaje, smješten u širi interpretacijski okvir dualizma između duha i materije, vrlo sličan onomu što se nalazi u klasičnim gnostičkim tekstovima.

[1650] *GM.* 8-9. iz: Ehrman, Pleše (ur.), *The Other Gospels: Accounts of Jesus from Outside the New Testament,* 316.
[1651] Bart Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity, 100-300 C.E.* (Oxford, 2014), 14.
[1652] Ehrman, *Lost Scriptures: Books that Did Not Make Into the New Testament,* (Oxford, 2003), 324. Vrijedi istaknuti skepticizam pojedinih znanstvenika koji smatraju kako ova pjesma zapravo uopće ne potječe iz gnostičkog miljea budući da je interpolirana u narativ („Djela Tomina“) koji sadrži specifične anti-gnostičke karakteristike poput eksplicitno pozitivnog stava prema stvorenome svijetu i Bogu Starog Zavjeta te teološkog koncepta prema kojemu su starozavjetni proroci anticipirali Isusov dolazak. Vidi više u: Luttikhuizen, „The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians“, 103-108.
[1653] Ehrman, *Lost Scriptures,* 324; Wilhelm Schneemelcher (ur.), *New Testament Apocrypha,* vol 2*: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects* (Cambridge, 1992), 330-333.

Ako je doista ova pjesma gnostičkog karaktera tada bi se ona mogla čitati i kao vrsta upute o tome kako božanska iskra u čovjeku može pronaći gnozu i je li taj proces spoznaje nešto što čovjek treba dijeliti sa svima. Takav interpretacijski kut otkriva zanimljiv element gnostičkog koncepta evangelizacije. Naime, u pjesmi je misija pronalaska bisera namijenjena isključivo princu koji se ne smije konzultirati s drugima niti smije tražiti pomoć od bilo koga. Pod pretpostavkom alegorijskog čitanja, ovaj bi element samog narativa sugerirao da je primarna misija gnostika samostalna potraga za spoznajom, a ne aktivno evangelizacijsko djelovanje među narodima. Spasenje dolazi kroz spoznaju, a spoznaja je proces osobne potrage za vlastitim identitetom, porijeklom i sudbinom. To je pak u suštoj suprotnosti od koncepta evangelizacije kakav se nalazi u kanonskim evanđeljima gdje je stavljen jasan naglasak na misionarski impuls s ciljem širenja *radosne vijesti* čitavim svijetom. Osim toga, *Velika Crkva* nikada spasenje nije dovodila u vezu sa spoznajom samoga sebe već je zastupala vjeru u Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće. Drugim riječima, u pozadini takvog je uvjerenja javni događaj Kristove smrti i vjera u njegovo uskrsnuće. To je za *Veliku Crkvu* suština *radosne vijesti* koja se mora prenijeti svim narodima. Spasenje se ne nalazi u čovjeku i otkrivanju njegovog identiteta već u nadnaravnom događaju koji se zbio u naravnoj dimenziji. U takvom je teološkom okviru, preduvjet za čovjekovo spasenje vijest o Kristovoj smrti i uskrsnuću, a vijest se, bez misionarskog djelovanja, nikada neće na adekvatan način prenijeti. Jednostavnije rečeno, za kršćane „proto-pravovjerne“ struje spasenje je poistovjećeno sa viješću o Kristovoj smrti i uskrsnuću dok je za gnostike spasenje poistovjećeno s reintegracijom iskre vlastitog bića u duhovnu sferu što dolazi prvenstveno kroz spoznaju o vlastitom sebi. U gnostičkim je zajednicama učitelj bio taj koji je podupirao članove, davao im osnovne upute, ali su na koncu oni bili ti koji su morali iskazati osobnu motiviranost prema otkrivanju „istine“ koja se nalazi u njima samima. Gnostička je duhovnost bila introspektivna i ezoterijska, njegujući pri tom osoban i neposredan odnos s božanskim u okviru manjih zajednica koje su djelovale kao svojevrsni kontra-kulturološki elementi u odnosu na šire grčko-rimsko društvo.[1654] Takav se pristup božanskom preslikao i na njihovu koncepciju vlastitog bića.

Gnostici su, što je i grčki filozof Plotin primijetio, sami sebe divinizirali jer su držali da upravo u njima počiva iskra božanskog (duhovnog) elementa.[1655] To je najbolje vidljivo na primjeru *Pavlova otkrivenja,* gnostičkog teksta valentinovske provenijencije koji opisuje

[1654] O kontra-kulturološkim aspektima gnostičkih zajednica vidi više u: April DeConick, „The Contercultural Gnostic: Turning the World Upside Down and Inside Out“, *Gnosis Journal of Gnostic Studies,* god. 1/br. 1 (Leiden, 2016), 7-35.
[1655] Plot. *Enn*. II.9.14.

Pavlovo uzdizanje do različitih razina na nebu. Na sedmoj se razini Pavao susreće s Bogom Židova i Bogom kojeg štuje *Velika Crkva.* Budući da ga ne može nikako zadržati, Pavao odlazi na višu razinu. Odlazi u duhovnu sferu kojoj izvorno i pripada. Indikativno je da su dvanaestorica apostola prikazana kako ostaju uz Boga *Velike Crkve* dok se Pavao (arhetip pravog gnostika prema Valentinovcima) uzdiže iznad njih i dolazi do Najvišeg Principa.[1656] Iz takvog je pristupa duhovnosti evangelizacijski moment prirodno izguran prema marginama. Spasenje za gnostike nije Božji dar milosti ponuđen svima kroz Isusovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće već spoznajni kapacitet kojemu su dorasli samo odabrani. Konačno, tekstovi kršćana „proto-pravovjerne" struje otkrivaju elemente javnog propovijedanja i širenja *radosne vijesti.* Čak i u slučaju da se spomenutim elementima odbaci povijesna autentičnost, oni, prema tumačenju Kendre Eshleman, otkrivaju način na koji su autori tih tekstova zamišljali da bi se misionarska aktivnost trebala odvijati.[1657] To pak otvara prostor sugestiji prema kojoj je recepcija evangelizacijske aktivnosti u očima intelektualne elite *Velike Crkve* od samih začetaka bila oblikovana idejom javnog svjedočenja vlastite religije koje *a priori* ne odbacuje niti jednu društvenu ili etničku skupinu. Uz to, Pavao je predstavljao snažan arhetip koji je u kolektivnom sjećanju *Velike Crkve* prihvaćen kao primjer *par excellence* ispunjavanja zapovijedi o misiji koju je Isus uputio svojim prvim sljedbenicima netom prije njegova uzašašća na nebo. S druge pak strane, gnostički tekstovi nigdje ne zastupaju ideje javnog naviještanja vlastitih doktrina. Čak štoviše, iako je Pavao u kolektivnom sjećanju *Valentinove gnostičke škole* imao vrlo značajnu ulogu, tekstovi se Valentinovih sljedbenika nigdje ne referiraju pozitivno na njegovu misionarsku djelatnost putem koje je na prostoru Mediterana osnovao niz kršćanskih zajednica.

Osim toga, način na koji su gnostici nastojali regrutirati potencijalne obraćenike također predstavlja indikaciju ograničene vrste misionarske svijesti. Iz sačuvanih se izvora dade zaključiti da su gnostici prvenstveno bili fokusirani na privlačenje kandidata iz kruga „proto-pravovjernih" kršćana.[1658] Irenej nevoljko priznaje da Valentinovci nastoje koegzistirati unutar postojećih struktura *Velike Crkve* te kroz takvo djelovanje privući ostale kršćane u vlastiti krug istomišljenika koji zastupaju sasvim drugačije teološke koncepte.[1659] Tertulijan optužuje gnostike jer se ne bave obraćenjem „poganskog" stanovništva već udaljavanjem „proto-

[1656] April DeConick, *The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today* (New York, 2016), 235.
[1657] Kendra Eshleman, „Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities", *The Harvard Theological Review,* god. 104/br. 2 (Cambridge, 2011), 202.
[1658] Eshleman, „Becoming Heretical", 203.
[1659] Iren. *Adv. haer.* I. Praef..2; Brakke, *The Gnostics,* 36.

pravovjernih“ kršćana od istine koju zastupa i čuva *Velika Crkva*.[1660] Drugim riječima, Tertulijan implicira da *Velika Crkva* misionarski djeluje prema poganima dok se gnostici isključivo služe postojećim mrežama „proto-pravovjernih“ kršćana koje nastoje privući sebi. Time crkveni autor ukazuje na jednu vrstu ograničenog odnosno zatvorenog evangelizacijskog modela gnostičkih zajednica. Sličan se koncept može deducirati i na temelju *Filipova evanđelja* koje psihike (pripadnike *Velike Crkve*) smatra Hebrejima jer se i dalje čvrsto drže vjere u pogrešnoga Boga, ali ih isto tako smatra i potencijalnim obraćenicima. Oni još uvijek nisu otkupljeni jer ne posjeduju spoznaju o prvome i najvišem Bogu te pravu istinu o stvaranju svijeta i položaju čovjeka, ali to mogu postati jer u sebi ipak sadrže barem taj duševni element.[1661] Ograničeni model evangelizacijske svijesti je zasigurno i posljedica konkretnog doktrinarnog elementa kojeg su dijelili svi gnostici uključujući i *Valentinovu gnostičku školu.* Naime, vrijedi podsjetiti na specifičan antropološki pogled kojeg karakteriziraju tri različita razreda čovječanstva. U slučaju Valentina i njegove škole, ta je distinkcija bila obilježena na temelju dominantnog elementa (duh, duša i materija) koji je vladao u pojedinim ljudima. Pri tome su na najnižoj razini bili hilici odnosno „pogansko“ stanovništvo koje nije posjedovalo jedan od osnovnih preduvjeta za spoznaju, a to je bila vjera. Za razliku od kršćana „proto-pravovjerne“ struje od kojih su neki doista bili predodređeni za prihvaćanje gnoze i postizanje konačnoga cilja (povratka u duhovni prostor), pogani nisu imali nikakve šanse za spasenjem budući da je materija bila element koji je obilježio njihov identitet.

U gnostičkom hijerarhijskom modelu sustava spasenja vjera je osnova za spoznaju dok je spoznaja temelj punog spasenja. Međutim, vjera je uskraćena onima koji pripadaju razredu hilika odnosno poganima. Oni ju ne posjeduju (a samim time ni spoznaju) jer su dio najnižeg razreda čovječanstva koje se ne može spasiti. Jednostavnije rečeno, hilici ne posjeduju ni duh (božansku iskru) ni dušu pa se stoga, iz gnostičkog antropološkog kuta, nema što ni spasiti. Tijelo je podložno kvarenju i unaprijed osuđeno na smrt odnosno nestajanje. S druge pak strane, *Velika Crkva* nikada nije pristajala uz ideju o tri razreda čovječanstva naglašavajući važnost aktivne misionarske svijesti te ispunjenje starozavjetnih tekstova koji su opisivali buduće priklanjanje „pogana“ židovskom Bogu. Dakle, gnostički se pogled na antropologiju i soteriologiju također može smatrati djelomičnim uzrokom zbog kojeg su Valentinovci zastupali model ograničene evangelizacijske aktivnosti usmjeren prema pripadnicima *Velike Crkve.* Kada se opaske autora poput Ireneja i Tertulijana povežu s gnostičkim doktrinama te akutnim

[1660] Tert. *De praescr. haeret.* 42.
[1661] *GPh.* 51:29-31; 52:21-25.

nedostatkom tragova o sveopćem evangelizmu u gnostičkim tekstovima, postaje teško izbjeći zaključak prema kojemu se te opaske ne mogu svesti na isključivo i jedino primjere polemičkog obračuna s ciljem diskreditacije protivnika. Jednostavnije rečeno, u tim se opaskama vrlo vjerojatno nalaze i tragovi stvarnosti koja opisuje društvenu dinamiku kako gnostika općenito tako i Valentinove sljedbe konkretno.

Nadalje, gnostički tekstovi otkrivaju stanoviti element tajnosti i skrivanja cjelovite poruke prilikom regrutiranja potencijalnih obraćenika. Čini se da su gnostici procesu obraćenja pristupali vrlo oprezno čuvajući kompleksne i kontroverzne doktrine sve dok nisu bili sigurni da je potencijalni kandidat dovoljno zainteresiran i vrijedan spoznaje. Kao primjer *par excellence* vrijedi istaknuti Ptolomejevo *Pismo Flori.* Ono predstavlja eklatantan dokaz da su gnostici čuvali kontroverzne elemente vlastitog vjerovanja. Tako Ptolomej skriva teološke kompleksnosti vlastite doktrine od Flore objašnjavajući joj u epilogu pisma da će imati priliku naučiti sve o prvom principu i razlici između dvaju Bogova jedino ako se pokaže „vrijednom apostolske tradicije“ koju su oni (sljedbenici Valentina) primili putem sukcesije.[1662] Takav je topos moguće detektirati i u spomenutoj pjesmi o biseru. Naime, po dolasku u Egipat princ je odmah otišao do zmije i bisera da bi potom odlučio kako je najbolje da promjeni vlastiti izgled te da se obuče poput Egipćana kako se ondje ne bi isticao kao stranac. Ehrman tvrdi da je taj dio pjesme prvenstveno simbol utjelovljenja duha na Zemlji.[1663]

Međutim, princ se već nalazi u Egiptu kada odlučuje promijeniti svoj izgled te se čini da je tu promjenu on samovoljno inicirao. Za razliku od toga, utjelovljenje duha se događa ranije i čini se da nije samovoljno inicirano. Stoga bi se, suprotno od onoga što Ehrman tvrdi, promjena prinčevog izgleda u pjesmi mogla smatrati alegorijom samovoljne odluke i želje gnostika da se ne ističu previše *vis-à-vis* ostatka društva. Ako je pak takva argumentacija na ispravnom putu, spomenuti bi se element u samoj pjesmi mogao smatrati refleksijom (negativnog) odnosa gnostika prema ideji otvorenog evangelizacijskog djelovanja. Također, *Evanđelje istine* sugerira da sljedbenici Valentina ne bi trebali biti sasvim otvoreni kada je posrijedi širenje njihovih ključnih teoloških odredbi. Umjesto toga, od njih se očekuje da govore „o istini onima koji je traže, i o znanju onima koji su u svojoj pogrješci zgriješili“.[1664] Pri kraju istog teksta autor opisuje „stanje“ onih koji su u posjedu istine: „Oni su sami istina; i Otac je u

[1662] Epiph. *Adv. haeres.* I. 33.7.9. Ptolomej se vrlo vjerojatno referira na tradiciju (upitne vjerodostojnosti) prema kojoj je Valentin vlastita učenja preuzeo od stanovitog Teude koji je navodno bio učenik apostola Pavla.
[1663] Ehrman, *Lost Scriptures,* 324.
[1664] *GTr.* 32:35.

njima i oni su u Ocu, savršeni i nepodijeljeni u istinski dobrom, i ništa im ne nedostaje, i spokojni su i svježi u Duhu.“[1665] Drugim riječima, spoznajom o vlastitom porijeklu oni su ispunili temeljni smisao njihova boravka na Zemlji. Iako isti tekst donosi tragove etičkih odredbi za sve pripadnike valentinovske zajednice, odredba o nužnosti misionarskog djelovanja među svim narodima izostaje. Dakle, osnovni je element gnostičke duhovnosti bio introspektivan. Evangelizam je u tom kontekstu bio izguran na margine ograničen isključivo na regrutaciju potencijalnih obraćenika iz krugova *Velike Crkve.*

Iako *Valentinova gnostička škola* u početku doista jest koegzistirala unutar *Velike Crkve,* osnovni su teološki postulati i pristup duhovnom bili suštinski drugačiji. Kada su se Valentinovi sljedbenici primjerice molili zajedno s drugim kršćanima riječima „u ime Oca i Sina“ njihova je interpretacija bila sasvim drugačija od one koju je zastupala *Velika Crkva.* To je naravno direktna posljedica toga što su oni polazili od teološke pretpostavke o naj(višem) i nižem božanstvu. Jednostavnije rečeno, molitva Valentinovaca nije bila usmjeravana prema Bogu Starog Zavjeta već prema Najvišem Principu kojeg kršćani „proto-pravovjerne“ struje naprosto nisu razumjeli. Dinamika toga je odnosa najjasnije iznesena u *Filipovom evanđelju* koje objašnjava da su psihici u zabludi svaki puta kada čuju pojam „Bog“ jer instinktivno pomišljaju na Boga Starog Zavjeta.[1666] Slično tomu, pogrešno razumiju i sve ostale važne teološke pojmove poput crkve, uskrsnuća i Sina. Ondje gdje je evangelizacijska svijest i postojala kod Valentinovaca, bila je poglavito usmjerena prema obraćenju psihika koji su posjedovali vjeru, ali ne i spoznaju. Vlastitu su interpretaciju kanonskih tekstova Valentinovci smatrali superiornijom od one koju je zastupala *Velika Crkva.* Oni su predstavljali, prema vlastitom viđenju, duhovnu elitu koja jedina uspijeva vidjeti iznad oblaka zablude i laži. Iako psihici koriste slične pojmovne oblike u iskazivanju vlastite duhovnosti, oni, prema tumačenju pripadnika Valentinove sljedbe, ne razumiju vrhovnu istinu o Bogu, svijetu, čovjeku i spasenju.

U takvom ideološkom okviru za hilike nije bilo mjesta. Oni su bili oblikovani materijom, vječno zarobljeni u njoj te osuđeni na propast. Posljedično, usmjeravati vlastite misionarske napore prema njima je bilo sasvim nelogično. Jednostavnije rečeno, valentinovska je ideologija odbacivala ideju mogućnosti spasenja „poganskog“ stanovništva. Oni su prvo morali biti obraćeni na kršćanstvo koje je naviještala *Velika Crkva* da bi onda tek postali potencijalni obraćenici ako se doista ispostavilo da je u njima duhovni element dominantan. Međutim, brigu za njihovo obraćenje na „proto-pravovjerno“ kršćanstvo ni na koji način

[1665] *GTr.* 42:25-26.
[1666] *GTr.* 53:24-35.

Valentinovi sljedbenici nisu preuzimali na sebe. Time je u začetku evangelizacijski model *Valentinove gnostičke škole* bio ograničenog karaktera bez jasnih sveopćih aspiracija. U tako postavljenom okviru konačan je ishod išao u korist *Velike Crkve* koja je od samih početaka koncipirala misionarsku djelatnost kao fenomen koji mora biti otvoren svim narodima bez antropoloških podjela na tri razreda.

