

LUCIDA
INTERVALLA

PRILOZI ODELJENJA ZA
KLASIČNE NAUKE

27
(1/2003)

FILOZOFSKI FAKULTET
U BEOGRADU
2004

Nenad Ristović

Žitije i pasija jednog antičkog eks-hrišćanina: Lukijan, *Kako je završio Peregrin*

Key words: Early Christianity, Religious syncretism in the Roman Empire, Philosophic religion in Late Antiquity, Cynicism, Gnosis, Brahmins (Gymnosophistae), Neopythagoreanism, Suicide in Greek philosophy, Apotheosis, Christian martyrdom.

1 Peregrin i Pseudoperegrin

Čitajući spis *Kako je završio Peregrin* Lukijana iz Samosate (oko 120 – posle 180), ne možemo se oteti utisku da je ličnost o kojoj je u njemu reč po celokupnoj svojoj fizionomiji i istoriji bio kao stvoren za lik u satiri najvećeg grčkog satiričara. Lukijanovo satirično pismo, nastalo povodom šokantnog samoubistva Peregrina, poznatijeg pod kasnijim nadimkom Protej, kazuje da je ovaj njegov savremenik i poznanik rođen u maloazijskom gradiću Pariju, u porodici u kojoj je imao dobre preduslove za sređen život. No on je izrana ispoljio sklonost ka moralnim devijacijama (protivprirodan blud), što je kulminiralo ubistvom oca, nakon čega je, strahujući od posledica, napustio rodni grad i započeo svoje veliko životno skitanje. Ono ga je odvelo u jednu hrišćansku zajednicu negde u Palestini ili u njenoj blizini. Tu je on ostvario blistavu karijeru ispoljivši svoju urođenu inteligenciju i sklonost ka filosofiji. Stekavši ogromnu reputaciju u zajednici i šire (pored ostalog i zbog zapaženog rada na komentarisanju Svetog pisma), upao je u oči vlastima te su ga zatvorile. U zatvoru se njegova popularnost razvila do maksimuma; dok su delegacije hrišćana i iz veoma udaljenih krajeva dolazile da mu pruže podršku i pomoć, sabrača iz njegove zajednice davala su sve od sebe da mu, kad već ne može da bude oslobođen, zatvorske dane učine što prijatnijim, donoseći mu u ćeliju biranu hranu i praveći mu u njoj danonoćno društvo,

tako da su ga, povrh svih dotadašnjih izraza poštovanja, ovenčali i laskavim nadimkom »novi Sokrat«. No Peregrin nije došao i do oreola hrišćanskog mučenika; carski namesnik ga je – da li zato što je procenio da je bolje da ne uzburkava strasti, da li zato što jednostavno nije hteo da se zamajava tako bezvrednom stvari – pustio na slobodu.

Peregrin je rešio da se vrati u rodni grad i naplati imovinu koja mu je po nasledstvu pripadala, ali je po dolasku ustanovio da je očeva nasilna smrt još toliko aktualna da bi mogao da ponovo dopadne zatvora. Da konačno skine sa sebe optužbe za oceubistvo, pojavio se pred skupštinom građana u kiničkoj opremi i objavio da svu svoju imovinu poklanja gradu. Pošto je neko vreme proveo u rodnom mestu uvažavan od svih, nanovo je krenuo u skitnju, sada kao putujući kinički filosof, no ne prekidajući svoje članstvo u hrišćanskoj zajednici. Hrišćani su ga za to vreme izdržavali kao svog uvaženog brata koji se svojevremeno proslavio tamnovanjem, a od skora i dobrovoljnim odricanjem od svih zemaljskih dobara, sve dok nije napravio neki disciplinarni prestup zbog kojeg je ekskomuniciran. Posle još jednog bezuspešnog pokušaja da se domogne očevine, ovoga puta apelacijom samome caru, silom prilika definitivno se opredeljuje za asketski život. Još jednom kreće na put, sada da bi se u nekoj renomiranoj asketskoj zajednici u Egiptu usavršio u askezi. No, bilo je to usavršavanje u svemu drugom, samo ne u askezi – pored ostalog, u javnoj onaniji i šibanju sebe samoga ili od strane drugih po zadnjici. Kada se i toga zasatio, zapućuje se u Rim, gde stiče veliku slavu otvorenim kritikovanjem režima, tako da prefekt Grada biva prinuđen da ga protera iz prestonice. Zadobivši time samo još veći publicitet, odlazi u Grčku gde, osim što nastavlja sa političkim ispadima, pravi veliki skandal na Olimpijskim igrama kritikujući izgradnju akvedukta koji je rešio hroničan problem nestašice vode u Olimpiji prilikom održavanja igara, i za dlaku uspeva da izmakne razjarenoj gomili koja je pokušala da ga ubije. No, to ujedno dovodi do kraha njegove popularnosti i on, ne mireći se sa time da preostali život provede u anonimnosti, razglašava po čitavoj Heladi svoju naj-

veću i poslednju senzaciju: da je rešio da se sam spali na prvim sledećim Olimpijskim igrama (165. godine). To će i učiniti, mada ne tako odlučno kako je najavljivao.

Peregrinovi učenici – a on je, kao ugledni kinički filosof, okupio oko sebe veliki broj učenika, od kojih su se neki dobrano obogatili – neprestano navaljuju na njega da ne odstupi od plana, željni da se preko svog učitelja i sami proslave. Oni šire priču da njihov učitelj svojom smrću sledi primer indijskih mudraca bramana, a za ceremonijal spaljivanja predviđaju čak neku staru relikviju Olimpije. Peregrin pokušava da revidira svoju ishitrenu odluku i prepričava tobožnje snove u kojima ga Zevs, objavljujući mu svoju božansku volju, odvrća od samoubilačke namere. Kada ni time ne uspeva da pokoleba rešenost svojih učenika da budu osnivači kulta heroja Peregrina – novog Herakla, pomirivši se sa sudbinom, i sâm se uključuje u svoju divinizaciju i preduzima nove manipulacije religijom: još jedanput menja ime, ovoga puta u Feniks, i otkriva tobožnja stara proročanstva po kojima on treba da postane demon noćni čuvar. Njegov najistaknutiji učenik Teagen obelodanjuje i Sibiline stihove u kojima je predodređeno slavljenje Peregrina kao heroja noćnog čuvara. Ipak, u poslednjem času Peregrin, iz nedovoljno jasnih razloga, najverovatnije zbog religioznih skrupula, odustaje od toga da svoje spaljivanje obavi za samih igara i u samoj Olimpiji, pomerajući ga na dan, u stvari noć, nakon njihovog zatvaranja i u obližnje selo. No zato koristi priliku da, tokom olimpijskih takmičenja, kraj glavne svetinje u Olimpiji, velikog Zevsovog hrama, održi svoj poslednji i najveći javni nastup, koji treba da bude velika apologija čitavog njegovog života i rada, i ujedno prilika da, izazvavši sažaljenje okupljene mase, izbegne najgore – svoje najavljeno a neželjeno spaljivanje. Ali njegova veličanstvena pojava, u pompeznoj pratnji učenika i obožavalaca i uz glasničku prethodnicu, pa i sâm njegov govor imaće efekat suprotan njegovim očekivanjima: umesto da ga moli i sprečava da se ne spali masa će ga, jedva čekajući nesvakidašnji spektakl, svesrdno podržati u samoubilačkoj nameri. Tako će Peregrin morati da se, ne bi li izbegao bruku, povinuje onome što mu nije bila stvarna namera, već samo izraz

slavoljubljem potaknute težnje da privuče pažnju naroda: biće prinuđen da udovolji njihovom oduševljenom iščekivanju najavljenog spektakla.

Shvativši da se iz sosa u koji je upao ne može izvući, Peregrin gleda da smrt maksimalno odloži i na sve načine umanjí bolne neprijatnosti. Istovremeno, do kraja nezasit samoreklamiranja, nastoji da svekolika vaseljena sazna za njegovo samoubistvo, pa šalje neke od svojih učenika kao lične izaslanike uglednim gradovima, da njihove predstavnike obaveste o predstojećem velikom događaju. Kad je konačno došao čas za spaljivanje, Peregrin u pratnji učenika i naroda, čija brojnost i nije bila u skladu s njegovim očekivanjima, po nekom specijalnom religioznom scenariju najpre čeka da se pojavi Mesec, zatim uz asistenciju učenika pali lomaču, potom odlaže svoje kiničke rekvizite i gornje delove odeće i na lomaču baca tamjan, te zazvavši duhove pokojnih oca i majke, okrenut ka jugu, bez traga nestaje u vatri.