Da bi se pobliže objasnila ta vrsta ograničenog evangelizma potrebno je posvetiti nekoliko redaka problematici odnosa kojeg je *Valentinova gnostička škola* imala prema prevladavajućim oblicima grčke („poganske“) filozofske tradicije. Riječ je o temi koja otkriva stanoviti vid dvosmislenosti kojeg nije jednostavno objasniti. Naime, neupitna je činjenica da su klasični oblici filozofskih tradicija iz „poganskog“ miljea utjecali na ideološko oblikovanje gnostičkih zajednica. Ta je sinergija snažno prisutna u slučaju *Valentinove gnostičke škole* čija je teologija „natopljena“ platonističkim elementima od kojih je možda najjasniji koncept Demijurga koji sudjeluje u stvaranju ovoga svijeta. S druge pak strane, ondje gdje ju spominju, gnostički tekstovi iznose izuzetno negativan stav prema „poganskoj“ filozofiji. Tako primjerice, *Trodjelni traktat* objašnjava konstantni sukob koji vlada između materije i duše koja se posljedično reflektira i na čovječanstvo koje je podijeljeno na tri zasebna razreda:

> „Oni mudri među Grcima i barbarima napredovali su do moći koje su nastale po fantaziji i oholoj misli. Oni koji su iz njih potekli, u skladu s međusobnim sukobom i buntovništvom koje je djelovalo u njima, govorili su na sličan način, oholo i apstraktno, o stvarima za koje su mislili da su mudrost, iako je ta sličnost bila varka jer su mislili da su dosegli istinu, a zapravo su dosegli zabludu… Neizrecivost je vladala u neredu zbog neopisiva svojstva onih koji vladaju i koji im daju misli.“[1667]

Za razliku od grčke filozofske tradicije kojoj autor ovog teksta pripisuje isključivo zabludu i neznanje, židovska je religija prikazana o donekle pozitivnom svijetlu budući da je njezino izvorište u duševnom elementu:

> „Što se tiče onoga što je proizašlo od Hebreja, stvari koje su zapisali hilici, koji govore na način Grka, moći onih koji misle o svima njima, onima 'desnima', moći koje sve njih potiču da misle o riječima i predočenju, oni ih iznjedriše, oni pokušaše doseći istinu i iskoristiše smetene sile koje u njima djeluju… Isto tako, neki drugi od hebrejske rase koju smo već

[1667] *TriTrac.* 109-110.

spomenuli, pravednici i proroci, nisu rekli niti pomislili ništa iz fantazije ili po prilici ili iz ezoteričnog razmišljanja, već iz moći koja je djelovala u svakome od njih“[1668]

Dakle, vjerovanja hilika odnosno „pogana“ ne sadrže tragove istine jer su obilježena isključivo materijom dok religija koju naučavaju Židovi potječe iz duševne dimenzije pa stoga ima određenu vrijednost. Na sasvim drugoj strani nalaze se pripadnici *Valentinove gnostičke škole* koji sebe drže dionicima duhovne sfere čije se konačno porijeklo i izvorište nalazi u Punini. Iz takve se ideološke perspektive javlja vrlo negativan stav prema naučavanjima „poganskih“ oblika filozofije usprkos tomu što su nesumnjivo postojale strukturalne sličnosti odnosno doticaji Valentinovaca s grčkim filozofskim tradicijama. Einar Thomassen drži da se možda baš u takvoj proturječnosti nalazi ključ istine. Prema njegovu tumačenju, upravo je ta kontradikcija stvarala osjećaj gnostičkog identiteta u zajednici Valentinovaca. Drugim riječima, kroz istovremeno odbacivanje svih osnovnih elemenata grčke filozofije i prihvaćanje njihovih pojmova i koncepata, Valentinovci su isticali posjedovanje duhovnog kapaciteta koji im omogućuje „prepoznavanje obrazaca i smisla u načelnoj proturječnosti“ koji ostatku puka ostaju u potpunosti nedokučivi.[1669] Jednostavnije rečeno, uzimajući koncepte i pojmove iz grčke filozofije, Valentinovci su nudili sasvim drugačiju interpretaciju odbacujući ideje i zaključke „poganskih“ filozofa. Takav je interpretacijski pristup bio uvjetovan antropološkom perspektivom koja je „pogane“ smještala u razred hilika nad kojima u potpunosti vlada materija te ih samim time drži u zabludi i neznanju. Uz to, filozofske su škole, kako to ispravno primjećuje Pierre Hadot, smatrale sebe čuvarima istine koje su definirali i oblikovali njihovi osnivači.[1670] Drugim riječima, ispravnost vlastitih vjerovanja poistovjećivala se s vjernošću prema tradiciji. Za razliku od toga, gnostici su (uključujući i *Valentinovu gnostičku sljedbu*) zastupali, načelno gledano, negativan stav prema tradiciji ili nekim njenim dijelovima. Spasenje je moguće prvenstveno zbog djelovanja Spasitelja koji je odabrane podučio o istini koja prije nije bila u potpunosti poznata.

Konačno, jedan od temeljnih uzroka pojave sveopće misionarske svijesti *Velike Crkve* detektiran u prethodnom dijelu poglavlja bilo je nasljeđe židovske apokaliptičke tradicije koja ujedno i čini jedan od osnovnih ideoloških okvira u razumijevanju javnog djelovanja Isusa i njegovih prvih sljedbenika. Prve su kršćanske zajednice (nakon Isusa) također bile obilježene židovskim apokalipticizmom i eshatologijom. Za razliku od toga, gnostički je pristup i portret

---

[1668] *TriTrac.* 110-111.
[1669] Einar Thomassen, „Gnosis and Philosophy in Competiton“, *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen,* ur. Christoph Riedweg (Berlin, 2017), 69.
[1670] Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge, 2004), 152-153

Isusa te njegove uloge na Zemlji bio suštinski odvojen od bilo kakvih tragova židovskog apokalipticizma. Čak štoviše, Isusa se u gnostičkim tekstovima poima izvan spomenutih okvira smatrajući ga jednim od duhovnih eona koji su se spustili na Zemlju kako bi pojedincima prenio tajnu spoznaju o njihovu porijeklu i sudbini. Bez apokaliptičkog temelja u ideologiji gnostika (uključujući i *Valentinovu gnostičku školu*) ne iznenađuje nedostatak pojave sveopćeg evangelizaijskog djelovanja. Oni nisu zastupali ideju skorog dolaska Kraljevstva Božjeg te povratka Mesije pa samim time nisu posjedovali jedan od detektiranih katalizatora pojave sveopćeg evangelizma *Velike Crkve.* Kada se to poveže sa spomenutim doktrinarnim elementima i drugačijem pristupu prema duhovnom (introspektivna religioznost, vrijednost spoznaje o vlastitom porijeklu te prekid sa svakom tradicijom) nameće se zaključak prema kojemu je akutni nedostatak naglaska na sveopćem evangelizmu u gnostičkim tekstovima stvarna refleksija njihovog stava prema ideji aktivne misionarske djelatnosti.

15.3.Evangelizam i misionarska svijest u ranom kršćanstvu: zaključne opservacije

Komparativna analiza fenomena evangelizacije u *Velikoj Crkvi* i *Valentinovoj gnostičkoj školi* otkriva značajna odstupanja koja predstavljaju važan element u široj raspravi o njihovom odnosu te razlozima zbog kojih je prethodna zajednica prevladala te do početka 4. st. u potpunosti marginalizirala potonju. Kršćani „proto-pravovjerne“ struje su od samih početaka zastupali ideju aktivnog evangelizacijskog djelovanja sa sveopćom misijom i ciljem širenja *radosne vijesti* među svim narodima „civiliziranog“ svijeta. Ta je ideja prvenstveno potaknuta nekolicinom različitih faktora: od židovskog apokalipticizma i eshatologije preko vjere u Isusov mesijanski identitet, otkupiteljsku smrt i uskrsnuće do sinergije etike karitativnosti s čvrstom vjerom u pravednog Boga koji će suditi svima. Uz sve to, važnu je ulogu imao i primjer apostola Pavla te njegovih suradnika koji su kroz aktivni misionarski rad osnovali niz novih zajednica na Mediteranu te tako udarili temelje širenja *Velike Crkve* prostorom Rimskog Carstva. Naknadno je taj temelj nadograđen prvenstveno kroz neslužbene kanale „običnih“ vjernika koji su, nastojeći „nasljedovati“ apostole, širili osnovne postulate vlastite religije. U tom je pogledu Pavlova opaska o misionarskom djelovanju sve do Hispanije koja se tada percipirala kao kraj svijeta ostala dio koncepta misionarske svijesti *Velike Crkve.*[1671] Jednostavnije rečeno,

[1671] Roger D. Aus, „Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Rom. XI 25“, *Novum Testamentum,* god. 21/br. 3 (Leiden, 1979), 232-262.

univerzalnost je bila konzistentni faktor evangelizacijskog djelovanja kršćana „proto-pravovjerne“ struje.

Za razliku od toga, evangelizam je u gnostičkim krugovima (uključujući i *Valentinovu gnostičku školu*) imao marginalnu ulogu. Primarni je naglasak bio stavljen na introspektivni pristup duhovnosti u kojemu je spasenje bilo čvrsto vezano uz spoznaju o vlastitom porijeklu. Kada se i evangelizacijska ideja pojavljuje u gnostičkim tekstovima ona je uvijek u sekundarnoj ulozi te je ograničenog karaktera. Tako su primjerice Valentinovci prvenstveno usmjeravali vlastite misionarske aktivnosti prema kršćanima „proto-pravovjerne“ struje odbacujući ideju univerzalne misije koja bi bila otvorena prema svima. Osim toga, njihova je metoda regrutiranja bila karakterizirana tajnovitošću i opreznim pristupom koji je „čuvao“ kontroverzne elemente doktrine dok se ne bi uvjerili u spoznajni kapacitet potencijalnog obraćenika.

Iz svega navedenoga proizlazi da je sveopći i aktivni evangelizam *Velike Crkve* predstavljao važnu vrstu društvenog kapitala kojeg *Valentinova gnostička škola* nije dijelila. Osnovni preduvjet konačnog trijumfa *Velike Crkve* bilo je postizanje numeričke prednosti nad svim ostalim zajednicama koje su se smatrale sljedbenicima Isusa iz Nazareta. Da bi se takva prednost ostvarila bilo je nužno posjedovati koncepciju aktivnog i sveopćeg evangelizma koji se prenosi na konkretno djelovanje u širenju vlastite religije. Takvu je koncepciju *Velika Crkva* zastupala od samih početaka te je istu „pretočila“ u stvarnost kroz djelovanje pojedinaca poput Pavla i Grgura Čudotvorca te niza drugih anonimnih članova koji su, u sasvim neslužbenim okolnostima vlastitog života, nastojali prenijeti *radosnu vijest* o Kristovoj otkupiteljskoj smrti i uskrsnuću. *Valentinova gnostička škola* je ostala „zarobljena“ u ograničenom obliku misionarske svijesti, talac vlastitih doktrina koje nisu ostavljale prostora za evangelizacijsku djelatnost otvorenu svima.

16.Zaključak

Kada je car Justinijan (527-565.) službeno zabranio maniheizam, političko-društvena situacija u Rimskome Carstvu bila je znatno drugačija od one s kojom su se suočavali teološki autoriteti *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st.[1672] Crkva je na istoku, u vrijeme Justinijana, imala punu podršku carske vlasti u borbama protiv onih koji su bili etiketirani kao heretici. U slučaju maniheizma, Justinijanova je odredba udarila temelje njihovoj apsolutnoj marginalizaciji. Prema nekim tumačenjima, postoji određena korelacija između maniheizma i raznih gnostičkih škola iz ranijega doba. No, u jednoj se stvari oni zasigurno razlikuju. Dočim se maniheizam morao suočiti s ozbiljnom državnom represijom, ranije su gnostičke struje (poglavito Valentinova škola) „bitku“ izgubile bez „ispaljenoga metka“. Njihov „poraz“ nije bio rezultat političkih pritisaka i konstelacije moći već odraz specifičnih društvenih i religijskih datosti koje su uvelike utjecale na stabilno širenje *Velike Crkve* te istovremeno marginaliziranje Valentina i drugih gnostičkih učitelja koji su već do razdoblja Konstantina Velikoga prestali predstavljati ozbiljnu ugrozu tada etabliranoj zajednici kršćana. U ovoj se disertaciji nastojalo, prvenstveno kroz interpretacijski ključ društvenog i religijskog kapitala, odgovoriti na izazov takvog povijesnog ishoda. Osim uvodnog poglavlja u kojem su predstavljena osnovna istraživačka pitanja, disertacija se najprije fokusirala na stanje istraživanja s posebnim osvrtom na pregled socio-historijskih pristupa u proučavanju ranoga kršćanstva. U tom su pogledu istaknuti pioniri toga pristupa poput Adolfa Deissmanna i Ernsta Troeltscha. Osim toga, poglavlje je donijelo i presjek glavnih socio-historijskih studija ranoga kršćanstva na anglo-saksonskom području počevši od *čikaške škole* iz prve polovice 20. st. i autora kao što su Shirley Jackson te Shailer Matthews. Konačno, pregled socio-historijskih studija o ranome kršćanstvu nije mogao izostaviti utjecaj kojeg su svojim djelovanjem ostavili budućim generacijama znanstvenika Edwin Judge, Wayne Meeks te Gerd Theissen. Dovoljno je kazati da je Theissenova zbirka eseja o apostolu Pavlu i zajednici u Korintu doživjela 75 izdanja te je prevedana na pet svjetskih jezika.[1673]

[1672] Vidi više u: Peter Brown, „The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire“, *The Journal of Roman Studies*, god. 59/br. 1 (Cambridge, 1969), 92-103.
[1673] Podaci dostupni online URL: “Theissen, Gerd“, http://worldcat.org/identities/lccn-n79069695/ (zadnji put posjećeno 14. travnja 2022).

Treće je poglavlje bilo rezervirano za detaljniji pregled znanstvenih studija o odnosu između „pravovjerja“ i „hereze“ u ranome kršćanstvu. Budući da je zajednički nazivnik cjelokupne disertacije razvoj kršćanskoga identiteta tijekom 2. i 3. st. koji je bio popraćen modeliranjem odnosa između „pravovjerja“ i „hereze“ činilo se nužnim iznijeti osnovne paradigme povijesti toga odnosa. U tom je segmentu najprije istaknuta tzv. klasična ili crkvena paradigma koju predstavljaju autori poput Ireneja i Euzebija. Prema njihovom tumačenju, „pravovjerje“ je izvorni oblik kršćanstva, a „hereza“ sekundarni koji nastaje korupcijom te iskrivljavanjem ispravnih učenja koje je Isus prenio svojim apostolima, a oni biskupima. Potom je istaknuta paradigmatska promjena koja je nastupila nakon što je njemački teolog Walter Bauer 1934. godine objavio studiju *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum.* Ondje je Bauer u stvari „okrenuo pilu naopaku“ ustvrdivši da je u mnogim kršćanskim središtima 1. i 2. st. „hereza“ bila popularnija i raširenija te da je tek naknadno političkim pritiscima (ponajviše od crkve u Rimu) „pravovjerje“ istisnulo svaki drugi oblik kršćanstva. Prvi veliki pomak nakon Bauera dogodio se tijekom 70-ih godina prošlog stoljeća kada su Helmut Koester i James M. Robinson objavili seriju članaka pod naslovom *Trajectories through Early Christianity* tvrdeći da izvorni oblik kršćanstva nikada nije ni postojao. Prema njihovu tumačenju, kršćanstvo je započelo s nizom različitih (pa čak i proturječnih) putanja od kojih je možda i najznačajnija bila ona Pavlova koja je, kroz 1. i 2. st., išla u više smjerova: prema razvoju gnostičkih škola, ali i prema razvoju *Velike Crkve.* Njihova je paradigma, uz manje promjena, ostala prevladavajućim oblikom diskursa u raspravama o odnosu „pravovjerja“ i „hereze“.

Četvrto se poglavlje usmjerilo prema razlučivanju osnovnog terminološkog pojmovlja. U tom se segmentu, u disertaciji odbacila uporaba pojmova poput „pravovjerja“ ili „proto-pravovjerja“ jer oni istovremeno nose i teleološke i teološke konotacije. S jedne strane, svako „pravovjerje“ (sa i bez predznaka „proto“) pretpostavlja procjenu o ispravnosti nekoga vjerovanja što je izvan metodoloških okvira socio-historijske analize. S druge pak strane, prefiks „proto“ implicitno povezuje autore iz toga „tabora“ (npr. Justina Mučenika) s kasnijim razdobljem etablirane Crkve 4. ili 5. st. To otvara opasnost anakronističkog tumačenja društvenih i teoloških pojava 2. st. Čak ni sintagma „normativno kršćanstvo“ koju je popularizirao Arland J. Hultgreen nije uporabljiva jer i ona nosi teološke konotacije što je podrobnije objašnjeno u samome poglavlju. Za razliku od toga, u disertaciji se prihvatila sintagma *Velika Crkva* kako bi denotirala onu struju kršćanstva koja će se tijekom prva četiri stoljeća razviti u etabliranu te (od države) priznatu Crkvu sa saborima, definiranim osnovnim

dogmama, monoepiskopatom te jasnom društvenom ulogom unutar Rimskoga Carstva. Razlog takve odluke je prvenstveno motiviran povijesnim pristupom u analizi ranoga kršćanstva. Konkretnije rečeno, taj se pojam (za razliku od svih prethodnih „rješenja“) nalazi u primarnim izvorima iz toga doba.[1674] Čak štoviše, „poganski“ kritičar Celzo ga koristi kako bi denotirao specifičnu (najpopularniju) kršćansku zajednicu 2. st.