I da nemamo drugačijih podataka o Peregrinu na drugim stranama, imali bismo pravo da već zbog idealne podesnosti Peregrinove biografije za satirično-kritičko prikazivanje ispoljimo izvesne rezerve prema onome što nam Lukijan o njemu i u vezi s njim piše. Ako, pak, znamo kakva je i kolika konvencionalnost Lukijanovog književno-umetničkog postupka, onda ćemo imati pravo da posumnjamo da je u ovom njegovom delu zapravo dat portret Pseudoperegrina, knjiški stilizovnog stvarnog Peregrina. Naime, Lukijanovo književno stvaralaštvo, izdanak helenističko-rimske školske retorike i na njoj zasnovanog klasicističkog književnog pokreta poznatog kao druga sofistika, karakteriše, pored ostalog, formalna zavisnost od proznih obrazaca zvanih pripremne retorske vežbe (*προορυσμνάσματα*) i programska usmerenost ka zabavi a ne ka istini u duhu fingiranih sofističkih beseda (*declamationes*).¹ Tako je u ovom Lukijanovom pismu s književno-

¹ Za razumevanje Lukijanovog literarnog postupka još uvek je nezaobilazno delo: J. Bompaigne, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958. Književno-teorijskim pretpostavkama Lukijanovog dela više radova posvetio je G. Anderson, npr. *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976. Vrlo

teorijske strane vidno oslanjanje na jednu od pomenutih pripremnih vežbi, pokudu (ψόγος). A u repertoar opštih mesta (κοινοὶ τόποι) pokude ulazili su mnogi od nemoralnih postupaka koje Lukijan pripisuje upravo Peregrinu (bludna mladost, oceubistvo).

I neki kompozicioni postupci Lukijanovi idu u prilog sumnji u autentičnost njegovih informacija o Peregrinu. Naime, u sadržini ove satire možemo izdvojiti dve po važnosti ravnopravne celine. Prva je biografska u kojoj je data sažeta retrospektiva Peregrinovog života, i to mahom kao hronika njegovih skandala, a sa ciljem da bude logično ishodište njegovog skandaloznog kraja. Druga celina je »reporterska« u kojoj Lukijan, kao direktan očevidac, opisuje i komentariše Peregrinove dogodovštine koje su neposredno prethodile njegovoj samoubilačkoj smrti, samu smrt i neka zbivanja nakon nje a u vezi sa njom. Ovi detalji, međutim, ne unose, kao autentičniji, disonantne tonove u prethodeću Peregrinovu biografiju zasnovanu na posrednim informacijama, već su dati kao logični i neminovni evolutivni proizvod života kakav je on proveo – odnosno kakav je Lukijan video da je ovaj proveo.² Lukijan samo naoko, gledano po obimu teksta, stavlja naglasak na ono što se desilo u Olimpiji, a na Peregrinovu životnu storiju baca svetlo samo koliko mu treba da to podupre. No oštrica Lukijanove satire najdublje je zarinuta upravo u biografski segment priče, pa je taj segment i najmanje objektivn. To se vidi po tome što je pretežni deo storije o Peregrinu iznet u vidu invektive koju u Elidi, kao repliku na Teagenov govor u Peregrinovu slavu, drži neki neznanac. Ma da Lukijan uporno prećutkuje identitet ovog govornika čija haranga

dobar sažetak iz dosadašnjih ispitivanja Lukijanovog književnog rada dao je D. Marković, »Lukijan iz Samosate: književna tradicija i književno stvaralaštvo«, predgovor knjizi: Lukijan, *Scenski govori i razgovori*, prir. G. Maričić, prev. D. Marković, V. Vasić, N. Ristović, V. Nedeljković, M. Račić, G. Maričić, Beograd 1998.

² Ovo kompoziciono-idejno utemeljenje odlučujući je razlog što smo ovako preveli naslov; naime, reč τελευτή, sama po sebi rastegljivog značenja (»kraj, završetak, dovršenje, okončanje, skončanje, smrt«), upotrebljena sa predlogom περί, koji upotrebljen sa genitivom imenice često ima ovakvu nijansu u značenju (»kako«), najbolje se slaže sa našim izrazima tipa »kako je počeo, tako je završio«, »kako je radio, tako je prošao«, »kako je živeo, tako je umro«.

protiv Peregrina predstavlja srž celog ovog dela, čak naglašava da mu »nije poznato ko je taj predivni čovek«,³ više je nego očigledno da je ovaj »drugi«⁴ čovek Lukijan sam, odnosno da je govornik fiktivan.⁵ Lukijan izgleda i cilja na takav zaključak čitalaca s obzirom na toliku transparentnost ovog artificijelnog postupka i na sopstveno priznanje da je pred Peregrinovo spaljivanje okupljenoj masi održao govor u kojem ga je napao zbog takve namere.⁶

Ipak Lukijan sa sebe skida odgovornost za silna preterivanja u nega-tivnom prikazivanju Peregrina time što se izrečeno u toj fiktivnoj besedi – pokudi ne može lako proveriti – budući da se dogodilo u prošlosti (makar i neposredno pre Olimpijskih igara), pa još u Elidi (odakle je malo svedoka). Sličnim trikom služi se i kada digresijom o događajima na brodu kojim je putovao zajedno sa Peregrinom u svoju neuverljivim anegdotama već podobro iskićenu pripovest uvodi nove, atraktivne momente iz Peregrinove biografije koje, ne tako lako proverljive, sme da iznese kao svoje sećanje: da se Peregrin ni pod starost nije odrekao potrebe za lepim mladićima, da se iako punih usta kiničke samodovoljnosti sav odao raskoši, a da je u svojoj filozofskoj ravnodušnosti kao najveća žena udario u kuknjavu kad je bura zapretila potapanjem lađe. Isto tako kao svoje svedočenje Lukijan iz-nosi teško proverljivu priču da je susreo Peregrina dok je ovaj pokušavao da, iz nekog sujevernog ubeđenja, mažući se po telu osujeti svoju smrt. Ostale satirične žaoke, pak, Lukijan pokriva pozivanjem na druge očevice. Tako opis poslednjih nekoliko grozničavih dana Peregrinovih, koji se vremenski poklapaju s finalom Olimpijade, te je usled brojnih hodočasnika neizbežno postojanje svedoka, predstavlja kao priču koju je čuo od nekog lekara Aleksandra: da se Pere-

³ Luc. *Peregr.* 31.

⁴ Luc. *Peregr.* 7.

⁵ Ovaj stilski postupak Kvintilijan (9, 2, 37) označava kao »fiktivni govor nepoznate osobe« (*incertae personae ficta oratio*). Lukijan ga primenjuje i u *Evnuhu* (10). Nešto slično predstavlja i Lukijanovo pozajmljivanje prologa iz nekog nepoznatog nam Menandrovog dela da govori umesto njega u *Lažnom procenitelju* (5–10).

⁶ Luc. *Peregr.* 2.

grin toliko prejedao da je zbog stomačnih tegoba pozvao lekara, a na lekarev predlog da se umesto u lomači preda smrti od groznice otvoreno izjavio da mu nije stalo do bilo kakve smrti nego do slavne. Lukijan, dakle, uporno želi da predstavi Peregrina kao čoveka željnog slave, a njegovo samospaljivanje kao poslednji očajnički pokušaj da dođe do nje.⁷

Povrh svega, Lukijanovo pismo–pokuda ne završava se definitivnim samoubistvom Peregrinovima. Lukijanovom zajedljivom duhu Peregrinov kraj nije bio dovoljno efektan, pa u njegov dosije dopisuje nekoliko posthumnih kurioziteta, za koje i ne krije da ih je izmislio: kako je, kad su se neki radoznali i sujeverni ljudi, zakasnivši na spektakl, raspitivali o događaju, Lukijan kazao da je iz plamena Peregrinove lomače izleteo jastreb i ljudskim glasom objavio da ide put Olimpa, te kako slične izmišljotine već naveliko šire i drugi, to jest kako je odmah nakon Peregrinove smrti gotovo spontano nastao njegov kult, i kako u nekim gradovima već rade na podizanju njegovih statua.