S obzirom na to da se razvoj odnosa *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* usko vezao uz širi društveno-politički kontekst, peto i šesto poglavlje su bili fokusirani na rasvjetljavanje osnovnih elemenata toga konteksta. Iz toga je proizašao i kratki presjek osnovnih karakteristika judaizma u razdoblju Drugoga hrama (peto poglavlje) te glavni elementi rimskog religijskog krajolika (šesto poglavlje) obilježenoga ponajprije pluralizmom božanskoga. Kroz spomenuta poglavlja nastojao sam ukazati na osnovne sličnosti i razlike između starorimskih oblika religioznosti i judaizma s jedne strane te fenomena kršćanstva s druge. Možda najplodonosniji rezultat toga dijela rasprave jest jasno postavljena definicija religije koja uključuje i dimenziju vjerovanja, ali i dimenziju aktivnog (društvenog) djelovanja. U tom je segmentu anticipirana poveznica između specifičnih teoloških postulata i njegovih oblika društvene (aktivne) manifestacije i kod *Velike Crkve* i kod *Valentinove gnostičke škole.* Osim toga, u tako široko postavljenoj definiciji svoje mjesto pronalaze sva četiri fenomena kojima se ova disertacija analitički bavila: judaizam, starorimski oblici religioznosti, *Velika Crkva* te *Valentinova gnostička škola.* Osim toga aspekta, šesto je poglavlje ukazalo i na neispravnost stare paradigme o „umirućem poganstvu“ čiji je vakuum potom, u pravom trenutku, ispunilo kršćanstvo. Takav pogled je u suvremenim raspravama i studijama, sasvim opravdano, odbačen.[1675] Prije ulaska u tematsko središte rasprave (odnos *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole* tijekom 2. i 3. st.), u sedmom se poglavlju disertacija fokusirala na specifičan aspekt razvoja kršćanstva – njegovo identitetsko odvajanje od judaizma unutar kojeg je nastalo. Tom je prigodom apostrofirano nekoliko temeljnih faktora toga odvajanja kao što je vjerovanje u Kristovu otkupiteljsku smrt i uskrsnuće, demografski pomak (priljev „poganskih“ obraćenika na kršćanstvo) popraćen važnim odlukama tzv. Apostolskog sabora u Jeruzalema te politička zbivanja na prostoru Palestine tijekom 1. i 2. st. (Prvi i Drugi židovski ustanak protiv Rima). Spomenuto je poglavlje nastojalo elaborirati dvije temeljne stvari. Ponajprije, zametak se nove religije pojavio vrlo brzo nakon Isusove smrti kada su njegovi učenici povjerovali da

[1674] Ovim se putem zahvaljujem sumentoru izv. prof. dr. sc. Ivanu Bodrožiću što mi je, u samom začetku oblikovanja disertacije, predložio sintagmu *Velika Crkva* kao adekvatno rješenje terminološkog problema.
[1675] Detaljnije o tome vidi u: Marko Marina „Kult mučenika i kristijanizacija Rimskoga Carstva: fenomen otpadništva u ranom kršćanstvu“, *Povijesni prilozi* (članak u postupku recenzije).

ga je Bog uskrsnuo i uzdigao sebi s desna. Taj je teološki pomak usmjerio kretanje tada još, striktno govoreći, zajednice unutar judaizma, prema razvoju vlastitoga religijskoga identiteta. Osim toga, taj je religijski identitet stvaran kroz transformacijsko razdoblje čitavoga 1. i 2. st. Drugim riječima, ne postoji jedinstvena točka nakon koje se kršćanstvo odvojilo od judaizma. Taj je fenomen puno bolje promatrati kroz vizuru procesa koji je uvjetovan čitavim nizom društvenih i teoloških datosti. U tom procesu identitetske granice nisu bile uvijek sasvim jasno određene pa bi stoga bilo puno ispravnije promišljati o međusobnim mrežama prožimanja kršćanstva i judaizma koje su postepeno slabile sve dok nisu, prolaskom vremena, u potpunosti nestale. Stoga je pogrešno tome fenomenu pristupati iz suvremene perspektive koja poznaje jasnu odvojenost tih dvaju oblika religioznosti.

Vodeći se definicijom religije koja uključuje obje razine (vjerovanje i društveno djelovanje) osmo se poglavlje fokusiralo na identitetski razvoj *Velike Crkve* tijekom 1. st. Suprotno postmodernističkim tendencijama koje pojavu i razvoj *Velike Crkve* promatraju isključivo kroz prizmu raznolikosti te tradicionalnoj paradigmi koja pojednostavljuje proces razvoja *Velike Crkve* kroz marginalizaciju i demonizaciju „hereza“ kao sekundarnih fenomena, u disertaciji se nastojalo argumentacijski prezentirani kompleksniju sliku. Na temelju analize neposrednih (Pavlove poslanice) i posrednih (*Djela apostolska*) izvora postaje vidljivo da se već tijekom prvih desetljeća nakon Isusove smrti oblikovala teološka i društvena jezgra zajednice koja je potom u 2. i 3. st. kristalizirala vlastiti identitet kroz nekoliko osnovnih postulata. U tom su pogledu od posebnog značaja dvije stvari. Tragovi prvih oblika kerigme (navještaja) Crkve u 1. st. deducirani na temelju novozavjetnog korpusa tekstova otkrivaju osnovne teološke postulate na temelju kojih se opravdano može govoriti o zasebnoj religijskoj zajednici. Bengt Holmberg je otišao čak i korak dalje zaključivši da se Pavao, prilikom svoga prvoga posjeta Jeruzalemu, susreo sa „religijskom zajednicom koja je postigla relativno visok stupanj razvoja doktrine, propovjedanja, obreda, zajedničkog života i unutarnje organizacije.“[1676] Također, takva perspektiva ne isključuje pojavu unutarnjih sukoba, ali oni ne predstavljaju indikatore raskola i stvaranje konglomerata nepovezanih te sukobljenih zajednica već svojevrsne katalizatore razvoja identitetske stabilnosti. Taj je zaključak deduciran prvenstveno na temelju pažljivog proučavanja odnosa apostola Pavla s crkvom u Antiohiji te s nositeljima prve kršćanske zajednice u Jeruzalemu (Ivan, Jakov i Petar). Kulminacija toga odnosa vidljiva je na primjeru Apostolskog sabora u Jeruzalemu koji se zbio polovicom 1. st. te naknadnim Apostolskim pismom. Oba su ta događaja bila od iznimnog značaja za budući

[1676] Holmberg, *Paul and Power*, 180.

razvoj *Velike Crkve* jer su uspostavili jasnu praksu odnosa prema „poganskim“ obraćenicima. Jednostavnije rečeno, kršćanska se zajednica po prvi puta otvorila u potpunosti grčko-rimskom svijetu ostavljajući iza sebe balast židovskog etniciteta, obreda i zakona. Pogrešno je stoga stvarati umjetnu dihotomiju i raskol između „Pavlovskih zajednica“ i zajednica koje su slijedile isključivo Petra i Jakova, a koje su bile obilježene židovskim partikularizmom.[1677] Osim teološke, osmo se poglavlje fokusiralo i na društvenu dimenziju *Velike Crkve* razmatrajući njezin etos kroz jedan modalitet: ideal duhovnog srodstva. Pri tome se disertacija fokusirala na *Prvu poslanicu Korinćanima* i način na koji je Pavao, kroz terminologiju srodstva, poticao razvijanje identiteta prvih kršćanskih zajednica. Metafora obitelji bila je važno sredstvo konceptualnog, ali i praktičnog stvaranja Crkve kao kategorije koja nadilazi kako krvna srodstva tako i lokalne ili regionalne okvire.

Konačno, povezujući *Veliku Crkvu* 1. i 2. st., deveto je poglavlje apotrofiralo *Pravilo vjere* koje se opravdano može smatrati osnovnim simbolom ideološkog jedinstva. Riječ je o temeljnim teološkim konturama kršćanske vjere koje se, na retoričkoj razini, treba analizirati kroz paradigmu stvaranja identitetskih granica vlastite zajednice. Jezgra toga *Pravila* jest zasigurno poveznica između povijesnog Isusa te uskrslog Krista, ali i jasno povezivanje Kristove uloge i značenja sa starozavjetnom tradicijom. Iznad razine *Pravila vjere* postojalo je „polje fleksibilnosti“ odnosno sfera heterogenosti. Međutim, u suvremenim se studijama prečesto zanemarivala „fiksna teološka jezgra“ koja je do kraja 2. st. bila opće prihvaćena stvarnost *Velike Crkve.* Takva se jezgra može smatrati primjerom religijskoga kapitala jer je predstavljala temelj izgradnje teološkog identiteta *Velike Crkve.* To je od posebne važnosti kada se uzme u obzir činjenica da Valentinovi nasljednici nikada nisu razvili vlastitu jezgru osnovnih teoloških postulata kojima bi izgradili svoj identitet u odnosu na druge religijske zajednice. Čak štoviše, u njihovim je tekstovima nemoguće pronaći takav diskurs. Nigdje se ne spominje (ni eksplicitno niti implicitno) bilo kakav pandan *Pravilu vjere* u *Velikoj Crkvi.* Za razliku od Valentinove sljedbe, *Velika Crkva* je, tijekom prva tri stoljeća, nalikovala simfoniji sastavljenoj od različitih elemenata koje na okupu drži jedinstveni aranžman.[1678]

Nakon detaljnije analize razvoja *Velike Crkve* tijekom 1. i 2. st., u desetom se poglavlju pažnja usmjerila na *Valentinovu gnostičku školu.* Ponajprije, nastojala se predstaviti geneza

[1677] Posebno snažnu kritiku paradigme o velikom raskolu između „Hebreja“ i „Helena“ među prvim kršćanima u Jeruzalemu koju je popularizirao Martin Hengel vidi u: Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis, 1992).
[1678] Analogija sa simfonijom preuzeta iz: Turner, *The Pattern of Christian Truth,* 9.

fenomena koji se u udžbenicima najčešće naziva gnosticizam s posebnim osvrtom na problematiku terminologije i karakteristika. U tom segmentu disertacija nije pristala uz zastupnike radikalne metodološke dekonstrukcije koji, u skladu s post-strukturalnim načelima, nalažu potpuno napuštanje pojma „gnosticizam“. Umjesto toga, predloženo je da se govori različitim gnosticizmima (množina). Usprkos heterogenosti, svi dostupni oblici gnosticizma u antici dijele osnovnu zajedničku točku karakteriziranu tzv. antikozmičkim dualizmom koji proizlazi iz temeljnih kontura tzv. gnostičkog mita o stvaranju svijeta i čovjeka.[1679] Drugim riječima, u disertaciji se pristaje uz minimalističku teoriju definicije gnosticizma smatrajući isti, unatoč raznolikosti njegovih oblika, specifičnom vrstom duhovnosti i filozofsko-religijskog pristupa u antici. Potom se deseto poglavlje usmjerilo prema kontroverznom i kompleksnom problemu porijekla gnosticizama zaključivši da ne postoje adekvatni tragovi u izvorima o postojanju bilo kakvog oblika gnosticizma u pretkršćanskom razdoblju. Konkretnije rečeno, pokazano je da se korijeni ovakvog filozofsko-religijskog pristupa trebaju tražiti u 2. st. te da je problematično pretpostavljati isključivo jednu točku porijekla. Umjesto toga, svaki je oblik gnosticizma u antici predstavljao posljedicu specifičnog sinkretizma judeokršćanske tradicije i helenizma. Premda je teško sa sigurnošću lokalizirati porijeklo tog fenomena, većina recentnih studija upućuje na urbana središta u Egiptu, napose Aleksandriju – grad iz kojeg je, uostalom, potjecao i Valentin. Kako bi se ukazalo na osnovne konture gnostičkog mita, deseto se poglavlje konzultiralo s *Ivanovim apokrifom* koje predstavlja jedan od najpopularnijih tekstova u krugovima gnostičkih zajednica antike. Upravo se na tome primjeru najbolje može vidjeti antikozmički dualizam iz kojeg onda proizlazi specifičan pogled na stvaranje čovjeka, njegova položaja i svrhe na Zemlji te u konačnici njegova spasenja.

Nakon toga se fokus analize usmjerio prema povijesnom razvoju Valentina i njegove škole. U tom su pogledu istaknuti svi relevantni izvori te osnovne konture narativa koji se na temelju njih može deducirati. Kao popularni učitelj u Rimu, Valentin je sredinom 2. st. bilo na čelu specifične zajednice koja se, tada još uvijek, smatrala dijelom *Velike Crkve* odbacujući pri tom svaku etiketu hereze. Međutim, kroz sljedećih nekoliko desetljeća osnovni teološki postulati koje je zagovarao Valentin, a potom i njegovi nasljednici koji su te postulate dodatno revidirali, postali su kamen temeljac spoticanja i osnovna niša razilaženja s rastućom strukturom i sustavom organizacije *Velike Crkve.* Upravo su Valentinovi teološki postulati bili tematsko središte drugog dijela desetoga poglavlja u kojem se disertacija prvenstveno

[1679] Naravno, različite su gnostičke zajednice pristajale uz drugačije verzije toga mita. Drugim riječima, nikada nije postojao jedan općeprihvaćeni oblik gnostičkoga mita. No, isto tako je nedvojbeno da svaka verzija ima zajedničku jezgru obilježenu idealom antikozmičkog dualizma.

konzultirala s dva neposredna (Valentinov psalam *Ljeto* te *Evanđelje istine* otkriveno u Nag Hammadiju) te jednim posrednim izvorom (biskup Irenej). U tom su pogledu istaknute glavne sličnosti i razlike između Valentinova i klasičnog gnostičkog mita. Ideološka dimenzija Valentina i njegove škole predstavlja iznimno važnu startnu poziciju u razumijevanju različitih aspekata njihovog društvenog djelovanja. Osim toga, u desetom je poglavlju ukazano na problematiku odbacivanja svih klasifikacijskih oznaka različitosti u kojima se *Valentinova gnostička škola* promatra isključivo kao jedna od postojećih varijacija kršćanstva. Takav je pristup posljedica pretpostavke prema kojoj je u začetcima kršćanstva nedostajao princip jedinstva – metodološki stav koji je argumentirano odbačen u osmom poglavlju.

Osim toga, nedvojbeno su pripadnici Valentinove gnostičke škole (usprkos tomu što se se u početku sami smatrali dijelom *Velike Crkve*) prilagodbom klasičnog gnostičkog mita vlastitoj duhovnosti stvorili zametak distinktivnog identiteta *vis-à-vis Velike Crke*. Nakon toga se analiza tematski usmjerila prema post-Valentinovu razdoblju razmatrajući osnovne teološke konture njegovih nasljednika koji su, na temeljima Valentinove teologije, razvili niz zasebnih škola diljem Rimskoga Carstva. Konkretnije, posljednji je dio desetog poglavlja analizirao kozmologiju i soteriologiju Valentinovih nasljednika konzultirajući se pri tom s Irenejevim sažetkom Ptolomejevog mita te *Trodjelnim traktatom* otkrivenim u Nag Hammadiju. Potonji predstavlja jedini sačuvani sveobuhvatni opis valentinovske gnoze pa je stoga izuzetno vrijedan izvor u razumijevanju Valentinovih nasljednika. Posebni je naglasak stavljen na specifične razlike između dva spomenuta izvora koji ukazuju na konstantno revidiranje valentinovskog mita što pak upućuje na akutni nedostatak normativne odrednice poput *Pravila vjere* karakterističnoga za *Veliku Crkvu*. Osim toga, analizirana je i specifična trodiobna antropologija koja razlikuje ljude po elementu koji dominira u njima: duh, duša i materija. Iz takve antropologije proizlazi i specifičan (partikularan) pogled na dimenziju soteriologije koji se prvenstveno veže uz otkrivanjem vlastitog porijekla, a ne uz Kristovu otkupiteljsku smrt i (tjelesno) uskrsnuće.

U jedanaestom je poglavlju fokus bio na zasebnom aspektu religijskog kapitala *Velike Crkve*: pojava i razvoj koncepta hereze. Umjesto smještanja toga fenomena u sredinu ili kraj 2. st. poglavlje je pokazalo da se začetci procesa mogu detektirati puno ranije. Čak štoviše, Pavlove autentične poslanice, promatrane kroz interpretacijski ključ sociologije devijantnosti, otkrivaju zajednicu koja stvara normativne granice te time pridonosi oblikovanju vlastitoga identiteta. Putem retorčkih sredstava isključivanja, stigmatiziranja te stereotipiziranja Pavao je aktivno sudjelovao u procesu uspostave normi koje će tijekom 2. st. „poslužiti“ kao predmet

distinkcije u odnosu na različite gnostičke zajednice. Kroz tradiciju takve diskurzivne pragmatike koja je kulminirala oblikovanjem koncepta hereze, *Velika Crkva* je bila spremna obračunati se (na polemičkoj razini) s Valentinom i njegovim nasljednicima.[1680] U tom je pogledu *Velika Crkva* posjedovala značajan oblik religijskog kapitala i prije pojave *Valentinove gnostičke škole.*

U dvanaestom se poglavlju pažnja usmjerila prema značajnom aspeku koji se istovremeno može smatrati i vrstom religijskog, ali i društvenog kapitala. Riječ je o poimanju strukture, hijerarhije i sustava organizacije u *Velikoj Crkvi* i *Valentinovoj gnostičkoj školi.* Oslanjajući se na društveni kontekst obilježen dimenzijom kućanstva, ponajprije se nastojao argumentirati vrlo rani i relativno brzi razvoj institucionalizacije *Velike Crkve* u kojoj su biskupi (nadglednici) bili važan aspekt. Plastičnije rečeno, za razliku od teorije prema kojoj je prva zajednica kršćana vođena darovima Duha, karizmom i niskim stupnjem sustavne organizacije, nastojalo se demonstrirati da je sustav kuća-crkvi unutar šireg federativnog okvira *Velike Crkve* bio obilježen strukturom i sustavom organizacije u kojem su glavnu ulogu vodili nadglednici te vijeće prezbitera. Iz toga se sustava, tijekom 2. i 3. st., razvio monoepiskopat. S druge pak strane, *Valentinova gnostička sljedba* obilježena specifičnom vrstom duhovnosti, pogledom na povijest stvaranja svijeta te prirodom čovjeka i njegove sudbine, odbacila je tradicionalne društvene uloge biskupa i prezbitera smatrajući ih antipodom klasičnom gnostičkom mitu kojeg je Valentin (a potom i njegovi nasljednici) kristologizirao. Posljedično, *Valentinova gnostička škola* je predstavljala konglomerat nepovezanih zajednica čiji je identitet bio usko vezan uz partikularne učitelje i koje nikada nisu razvile ideal translokalnog karaktera nalik onome *Velike Crkve.* U tom se pogledu ideal apostolske sukcesije može smatrati vrstom religijskog, a pretočeni sustav organizacije i autoriteta društvenog kapitala. Obje spomenute dimenzije nisu (u tom obujmu) postojale kod Valentina i njegovih sljedbenika. Osim toga, dvanaesto je poglavlje analiziralo teološki koncept uskrsnuća ukazujući na ideološki kontinuitet između Pavla i glavnih predstavnika *Velike Crkve* 2. i 3. st. Takav je koncept bio u suprotnosti od onog kojeg su zastupali Valentinovci. U pojedinim se studijama nivelira taj fenomen smatrajući Pavlovo tumačenje uskrsnuća jednom vrstom „prazne ploče“ s kojom su jednak povijesni te ideološki kontinuitet imali i Valentinovci i *Velika Crkva.* Međutim, takva paradigma zanemaruje osnovne karakteristike Pavlova koncepta uskrsnuća među kojima je možda i najvažnija jedinstvena (židovska) antropologija. Rasprava o različitim konceptima uskrsnuća

[1680] Detaljnije o istom aspektu razvoja *Velike Crkve* vidi u: David G. Horrell, „'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content“, *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches,* ur. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime i Paul-Andre Turcotte (Lanham, 2002), 305-339.

od posebne je važnosti jer implicira specifičan pogled na sustav organizacije i hijerarhije čime se jedanaesto poglavlje primarno bavilo.