Uprkos činjenici da nam je Lukijanov spis o Peregrinu najbogatiji izvor za poznavanje ove neobične i svakako kontraverzne ličnosti, sporadični spomeni kod drugih antičkih pisaca donose o njemu podatke koji s Lukijanovim nisu kompatibilni. Štaviše, iako malobrojni, ti podaci su dovoljni da se uoči nastanak jedne vrste pokreta za Peregrinovu rehabilitaciju. Takav pokret je, razume se, prvenstveno mogao biti izazvan širim negativnim raspoloženjem društva prema Peregrinu, ali, čini nam se, još više jetkom kritikom na njegov račun koju je u ovom pamfletu izneo Lukijan. Tako u raspravi o epideiktikom besedništvu Menandra Retora imamo svedočanstvo o postojanju spisa pod nazivom *Pohvala* (Ἐγκώμιον) *kiniku Proteju*.⁸ Zahvaljući vizantijskom enciklopedijskom leksikonu *Suda* zna se i da je Filostrat »Lemnijac« napisao delo pod nazivom *Protej, pas* (tj. kinik) ili

⁷ Tu predstavu on daje i u još nekim svojim delima, kao mišljenje drugih koji su takođe poznavali Peregrina, npr. kiničkog učitelja Demonakta (v. Luc. *Demon.* 21).

⁸ Menand. Rhet. (ed. Spengel) 3, 346.

sofista (tj. istinski mudrac),⁹ od koga takođe nije sačuvano ništa osim naslova, ali ga mnogi istraživači antičke književnosti bez oklevanja označavaju kao direktan odgovor na Lukijanov pamflet.¹⁰ Pa i u *Životima sofista* Flavija Filostrata nalazimo, s obzirom na kontekst, u suštini pozitivnu ocenu Peregrina, koji je primer istinskog filozofa svoga doba.¹¹ Postoji i teza¹² da je Lukijan bio isprovociran nekim spisom njegovog najodanijeg učenika Teagena, u kome je Peregrin neumerno glorifikovan, da napiše svoju epistolu kao parodičan odgovor, na šta upućuju brojni napadi na Teagena u *Peregrinu*.

Istina je da Lukijanov pogled na Peregrinove motive za određene poteze, pa i one koji su ga naveli na neobično samoubistvo, nije u skladu s onim što nam o miljeu u kome se odvijala Peregrinova životna drama govore izvori iz II veka. Šteta je što nam ta dela nisu u većem broju sačuvana, kao i to što nemamo mnogo alternativnih izvora za Peregrinov život i rad. Ipak, jedan od njih zavređuje posebnu pažnju. To su informacije koje u svojim *Atičkim noćima*¹³ daje Aul Gelijski, čovek koji je, kao i Lukijan, lično poznao Peregrina, i to kao jednog od svojih predavača na studijama u Atini (o ovoj časnoj Peregrinovo delatnosti Lukijan ćuti), ali i čovek koji je, za razliku od Lukijana satiričara, bio antikvar, čovek koji se trudi da stvari posmatra objektivno; u pitanju su, dakle, informacije autentičnije od Lukijanovih. Za Gelijskog, Peregrin je pre svega »dostojanstven i dosledan čovek« (*vir gravis et constans*), koji kao iskreni kinik živi skromno, van grada; Gelijski ga je često posećivao, vodio s njim zanimljive razgovore

⁹ *Suida* Φ 422.

¹⁰ Teza počiva na naslovu dela. Međutim, R. Hirzel je izneo tezu, koju i danas zagovaraju neki ispitivači, da u podatku iz *Sude* treba videti dva spisa Filostrata Starijeg, jedan je *Protej*, a drugi *Pas ili sofista*. Osim toga on mogućnost da je prvo delo bilo Filostratov odgovor na Lukijanovog *Peregrina* vidi na čisto literarnom planu, a ne istorijskom (*Der Dialog, Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, II, str. 340).

¹¹ Philostr. *Vitae sophist.* 563: »Među onima koji su se bavili filozofijom ovaj Protej odlikovao se takvom smelošću da se i u oganj bacio u Olimpiji.«

¹² M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937, str. 253.

¹³ A. Gell. 8, 3; 11, 1–7; 12, 11.

i čuo mnoge mudre stvari. One su se svodile na jedan strogo etički nauk: da pametan čovek treba da izbegava greh radi časti i pravičnosti, a ne samo zato što bi to neko mogao da otkrije; jer nema toga što će uvek ostati skriveno, pa tako, ako je neko preslab da izbegne iskušenja, onda bar, pri pomisli da će u budućnosti biti razotkriven, treba da se uzdržava od loših postupaka.

Izgleda da je za bezočne napade na Peregrina i sam Lukijan ubrzo izgubio interesovanje, jer se u *Beguncima* ograničava na kratku kritiku, u istom tonu kao na samom početku *Peregrina*,¹⁴ dok u daljem tekstu tek usput kritikuje nastanak njegovog kulta i proročišta na mestu njegove smrti – napada, dakle, Peregrinove učenike-nastavljače, a ne njega samog.¹⁵ Stoga ima mišljenja da je Lukijan dobrim delom revidirao svoje prvobitne preoštire stavove.¹⁶ U svakom slučaju, većina ispitivača (Zeller, Bernays, Croisset, Wilamowitz, Caster, Nock i dr.) ne slaže se s Lukijanom, nego u Peregrinu vidi autentičnog traagaoca za istinom, kontemplativca uronjenog u filozofsko-religijska pitanja, koji je stalno u potrazi za novim, potpunijim odgovorom.

2 Lukijan i hrišćanstvo

Sumnja u objektivnost Peregrinovog portreta iz Lukijanovog pera nije zasnovana samo na tome što on iznosi silu fantastično pikantnih detalja s namerom da nam nametne svoje viđenje Peregrina kao bolesno slavljuživog čoveka. Lukijanu, »antičkom Volteru«, za čija dela je toliko karakteristična antireligijska tendencioznost, Peregrinov slučaj je u osnovi prilika da izrazi principijelnu odvratnost prema sujeverju i religioznom fanatizmu. Antireligijska tendencija, pak, ne samo da neminovno još više pokreće pitanje objektivnosti Lukijanovih informacija, već je glavni kamen spoticanja pri čitanju ovoga dela. Analizom najinteresantnijih kulturno-istorijskih informacija u Lukijanovom tekstu ustanovićemo da iza njih stoje mnogo ozbiljnije

¹⁴ Luc. *Fug.* 1–2.

¹⁵ Luc. op. cit. 28, 41.

¹⁶ M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, str. 243; 254.

činjenice; konkretno, da se u prikazivanju složenih fenomena religijske i filozofske prirode Lukijan zadržava isključivo na njihovoj površini, a ponekad ih i ne vidi kao opšte pojave, nego ih tretira izolovano, kao originalne Peregrinove karakteristike.

Lukijanove podatke o savremenim religijskim fenomenima ne treba ni olako odbaciti – naročito o hrišćanstvu; jer među oskudnim i šturim informacijama o hrišćanskom pokretu koje nam pružaju paganski izvori iz II veka, nekoliko stranica ove satire predstavljaju dokumenat od izuzetne važnosti. No, treba odmah napomenuti, ta važnost nije samo u sadržini – jer pri iščitavanju podataka koje nam Lukijan daje o hrišćanstvu mora se držati na umu skepsa kojom on poliva svaku religijsku i filozofsku doktrinu te njegovo podjedanko maliciozno predstavljanje obećavatelja sreće, propovednika morala i konstruktora filozofskih sistema; važnost ovoga dokumenta je isto tako i u relativnoj zaokruženosti slike koju Lukijan daje o novoj religiji, za razliku od drugih savremenih svedočanstava koja su manje-više fragmentarno što napisana što sačuvana. I Lukijan, u suštini nezainteresovan za hrišćane i hrišćanstvo, pravi takve usputne osvrte na njih, ali istovremeno on, živi beležnik događanja svoga vremena, to čini zato što očigledno ne može a da se, makar i sa malo reči, tu i tamo, ne osvrne na već nezaobilaznu novinu hrišćanske religije, ma koliko je svi, pa i on, ignorisali. Štaviše, Lukijan spominje hrišćanstvo i hrišćane u još jednom delu, *Aleksandar, lažni prorok*. No, i to valja odmah naglasiti, ni u tom spisu, isto kao ni u ovom koji je pred nama, Lukijan nije zainteresovan za hrišćanstvo samo po sebi. Dok u *Peregrinu* želi da ismeje oholu žeđ za slavom, u *Aleksandru* hoće da ukaže na prevaranta. Osnovni pak Lukijanov cilj u oba ova dela je parodiranje (njemu osobito drag književni postupak) aretaloških biografija slavnihtaumaturga i mistika, poput Jamblihovog *Života Pitagorinog* ili Filostratovih *Povesti o Apoloniju iz Tijane*, popularnih u njegovo vreme, zahvaćenom religioznim misticizmom svake vrste, s tim što je kritička oštrica i sarkastičan ton više izražen u *Aleksandru* nego u *Peregrinu*.

Uprkos ovim preprekama koje, dakle, dolaze s jedne strane od Lukijanovog *a priori* negativnog odnosa prema religiji uopšte, s druge

od odsustva direktnijeg postavljanja prema hrišćanstvu, a s treće od konkretne usmerenosti dela u pravcu koji može da navede na pogrešne zaključke, pažljivim iščitavanjem ovog njegovog teksta pokazaćemo kako je on ne samo dragoceni izvor informacija o jednoj neobičnoj ličnosti i, u sklopu toga, o jednom neobičnom hrišćaninu, nego i šire – o nekim neobičnostima u hrišćanskom pokretu u celini sredinom II veka. U pokušaju da utvrdimo genezu različitih Peregrinovih postupaka, pri tom naročito tragajući za i najmanjim znakom hrišćanske provenijencije, sledićemo Lukijanove informacije, da bismo uz pomoć pažljivo odabranih referenci izvukli iz njih što više. Pri tome smo svesni da one nisu sasvim objektivni pokazatelj, ali i da, uprkos knjiškom uobličanju i uglavnom providnoj tendencioznosti, u njihovoj osnovi mora stajati neka realna situacija, Lukijanu nejasna ili neinteresantna, pa stoga neautentično preneti ili izvrnuto prikazana.

I pored sve njegove frivolnosti i površnosti, Lukijanu se ne može osporiti umeće zapažanja stvari koje su ključne za hrišćanstvo i hrišćane. On dobro uočava bratstvo proklamovano od strane Osnivača hrišćanske zajednice, koje prevazilazi okvire lokalnih grupacija, njihovo poštovanje priznavalaca vere i solidarnost svih kada ovima treba ublažiti sudbinu, najzad prezir prema smrti poduprt nadom u večni život. Poznata mu je, takođe, važnost svetih knjiga, kao i važnost njihovog tumačenja od strane kompetentnih lica. Hrišćani su mu čak i simpatični; odaje im svojevršno poštovanje zbog smisla za pozitivno usmeravanje bogatstva i zbog nesebičnog duha u međusobnom pomaganju. No, ono što je najpozitivnije u Lukijanovim zapažanjima o hrišćanstvu jeste to da on ni u *Peregrinu* ni drugde ne ponavlja ulične glasine o hrišćanima, u njegovo vreme raširene ne samo među običnim svetom nego i kod ozbiljnih pisaca. Štaviše, čini se da je zapažanja u vezi sa hrišćanima, koja je ovde dao u vidu govora jednog od svečara na Olimpijskim igrama, na kojima se i dogodilo Peregrinovo spaljivanje, zapravo tom prilikom izneo on sam – što, dakle, znači da se Lukijan u svojim javnim nastupima nije ustručavao da se po pitanju već ozbiljnog hrišćanskog »problema« koji se postavio pred antičko društvo oglašava tonovima disonantnim u od-

nosu na preovlađujuće. Ponajpre zbog toga što se ne povodi za aktualnim trendom šikaniranja učenja i zajednice hrišćana, može se zaključiti da je Lukijan očigledno i sam bio u nekom kontaktu sa njima. Doduše, njegove su informacije, koliko god tolerantne, toliko i odraz njegovog neupuštanja u prosuđivanje hrišćanstva iznutra. Otuda on, i inače odbojan prema svemu što naginje čudesnom i natprirodnom, u skladu sa svojom devizom – »upotrebi što ti je pri ruci, smeji se svemu ostalom i ne vezuj se ni za šta ozbiljno«,¹⁷ može nadriproroku Aleksandru Abunutihejcu dva puta da stavi u usta kako su hrišćani obični ateisti, rame uz rame sa epikurovcima,¹⁸ dok u svojoj glavi kao da sve vreme svrstava u istu kategoriju tog Aleksandra i Isusa: obojica su se nametali svojim sledbenicima i navodili ih da čine apsurdne stvari.

Ipak, Lukijan nikada ne pokušava da učenju hrišćana suprotstavi njihov život, kao što to bezobzirno nastoji kad god se dotakne savremenih filozofa. Štaviše, hrišćanstvo mu je čak drago, bar zbog jedne stvari – što objavljuje rat svim vračima i čudotvorcima. Doduše, Lukijan – da li zbog svoje distance prema hrišćanstvu kao ideji, da li zbog nepotpune informisanosti – ovakvo svoje gledište ne ističe kada pusti protivnike hrišćana da ih upravo po tom pitanju napadaju; u delu *Ljubitelj laži* glavni junak, ismevajući egzorcizam, konstatuje da su »Sirijci iz Palestine« nadaleko poznati po bavljenju ovim poslom.¹⁹ No mora se napomenuti da kod prilične šarolikosti slike koju je rano hrišćanstvo davalo i nemale zamršenosti koju su stvarali izvori informacija (što je, kako ćemo videti, još i danas problem za ispitivanje) pozicija Lukijana kao opservatora, makar imao najnepriistrasnije polazište, nije bila ni malo zahvalna. Utoliko je njegovo pojednostavljeno prikazivanje hrišćanstva prilagođeno retorskim šablonima manji greh nego u to vreme često trpanje u isti koš i onoga što jeste i onoga što nije autentično hrišćanstvo. Lukijan u načelu ne pada u

¹⁷ Luc. *Menipp.* 21.

¹⁸ Luc. *Alex.* 25; 38.

¹⁹ Luc. *Mend. amat.* 16.

takvo iskušnje već radije ostavlja bez imena i komentara neke veoma delikatne pojave sa rubova hrišćanskog pokreta. U celini, Lukijanova zapažanja o hrišćanstvu fiksirala su ono što je u vezi sa novom religijom bez sumnje privlačilo i potresalo njegove savremenike. A u *Peregrinu*, kako ćemo videti, ona su se nehotice složila i u svojevrsan životopis jednog po svemu tipičnog predstavnika divergentnih strujanja i unutar ranog hrišćanstva i na njegovoj periferiji.²⁰

3 Hrišćanin i kinik

Ako se Lukijanova hronologija uzme za pouzdanu, Peregrin je, pošto je već prihvatio kinički stil života, ostao u okrilju hrišćanske zajednice, štaviše od nje izdržavan – verovatno kao putujući propovednik-misionar. On je, isto tako, i nakon ekskomunikacije – kako se da sagledati uprkos Lukijanovom izražavanju u čisto paganskom duhu, uz konstantno zatamnjenje i najmanje svetle tačke u Peregrinovo biografiji – nastavio da vodi po mnogo čemu *bona fide* hrišćanski život. Uopšte, cela Peregrinova duhovna konstitucija u tom već zreлом dobu njegovog života jeste jedna simbioza kiničkog i hrišćanskog ideala. U II veku, u epohi cvata religijskog i filozofskog sinkretizma, prelaženje iz jedne sekte ili škole u drugu bilo je rasprostranjeno, naročito kada su obe sekte, odnosno škole, imale zajedničke ideje (i Amonije Saka je, na primer, napustio hrišćanstvo da bi promovisao novoplatonizam). Ova epizoda iz Peregrinovog života simptomatična je, osim za ovu simbiozu, i za samo ovo vreme u kojem je došlo, s jedne strane, do prilaženja intelektualaca Crkvi, a sa druge do ozbilj-

²⁰ Lukijanovo viđenje hrišćanstva privuklo je pažnju mnogih ispitivača iz različitih naučnih oblasti. Njihova zapažanja su data u širem kontekstu (kako čini i M. Caster u vrlo dobrom delu na koje smo se već pozivali: *Lucien et la pensée religieuse de son temps*). Isključivo ovom pitanju posvetio je studiju H. D. Betz, »Lukian von Samosata und das Christentum«, *Novum Testamentum* 3 (1958), str. 233 i dalje, koji je, analiziravši sve Lukijanove direktne i indirektne izjave u vezi sa hrišćanstvom, izveo zaključak da je on u Isusu na prvom mestu video osnivača nove misterijske religije. Isp. i T. R. Glover, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Boston 1960; S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, London 1985, str. 30–53; 108–113.

nog suočavanja paganskog društva sa hrišćanskim idejama. Stoga ćemo u ispitivanju informacija o Peregrinovom hrišćanstvu koje nam pruža Lukijanova satira prvo analizirati ovaj problem.