U trinaestom poglavlju se analizirao odnos prema tradiciji koji otkriva novi oblik religijskog kapitala važnoga u razvoju *Velike Crkve.* Konkretnije rečeno, poglavlje se bavilo razlikama između pogleda na Stari Zavjet i židovsku tradiciju između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* Za razliku od *Velike Crkve* čiji su intelektualni zastupnici, u oblikovanju vlastitog identiteta, poseban naglasak stavljali na kontinuitet Staroga Zavjeta i Isusova života, Valentinovci su zagovarali vrstu srednjostrujaškoga puta kojeg karakterizira višeslojnost u pogledu prema položaju i vrijednosti starozavjetne tradicije. U grčko-rimskom društvu gdje su se, iznad svega, uvažavali običaji drevnih predaka te tradicija kao takva, perspektiva *Velike Crkve,* istaknuta kroz retoriku autora poput Ignacija Antiohijskog ili Justina Mučenika, predstavljala je važan vid religijskog kapitala kojeg *Valentinova gnostička škola,* barem u tom obujmu, nije posjedovala. Četrnaesto se poglavlje bavilo odnosom prema principima etike i karitativnosti između *Velike Crkve* i *Valentinove gnostičke škole.* Pri tome je pokazano da se *Velika Crkva* istaknulo sa značajno većom razinom praktične te organizirane karitativnosti koja je zasigurno imala udjela u privlačenju novih obraćenika, istovremeno predstavljajući važan oblik društvenog kapitala.

Osim toga, u disertaciji se nastojao odbaciti simplističko rješenje koje stigmatizira svaki oblik gnostičkih zajednica smatrajući ih bazenom zla i iskrvarenosti. Takav je stav posljedica retoričkih strategija intelektualnih nositelja *Velike Crkve* koji su time nastojali diskreditirati protivnika – fenomen koji je jasno osvjedočen i u drugim segmentima grčko-rimskog društva. Usprkos tomu, činjenica jest da se Valentinovci nisu iskazali kao zajednica sposobna iznijeti organizirano karitativno djelovanje. Naravno, to se ne smije smatrati refleksijom njihovih osobnih stavova. Plastičnije rečeno, odbačeno je portretiranje Valentinovaca kao skupine zlih i iskvarenih „heretika“. Umjesto toga, njihov je pristup religijskom kao i specifičan odnos prema poimanju autoriteta te sustava organizacije krucijalni razlog nedostatka sistematiziranoga karitativnoga djelovanja kakvog vidimo na primjeru *Velike Crkve* tijekom 2. i 3. st., a kojeg opažaju i „poganski“ autori poput Celza ili (nešto kasnije) cara Julijana. Uz to, vid karitativnosti prisutan u djelovanju *Velike Crkve* je predstavljao stanoviti novitet u odnosu na širi aspekt grčko-rimskog društva utoliko što je svoje djelovanje usmjerio prema siromašnima koji su, po prvi puta u povijesti, promatrani kao zasebna kategorija. Jednostavnije rečeno, izvori sugeriraju da je *Velika Crkva* uspješno „institucionalizirala“ karitativnost – cilj do kojeg *Valentinova gnostička škola* nikada nije uspjela doći.

Konačno, petnaesto se poglavlje fokusiralo na aspekt misionarske svijesti kao osnovnog preduvjeta u širenju svake religijske zajednice. U disertaciji se nastojalo ukazati na korijene aktivnog i upornog širenja vlastite religije među pripadnicima *Velike Crkve* te na načine na koje su kršćani misionarski djelovali. Iz izvora se dade deducirati da je evangelizacijska aktivnost predstavljala jednu od najvidljivijih aspekata društvenog djelovanja pripadnika *Velike Crkve* usprkos tomu što tijekom 2. i 3. st. nije postojala sustavna (službena) odnosno organizirana misionarska djelatnost. S druge pak strane, *Valentinova gnostička škola* nikada nije razvila takvu vrstu impulsa. Njihov je „misionarski program" bio ograničen te primarno fokusiran na pojedince iz „tabora" *Velike Crkve*. Posljedica je to specifičnog (ezoterijskog) pristupa religijskome kao i pristajanja uz teološki postulat antikozmičkog dualizma. Drugim riječima, odnos prema ideji evangelizma se opravdano može smatrati vrijednim primjerom društvenoga kapitala koji je uvelike pomogao *Velikoj Crkvi* u širenju vlastite zajednice na prostoru Rimskoga Carstva. Takvu vrstu društvenoga kapitala pripadnici *Valentinove gnostičke škole* nisu posjedovali.

Iza ovakve vrste istraživanja koje prati generalne strukture te pokušava odgovoriti na izuzetno široko pitanje o razlozima trijumfa *Velike Crkve* u odnosu na ostale religijske zajednice koje su se smatrale sljednicama učenja Isusa iz Nazareta, ostaje i dalje niz neotvorenih te potencijalno vrlo interesantnih pitanja. Jedan od mogućih smjerova novih istraživanja svakako je vezan uz fenomen kršćanskoga monaštva koje se „pojavljuje" tijekom 4. st. na prostoru Egipta i Sirije.[1681] Kao izuzetno popularan oblik religijskog pristupa, ali i iskustva, monaštvo je predstavljalo interesantan izazov za nositelje crkvenih struktura toga doba – ugledne pojedince poput biskupa Atanazija. U tom bi segmentu potencijalno plodonosno moglo biti istraživanje načina na koji su intelektualni i društveni nositelji *Velike Crkve* (tada već visoko etablirane zajednice koja je na svojoj strani imala i carsku vlast) nastojali definirati „ispravne" oblike participiranja u monaškom životu te iste inkorporirati unutar vlastitih eklezioloških struktura. Upravo je kroz taj proces *Velika Crkva* otvarala svoja vrata onima koji su kršćanskom otajstvu prilazili iz filozofske te kontemplativne pozicije. Time se *Velika Crkva* nastojala „obračunati" sa svim „ostatcima" gnostičkih zajednica, ali i s njihovim ideološkim „srodnicima" pri čemu se ponajprije misli na maniheizam. Proces inkorporacije ponajprije (ali ne isključivo) egipatskog te sirijskog monaštva bi stoga mogao predstavljati interesantno područje znanstvenoga istraživanja. Uostalom, taj segment istraživanja i jest naslijeđe šireg

[1681] Stara je paradigma pretpostavljala jedinstvenu točku nastanka kršćanskoga monaštva što su kasnija istraživanja odbacila. Vidi više u: James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg, 1999), 13-38.

procesa oblikovanja ranokršćanskoga („pravovjernoga“) identiteta čije je osnovne elemente *Velika Crkva* uspješno izgradila tijekom 1., 2. i 3. st. ostavivši „iza sebe“ niz „heretičkih“ pokreta poput *Valentinove gnostičke škole.*

17.Popis literature

Abrams, Dominic; Hogg, Michael A; Marques, José (ur.). *The Social Psychology of Inclusion and Exclusion* (New York City, 2004).

Adams, Samuel L. *Social and Economif Life in Second Temple Judaism*. Kindle izdanje.

Adler, William. „The Origins of the Proto-Heresies: Fragments from a Chronicle in the First Book of Epiphanius' Panarion“, *The Journal of Theological Studies*, god. 41/br. 2 (Oxford, 1990), 472-501.

Adna, Jostein; Kvalbein, Hans (ur.). *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (Tübingen, 2000).

Albrecht, Felix; Feldmeier, Reinhard (ur.). *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Leiden, 2014).

Allen, Rebecca A. „Romulus and Quirinus: An Etruscan Deity in Ancient Rome“, *Studia Antica*, god. 1/br. 1 (Provo, 2001), 33-45.

Allison, Dale C. Jr. „A Plea for Thoroughgoing Eschatology“, *Journal of Biblical Literature*, god. 113/br. 4 (Atlanta, 1994), 651-668.

Allison, Dale C. Jr., Davies, William D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (London, 2004).

Allison, Dale C. Jr. *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids, 2013).

Allison, Dale C. Jr. *The New Moses: A Matthean Typology* (Eugene, 2013).

Ajduković, Dean (ur.). *Socijalna rekonstrukcija zajednica* (Zagreb, 2003).

Armstrong, Arthur H. (ur.). *Hellenic and Christian Studies* (Farnham, 1990).

Armstrong, Arthur H. (ur.). *Plotinian and Christian Studies* (London, 1979).

Armstrong Arthur H. (ur.). *Plotinus: Ennead II* (Cambridge, 1966).

Atkins, Margaret; Osborne Robin (ur.). *Poverty in the Roman World* (Cambridge, 2006).

Athanassiadi, Polymnia; Frede, Michael (ur.). *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford, 1999).

Aune David E. (ur.). *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity* (Tübingen, 2013).

Aus, Roger D. „Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of the Gentiles' of Rom. XI 25“, *Novum Testamentum*, god. 21/br. 3 (Leiden, 1979), 232-262.

Bagnall, Roger S. *Early Christian Books in Egypt* (Princeton, 2009).

Bagnani, Gilbert. „Peregrinus Proteus and the Christians“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, god. 4/br. 1 (Stuttgart, 1955), 107-112.

Bailey, David R. S. (ur.). *Cicero: Epistulae ad Familiares*, vol 1 (Cambridge, 1977).

Barr, James. „Abba isn't Daddy“, *The Journal of Theological Studies*, god. 39/br. 1 (Oxford, 1988), 28-47.

Bauckham, Richard. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids, 1999).

Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, 2006).

Bauckham, Richard (ur.). *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Grand Rapids, 1995).

Bauckham, Richard (ur.). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids, 1998).

Bauckham, Richard. „The Parting of the Ways: What Happened and Why“, *Studia Theologica*, god. 47/br. 1 (New York City, 1993), 135-151.

Baum, Armin D. „Semantic Variation Within the Corpus Paulinum: Linguistic Considerations Concerning the Richer Covabulary of the Pastoral Epistles“, *Tyndale Bulletin*, god. 59/br. 2 (Cambridge, 2008), 271-292.

Barclay, John M. G. „Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case“, *Journal for the Study of the New Testament*, god. 10/br. 31 (Thousand Oaks, 1987), 73-93.

Barclay, John M. G. *Obeying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Vancouver, 2005).

Barnabić, Damir (ur.). *Skladba svijetu: Platonov Timej* (Zagreb, 2017).

Barnard, Leslie W. „The Background of St. Ignatius of Antioch“, *Vigiliae Christianae*, god. 17/br. 4 (Leiden, 1963), 193-206.

Barnes, Timothy D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power Empire in the Later Roman Empire* (Hoboken, 2014).

Barnes, Timothy D. *Tertullian: a historical and literary stu*dy (Oxford, 1971).

(Cambridge, 1976).

Barnett, Paul. *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Westmont, 2002).

Barret, Charles K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York City, 1968).

Barth, Markus. *Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3* (New York City, 1974).

Bartlett, Frederic C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge, 1995).

Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Mifflintown, 1996).

Baumeister, Theofried. „Zur Datierung der Schrift an Diognet“, *Vigiliae Christianae*, god. 42/br. 2 (Leiden, 1988), 105-111.

Baur, Ferdinand C. *Christian Gnosis: Christian Religious Philosophy in Its Historical Context* (Eugene, 2020).

Baur, Ferdinand C. *Paul*: *The Apostle of Jesus Christ*, vol 1 (Peabody, 2003).

Beall, Todd S. *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Cambridge, 1988).

Beard, Mary; North, John; Price, Simon. *The Religions of Rome. Vol 1: A History* (Cambridge, 1998).

Becker, Adam H; Reed, Annette Y. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, (Minneapolis, 2007).

Becker, Howard S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York City, 1963).

Behr, John. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Oxford, 2013).

Behr, John (ur.). *Origen: On First Principles* (Oxford, 2017).

Belayche, Nicole. „Déclin ou reconstruction? La Palaestina romaine après la révolte de Bar Kokhba“, *Revue des études juives*, god. 163/br. 1-2 (Leuven, 2004), 25-48.

Benko, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians* (London, 1985).

Benko, Stephen; Layton, Bentley (ur.). *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut*, vol. 2 (Leiden, 1981).

Benton, Michael (ur.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Abingdon, 2004).

Benveniste, Émile. *Riječnik indoeuropskih institucije* (Zagreb, 2005).

Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion* (London, 1973).

Bettenson, Henry; Maunder, Chris (ur.). *Documents of the Christian Church* (Oxford, 1999).

Betz, Hans D. *Galatians* (Philadelphia, 1979).

Bianchi, Ugo. *Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April 1966. Texts and discussions* (Leiden, 1967).

Bicko, Marina (ur.). *Marko Valerije Marcijal: Epigrami* (Zagreb, 1998).

Binder, Donald D. *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta, 1999).

Bird, Michael F. *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus Divine Nature* (San Francisco, 2014).

Blasi, Anthony J. *Early Christianity as a Social Movement* (New York, 1989).

Blasi, Anthony J; Duhaime, Jean; Turcotte, Paul – André (ur.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Lanham, 2012).

Blowers, Paul M. „The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Truth“, *Pro Ecclesia*, god. 6/br. 2 (Dillsburg, 1997), 199-228.

Bock, Darrell L. *The Missing Gospels: Unearthing the Truth Behind Alternative Christianities* (Nashville, 2006).

Bodrožić, Ivan; Marina Marko. „Analiza teorije Waltera Bauera o razvoju ranog kršćanstva u Maloj Aziji“, *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, god. 72/br. 1 (Zagreb, 2017), 63-76.

Bodrožić, Ivan (ur.). *Apostolski Oci I-III* (Split, 2010 – 2011).

Bodrožić, Ivan (ur.). *Crkveni Oci: Atenagora i Aristid* (Split, 2013).

Bodrožić, Ivan (ur.). *Crkveni Oci. Justin: Apologije* (Split, 2012).

Bodrožić, Ivan (ur.). *Crkveni Oci. Justin: Razgovor s Trifunom* (Split, 2011).

Bodrožić, Ivan (ur.). *Crkveni Oci. Teofil Antiohijski: Autoliku* (Split, 2013).

Bodrožić, Ivan (ur.). *Crkveni Oci: Hermin Pastir* (Split, 2011).

Böhling, Alexander. *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968).

Bokedal, Tomas. „The Rule of Faith: Tracing Its Origin“, *Journal of Theological Interpretation*, god. 7/br. 2 (University Park, 2013), 223-255.

Bolkestein, Hendrik. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum: Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft"* (Utrecht, 1939).

Bond, Helen. *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed* (New York City, 2012).

Borman, Lukas; Tredici, Kelly Del; Standhartinge, Angela (ur.). *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden, 1994).

Bošnjak, Branko (ur.). *Platon: Zakoni* (Zagreb, 1974).

Botha, Pieter J. J. „Schools in the World of Jesus: Analysing the Evidence, *Neotestamentica*, god. 33/br. 1 (Johannesburg, 1999), 225-260.

Boukmuehl, Markus. *The Remembered Peter: In Ancient Reception and Modern Debate* (Tübingen, 2010).

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, 2013).

Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus* (Nashville, 1970).

Bowe, Barbara E. *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome* (Minneapolis, 1989).

Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004).

Boyarin, Daniel. *A Radical Jew*: *Paul and the Politics of Identity*, (Oakland, 1997).

Bowers, Paul. „Paul and Religious Propaganda in the First Century“, *Novum Testamentum*, god. 22/br. 4 (Leiden, 1980), 316-323.

Bowersock, Glen W. *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990).

Bradley, Keith R. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History* (Oxford, 1991).

Bradshaw, Paul F; Johnson, Maxwell E; Phillips, Edward. *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Minneapolis, 2002).

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, 2010).

Branick, Vincent. *The House Church in the Writings of Paul* (Eugene, 2012).

Bremmer, Jan N; Bosch, Lourens Van Den (ur.). *Between Poverty and Pyre: Moments in the History of Widowhood* (London, 1995).

Bremmer, Jan N. *Initiation into the Mysteries of Ancient World* (Berlin, 2014).

Bremmer, Jan N. *Maidens, Magic, and Martyrs in Early Christianity: Collected Essays* (Tübingen, 2017).

Bremmer, Jan N. *The Rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark* (Groningen, 2010).

Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarh-Bishop* (Leiden, 1995).

Brent, Allen. „Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church“, *Augustinianum*, god. 27/br. 3 (Rim, 1987), 347-376.

Breytenbach, Cilliers; Welborn, Larry L. (ur.). *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement* (Leiden, 2004).

Bricault, Laurent. *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C. - IVe s. apr. J.-C.)* (Pariz, 2001).

Bricault, Laurent. „Etudes isiaques. Perspectives“, *Ier colloque international sur les études isiaques*, (Poitiers, 1999).

Broek, Roel van den; Vermaseren, Maarten J. (ur.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Giles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday* (Leiden, 1981).

Bron, David. „Notable Valentinian Personalities“. Dostupno online URL: http://www.gnosis.org/library/valentinus/Valentinian_Personalities.htm, (zadnji put posjećeno 10. kolovoza 2020).

Browker, John. *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 2008).

Brown, Peter. „The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire“, *The Journal of Roman Studies*, god. 59/br. 1 (Cambridge, 1969), 92-103.

Brown, Peter. *Making of Late Antiquity* (Cambridge, 1993).

Brown, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, 2002). (New York City, 1908).

Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity A.D. 200-1000* (Malden, 2013).

Brown, Peter. *The World of late antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (London, 1971).

Brown, Peter. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (Princeton, 2012).

Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, 1992).

Brown, Raymond E; Meier, John P. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York City, 1983).

Brown, Raymond E. *The Epistles of John* (New York City, 1995).

Brueggemann, Walter; Stroup, George W. (ur.). *Many Voices, One God* (Louisville, 1998).