Najpre treba napomenuti da između kinizma i izvornih hrišćanskih regula datih u *Novom zavetu* nije teško povući paralele. Ono što se već na prvi pogled uočava su imperativi odvajanja od sveta, čak i sopstvene porodice, i odbacivanje bogatstva.²¹ Sam Isus nije imao »gde glavu nasloniti«²² i išao je unaokolo »kroz gradove i sela, propovedajući« i primao donacije onih »koji mu služahu svojim imanjem«,²³ a svojim učenicima je dozvolio da nose samo jedan komad odeće, nikakvu torbu, lične stvari, čak ni sandale.²⁴ Tako su se od I veka po čitavom Rimskom carstvu kretali hrišćanski verovesnici, po spoljašnjim obeležjima skoro nimalo drugačiji od putujućih kiničkih filozofa. Apostol Pavle, koji je, »slobodan od svih ljudi«, više voleo da sam plaća svoje troškove, mada je uvažavao pravo drugih misionara na materijalnu brigu od strane onih o kojima oni vode duhovnu brigu,²⁵ po načinu razmišljanja i pisanja bio je pod nesumnjivim uticajem kiničko-stoičke dijatribe,²⁶ ali je i celokupnim svojim ponašanjem (beskućništvo, asketizam, negiranje svih fizičkih stega, kozmopolitski pogledi na svoju misiju) odavao uticaj kinizma. Tako se već prvi »hrišćanski filozof« može uzeti za primer hrišćansko-kiničkih veza. No ovakvi »itineranti« među hrišćanskim učiteljima nisu iščezli sa apostolskom generacijom. Istoričar Crkve Eusebije nas o tome obaveštava: »Nebrojeno mnogi od ondašnjih²⁷ učenika, iz prevelike ljubavi prema filozofiji (*sic!*) poneseni u duši za Božjom rečju, najpre su poslušali Spasiteljev savet i razdelili su svoju imovinu siromasima, a

²¹ *Matth.* 6, 19–21; *Marc.* 10, 17–31.

²² *Luc.* 9, 58 (prev. N. R.).

²³ *Luc.* 8, 1; 8, 3 (prev. N. R.).

²⁴ *Matth.* 10, 5–10.

²⁵ *Corinth. I* 9, 1; 9, 19; isp. *Acta ap.* 20, 33 i dalje.

²⁶ Vidi R. Bultman, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

²⁷ Govori o periodu od vladavine cara Trajana (98–117) pa nadalje.

zatim, napustivši svoj zavičaj, krenuli u obavljanje jevanđeoske misije...«²⁸ Dve vrlo značajne epizode iz Lukijanove storije o Peregrinovom životu upadljivo se poklapaju sa dva ključna životna poteza koje Eusebije zapaža kod propovednika hrišćanstva u prvoj polovini II veka – odricanje od imovine i odlazak iz zavičaja na put po svetu.²⁹ Nažalost, Eusebije nam u svom i inače dosta idealizovanom i shematizovanom prikazu nije dao više pojedinosti o ovim prvim generacijama hrišćanskih misionara koji su preuzeli štafetu od apostola, pa ni ime nekoga od njih.

Ipak, poznato nam je nekoliko Peregrinovih savremenika koji su poput njega u manjoj ili većoj meri kombinovali hrišćanske principe sa kinizmom. Apologeta Justin, koji je, prošavaši kroz skoro sve tada relevantne filofske škole, posle svoga preobraćenja (oko 130. godine) u filofskom plaštu propovedao hrišćanstvo kao Bogom krunisani platonizam, od Palestine preko Helade do Rima, a u prestonici držao i neku vrstu hrišćanske filofske škole (posle 150. godine), imao je najvećeg oponenta u licu jednog takođe filofskim plaštem zaogrnutog kinika Kreskenta,³⁰ miljenika cara Marka Aurelija. Žestoka rasprava sa ovim razmetljivim kinikom, koja je imala tolikog odjeka u javnosti da je i tada čuvenog retora Frontona, vaspitača istoga cara, isprovocirala da u Senatu održi vatreni govor protiv hrišćana, koštala je Justina glave (168. godine). Kreskent je pak, baš kao i Peregrin, prvobitno izgleda bio u nekakvoj vezi sa hrišćanima, pa onda dobio otkaz, ali nije hteo, za razliku od Peregrina, da im zbog toga ostane dužan. Naime, Justinov učenik Tatijan se obrušuje i na jednog i na drugog kao na notorne primere lažnih ljubitelja mudrosti ne kvalifikujući ih pritom kao bivše hrišćane – što u Peregrinovom slučaju očigledno manjka, a kod Kreskenta je vrlo moguće. Peregrin ne samo da je mogao da se upozna sa Kreskentom prilikom svoga boravka u

²⁸ Euseb. *Hist. eccl.* 3, 37, 2 (prev. N. R.).

²⁹ Luc. *Peregr.* 10; 15–16.

³⁰ Vidi Iust. *Apol. II* 3; isp. Euseb. *Hist. eccl.* 4, 16.

Rimu,³¹ nego su neke Kreskentove karakteristike kod Tatijana³² upadljivo slične Peregrinovim kod Lukijana:³³ pederast je, voli da ima kraj sebe efebe, uživa da dominira u javnosti, iz pohlepe za novcem ni od čega ne preza. Da su sve ove pretpostavke, usled religijsko-informacijske konfuzije u izvorima, realne, još se bolje sagledava kada za ovog istog Tatijana, kako smo videli, kritičara kinika, nepomirljivog protivnika filozofa uopšte i svih helenskih »zabluda« i propovednika hrišćanstva kao »varvarske filosofije«, naiđemo na podatak, i to od strane dobro informisanog Hipolita Rimskog, da je »izraziti kinik«.³⁴ U terminologiji ovog obrazovanog crkvenog polemičara sa otpadnicima od ortodoksije samo tako se može okarakterisati nekad vrli sledbenik prvog hrišćanskog platoničara koji je zapao u jeres, postavši hrišćanski ekstremista koji osuđuje upotrebu mesa i vina (čak i za pričešće) i instituciju braka, da bi u Siriji oformio zajednicu enkratita. I oni su za Hipolita, isto kao i njihov učitelj, »pre kinici negoli hrišćani«.³⁵ Hrišćansko-kinička empatija se, zapravo, u pogledu ovih asketskih sklonosti, može, kako ćemo kasnije detaljnije izložiti, prepoznati kod svih gnostičko-hrišćanskih sekti koje su se u II veku širile poput pošasti, a koje su se zalagale za rigorizam u oblasti opšteprihvaćenih društvenih normi i svakidašnjih životnih potreba.

Navedeni primeri pokazuju i da u ranoj etapi razvoja hrišćanstva i njegovog integrisanja u grčko-rimsko društvo nije postojala naklonost crkvenih autoriteta prema kinizmu, ma koliko učenje koje su propovedali imalo sa njim mnogo zajedničkog, pa su svi oni hrišćani koji su zbog svog ponašanja sumnjičeni za kinizam mahom završili kao jeretici. Mnogima je, štaviše, stavljana etiketa kinika bez osnova, ali u duhu optedruštenog trenda nipodaštavanja kinika – da bi se Crkva

³¹ Luc. *Peregr.* 18; v. bel. 33.

³² Vidi Tat. *Adv. Graec.* 19, 3 i dalje.

³³ Vidi Luc. *Peregr.* 9; 43; 10.

³⁴ Hipp. *Refut.* 10, 14.

³⁵ Hipp. op. cit. loc cit.

ogradila od svojih slobodoumnih i beskrupuloznih članova isto onako kao što se antičko društvo otresalo od kiničkih fanatika.³⁶ U stvari, i kod hrišćana i kod nehrišćana ovoga vremena postojao je jedan isti stereotipan kliše žigosanja disidenata iz zajednice i od njenih konvencija u vidu osude zastranjenja u kinizam, a pod njegovim imenom se po pravilu moglo proturati sve i svašta. Crkva je, zapravo, delila Lukijanovo gledište, najrečitije izraženo u dijalogu *Begunci* koji predstavlja i sadržinski nastavak *Peregrina*. Nije ga, stoga, na odmet i u najkraćem izložiti.

Želeći da što ubitačnije diskredituje kako samog pokojnog Peregrina tako još više njegove žive učenike koji od njega već prave heroja i od njegove smrti kult novog Herakla, Lukijan svoj napad na njih ovom prilikom stavlja u usta personifikovane Filosofije koja drži izlaganje pred svojim ocem Zevsom da bi mu objasnila zbog čega je smatrala da joj nije mesto u Olimpiji kada se Peregrin spaljivao. Ona najpre izražava svoje odricanje od takvih nazovi-filosofa koji je sramote svojim »gnusnim načinom života punim neznanja, bestidnosti i razuzdanosti«³⁷. Potom ih i preciznije portretiše. To su mahom rođeni robovi koji kao deca nisu bili u mogućnosti da steknu filozofsko obrazovanje, no videći kao odrasli kako su filosofi duboko poštovani u društvu dobili su želju da to i sami postanu. Tako nešto im je, međutim, bilo moguće samo tako što će se, poput onog margarca iz Ezopove basne koji je na se stavio lavlju kožu, što veštije prerusiti u filozofe. Prebacivši preko ramena ogrtač i torbu i uzevši u ruku štap,³⁸ oni uz veliku galamu³⁹ idu od kuće do kuće i dobijaju hranu i čak novčane priloge od ljudi koji misle da su oni istinski mudroljupci. Koliki su pak prevaranti vidi se najbolje po tome što »nikako ne trpe zapitkivanja«, a ako ih ko za nešto upita oni odmah počinju da kleveću. Ako i imitiraju prirodu pasa onda to nije ono što

³⁶ Isp. Luc. *Peregr.* 18; v. bel. 34 komentara.

³⁷ Luc. *Fug.* 4.

³⁸ Isp. Luc. *Peregr.* 15; 23.

³⁹ Isp. Luc. *Peregr.* 3.

je u njoj dobro – čuvanje kuće i vernost domu, nego ono što je najgore – lajanje i kradljivost. Uz to su krajnje problematičnog života: pijanice, zavodnici žena, lažovi i lažni siromasi koji kad svojim obmanjivanjem nakupe dovoljno novca bacaju filozofski plašt i ostale sračunate rekvizite i dalje žive kao pravi bogataši.⁴⁰

Ove žive i raspricane Lukijanove kritičke opaske na račun kinika njegovoga vremena sasvim korespondiraju sa britkim osvrtom koji daje Tatijan, kako smo rekli, osvedočeni hrišćanski kinik – što je još jedan paradoks koji se odnosi na njega. Da li iz neke konkurentske antipatije ili čega drugog, on tu spominje upravo Peregrina kao tipičan primer negativnih karakteristika filozofa-pasa: »Oni ostavljaju jedno od ramena nepokrivenim, puštaju dugu kosu, zarasli su u veliku bradu, nokti su im kao kandže u divljih zveri. Mada kažu da ništa ne žele, njima, međutim, kao Proteju, treba kožar za torbu, tkač za ogrtač, tesar za štap, a bogatun sa svojim kuvarom za njihovu proždrljivost. O čoveče koji se nadmećeš sa psom... ti u javnosti sa pouzdanjem vičeš da si sam sebi sudija, no ako ništa ne dobiješ, prepuštaš se klevetanju, te po tebi gledano filozofija nije drugo do veština zgrtanja novca.«⁴¹ Nije nikakvo čudo što tzv. *Učenje dvanaestorice apostola*, koje se datira upravo u sredinu II veka, hrišćane – kad prime nekog ko im dolazi u ime Hristovo a taj provede dva ili tri dana na njihov račun ništa ne radeći – upozorava: »klonite se takvog čoveka«;⁴² i »ako on traži novac, lažni je prorok«⁴³ – dakle, hrišćani, ili bar njihove starešine, i nisu bili baš tako naivni i lakoverni kako ih Lukijan predstavlja.⁴⁴ Nije teško u tim lažnim hrišćanskim propovednicima videti kinike kakve je Lukijan prezirao i izvrgavao ruglu u

⁴⁰ Vidi Luc. *Peregr.* 12 i dalje; za ovaj Lukijanov »nemilosrdno bezdušan duh« prema kinicima (S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, repr. Cleveland 1964, str. 353) v. J. Bernays, *Lukian und die Kyniker*, Berlin 1879.

⁴¹ Tat. *Adv. Graec.* 25 (prev. N. R.); isp. kritiku Diona Hrizostoma u *Or.* 32, 9–10, kao i napad na kinike koji Dion Kasije stavlja u usta senatoru Mucijanu kada taj ubeđuje cara Vespazijana da protera drskog kinika Demetrija iz Rima (65, 12, 2).

⁴² *Didache* 12, 5 (prev. N. R.).

⁴³ *Didache* 11, 6 (prev. N. R.).

⁴⁴ Vidi Luc. *Peregr.* 13.

ovom i drugim svojim delima. To još jednom potvrđuje da je kinički način života bio umnogome kompatibilan sa hrišćanskim principima, te da je moglo biti i prihvatanja kinizma od strane nekih hrišćana, naročito putujućih misionara. U ovom periodu, kada još nije došlo do institucionalizovanja radikalne struje u Crkvi u vidu monaštva, kinizam, koga će ono sasvim preobući u hrišćansko ruho, mogao je za ekscentične među hrišćanima biti privlačan »životni stil« (na šta su ga mnogi antički kritičari i svodili, odričući mu status filosofije).⁴⁵ Da ta pojava nije imala masovne razmere već u Peregrinovo vreme, teško bi se mogle razumeti reči sofiste Elija Aristida, takođe savremenika Peregrinovog i svih pomenutih protagonista duhovnih gibanja u II veku, kad u svojoj čuvenoj besedi u slavu velikana zlatnog doba Helade nalazi da su »bezbožni ljudi u Palestini« sasvim nalik na kinike?⁴⁶

Ako ovo naše pomalo šablonsko stavljanje znaka jednakosti između nekih pojava u hrišćanstvu u II veku i kinizma i ne bi bilo uzeto za validno, navedeni primeri već sami po sebi daju dovoljno jak utisak o intenzivnim interakcijskim procesima u religijsko-filosofskom životu tadašnjeg antičkog sveta koji su brisali prvobitne razlike i tako stvarali i situacije kakva je ova kojom smo se pozabavili. Prema tome, uprkos Lukijanovom odvajanju Peregrinovoga kinizma od njegovoga hrišćanstva, ustvari stereotipnog predstavljanja Peregrina kao čistog kinika, Peregrin je, zapravo, poput mnogih, zadržavajući neke elemente hrišćanskih religioznih shvatanja, živeo kao kinik, i to ne samo dok je još formalno bio član Crkve, već i u kasnijem životu, budući po mnogo čemu duboko religiozan mistik i asketa koji po nekim svojim postupcima pred smrt odaje još uvek neugasle hrišćanske manire.

4 Ortodoksija ili jeres

Kako smo videli, Peregrin je nakon vezivanja za kinizam zapravo postao hrišćanski jeretik. No osmotrimo sada malo bliže karakter one hrišćanske zajednice u koju je on prvobitno ušao i one kojoj je kasnije

⁴⁵ Ἐνοστασις βίου – Diog. Laert. 6, 103.