Bruce, Frederick F. *The Epistle of Paul to the Galatians* (Grand Rapids, 1982).

Bruce, Frederick F. *The New Testament History* (New York City, 1980).

Buell, Denise K. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York City, 2005).

Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology* (New York,1958).

Bultmann, Rudolf. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (New York City, 1956).

Burke, Patrick. „The Monarchical Episcopate at the End of the First Century“, *Journal of Ecumenical Studies*, god. 7/br. 1 (Philadelphia, 1970), 499-518.

Burns, Dylan. „Providence, Creation, and Gnosticism According to the Gnostics“, *Journal of Early Christian Studies*, god. 24/br. 1 (Baltimore, 2016), 55-79.

Burns, Dylan (ur.). *The Occult World* (London, 2015).

Burtchaell, James T. *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge, 1992).

Bynum, Caroline W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York City, 1995).

Cameron, Averil, Garnsey, Peter (ur.). *The Cambridge Ancient History: Late Empire A.D. 375-425* (Cambridge, 1997).

Campbell, Alastair. *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (New York City, 1994).

Campbell, Jonathan Y. „The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ἐκκλησία“, *The Journal of Theological Studies*, god. 49/br. 195 (Oxford, 1948), 130-142.

Campbell, Joseph (ur.). *Man and Time* (Princeton, 1959).

Campbell, William S. *Paul and the Creation of Christian Identity* (New York City, 2008).

Campenhausen, Hans von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Palo Alto, 1969).

Cancik, Hubert; Rüpke, Jörg (ur.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen, 1997).

Capps, Edward; Page, Thomas E., Rouse, William H. D. (ur.). *Livy: History of Rome, Volume XI: Books 38-39* (Cambridge, 1936).

Capps, Edward; Page, Thomas E. Rouse, William H. D. (ur.). *Select Letters of St. Jerome* (London, 1933).

Capps, Edward; Page, Thomas E. Rouse, William H. D. (ur.). *Seneca: Epistulae Marales ad Lucilium*, vol. 1 (New York City, 1925).

Capps, Edward; Page, Thomas E. Rouse, William H. D. (ur.). *The Works of the Emperor Julian*, vol. 3. (London, 1923).

Carson, Douglas A. (ur.). *The Enduring Authority of the Christian Scriptures* (Grand Rapids, 2016).

Casey, Maurice. *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Developments of New Testament Christology* (Louisville, 1991).

Case, Shirley J. *The Social Origins of Christianity* (Chicago, 1923).

Casey, Maurice. *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Accoung of his Life and Teaching* (London, 2010).

Casiday, Augustine; Norris, Frederick W (ur.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600* (Cambridge, 2007).

Certeau, Michel de. *The Mystic Fable* (Chicago, 1992).

Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1984).

Chadwick, Henry (ur.). *Origen: Contra Celsum* (Cambridge, 1980).

Chadwick, Henry. *The Early Church: The story of emergent Christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West* (London, 1993).

Chan, Mark L. Y. *Christology from Within and Ahead: Hermeneutics, Contingency and the Quest for Transcontextual Criteria in Christology* (Leiden, 2001).

Chancey, Mark A. *The Myth of Gentile Galilee* (Cambridge, 2004).

Christensen, Lisbeth B; Hammer, Olav; Wartburton, David A. (ur.). *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Kindle izdanje.

Chryssided, George D. (ur.). *Heaven's Gate: Postmodernity and Popular Culture in a Suicide Group* (London, 2011).

Cicero, *Tusculan Disputations*. Dostupno online URL: http://www.attalus.org/old/tusc3B.html, (zadnji put posjećeno 21. kolovoza 2021).

Cilliers, Louise; Retief, Francois P. „The Evolution of the Hospital from Antiquity to the End of the Middle Ages“, *Curationis*, god. 25/br. 4 (Pretoria, 2002), 1-16.

Clark, Elizabeth. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, 2004).

Clark, Gillian. *Christianity and Roman Society*. Kindle izdanje.

Clark, Gillian; Humphries, Mark; Whitby, Mary (ur.). *Between City and School: Selected Orations of Libanius* (Liverpool, 2015).

Clauss, Manfred. *The Roman Cult of Mithra: The God and his Mysteries* (New York City, 2001).

Cohick, Lynn. „Melito of Sardis's Peri Pascha and Its Israel“, *The Harvard Theological Review* (Cambridge, 1998), 351-372.

Collins, John J; Nickelsburg, George W. E. *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (Chico, 1980).

Collins John J; Kugler, Robert A. (ur.). *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, 2000).

Collins, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Grand Rapids, 2010).

Conner, Miguel (ur.). *Voices of Gnosticism: Interviews with Elaine Pagels, Marvin Meyer, Bart Ehrman, Bruce Chilton and Other Leading Scholars* (Dublin, 2011).

Conzelmann, Hans. *Der erste Brief en die Korinther* (Göttingen, 1981).

Cook, John G. *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism* (Tübingen, 2000).

Couliano, Ioan P. *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (San Francisco, 1992).

Countryman, Louis W. „Tertullian and the Regula Fidei“, *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, god. 2/br. 4 (Baltimore, 1982), 203-223.

Crook, Zeba. „On the Treatment of Miracles in New Testament Scholarship“, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, god. 40/br. 4

(Thousand Oaks, 2011), 461-478.

Cross, Frank L. (ur.). *The Jung Codex, A Newly Recovered Gnostic Papyrus: Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel and W. C. van Unnik* (New York City, 1955).

Crozier, Michel; Huntington, Samuel P ; Watanki, Joji (ur.). *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York, 1975).

Cumont, Franz. *Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago, 1911).

Daniel, Jerry L. „Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period“, *Journal of Biblical Literature,* god. 98/br. 1 (Atlanta, 1979), 45-65.

Daniélou, Jean. *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. Vol I: The Theology of Jewish Christianity* (London, 1964).

Daniélou, Jean. *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London, 1973).

Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Alexandria* (Oakland, 1992).

DeConick, April. „The Contercultural Gnostic: Turning the World Upside Down and Inside Out“, *Gnosis Journal of Gnostic Studies*, god. 1/br. 1 (Leiden, 2016), 7-35.

DeConick, April. *The Thirteenth Apostle: Revised Edition: What the Gospel of Judas Really Says* (London, 2009).

DeConick, April. *The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today* (New York, 2016).

DeConick, April. *The Original Gospel of Thomas in Translation: With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel* (New York, 2006).

DeConick, April (ur.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* (Leiden, 2013).

Deferrari, Roy J. (ur.). *The Fathers of the Church: Life of St. Cyprian* (Washington, 2001).

Dein, Simon. „What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch“, *Sociology of Religion*, god. 62/br. 3 (Oxford, 2001), 383-401.

Deines, Roland. *Die Pharisäer: ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (Tübingen, 2019).

Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World* (London, 1910).

Derks, Toni. *Gods, temples and religious practices: The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul* (Amsterdam, 1998).

Despland, Michel. *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu* (Montreal, 1979).

Desjardins, Michel. „The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology“, *Vigiliae Christianae*, god. 40/br. 4 (Leiden, 1986), 342-347.

Desjardins, Michel. *Sin in Valentinianism* (Atlanta, 1990).

DeVore, David J. „'The Only Event Mightier than Everyone's Hope': Classical Historiography and Eusebius' Plague Narrative“, *Histos*, god. 14/br. 1 (Tallahassee, 2020), 1-34.

DeYong, James. „1 Clement: A Model for Christian Hermeneutics and Eschatology?“. Dostupno online URL: http://www.westernseminary.edu/Papers/Faculty/DeYoung/1CLEMENT99paper.pdf (zadnji put posjećeno 16. listopada 2021).

Dickson, John. *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* (Tübingen, 2003).

Dijkstra, Jitse H. F. „A Cult of Isis at Philae after Justinian? Reconsidering 'P. Cair. Masp.' I 67004“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, god. 146/br. 1

(Bonn, 2004), 137-154.

Dio Chrysostom, *Discourses 37-60*. Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/Discourses/38*.html, (zadnji put posjećeno 28. rujna 2021).

Dix, Gregory (ur.). *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. Kindle izdanje.

Dixon, Suzanne. *The Roman Family* (Baltimore, 1992).

Dressler, Hermigild (ur.). *The Fathers of the Church: St. Cyprian, Letters, 1-81* (Washington, 1964).

Dodd, Charles H. *Apostolic Preaching and Its Developments* (Grand Rapids, 1980).

Dodds, Eric R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).

Donfried, Karl P; Richardson, Peter (ur.). *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids, 1998).

Doresse, Jean. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (New York City, 1960).

Drake, Harold A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, 2002).

Duncan – Jones, Richard. "An Epigraphic Survey of Costs in Roman Italy", *Papers of the British School at Rome*, god. 33/ br. 1, (London 1965), 189-306.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. Kindle izdanje.

Dunderberg, Ismo. *Gnostic Morality Revisited* (Tübingen, 2015).

Dunn, James D. G. *Christianity in Making: Beginning from Jerusalem*, vol. 2 (Grand Rapids, 2009).

Dunn, James D. G. *Jesus, Paul and the Law*, (Louisville, 1990).

Dunn, James D. G. *Jesus Remembered* (Grand Rapids, 2003).

Dunn, James D. G. *Parting of the Ways: Bewteen Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London, 2006).

Dunn, James D. G. „Once More Gal 1:18 ἱστορῆσαι Κηφᾶν. In Reply to Otfried Hofius“, *Society of Biblical Literature*, Seminar papers, god. 127/br. 30 (Atlanta, 1991), 138-139.

Dunn, James D. G. *Romans 1 – 8* (Dallas, 1988).

Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, 1996).

Dunn, James D. G. „The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2“, *New Testament Studies*, god. 28/br. 4 (Cambridge, 1982), 461-478.

Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, 1997).

Dunn, James D. G. *Unity and diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London, 2006).

Dunne, John A; Lewellen, Eric. (ur.). *One God, One People, One Future: Essays in Honour Of N. T. Wright* (London, 2018).

Dvorak, James D. „John H. Elliott's Social-Scientific Criticism“, *Trinity Journal*, god. 26/br. 2 (Chicago, 2007), 251-278.

Eck, Werner. *The Age of Augustus* (München, 2007).

Eckert, Jost. *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (Regensburg, 1971).

Eckhardt, Benedikt. „Who Thought That Early Christians Formed Associations?“, *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies*, god. 71/br. 1 (Leiden, 2018), 298-314.

Eco, Umberto. *Inventing the Enemy* (Boston, 2012).

Edwards, Mark J. et. al. (ur.). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* (Oxford, 1999).

Edwards, Mark J. *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham, 2009).

Edwards, Mark J. „The 'Epistle to Rheginus': Valentinianism in the Fourth Century“, *Novum Testamentum*, god. 37/br. 1 (Leiden, 1995), 76-91.

Ehrman, Bart D. *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (New York City, 2012).

Ehrman, Bart D. Jesus: *Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford, 1999).

Ehrman, Bart D. *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (Oxford, 2012).

Ehrman, Bart D. *Jesus Before the Gosples: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior* (New York City, 2016).

Ehrman, Bart D. *How Jesus Became God: Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (New York City, 2014).

Ehrman, Bart D. *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco, 2005).

Ehrman, Bart D. *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend* (Oxford, 2006).

Ehrman, Bart D. (ur.). *The Apostolic Fathers,* vol I-II (Cambridge, 2003).

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writtings*, 7th edition (Oxford, 2019).

Ehrman, Bart D., Pleše, Zlatko (ur.). *The Other Gospels: Accounts of Jesus From Outside the*

New Testament (Oxford, 2014).

Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford, 1993).

Ehrman, Bart D. *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World* (New York, 2018).

Ehrman, Bart D. *Truth and Fiction in the 'Da Vinci Code'* (Oxford, 2004).

Eisenmann, Robert H; Wise, Michael. *The Dead Sea Scrolls Uncovered: The First Complete Translation and Interpretation of the 50 Key Documents Witheld for Over 35 Years* (London, 1993).

Elliott, John H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Eugene, 2005).

Elliott, John H. *1 Peter*: *A New Translation with Introduction and Commentary* (New York,2000).

Engels, Friedrich; Marx, Karl. *On Religion* (New York City, 1964).

Epp, Eldon J. *Junia*: *The First Woman Apostle*. Kindle izdanje.

Erdkamp, Paul. *The Grain Market in the Roman Empire: A Social, Political and Economic study* (Cambridge, 2005).

Erickson, Kai T. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (New York City, 1966).

Errington, Malcolm. *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius* (Los Angeles, 2006).

Eshleman, Kendra. „Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities“, *The Harvard Theological Review*, god. 104/br. 2 (Cambridge, 2011),191-216.

Eshleman, Kendra. *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists,*

Philosophers, and Christians (Cambridge, 2012).

Esler, Philip F. *Community and Gospel of Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge, 1989).

Esler, Philip F. (ur.). *Modeling Early Christianity* (New York City, 1995).

Esler, Philip F. *Galatians* (London, 1998).

Esler, Philip F. (ur.). *The Early Christian World*, vol I-II (London, 2000).

Evans, Craig A. *Holman Quick Source Guide to the Dead Sea Scrolls* (Nashville, 2010).

Evans, Craig A. „Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel“, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, god. 1/br. 1 (Phoenix, 2000), 67-81.

Farmer, William R; Moule Charles F. D; Niebuhr, Reinhold R. (ur.).

Feeney, Denis. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs* (Cambridge, 1998).

Feldman, Louis H; Reinhold, Meyer (ur.). *Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans* (Minneapolis, 1996).

Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, 2003).

Ferguson, Everett (ur.). *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*, (New York City, 1993).

Ferguson, Everett. *The Rule of Faith: A Guide* (Eugene, 2015).

Filoramo, Giovanni. *A History of Gnosticism* (Cambridge, 1990).

Filson, Floyd V. „The Significance of the Early House Churches“, *Journal of Biblical Literature*, god. 58/br. 2 (Atlanta, 1939), 105-112.

Finley, Moses I. *Ancient History: Evidence and Models* (New York City, 1986).

Fishbane, Simcha (ur.). *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, vol II (New York City, 1992).

Fishwick, Duncan. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. 1 (Leiden, 1990).

Fitzmyer, Joseph A. (ur.). A *Wandering Aramaean: Collected Aramaic Essays* (Grand Rapids, 1979).

Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians* (New Haven, 2008).

Fitzmyer, Joseph A. *Romans* (New York City, 1993).

Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with introduction and commentary* (New Haven, 2010).

Forster, Niclas. *Marcus Magus: Kult, Lehre Und Gemeindeleben Einer Valentinianischen Gnostikergruppe* (Tübingen, 1999).

Foss, Clive. *Ephesus After Antiquity: A Late Antique Byzantine and Turkish City* (Cambridge, 2010).

Foss, Clive. *Byzantine and Turkish Sardis* (Cambridge, 1976).

Foster, Paul (ur.). *The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary* (Leiden, 2010).

Fowden, Garth. „Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435“, *The Journal of Theological Studies*, god. 29/br. 1 (Oxford, 1978), 53-78.

Fox, Robin L. *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, (London, 1986).

Fraenkel, Peter. *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchton* (Geneva, 1961).

Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, (Princeton, 1999).

Frankfurter, David. „Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Sxria“, *Vigiliae Christianae* (Leiden, 1990), 168-198.

Franzese, Robert J. *The Sociology of Deviance: Differences, Tradition, and Stigma* (Springfield, 2015).

Fredriksen, Paula. *When Christians Were Jews*. Kindle izdanje.

Frend, William H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman Africa* (Oxford, 1952).

Frend, William H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965).

Freyne, Sean. *From Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE* (New York City, 1998).

Gager, John G. „Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts“, *The Harvard Theological Review*, god. 79/br. 1 (Cambridge, 1986), 91-99.

Gager, John G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, 1975).

Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven, 1995).

Garstang, John (ur.). *The Syrian Goddess: Being a Translation of Lucian's 'De Dea Syria' With a Life of Lucian* (London, 1913).

Galvao – Sobrinho, Carlos. „Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West“, *Athenaeum* god. 83/br. 1 (Pavia, 1995),431-466.

Garnsey, Peter; Saller, Richard P. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*

(London, 2014).

Gathercole, Simon. *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Leiden, 2014).

Gaventa, Baverly R. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Minneapolis, 1986).

Geer, Russel M. (ur.). *Diodorus Siculus: Library of History*, Vol. VI (Cambridge, 1954).

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York City, 1973).

Gehring, René. *Die antiken jüdischen Religionsparteien: Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten* (Beč, 2012).

Geest, Paul van; Poorthuis, Marcel ; Rose, Els (ur.). *Sanctifying Texts, Transforming Rituals: Encounters in Liturgical Studies* (Leiden, 2017).

Georgi, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Minneapolis, 1986).

Gibbon, Edward. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1:2,57. Dostupno online URL: https://www.gutenberg.org/files/25717/25717-h/25717-h.htm, (zadnji put posjećeno 14. veljače 2021).

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Kindle izdanje.

Giles, Kevin. *Patterns of ministry among the first Christians* (Eugene, 2017).

Gill, David W. J; Gempf, Conrad (ur.). *The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 2: The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting* (Grand Rapids, 1994).

Goehring, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg, 1999).

Goldsworthy, Adrian. *Pax Romana: War, Peace, and Conquest in the Roman World* (New Haven, 2016).

Goodacre, Mark. *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids, 2012).

Goode, Erich (ur.). *The Handbook of Deviance* (Malden, 2015).

Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1995).

Goodman, Martin. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (Cambridge, 1987).

Goodrick – Clarke, Clare; Goodrick – Clarke, Nicholas. *G.R.S. Mead and the Gnostic Quest* (Berkeley, 2005).

Goold, George P. (ur.). *Cato on Agriculture. Varro on Agriculture* (Cambridge, 1934). Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cato/De_Agricultura/I*.html, (zadnji put posjećeno 2. travnja 2021).

Goold, George P. (ur.). *Dio Cassius. Roman History, Volume VI: Books 51-55* (Cambridge, 1917). Dostupno online URL:https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/51*.html, (zadnji put posjećeno 20. ožujka 2021).

Goold, George P. (ur.). *Dio Cassius. Roman History, Volume VIII: Books 61-70* (Cambridge, 1925). Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/67*.html, (zadnji put posjećeno 22. ožujka 2021).

Goold, George P. (ur.). *Herodotus: Books 1-2* (Cambridge, 1975).

Goold, Geogre P. (ur.). *Ovid: Fasti* (Cambridge, 1989).

Goold, George P. (ur.). *Philo (On Abraham, On Joseph, Moses I. and II,* vol. VI) (Cambridge, 1935).

Goold, George P. (ur.). *Philo On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1-3,* vol. VII (Cambridge, 1937).

Goold, George P. (ur.). *Tertullian (Apology, De Spectaculis), Minucius Felix (Octavius)* (Cambridge, 1977).

Goold, George P. (ur.). *Virgil: Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1-6* (Cambridge, 1916).

Gordon, Richard L; Petridou, Georgia; Rüpke, Jörg (ur.). *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Era* (Berlin, 2017).

Gortan, Veljko (ur.). *Pindar: Ode i fragmenti* (Zagreb, 1952).

Grabbe, Lester. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE),* vol. 2 (New York City, 2008).

Grabbe, Lester. *Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, Maccabees, Hillel and Jesus,* (New York City, 2010).

Grant, Robert M. (ur.). *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition,* (Pariz,1979).

Grant, Robert M. *Gnosticism and Early Christianity* (New York City, 1959).

Grant, Robert M. *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia, 1988).

Grant, Robert M. *Second-Century Christianity, Revised and Expanded: A Collection of Fragments* (London, 2003).

Green, Henry A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism* (Atlanta, 1985).

Green, Michael. *Evangelism in the Early Church*. Kindle izdanje.

Gregor, Željko. „Tko su bili žitelji drevnog Qumrana“, *Biblijski pogledi*, god. 2/br. 2 (Zagreb, 1994), 137-149.

Gregory, Andrew; Tuckett, Christopher (ur.). *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford, 2005).

Grundeken, Mark J; Verheyden, Joseph (ur.). *Christian Communities in the Second Century: Between Ideal and Reality* (Tübingen, 2015).

Grundeken, Mark. *Community Building in the Shepherd of Hermas: A Critical Study of Some Key Aspects* (Leiden, 2005).

Gundry, Robert H. *Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge, 1976).

Haar, Stephen. *Simon Magus: The First Gnostic?* (Berlin, 2003).

Haase, Wolfgang (ur.). *Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus)* (Berlin, 1987).

Hadot, Pierre. *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge, 2004).

Haley, Peter. „Rudolph Sohm on Charisma“, *The Journal of Religion*, god. 60/br. 2 (Chicago, 1980), 185-197.

Hall, Manly P. *The Wisdom of Knowing Ones: Gnosticism: The Key to Esoteric Christianity* (Los Angeles, 2000).

Hall, Stuart G. (ur.). *Melito of Sardis: On Pascha and fragments* (Oxford, 1979).

Halton, Thomas P. (ur.). *The Fathers of the Church. Clement of Alexandria: Stromateis, Books 1-3* (Washington, 1991).

Halton, Thomas P. (ur.). *The Fathers of the Church: Origen, Commentary on the Gospel of John, Books 13-32* (Washington, 1993).

Hanifan, Lyda J. „The Rural School Community Center“, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* god. 67/br. 1 (New York City, 1916), 130-138.

Hanson, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy,* (New York City, 1988).

Hanson, Richard P. S. *Tradition in the Early Church* (Eugene, 1962).

Harris, William W. (ur.). *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation* (Leiden, 2005).

Harl, Karl W. „Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium“, *Past&Present,* god. 128/br. 1 (Oxford, 1990), 7-27.

Harland, Philip A. „Associations in the Greco-Roman World“. Dostupno online URL: http://philipharland.com/greco-roman-associations/, (zadnji put posjećeno, 19. siječnja 2020).

Harland, Philip A. *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Kitchener, 2013).

Harland, Philip A; Last, Richard. *Group Survival in the Ancient Mediterranean: Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (New York City, 2020).

Harland, Philip A; Ascough, Richard; Kloppenborg, John S. „Associations in the Greco-Roman World: An Expanding Collection of Inscriptions, Papyri, and Other Sources in Translation“,. Dostupno online URL: http://philipharland.com/greco-roman-associations/welcome/book-information-for-agrw-and-gra/, (zadnji put posjećeno 12. ožujka 2021).

Harland, Philip A. „Imperial Cults within cultural life: Associations in Roman Asia“, *The*

Ancient History Bulletin, god. 17/br. 1 (Calgary, 2003), 85-107.

Harrington, Daniel J. „The Reception of Walter Bauer's 'Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity' during the Last Decade“, *Harvard Theological Review,* god. 73/br.1-2 (Cambridge, 1980), 289-298.

Harnack, Adolf von. *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts* (Leipzig, 1884).

Harnack, Adolf von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1906).

Harnack, Adolf von. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York City, 1908).

Harnack, Adolf von. *History of Dogma,* vol 2. (Boston, 1897).

Harnack, Adolf von. *The Gospel of Alien God* (Jamestown, 1990).

Hartman, Lars. „Baptism 'into the name of Jesus' and early Christology: Some Tentative Considerations“, *Studia Theologica,* god. 28/br. 1 (New York City, 1974), 21-48.

Hartman, Lars. *„Into the Name of the Lord Jesus“: Baptism in the Early Church* (Edinburgh, 1997).

Hartog, Paul A. (ur.). *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis* (Cambridge, 2015).

Hartog, Paul A. „The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis“, *Trinity Journal,* god. 28/br. 1 (Chicago, 2007), 65-86.

Harvey, Susan A; Hunter, David G. (ur.). *The Handbook of Early Christian Studies* (Oxford, 2008).

Havel, Boris. „Bar Kohba i Drugi židovski ustanak“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i*

religijske znanosti, god. 74/br. 4 (Zagreb, 2019), 479-499.

Hawthorne, Gerald; Martin, Ralph P. (ur.). *Dictionary of Paul and His Letters* (Grove, 1993).

Heimola, Minna. *Christian Identity in the Gospel of Philip* (Helsinki, 2011).

Heinzegünter, Frohnes; Knorr, Uwe W. (ur.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I: Die Alte Kirche* (München, 1974).

Helleman, Wendy E. (ur.). Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World (New York City, 1994).

Hellerman, Joseph H. *The Ancient Church as Family* (Minneapolis, 2001).

Henderson, Jeffrey (ur.). *Diodorus Siculus: Library of History, Vol. I, Books 1-2.34* (Cambridge, 1933).

Hendrick, Charles W; Hodgson, Robert Jr. (ur.). *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Eugene, 1986).

Hengel, Martin. *Acts and the History of Earliest Christianity* (Eugene, 1979).

Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Eugene, 2003).

Hengel, Martin. *Pre-Christian Paul* (London, 1991).

Hengel, Martin; Schwemer, Anna M. *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville, 1997).

Henten, Jan Willem; Brenner, Athalya. *Families and Family Relations as Represented In Early Judaisms and Early Christianities: Texts and Fictions* (Leiden, 2000).

Heron, A. H. C. „The Interpretation of 1 Klement in Walter's Bauer's 'Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum“, *Ekklesiastikos Pharos*, god. 55/br. 5 (Aleksandrija, 1973), 517-545.

Hekman, Jelena (ur.). *Grčki i rimski klasici. Svezak 6: Lukijan, Djela* (Zagreb, 2002).

Hezser, Catherine. *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Tübingen, 2001).

Hezser, Catherine (ur.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (Oxford, 2010).

Hill, Craig C. *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis, 1992).

Hilhorst, Anthony; Puech Emile; Tigchelaar, Elbert (ur.). *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez* (Leiden, 2007).

Hinnells, John R. (ur.). *Mithraic Studies II* (Manchester, 1975).

Hochschild, Ralph. *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung* (Göttingen, 1999).

Hofius, Otfried. „Gal 1:18 ἱστορῆσαι Κηφᾶν“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, god. 75/br. 1 (Berlin, 1984). 73-85.

Holmberg, Bengt. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Eugene, 2004).

Holmen, Tom; Porter, Stanley E. (ur.). *Handbook for the study of the Historical Jesus* (Leiden, 2010).

Holmes, Michael W. *The Greek New Testament* (Atlanta, 2010).

Holzhausen, Jens. „Ein gnostischer Psalm? Zu Valentins Psalm in Hippol. ref. VI.37.7 (=frg. 8 Völker)“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, god. 36/br. 1 (Münster, 1993), 67-80.

Hood, Ralph W. Jr; Hill, Peter C; Spilka, Bernard. *The Psychology of Religion*, 4th edition (New York City, 2009).

Hopkins, Keith. *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity* (New York City, 1999).

Hopkins, Keith. „Christian Number and Its Impliciations“, *Journal of Early Christian Studies*, god. 6/br. 6 (Baltimore, 1998), 185-226.

Horbury, William; Sturdy, John; Davies, William D. (ur.). *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1999).

Horden, Peregrine. „The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam“, *The Journal of Interdisciplinary History*, god. 36/br. 3 (Cambridge, 2005), 361-389.

Horell, David G. „Familiar Friend or Alien Stranger? On Translating the Bible“, *The Expository Times*, god. 116/br. 12 (London, 2005), 402-408.

Horell, David G. „The Label Χριστιανός 1 Peter 4,16 and the Formation of Christian Identity“, *Journal of Biblical Literature*, god. 126/br. 1 (Atlanta, 2007), 361-381.

Horsley, Gregory H. R. „Classical Manuscripts in Australia and New Zealand and the Early History of the Codex“, *Antichthon*, god. 27/br. 1 (Sydney, 1993), 60-85.

Horsley, Richard A. „Gnosis in Corinth: I Corinthians 8.1-6“, *New Testament Studies*, god. 27/br. 1 (Cambridge, 1980), 32-51.

Horsley, Richard A. *Sociology of the Jesus Movement* (New York, 1994).

Hosu, Stjepan (ur.). *Gaj Svetonije Trankvil: Dvanaest rimskih careva* (Zagreb, 1978).

Howard, Wendell H. „Saint Fabiola in Fiction, in History, in Portraiture“, Logos: *A journal of Catholic Thought and Culture*, god. 14/br. 2 (St. Paul, 2011), 82-95.

Hultgreen, Arland J. „Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature“, *Journal of Biblical Literature*, god. 95/br. 1 (Atlanta, 1976), 97-111.

Hultgreen, Arland J. *The Rise of Normative Christianity* (Eugene, 2004).

Hunter, Archibald M. *Pail and His Predecessors* (Louisville, 1961).

Hurtado, Larry W. *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids, 2000).

Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, 2003).

Hurtado, Larry W. *Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006).

Hurtado, Larry W. *Destroyer of Gods*. Kindle izdanje.

Hurtado, Larry W. *How on Earth did Jesus become a God: Historical questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, 2005).

Hurtado, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient ewish Monotheism* (Edinburgh, 1998).

Hvalvik, Reider; Kaufman, John (ur.). *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages* (Trondheim, 2011).

Irby – Massie, Georgia L. *Military Religion in Roman Britain* (Leiden, 1999).

Iricinschi, Eduard et. al. (ur.). B*eyond the Gnostic Gospel: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (Tübingen, 2013).

Iricinschi, Eduard; Zellentin, Holger M. (ur.). *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Tübingen, 2008).

Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paidea* (Cambridge, 1961).

Jenkins, Philip. *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Oxford, 2001).

Jenson, Robert W. *Canon and Creed: Resources for the Use of Scripture in the Church* (Louisville, 2010).

Jewett, Robert. *Dating Paul's Life* (London, 1979).

Jewett, Robert. *Paul's Anthropological Terms* (Leiden, 1971).

Jewett, Robert. „Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: The Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10“, *Biblical research*, god. 38/br. 1 (Thousand Oaks, 1993), 23-43.

Jewett, Robert. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia, 1986).

Johnson, Luke T. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity* (New Haven, 2009).

Johnson, Luke T. (ur.). C*ontested Issues in Christian Origins and the New Testament: Collected Essays* (Leiden, 2013).

Johnson, Luke T. *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*. Kindle izdanje.

Johnson, Luke T. *The Acts of the Apostles* (Collegeville, 1992).

Johnson, Luke T. *The First and Second Letters to Timothy* (New York City, 2001).

Johnson, Luke T. *The Writtings of the New Testament*, (Minneapolis, 2010).

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christ* (Boston, 2001).

Jones, Christopher P. (ur.). *Apuleius: Apologia. Florida. De Deo Socratis* (Cambridge, 2017).

Jones, Christopher P. *Between Pagan and Christian* (Cambridge, 2014).

Jonge, Marinus de. *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia, 1988).

Jonge, Marinus de; Hollander, Harm W. et. al. (ur.). *The Testaments of the Twelve Patriarchs:*

A Critical Edition of the Greek Text (Leiden, 1997).

Judge, Edwin A. *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (London, 1960).

Kalvesmaki, Joel. „Italian versus Eastern Valentinianism?“, *Vigiliae Christianae*, god. 62 /br. 1 (Leiden, 2008), 79-89.

Karlić, Ivan. *Bogočovjek Isus Krist: uvod u kristologiju* (Zagreb, 2009).

Karlić, Ivan; Marina, Marko. „Između psihologije i povijesti: novi pristup u proučavanju povijesnog Isusa i kritika kriterija autentičnosti“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, god. 16/br. 2 (Zagreb, 2018), 313-331.

Käsemann, Ernst (ur.). *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia, 1964).

Kasser, Rodolphe; Meyer, Marvin; Wurst, Gregor (ur.). *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, 2006).

Kearns, Conleth. „The Fatherhood of God“, *The Furrow*, god. 10/br. 3 (Maynooth, 1959), 155-164.

Keck, Leander K. „On the Ethos of Early Christians“, *Journal of the American Academy of Religion*, god. 42/br. 3 (Oxford, 1974), 435-452.

Keith, Chris. *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (London, 2011).

Keith, Chris; Hurtado, Larry H. (ur.). *Jesus among Friends and Enemies: A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels*. Kindle izdanje.

King, Karen L. „Jesus said to them, 'My Wife...'“, *Harvard Theological Review*, god. 107/br. 2 (Cambridge, 2014), 131-159.

King, Karen L. *What is Gnosticism*? (Cambridge, 2003).

King, Karen L. *The Secret Revelation of John* (Cambridge, 2009).

Kippenberg, Hans G. „Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizimus“, *Numen: International Review for the History of Religions*, god. 17/br. 3 (Leiden, 1970), 211-231.

Kitagawa, Joseph M. (ur.). *The Comparative Study of Religions* (New York City, 1958).

Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teachings* (New York City, 1926).

Kloppenborg, John H. „Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature“, *Catholic Biblical Association*, god. 40/br. 3 (New York City, 1978), 351-367.

Kloppenborg, John S. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma, 1988).

Kloppenborg, John H. „Precedence at the communal meal in Corinth”, *Novum Testamentum*, god. 58/ br. 2 (Leiden, 2016), 167-203.

Knibb, Michael A. *The Qumran Community* (Cambridge, 1987).

Kraabel, Thomas A. „The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions“, *The Journal of Jewish Studies*, god. 33/br. 1 (Oxford, 1982), 445-464.

Kreider, Alan. *The Patient Ferment of the Early Church: The Improbable Rise of Christianity* (Grand Rapids, 2016).

„Kršćanska sadašnjost“. Dostupno online URL: https://biblija.ks.hr/, (zadnji put posjećeno 10. siječnja 2021).

Kruger, Michael J. *Christianity at the Crossroads*. Kindle izdanje.

Koester, Helmut, *Introduction to the New Testament. Vol 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Berlin, 1982).

Körbler, Đuro (ur.). *Publie Ovidije Nazon: Metamorfoze* (Zagreb, 2008).

Kostenberger, Andreas J; Kruger, Michael J. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary*

Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity (Wheaton, 2010).

Kummel, Georg. *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg, 1973).

Ladan, Tomislav (ur.). *Aurelije Augustin : O državi Božjoj* (Zagreb, 1982).

Lampe, Geoffrey W. H. (ur.). *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961).

Lampe, Peter. „'Family' in Church and Society of New Testament Times“, *Affirmation*, god. 5/br. 1 (Thousand Oaks, 1992), 1-20.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis, 2003).

Langerbeck, Hermann. *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen, 1967).

Lazier, Benjamin. *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton, 2008).

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures: Ancient Wisdom for the New Age* (New York City, 1987).

Le Donne, Anthony. *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?* (Grand Rapids, 2011).

Lee, Sang – Il. *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language* (Göttingen, 2012).

Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton, 1986).

„Leuven Database of Ancient Books“. Dostupno online URL: http://www.trismegistos.org/ldab/, (zadnji put posjećeno 29. lipnja 2020).

Lewis, Ayres. *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford, 2004).

Lewis, Nicole D. *Introduction to Gnosticism: Ancient Voices, Christian World* (Oxford, 2012).

Liddel, Henry G; Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996).

Liebenschuetz, John H. W. G. *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979).

Lieu, Judith. *Neither Jew nor Greek: Constructing Early Christianity* (London, 2016).

Lieu, Judith. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century* (Cambridge, 2015).

Lieu, Judith. „The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality“, *Journal for the Study of the New Testament*, god. 17/br. 56 (Thousand Oaks, 1995), 101-109.

Lieu, Judith; North, John; Rajak, Tessa (ur.). *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London, 1992).

Lightfoot, Joseph B. *The Apostolic Fathers, Part I: S. Clement of Rome*, vol. 2 (London, 1889).

Lightfoot, Joseph B. *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (London, 1888).

Lilla, Salvatore R. C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).

Lim, Richard (ur.). *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (Oakland, 1995).

Linjamaa, Paul. *The Ethics of 'The Tripartite Tractate' (NHC I, 5): A Study of Determinism and Early Christian Philosophy of Ethics* (Leiden, 2019).

Litwa, David (ur.). *Hippolytus of Rome: Refutation of All Heresies* (Atlanta, 2016).

Litwa, David. *How the Gospels Became History: Jesus and Mediterranean Myths* (New Haven, 2019).

Logan, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism* (London, 2004).

Logan, Alastair H. B. „Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), 'On the Holy Church': Text, Translation and Commentary“, *The Journal of Theological Studies*, god. 51/ br. 1 (Oxford, 2000), 81-112.

Logan, Alistair H. B. „Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentinus. By Christoph Markschies“, *The Journal of Theological Studies*, god. 45/br. 1 (Oxford, 1994), 310-313.

Löhr, Winrich. „Christian Gnostics and Greek Philosophy in the Second Century“, *Early Christianity*, god. 3/br. 3 (Tübingen, 2012), 349-377.

Lona, Horacio E. *Der erste Clemensbrief* (Göttingen, 1998).

Longenecker, Richard N. *Galatians* (Dallas, 1990).