⁴⁶ Ael. Arist. *Or. pro quatt.* 2, 394 i dalje.

kao kinik pripadao. Za polovično obaveštenog Lukijana Peregrin je u jednom periodu svoga života bio naprosto hrišćanin, pri čemu ne uočava neke eventualne osobenosti te zajednice. Sem toga, Lukijan u svom neudubljivanju u trenutna dešavanja oko hrišćanstva ni drugde ne konstatuje nikakve diferencijacije unutar hrišćanskog pokreta – jer hrišćanstvo je u vreme Lukijana i Peregrina (i tokom celog »katakombnog« perioda), iznad svega, bilo vrlo neuniformisano usled čega je postojala konfuzija između raznih pseudo-hrišćanskih i poluhrišćanskih struja i glavnog toka hrišćanstva. No pojedini podaci o hrišćanima koje Lukijan daje navode nas na zaključak da je Peregrin pripadao nekoj od tada veoma brojnih i teško i međusobno i od samih pravovernih hrišćana odeljivih jeretičkih skupina, ponajpre onih gnostičkih. One pak nisu bile jedino zaokupljene apstraktnim teorijama, kako se stiče utisak čitanjem jedinih raspoloživih izvora – spisa crkvenih otaca, nego baš obratno – što celovitijim praktičnim religioznim životom, trudeći se da spas duše postignu u prvom redu kroz askezu, potom kroz magiju (pandan hrišćanskim »svetim tajnama«), pa tek na kraju kroz učenje koje u svojoj savršenosti može biti dostupno samo posvećenima. Toliko tražena $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ zapravo je shvatanja ne kao teorijsko znanje, već u smislu preobražavanja cele čovekove ličnosti. Ni Peregrinova religiozna stremljenja ni u kom slučaju nisu bila apstraktna i teoretska, da ne kažemo frazerska. On od svoga preobraćenja u hrišćanina (koje je, s obzirom na njegov prethodni način života, moralo biti i pravo preobraženje njegove ličnosti), pa sve do smrti, baš kao i sve tadašnje gnostičke skupine, traga za celovitom i spasonosnom istinom. Uzdrmani hrišćanskom blagovešću, gnostici svoj dualizam moralno nadograđuju askezom i svoju propoved baziraju na odricanju od ovozemaljskih potreba i prevazilaženju prinuda materije. A time se još više i najočiglednije udaljuju od ortodoksnih. Za banalnu ilustraciju dovoljno je samo primetiti da se u celom *Novom zavetu* jedan jedini put, i to u ne baš mnogo kanonskom *Otkrivenju*, spominje blaženstvo onih »koji se nisu opoganili žena-

ma«,⁴⁷ za razliku od popularnih apokrifa, kao npr. romaneskno oblikovanih *Dela Pavla i Tekle*, gde se ova ideja ističe u skoro svakome poglavlju, ili pak gnostički obojenih *Dela Tominih* koja se krajnje neprijateljski postavljaju prema rađanju dece. Ako se kao indikativan uzme samo ovaj aspekt askeze – seksualna apstinencija – Peregrin, koji je odmah na početku Lukijanove priče označen kao bludnik najgore vrste, u svom zreлом životnom dobu, koje nas ovde i interesuje, ne pokazuje nikakav znak ni društveno prihvaćenih seksualnih aktivnosti ili eventualno braka, a kamoli onih neprirodnih – što Lukijan, da ima i najmanjega osnova, nikako ne bi propustio da spomene. Na ovu očito drastičnu promenu u Peregrinovom životu moglo je uticati pre svega hrišćansko opredeljenje, a najverovatnije i vezanost za neki asketski, što će reći, kako smo videli, jeretički pravac u hrišćanstvu.

Da je hrišćanstvo kome je pripadao Peregrin bilo jeretičkog a ne ortodoksnog kova – i to u skladu sa aktualnim događanjima u Crkvi – potvrđuje još ubedljivije njegova najzapaženija, intelektualna delatnost u periodu kada je bio istaknuti hrišćanski aktivista. Lukijan nam, naime, daje jednu, uz sve ostale, naročito zanimljivu informaciju – o Peregrinovom egzegetskom radu na sveštenim tekstovima hrišćana. Taj rad, međutim, nije obuhvatao samo, kako bi se očekivalo, razjašnjavanje njihove sadržine, nego i sastavljanje novih tekstova sa svetim predznakom. Mogao je Lukijan da zna da su među tadašnjim hrišćanima kružili brojni krivotvoreni novozavetni spisi označavani, po ugledu na iste takve tvorevine u *Starom zavetu*, kao apokrifi. No sastavljanje takvih apokrifnih spisa od strane Peregrina teško bi se uklopilo u predstavu koju o njemu – kao čoveku iznad svega željnom slave – dobijamo iz Lukijanovog teksta. Jer, autori apokrifnih jevanđelja, dela apostolâ, poslanica apostolâ i otkrivenjâ, krijući se iza imena Isusovih prvih i jedinih direktnih saradnika i svedoka, ostajali su anonimni. Imajući pak u vidu ovu anonimnost sastavljača apokrifâ, ne možemo ostati ni na malopredašnjoj pretpostavci da je Luki-

⁴⁷ *Apocal.* 14, 4.

jan uopšte znao za njih, pa i za Peregrina kao jednoga od njih. Ali njegove reči nećemo proglasiti ni za puku retorsku amplifikaciju. Kako smo još u pristupu ovog ispitivanja naglasili, Lukijanove informacije su površne, ali ne i netačne. Ova – o inovatorskom aspektu Peregrinovog rada na hrišćanskim svetim tekstovima – odraz je kontroverzi koje su upravo u to vreme nastale u Crkvi povodom prvih pokušaja utvrđivanja kanona svetih knjiga za hrišćane. Iako su ti pokušaji, u suštini, bili izazvani malopre pomenutom apokrifnom produkcijom koja je nekontrolisano bujala i imali sasvim dobronamerne i opravdane pobude da ograde ono što je autentično od tih plagijata, njihovi tvorci su padali u ista i slična iskušenja kao i oni protiv kojih je njihov rad bio usmeren.

»Sređivanje« Svetog pisma od strane »najhrišćanskijeg«, ali za Crkvu i najopasnijeg od gnostika II veka, Markiona, pionira na ovom poslu, vremenski se gotovo poklapa sa Peregrinovim aktivnostima koje nam, prema onome što stoji kod Lukijana, izgledaju slično orijentisane. Čak mnogi momenti iz Markionove biografije (koliko se ona samo na osnovu spisa uperenih protiv njega može s pouzdanošću rekonstruisati) pokazuju sličnost sa onima iz Peregrinove (koja se iz Lukijanovog satiričnog teksta, takođe, samo delimično može stvarno sagledati). A ti zajednički biografski momenti potvrđuju kako identična duhovna atmosfera na bliskom prostoru, u bliskom vremenu, rađa jednu osobenu fizionomiju, odnosno proizvodi jedan određeni tip ljudi. Markion je još kao mladić zbog propovedanja gnostičkih ideja među hrišćanima isključen iz Crkve, i to od strane sopstvenog oca, episkopa Sinope na Pontu, a izgleda da je, bar po glavnom izvoru Tertulijanu, načinio i neki težak moralni prestup;⁴⁸ i Peregrin je slično započeo svoju karijeru moralnim ispadima i sukobom sa ocem. No Markion je svojom neosporno izuzetnom inteligencijom (a i dovitljivošću, kao Peregrin) uspeo da se nametne nekim maloazijskim hrišćanskim komunama, a onda i onoj, već tada vodećoj, u Rimu (možda najviše zaveštavši joj ogroman prilog od 200 000

⁴⁸ Tert. *Adv. Marc.* 4, 20.

sestercija stečenih trgovačko-brodovlasničkim aktivnostima), i da dobije od njih priznanje za svoj rad; Peregrin je rehabilitovan u rodnom gradu pošto mu je poklonio svu očevu imovinu. Markion je nastojao da po svaku cenu, do krajnjih mogućnosti, ostane u okrilju Crkve; to je hteo i Peregrin. No oko 140–144. godine Markion je definitivno ekskomuniciran od celokupne Crkve. Da li je već tada, ili tek kada je pristupio organizovanju sopstvene zajednice, nastao njegov kanon Svetog pisma, nije poznato, jer Markionovo razilaženje sa ortodoksnom glavninom hrišćanstva baziralo se prevashodno na njegovoj teološkoj koncepciji; polazeći od Pavlove opozicije νόμος (Stari zavet) – χάρις (Novi zavet), Markion potpuno minimizira starozavetnu predstavu o Bogu i, shodno tome, odbacuje bogonadahnutost knjiga Staroga zaveta. Tako je Markionova zbirka sveštenih spisa za hrišćane obuhvatala samo deset poslanica apostola Pavla (za koga je smatrao da je jedini razumeo Hristovo učenje i delovanje), koje je on izdvojio i »popravio«, i Lukinu verziju jevanđelja (a Luka je bio Pavlov učenik pa je, shodno tome, i njegov spis autentično Hristovo jevanđelje) iz koga je, doduše, izbacio početak gde se govori o detinjstvu Isusovom (jer se po njemu Bog nije rodio u Isusu već ušao u njega kao odraslog čoveka). Markion je, sem toga, u svoju zajednicu primao samo neoženjene, jer je, poput Tatijana, brak smatrao demonskom podvalom (kako su to propovedali i u delo sprovodili i svi drugi asketski nastrojani jeretici) – što se uklapa u malopre spomenuto Peregrinovo neženstvo, koje tako ne mora biti samo kiničkog nego i jeretičko-hrišćanskog porekla.