Lundhaug, Hugo; Jenott, Lance (ur.). *The Nag Hammadi Codices in the Context of Fourth and Fifth century Christianity in Egypt* (Tübingen, 2018).

Lüdemann, Gerd. *Paulus, der Heidenapostel, Band I. Studien zur Chronologie* (Göttingen, 1983).

Lüdemann, Gerd. *What Really Happened to Jesus? A Historical Approach to the Resurrection* (Louisville, 1996).

Luttikhuizen, Gerard. *The Diversity of Earliest Christianity: A Concise Guide to the Texts and Beliefs of Jewish Followers of Jesus, Pauline Christians, and Early Christian Gnostics* (New York City, 2012).

MacDonald, Margaret Y. *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge, 1988).

MacMullen, Ramsay A. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts* (Harrisburg, 2001).

MacMullen, Ramsay A. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven, 1999).

MacMullen, Ramsay A. *Christianization of the Roman Empire: A.D. 100-400*. (New Heaven, 1984).

MacMullen, Ramsay A. *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, 1983).

MacMullen, Ramsay A. „Two Types of Conversion to Early Christianity“, *Vigiliae Christianae*, god. 37/br. 2 (Leiden, 1983), 174-192.

MacMullen, Ramsay A. „What Difference Did Christianity Make?“, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, god. 35/br. 3 (Stuttgart, 1986), 323-343.

MacRae, George. „The Coptic-Gnostic Apocalypse of Adam“, *Heythrop Journal*, god. 6/br. 1 (London, 1965), 27-35.

Maier, Harry O. *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Waterloo, 2002).

Malaise, Michel. *Les conditions depénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972).

Malherbe, Abraham J. *Social Aspects of Early Christianity* (Eugene, 2003).

Malina, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, 2001).

Malina, Bruce. „The Individual and the Community - Personality in the Social World of Early Christianity“, *Biblical Theology Bulletin*, god. 9/ br. 3 (Thousand Oaks, 1979) 126-138.

Mandac, Marijan (ur.). *Euzebije: Crkvena povijest* (Split, 2004).

Mandac, Marijan (ur.). *Klement Aleksandrijski: Odgojitelj* (Split, 2006).

Marina, Marko. „Charisma and Authority in the Early Church: Coexistence or Conflict?”,

Biografija, hagiografija, karizma, ur. Marko Jerković (u procesu objave).

Marina, Marko. „Evanđelje Isusove supruge: Antički izvor ili suvremena krivotvorina“, *Riječki teološki časopis*, god. 49/br. 1 (Rijeka, 2017), 125-146.

Marina, Marko. *Odnos Pravovjerne Crkve i gnosticizma u 2. i 3. stoljeću: Između povijesne stvarnosti i suvremenih tumačenja*. Diplomski rad (Zagreb, 2016).

Marina, Marko. „Školovanje u antici: Prema jasnijem razumijevanju obrazovanja i pismenosti u Palestini tijekom 1. stoljeća“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, god. 17/br. 2 (Zagreb, 2019), 287-307.

Marina, Marko. „Ἅιρεσις kao društveni fenomen: analiza antičkog termina hereza u kontekstu suvremenih socioloških studija”, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu,* god. 51/br. 2 (Zagreb, 2019), 135-157.

Marjanen, Antti (ur.). *Was There a Gnostic Religion?* (Göttingen, 2005).

Marjanen, Antti, Loumanen Petri (ur.). *A Companion to Second-Century 'Heretics'* (Leiden, 2005).

Markschies, Christoph. *Gnosis: An Introduction* (London, 2003).

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen Zur Valentinianischen Gnosis* (Tübingen, 1992).

Markschies, Christoph, Oort, Johannes van (ur.). *Zugänge zur Gnosis* (Leuven, 2013).

Markus, Robert A. *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990).

Marlowe, Michael D. „The Translation of Αδελφος and Αδελφοι: A Response to Mark Strauss and Howard Marshall“.

Dostupno online URL: http://www.bibleresearcher.com/adelphos.html#note7, (zadnji put posjećeno 20. rujna 2020).

Marshall, Ian H. „Brothers Embracing Sisters“, *The Bible Translation*, god. 55/br. 3 (Thousand Oaks, 2004), 303-310.

Martin, Thomas R. *Ancient Rome: From Romulus to Justinian* (New Haven, 2012).

Martin, Dale B. *The Corinthian Body* (New Haven, 1995).

Martinez, Florentino G.; Tigchelaar, Elbert. *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, vol 1-2 (Leiden, 1999).

Mason, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (Leiden, 1997).

Mason, Steve (ur.). *Flavius Josephus: Against Apion*, vol 10 (Leiden, 2007).

Mason, Steve. „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, god. 38/br. 4 (Leiden, 2007), 457-512.

Maurer, Wilhelm. (ur.). *Kirche und Geschichte Band 2. Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte*, (Göttingen, 1970).

Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, 1983).

Meeks, Wayne A. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven, 1993).

Meeks, Wayne A. „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature*, god. 91/br. 1 (Atlanta, 1972), 44-72.

Meeks, Wayne A; Wilken, Robert L. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, 1978).

McCown, Chester C. „The Density of Population in Ancient Palestine“, *Journal of Biblical*

Literature, god. 66/br. 4 (Atlanta, 1947), 425-436.

McCutcheon, Russell T. *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric* (New York City, 2003).

McGinn, Sheila E. *The Jesus Movement and the World of the Early Church* (Winona, 2014).

McGrath, Alister. *Heresy: A History of Defending the Truth.* Kindle izdanje.

McGowan, Andrew. „Valentinus Poeta: Notes on Θέρος“, *Vigiliae Christianae*, god. 51/br. 2 (Leiden, 1997), 158-178.

McKendrick, Scot; O'Sulivan, Orlaith A. (ur). *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text* (London, 2003).

McKnight, Scot. *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991).

Mcl. Wilson, Robert. *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968).

Mcl. Wilson, Robert. *Gospel of Philip* (London, 1962).

McNeill, William H. *Plagues and Peoples* (New York City, 1976).

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol 1 (New York City, 1991).

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol 3 (New York City, 2001).

Mendels, Doron. *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*. Kindle izdanje.

Merkel, Helmut. *Die Pastoralbriefe* (Göttingen, 1991).

Merkle, Benjamin L. *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church* (New York City, 2003).

Merrill, Eugene H. , *Qumran and predestination: A theological study of the thanksgiving hymns*

(Leiden, 1975).

Meyer, Marvin W. *Gnostička otkrića: utjecaj knjižnice Nag Hammadi* (Zagreb, 2006).

Meyer, Marvin W. (ur.). *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts* (San Francisco, 2009).

McCue, James. „Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians“, *Vigiliae Christianae*, god. 33/br. 2 (Leiden, 1979), 118-130.

McCue, James. „The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of Development of Dogma“, *Theological Studies*, god. 25/br. 2 (Santa Clara, 1964), 161-196.

McKechnie, Paul. *The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church* (Dovners Grove, 2001).

Milinović, Dino. *Nova post vetera coepit: ikonografija prve kršćanske umjetnosti* (Zagreb, 2016).

Millar, Fergus. „Repentent Heretics in Fifth Century Lydia“, *Scripta Classica Israelica*, god. 23/br. 1 (Jeruzalem, 2004), 113-130.

Miller, Troy A. *The Emergence of the Concept of Heresy in Early Christianity: The Context of Internal Social Conflict in First-century Christianity and Late Second Temple Sectarianism*. Doktorska disertacija (Edinburgh, 2002).

Minns, Denis, Parvis, Paul (ur.). *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies* (Oxford, 2009).

Mitchell, Alan C. „Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1-11“, *New Testament Studies*, god. 39/br. 4 (Cambridge, 1993), 562-586.

Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville, 1991).

Mitchell, Margaret M. *Paul, the Corinthians, and the Birth of Christian Hermeneutics*

(Cambridge, 2010).

Mitchell, Margaret M; Young, Frances M. (ur.). *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine* (Oxford, 2006).

Molland, Einar. „The Heretics Combatted by Ignatious of Antioch“, *The Journal of Ecclesiastical History*, god. 5/br. 1 (Cambridge, 1954), 1-6.

Momigliano, Arnaldo. *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, 1987).

Mor, Menahem (ur.). *Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation* (Lanham, 1992).

Moreschini, Claudio. *Povijest patrističke filozofije* (Zagreb, 2009).

Morris, Leon L. *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, 1988).

Moxnes, Halvor (ur.). *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (London, 1997).

Mulder, Martin – Jan (ur.). *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, vol. 1 (Assen, 1988).

Mullen, Roderic L. *The Expansion of Christianity* (Leiden, 2004).

Mussurilo, Herbert A. (ur.). *The Acts of Christian Martyrs* (Oxford, 2000).

Nardoni, Enrique. “„Charism in the Early Church since Rudolph Sohm: An Ecumenical Challlenge“, *Theological Studies*, god. 53/br. 4 (Santa Clara, 1992), 647-655.

Neusner, Jacob; Avery – Peck, Alan J. (ur.). *The Blackwell Companion to Judaism* (Oxford, 2009).

Newman, Carrey C., Davila, James R., Lewis, Glady S. (ur.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (Leiden, 1999).

Newman, John H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Notre Dame, 1994).

Niederwimmer, Kurt. *Die Didache* (Göttingen, 1993).

Nilsson, Martin P. *Greak Piety* (New York City, 1969).

Nimac, Stipe. „Nastanak i razvoj prvih kršćanskih zajednica“, *Crkva u svijetu*, god. 47/br. 2 (Split, 2012), 163-184.

Nock, Arthur D. *Conversion*: *The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933).

Nolland, John. John Nolland, „Proselytism or Politics in Horace Satires I, 4, 138-143?“, *Vigiliae Christianae*, god. 33/br. 4 (Leiden, 1979), 347-355.

Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, 2008).

Nongrbi, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven, 2013).

Nongrbi, Brent. „Dislodging 'Embedded' Religion: A Brief Note on a Scholarly Tope“, *Numen*, god. 55/br. 4 (Leiden, 2008), 440-460.

Oldfather, Charles H. (ur.). *Diodorus Siculus: Library of History*, Vol. I, Books 1-2.34 (Cambridge, 1933). Dostupno online URL: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/diodorus_siculus/home.ht (zadnji put posjećeno 22. siječnja 2020).

Olof, Linton. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung: Eine kritische Darstellung* (Frankfurt, 1957).

Orlin, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, (Oxford, 2010).

Osborn, Eric. *The Emergence of Christian theology* (Cambridge, 1993).

Osiek, Carolyn. *The Shepherd of Hermas: A Commentary* (Minneapolis, 1999).

Page, Thomas et. al. (ur.). *Dyionisius of Halicarnassus: Roman Antiquities, Vol. III*,

Books V-VI (Cambridge, 1940).

Page, Thomas E. et. al. (ur.). *Aristotle: Politics* (Cambridge, 1932).

Page, Thomas E. et. al. (ur.). *Epictetus: Discourses, Books 1-2* (Cambridge, 1956).

Page, Thomas E. et. al. (ur.). *Pliny: Natural History, Volume II, Books 3-7* (Cambridge, 1961).

Page, Thomas E. et. al. (ur.). *Plutarch's Moralia*, Vol. 4. (Cambridge, 1936., 395).

Page, Thomas E. et. al. (ur.). *Strabo: Geography, Books 1-2* (Cambridge, 1917).

Page, Thomas E; Capps Edward; Rouse, William H. D. (ur.). *Tacitus: Histories Books IV-V. Annals Books I-III* (Cambridge, 1931).

Page, Thomas E; Capps, Edward; Rouse, William H. D. (ur.). *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2. (London, 1923).

Pagels, Elaine. „A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist: And Its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice“, *The Harvard Theological Review*, god. 65/br. 2 (Cambridge, 1972), 153-169.

Pagels, Elaine. The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, *The Harvard Theological Review*, god. 69/br. 3 (Cambridge, 1976), 301-324.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels* (New York City, 1979).

Pagels, Elaine. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (New York City, 1992).

Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Nashville, 1989).

Paget, James C; Lieu, Judith (ur.). *Christianity in the Second Century: Themes and Developments* (Cambridge, 2017).

Paget, James C. *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (Tübingen, 2010).

Paget, James C. „Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?“, *Journal for the Study of the New Testament*, god. 18/br. 62 (Thousand Oaks, 1996), 65-103.

Patterson, Stephen J. „Can You Trust a Gospel? A Review of Richard Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses“, *Journal for the study of the historical Jesus*, god. 6/br. 2 (Leiden, 2008) 194-210.

Pearson, Birger A. *Ancient Gnosticism: Tradition and Literature* (Minneapolis, 2007).

Pearson, Birger A. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis, 1989).

Pearson, Birger A. „Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins“, *Studia Philonica*, god. 7/br. 1 (New Haven, 1973), 23-39.

Pearson, Birger A. (ur.). *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (Minneapolis, 1991).

Pelikan, Jaroslav; Hotchkiss, Valerie R. *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol 1 (New Haven, 2003).

Pelikan, Jaroslav. *Kršćanska predaja: povijest razvitka nauka, 1. sv. Stvaranje katoličke predaje* (Rijeka, 2012).

Penna, Romano (ur.). *Povijesno-kulturno okruženje kršćanskih početaka: prokomentirana dokumentacija* (Split, 2005).

Penner, Todd. „Madness in the Method? The Acts of the Apostles in Current Study“, *Currents in Biblical Research*, god. 2/br. 2 (Thousand Oaks, 2004), 223-293.

Perkins, Pheme. „Irenaeus and the Gnostics“, *Vigiliae Christianae*, god. 30/br. 3 (Leiden, 1976), 193-200.

Perkins, Pheme. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (London, 1984).

Pervo, Richard I. *Dating Acts: Between the Evangelist and the Apologists* (Santa Rosa, 2006).

Petersen, Joan M. „House-Churches in Rome“, *Vigiliae Christianae*, god. 23/br. 4 (Leiden, 1969), 264-272.

Petersen, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, (Philadelphia, 1985).

Petračić, Franjo (ur.). *Platon: Fedar.* Reprint izdanje (Zagreb, 1997).

Petrement, Simone. *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco, 1993).

Petrement, Simone. „Le Colloque de Messines et le problème du gnosticisme“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, god. 72/br. 3 (Pariz, 1967), 344-373.

Pilch, John J; Malina, Bruce (ur.). *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook* (Peabody, 1993).

Pharr, Clyde (ur.). *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography* (Princeton, 1952).

Pleše, Zlatko. *Evanđelje po Tomi: Prijevod s koptskog* (Zagreb, 2017).

Pleše, Zlatko. *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* (Leiden, 2006).

Polany, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, 1944).

Popoivć, Anto. *Grčko-hrvatski rječnik Novog Zavjeta sa statistikom grčkih riječi* (Zagreb, 2010).

Popović, Anto. *Novozavjetno vrijeme: Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje* (Zagreb, 2007).

Porter, Stanley E. (ur.). *A Handbook to the Exegesis of the New Testament* (Boston, 2022).

Porter, Stanley E; Pitts, Andrew W. (ur.). *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* (Leiden, 2013).

Porter Stanley E; Yoon, David (ur.). *Paul and Gnosis* (Leiden, 2016).

Porter, Stanley E; Pearson, Brook W. R. „Why the Split? Christians and Jews by the Fourth Century“, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, god. 1/br. 1 (Phoenix, 2000), 82-119.

Potter, David S. (ur.). *A Companion to the Roman Empire* (Hoboken, 2006).

Price, Simon R. F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984).

Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York City, 2001).

Quispel, Gilles. „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic“, *Vigiliae Christianae*, god. 50/br. 4 (Leiden, 1996), 327-352.

Quispel, Gilles. „Valentinus and the Gnostikoi“, *Vigiliae Christianae*, god. 50/br. 1 (Leiden, 1996), 1-4.

Radić, Teo (ur.). *Rimski satiričari: Horacije, Perzije, Juvenal* (Zagreb, 2014).

Räisänen, Heikki. *Paul and the Law* (Tübingen, 1987).

Rajak, Tessa. „Justus of Tiberias“, *The Classical Quarterly*, god. 23/br. 2 (Cambridge, 1973), 345-368.

Rajak, Tessa (ur.). *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (Leiden, 1999).

Rasimus, Toumas (ur.).

Redman, Judith C. S. „How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research“, *Journal of Biblical Literature*, god. 129/br. 1. (Atlanta, 2010), 177-197.

Reed, Jonathan. *Archaeology and the Gaillean Jesus: A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, 2002).

Reed, Jonathan; Brodd, Jeffrey (ur.). *Rome and Religion: A Cross-disciplinary Dialogue on the Imperial Cult* (Atlanta, 2011).

Reicke, Bo. „The Inauguration of Catholic Martyrdom according to St. John the Divine“, *Augustinianum*, god. 20/br.1 (Rim, 1980), 275-283.

Reidweg, Christoph (ur.). *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen* (Berlin, 2017).

Reinbold, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (Göttingen, 2000).

Richardson, John G. (ur.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (Greenwood, 1986).

Riley, Henry T. (ur.). *Pliny the Elder: The Natural History*. Dostupno online URL: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plin.+Nat.+28.3&fromdoc=Perseus%Atext%3A1999.02.0137, (zadnji put posjećeno 24. ožujka 2021).

Rives, James B. *Religion in the Roman Empire*, (Malden, 2007).

Rives, James B. „Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions“, *Antigüedad: Religiones y Sociedades*, god. 9/br. 1 (Madrid, 2011), 265-280.

Rives, James B. „The Decree of Decius and the Religion of Empire“, *The journal of Roman Studies*, god. 89/br. 1 (Cambridge, 1999), 135-154.

Roberts, Colin H., Skeat, Theodore C. *Birth of the Codex* (Oxford, 1983).

Roberts, Colin H. „Early Christianity in Egypt: Three Notes“, *The Journal of Egyptian Archaeology*, god. 40/br. 1 (Thousand Oaks, 1954), 92-96.

Robinson, Andrew C. „The 'Evangelium Veritatis': Its Doctrine, Character, and Origin“, *The Journal of Religion*, god. 43 /br. 3 (Chicago, 1963), 234-243.

Robinson, James M; Koester, Helmut, *Trajectories through Early Christianity* (Eugene, 1971).

Robinson, James M. *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 2000).

Robinson, James M. *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple*. Kindle izdanje.

Robinson, Thomas A. *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston, 1988).

Romano, Irene B. A Hellenistic deposit from Corinth: evidence for interim period activity“, *The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, god. 63/br. 1 (Atena, 1994), 57-104.

Rothschild, Clare K., Schröter, Jens (ur.). *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of Common Era* (Tübingen, 2013).

Roukema, Reimer. *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism* (London, 1999).

Royalty, Robert M. *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*. Kindle izdanje.

Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco, 1987).

Runesson, Anders, Binder, Donald D., Olsson, Birger. *The Ancient Synagogue From its Origins to 200 C.E.: A Source Book* (Leiden, 2007).

Rüpke, Jörg (ur.). *A Companion to Roman Religion* (Hoboken, 2007).

Rutgers, Leonard V. „Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century C.E.“, *Classical Antiquity*, god. 13/br. 1 (Oakland, 1994), 56-74.

Sacchi, Paolo. *The History of the Second Temple Judaism* (New York City, 2004).

Saler, Benson. „Religio and the Definition of Religion“, *Cultural Anthropology,* god. 2/br. 3 (Hoboken, 1987), 395-399.

Saller, Richard P. „Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household“, *Classical Philology*, god. 94/br. 2 (Chicago, 1999), 182-197.

Sanada, Takaaki. „After Prophecy Fails: A Reappraisal of a Japanese Case“, *Japanese Journal of Religious Studies*, god. 6/br. 1 (Nagoya, 1979), 217-237.

Sanders, Ed P. (ur.). *Jewish and Christian Self-Definition*, vol 1 (Minneapolis, 1980).

Sanders, Ed P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66CE* (London, 1992).

Sanders, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia, 1977)

Sanders, Ed P. *The Historical Figure of Jesus* (London, 1993).

Sandmel, Samuel. *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties* (Oxford, 1969).

Sansone, David. *Ancient Greek Civilization,* 3rd edition (Chichester, 2017).

Savić, Dimitrije (ur.). *Marko Tulije Ciceron: O prirodi bogova* (Zagreb, 1998).

Schaff, Philip (ur.). *Ante – Nicene Fathers,* vol 1 (Grand Rapids, 2002).

Schaff, Philip (ur.). *Ante – Nicene Fathers,* vol 3 (Grand Rapids, 2006).

Schaff, Philip (ur.). *Ante – Nicene Fathers,* vol. 6 (Grand Rapids, 2004).

Schaff, Philip (ur.). *Ante – Nicene Fathers,* vol 7 (Grand Rapids, 2004).

Schaff, Philip (ur.). *History of the Church, Vol II: Ante – Nicene Christianity. A.D. 100-325* (Grand Rapids, 2004).

Schaff, Philip (ur.). *Nicene and Post – Nicene Fathers*. Series 2, vol. 2 (Grand Rapids, 2004).

Schaff, Philip (ur.). *Nicene and Post – Nicene Fathers.* Series 2. Volume 04. (Grand Rapids, 2004).

Schäfer, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World* (New York City, 2003).

Schiffman, Lawrence H. *From Text to Tradition: A History of Judaism in Second Temple and Rabbinic Times* (Hoboken, 1991).

Schillebeeckx, Edward. *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry* (London, 1985).

Schmithals, Walter. *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians* (Nashville, 1971).

Schneemelcher, Wilhelm (ur.). *New Testament Apocrypha, vol 2: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects* (Cambridge, 1992).

Schoedel, William. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia, 1985).

Scholer, David M. *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Leiden, 1971).

Scholer, David M. *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Leiden, 1997).

Scholer, David M. *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006* (Leiden, 2009).

Schottroff, Willy; Stegemann, Wolfgang (ur.). *God of the lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible* (Maryknoll, 1984).

Schneider, Alfred. *Kristologija: povijest i otajstvo Isusa Krista* (Zagreb, 2008).

Schröter, Jens. „Jerusalem und Galiläa. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Konstruktion Einer Geschichte des Frühren Christentums“, *Novum Testamentum*, god. 42/br. 2 (Leiden, 2000), 127-159.

Schulte, Christoph et. al. (ur.). *Kabbalah und Romantik* (Tübingen, 1994).

Schur, Edwin M. *Labeling Deviant Behavior: Its Sociological Implications* (New York City, 1971).

Schütz, John H. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (Society for the New Testament Studies Monograph Series)*. Kindle izdanje.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.* (Princeton, 2001).

Schwiebert, Jonathan. *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Mal Ritual and its Place in Early Christianity* (New York City, 2008).

Scott, Ernest F. „The Experience with the Supernatural in Early Christianity“, *Journal of Religion*, god. 10/br.1 (Chicago, 1930), 94-106.

Scott, Samuel P. (ur.). *The Civil Law* (Cincinnati, 1932).

Scroggs, Robin. „The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research“, *New Testament Studies*, god. 26/br. 2 (Cambridge, 1980), 164-179.

Sæbø, Magne (ur.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol 1 (Göttingen, 1996).

„Searchable Greek Inscriptions: A Scholarly Tool in Progress“. Dostupno online URL: https://epigraphy.packhum.org/, zadnji put posjećeno 12. ožujka 2021).

Seland, Torrey. „Saul of Tarsus and Early Zealotism: Reading Gal 1,13-14 in Light of Philo's Writings“, *Biblica*, god. 83/br. 4 (Rim, 2002), 449-471.

Segal, Alan F. *Two Powers on Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden, 2002).

Siedentop, Larry. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge, 2014).

Simon, Marcel. *Versus Israel: A Study of Relations between Christians and Jews in the Roman Empire* (Portland, 1996).

Simonetti, Manlio. *La Crisi Ariana nel IV secolo* (Rim, 1975).

Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish influences on early Christianity* (Madison, 2002).

Slingerland, Dixon. „Suetonius 'Claudius' 25.4. and the Account in Cassius Dio“, *The Jewish Quaterely Review*, god. 79/br. 4 (Philadelphia, 1989), 305-322.

Smallwood, Mary (ur.). *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* (Leiden, 1970).

Smallwood, Mary (ur.). *Josephus: Jewish Wars* (London, 1981).

Smallwood, Mary. *The Jews under Roman Rule: A Study in Political Relations: From Pompey to Diocletian* (Leiden, 1981).

Smith, Carl B. *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins* (Peabody, 2004).

Smith, Geoffrey S. *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity* (Oxford, 2014).

Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine*: *On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1990).

Smith, Mark S. *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World* (Grand Rapids, 2010).

Smith, Roland R. R. „The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias“, *The Journal*

of Roman Studies, god. 77/br. 1 (Cambridge, 1987), 88-138.

Smither, Edward L. *Mission in the Early Church: Themes and Reflection*, (Cambridge, 2014).

Sorabji, Richard (ur.). *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals* (London, 2000).

Speyer, Wolfgang. *Die literarische Fälschung Im Heidrischen und Christlichen Altertum* (München, 1971).

Stambaugh, John E. *The Ancient Roman City* (Baltimore, 1988).

Starić, Aldo (ur.). *Enciklopedijski teološki rječnik* (Zagreb, 2009).

Stark, Rodney. *Journal of Early Christian Studies*, god. 6/br. 2 (Baltimore, 1998), 259-267.

Stark, Rodney, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (HarperCollins e-books).

Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*: *How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, (Princeton, 1996).

Stark, Rodney. „Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model“, Journal of Contemporary Religion, god. 11/br. 2 (London, 1996), 133-146.

Stead, George C. „Book Review: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity“, *Theology*, god. 76/br. 638 (London, 1973), 433-434.

Steinmann, Andrew E. „When Did Herod the Great Reign?“, *Novum Testamentum*, god. 51/br.1 (Leiden, 2009), 1-29.

Stemberger, Grunter. *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (Minneapolis, 1995).

Stendahl, Krister. *Paul among Jews and Gentiles* (Minneapolis, 1976).

Sterling, Gregory E. (ur.). *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden, 2001).

Stern, Menahem (ur.). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol 1 (Jeruzalem, 1976).

Stewart, Alistair. *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Kindle izdanje.

Stewart, Alistair. „The Ordination Prayers in the Traditio Apostolica: The Search for a Grundschrift“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, god. 64/br. 1 (Yonkers, 2020), 11-25.

Stone, Michael E. (ur.). *Jewish Writings of the Second Temple Period*, vol. 2 (Philadelphia, 1984).

Strauss, Mark. “Linguistic and Hereneutical Fallacies in The Guidelines Established at The Conference on Gender-Related Language in Scripture“, *The Evangelical Theological Society*, god. 41/br. 2 (Wheaton, 1998), 239-262.

Stroumsa, Gedaliahu A. G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden, 1997).

Stuhlmacher, Peter. *Das Paulinische Evangelium: Vorgeschichte* (Göttingen, 1968).

Stuhlmacher, Peter et. al. (ur.). *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Göttingen, 1997).

„Sylloge Inscriptionum Gracarum 760“. Dostupno online URL: http://www.attalus.org/docs/sig.html, (zadnji put posjećeno 20. ožujka 2021).

Synder, Gregory H. (ur.). *Christian Teachers in Second-Century Rome* (Leiden, 2020).

Šagi – Bunić, Tomislav. *Povijest kršćanske literature, svezak prvi: Od početka do sv. Ireneja* (Zagreb, 1998).

Tandy, David W., Neale, Walter C. (ur.). *Hesiod: Works and Days. A Translation and*

Commentary for the Social Sciences (Berkley, 1997).

Taylor, Lily R. *The Divinity of the Roman Emperor* (Philadelphia, 1975).

Taylor, Walter F. Jr. *Paul, Apostle to the Nations: An Introduction* (Minneapolis, 2012).

(Göttingen, 1983).

"Theissen, Gerd", http://worldcat.org/identities/lccn-n79069695/

(zadnji put posjećeno 14. travnja 2022).

Theissen, Gerd. *Social Reality and the Early Christians: Theology Ethics, and the World of the New Testament* (Mineapolis, 1992).

Theissen, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia, 1978).

Theissen, Gerd. *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 1989).

Theissen, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Eugene, 2004).

Theissen, Gerd. *The New Testament: History, Literature, Religion* (New York, 2003).

Thomassen, Einar. „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome",

The Harvard Theological Review, god. 97/br. 3 (Cambridge, 2004), 241-256.

Thomassen, Einar. „Ortodoksi og heterodoksi i det andre arhunderts Roma". *Patristica Nordica*, god. 4/br. 1 (Lund, 1995), 39-55.

Thomassen, Einar. *Spiritual Seed: The Church of Valentinians* (Leiden, 2008).

Thomassen, Einar; Oort, Johannes van (ur.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I* (Leiden, 2009).

Thomassen, Einar. „The Structure of the Transcedent World in the Tripartite Tractate (NHC I, 5)", *Vigiliae Christianae*, god. 34/br. 4 (Leiden, 1980), 358-375.

Tite, Philip L. Philip L. Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determing the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity* (Leiden, 2009).

Tomson, Peter J; Schwartz, Joshua J. (ur.). *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, (Leiden, 2014).

Trebilco, Paul. *Jewish communities in Asia Minor* (Cambridge, 1991).

Trebilco, Paul. *Self-designation and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012).

Trebilco, Paul. *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius*, (Tübingen, 2004).

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol 1. (Sydney, 1931).

Trollope, William (ur.). *S. Justini philosophi et martyris, cum Trypnone Judaeo dialogus, Volume I-II* (Cambridge: Cambridge J. Hall, 1846).

Trompf, Garry W. (ur.). *The Gnostic World* (London, 2018).

Trompf, Garry W. „Missiology, Methodology and the Study of New Religious Movements“, *Religious Traditions*, god. 10/br. 1 (Sidney, 1987), 95-106.

Turner, Henry E. W. H. *The Pattern of Christian Truth: A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Eugene, 1954).

Vaage, Leif E. (ur.). *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (Waterloo, 2006).

Vansina, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (Chicago, 1965).

Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphia, 1981).

Veyne, Paul. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism* (London, 1992).

Veyne, Paul. *Jesu li Grci vjerovali u svoje Mitove? Ogled o konstitutivnoj imaginaciji* (Zagreb, 2017).

Vukušić, Luka (ur.). *Josip Flavije: Protiv Apiona; Josipov život* (Zagreb, 2011).

Wagemakers, Bart. „Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the

Roman Empire“, *Greece and Rome*, god. 57/br. 2 (Cambridge, 2010), 337-354.

Wagner, Walter H. *After the Apostles: Christianity in the Second Century* (Minneapolis, 1994).

Wald, Kenneth D; Calhoun – Brown, Allison. *Religion and Politics in the United States* (Lanham, 2010).

Walsh, Joseph J. „On Christian Atheism“, *Vigiliae Christianae*, god. 45/br. 3 (Leiden, 1991), 255-277.

Walsh, Patrick G. (ur.). *Pliny the Younger: Complete Letters* (Oxford, 2006).

Warmington, Eric H. (ur.). *Plutarch Lives: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar* (Cambridge, 1967).

Warmington, Eric H. (ur.). *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola* (Cambridge, 1967).

Weber, Max. *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1922).

Wedderburn, Alexander J. M. *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (Tübingen, 1987).

Weeden, Theodore. „Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence“, *Journal for the study of the historical Jesus*, god. 7/br. 1 (Leiden, 2009), 3-43.

Wells, Colin M. *The Roman Empire* (Cambridge, 1995).

Whiston, William (ur.). *Flavius Josephus: The Antiquities of Jews*. Dostupno online URL: https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm (zadnji put posjećeno 20. listopada 2021).

White, Horace (ur.). *Appian: Roman History, Vol. IV, The Civil Wars, Books 3.27-5* (Cambridge, 1913). Dostupno online URL:

https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Appian/Civil_Wars/5*.html, (zadnji put posjećeno 23. siječnja 2020).

White, Horace (ur.). *Appian: The Foreign Wars* (New York City, 1899). Prijevod na engleski: Horace White. Dostupno online URL:http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.020%3Atext%3DMith, (zadnji put posjećeno 13. ožujka 2021).

White, Michael L; Yarbrough, Larry O. (ur.). *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks* (Minneapolis, 1995).

Whitmarsh, Tim. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. Kindle izdanje.

Wieme, Hans – Urlich; Rebenich, Stefan (ur.). *A Companion to Julian the Apostate* (Leiden, 2020).

Wilckens, Ulrich. *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2* (Tübingen, 1959).

Wilken, Robert L. *Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, 2003).

Wilken, Robert L. „Diversity and Unity in Early Christianity“, *The second century. A Journal of early Christian Studies*, god. 1/br. 1 (Baltimore, 1981), 101-110.

Wilson, Stephen G. *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis, 1995).

William, Daniel H. *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism* (Grand Rapids, 1999).

Williams, Margaret H. „The Structure of Roman Jewry Reconsidered: Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, god. 104/br. 1 (Bonn, 1994), 129-141.

Williams, Michael A. *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious*

Category (Princeton, 1996).

Williams, Rowan (ur.). *The Making of Orthodoxy: Essays in Honor of Henry Chadwick* (Cambridge, 1989).

Williams, Stephen; Friell, Gerard. *Theodosius: The Empire at Bay* (New Heaven, 1998).

Winter, Bruce W. „Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1-8“, *New Testament Studies*, god. 37/br. 4 (Cambridge, 1991), 559-572.

Wright, Nicholas T. *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, 2007).

Wright, Nicholas T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (London, 1991).

Wright, Nicholas T. *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis, 1992).

Wright, Nicholas T. *The Resurrection of the Son of God* (London, 2003).

Wright, Robert B. (ur.). *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text* (New York City, 2007).

Witherington, Ben III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, 1995).

Yamauchi, Edwin M. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids, 1983).

Yamauchi, Edwin M. „Pre-Christian Gnosticism in Nag Hammadi Texts?“, *Church History*, god. 48/br. 2 (Cambridge, 1979), 129-141.

Yamauchi, Edwin M. „The Descent of Ishtar, the Fall of Sophia, and the Jewish Roots of Gnosticism“, *Tyndale Bulletin*, god. 29/br. 1 (Cambridge, 1978),143-175.

Yamauchi, Edwin M. „The Gnostics and History“, *Journal of the Evangelical Theological Society*, god. 14/br. 1 (Wheaton, 1971), 29-40.

Yonge, Charles D. (ur.). *The Orations of Marcus Tullius Cicero* (London, 1891) Dostupno online URL: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0020, (zadnji put posjećeno 20. listopada 2021).

Zangerberg, Jürgen; Labahn, Michael (ur.). *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (London, 2004).

Zito, George V. „Toward a Sociology of Heresy“, *Sociological Analysis*, god. 44/br. 2 (New York City, 1983), 123-130.

18.Životopis

Marko Marina je rođen 7. prosinca 1991. godine u Travniku, Bosna i Hercegovina. Nakon završetka srednje škole (opća gimnazija), upisao je 2010. godine studij povijesti i kroatologije na Hrvatskim studijima, Sveučilišta u Zagrebu. Završnim radom *Povijesni Isus pod svijetlom izvora* 2013. godine je stekao diplomu prvostupnika povijesti i kroatologije. Iste je godine upisao diplomski studij povijesti kojega je, u srpnju 2016. godine, završio obranom diplomskoga rada *Odnos pravovjerne Crkve i gnosticizma u 2. i 3. stoljeću: Između povijesne stvarnosti i suvremenih tumačenja.* U prosincu 2016. godine upisao je poslijediplomski (doktorski) studij medievistike na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Sinopsis disertacije obranio je u ožujku 2019. godine. Od srpnja 2019. zaposlen je kao asistent na odsjeku za povijest Fakulteta hrvatskih studija, Sveučilišta u Zagrebu gdje sudjeluje u izvođenju nastave na preddiplomskoj i diplomskoj razini studija. Trenutno je, kao suradnik, uključen u projekt *Tihi pregaoci: redovnički prinosi hrvatskoj i europskoj kulturi* pod vodstvom doc. dr. sc. Marka Jerkovića. Osim toga, uključen je i u prijavu bilateralnog projekta *Saints and the shaping of religious identity* u suradnji Fakulteta hrvatskih studija i Tehničkog sveučilišta u Dresdenu. Tijekom doktorskoga studija objavio je niz znanstvenih radova te sudjelovao na više međunarodnih znanstvenih konferencija. Područja znanstvenog interesa Marka Marine su ranokršćanska povijest, studije povijesnog Isusa, sociološka dimenzija prvih kršćanskih zajednica, gnosticizam te kasnoantičko redovništvo (posebice sv. Pahomije). Uz to, Marko Marina radi i na popularizaciji znanosti pa je tako pokrenuo i vlastiti blog (www.tragoviproslosti.eu) gdje objavljuje kraće tekstove na engleskom jeziku tematski vezane uz odabrana pitanja i probleme iz ranokršćanske povijesti.