O aktualnim oblicima zastranjenja u odnosu na biblijski kanon mogli bismo još govoriti,⁴⁹ no to, osim nepreglednog činjeničnog materijala, ne bi imalo suštinskog značaja za našu tezu, dovoljno utemeljenu već nas osnovu onoga što je ukazano: da je Peregrin, kao episkop jedne hrišćanske zajednice, pripadao onoj grupi hrišćanskih teo-

⁴⁹ Najinteresantniji je primer već spominjanog »hrišćanskog kinika« Tatijana koji je od četiri nesaglasna jevanđelja načinio jedno pod imenom »jevanđeoska harmonija« (Euseb. *Hist. eccl.* 4, 29, 5).

loga koji su imali radikalne ideje u pogledu kanona bogonadahnutih biblijskih knjiga. Pokušaćemo da iz Lukijanove priče izvučemo još neke informacije koje se tiču odnosa koji je Peregrin kao hrišćanski mislilac i aktivista imao prema gorućem problemu ortodoksije. Jeretički karakter Peregrinovog hrišćanstva, i to od samog početka, da se naslutiti i iz još jednog usputnog ali dovoljno signifikativnog Lukijanovog podatka. Naime, ako je Peregrin, kako on kaže, pristupio hrišćanima »u Palestini ili tu negde«,⁵⁰ to teško može da se prihvatiti, osim kao Lukijanovo nagađanje zasnovano na saznanju da je u Palestini kolevka hrišćanskog pokreta. No Peregrin je mnogo pre mogao da se susretne sa hrišćanima u svojoj rodnoj Miziji u kojoj je, kao i u čitavoj Maloj Aziji, širenje nove religije bilo najintenzivnije u odnosu na sve druge oblasti Imperije, gde se u vreme njegovoga detinjstva oko sudskih procesa protiv hrišćana mučio Plinije Mlađi u svojstvu carskog namesnika u Bitiniji.⁵¹ Hrišćanska zajednica u Palestini, pak, naslednik najstarije apostolske komune opisane u *Delima apostolskim*, kao čuvar prvobitne, još duhom judaizma prožete hrišćanske tradicije, postepeno se sasvim otuđivala od sve brojnijih novih hrišćanskih opština iz paganstva i istrajavajući u takvom svom konzervativizmu pretvorila se u svojevrzni relikv hrišćanstva, te je od mnogih docnijih otaca Crkve tretirana kao jeretička. Ovi palestinski hrišćani su imali i svoje verzije Jevanđelja, što, imajući u vidu napred rečeno o jeretičkim revizijama Svetog pisma, može ići u prilog Lukijanovih informacija. No judaistički karakter ove zajednice koji ju je odvajao od drugih hrišćana, koji su u ovom periodu, za razliku od I veka, bili već i od neupućenih pagana razlikovani od Jevreja, ne da se naslutiti. Isto tako istorijat ove palestinske hrišćanske zajednice nije lako uskladiti sa Peregrinovim makar i fragmentarno poznatim životom. Pred razorenje Jerusalima (70. godine) oni su se preselili u Pelu u Pereji istočno od reke Jordana,⁵² da bi im se onda nakon judejske

⁵⁰ Luc. *Peregr.* 11.

⁵¹ Plin. *Ep.* 10, 96 i 97.

⁵² Euseb. *Hist. eccl.* 3, 5, 3.

katastrofe posle ustanka Bar Kohbe (135. godine) izgubio svaki trag – otuda možda i malo okolišno Lukijanovo lociranje Peregrinove hrišćanske zajednice u Palestinu. Pošto je hronologiju Peregrinovog života dosta teško izvesti, a Lukijanove su informacije zbog jednostrane usmerenosti prilično pod sumnjom, to nije sigurno da je Peregrin mogao da pre 135. godine (za položaj Palestine i inače tako presudne) i postane hrišćanin i otpadne od hrišćana u Palestini. A ako i jeste onda to na razlog njegove ekskomunikacije baca nešto drugačije svetlo. Naime, pored dobrovoljnog siromaštva gotovo »komunističkog« tipa⁵³ koje im je dalo i ime ebioniti,⁵⁴ ovi palestinski judeohrišćani, iako su bili jevrejski disidenti, za razliku od novoobraćenih hrišćana iz paganstva, nisu prestali da se dosledno pridržavaju starozavetnih zakona,⁵⁵ uključujući i one o ishrani. U tom slučaju je upravo nepoštovanje ovih poslednjih moglo biti onaj fatalni Peregrinov prestup – prekršaj neke zabrane u vezi sa ishranom – koji je prekinuo njegovu hrišćansku karijeru.⁵⁶ Iako je poštovanje judejskih propisa o ishrani bilo favorizovano i od strane nekih ortodoksnih zajednica, npr. u Africi, ono je generalno bilo odbacivano⁵⁷ u sklopu napuštanja *ad litteram* interpretacije Svetog pisma i alegorijskog shvatanja njegovog sadržaja, pa i propisa o ishrani u *Pentateuhu*.

Ako pak informacija o razlogu Peregrinovog izopštenja – pozabavićemo se sada malo i njom – i nije u vezi sa judejskim dijetalnim propisima palestinskih ili nekih drugih hrišćana-heretika,⁵⁸ ona je u skladu sa postavljenom tezom o asketsko-heretičkim obeležjima hrišćanske zajednice kojoj je Peregrin pripadao. Naime, pomenute heretičke grupacije unutar ranohrišćanskog pokreta, prvenstveno u skladu sa svojim drastičnim shvatanjima vezanim za dihotomiju duh-mate-

⁵³ Isp. *Acta ap.* 4, 34.

⁵⁴ Od hebr. *ebyonim* (»bedni«).

⁵⁵ Euseb. *Hist. eccl.* 3, 27, 1–2.

⁵⁶ Luc. *Peregr.* 16.

⁵⁷ *Ep. Barnabae* 10; Arist. *Apol.* 14; *Didache* 6, 3; isp. Euseb. op. cit. 1, 4, 8.

⁵⁸ Drugo tumačenje ove za Peregrina kobne zabrane u ishrani v. u bel. 29 komentara.

rija, pa onda i eventualno judaističkim afinitetima, imali su i mnogo strožije poglede na ishranu u odnosu na ortodoksnu hrišćansku većinu, koja ni starozavetne ni bilo kakve dijetalne sankcije nije uzimala za obavezne i borila se sa onim svojim članovima koji su pokušavali da afirmišu takve stavove. A kolevka ovakvih strujanja u hrišćanstvu bila je upravo Peregrinova rodna Mala Azija. Još u vreme prvog talasa širenja hrišćanstva, delatnošću apostola Pavla, u maloazijskim crkvama su se oglašavali samozvani apostoli-lutalice koji su propovedali krajnji asketizam sejući »judejske mitove« (i ne samo judejske), na koje se odnose reči u *Prvoj poslanici Timoteju*, koja se pripisuje Pavlu: »Duh izričito kaže da će u poslednja vremena neki otpasti od vere i pristati uz prevarne duhove i đavolske nauke... koji zabranjuju ženidbu i naređuju uzdržavanje od jela koja Bog stvori da ih verni – oni što potpuno upoznaše istinu – uzimaju sa zahvalnošću.«⁵⁹ Kada se, pak, kao u našem slučaju, služimo savremenim paganskim izvorima o hrišćanstvu, posebno je teško razlučiti o kakvoj se hrišćanskoj zajednici radi. Takav je slučaj i sa opaskom Flavija Filostrata za hrišćane: »ovi ljudi nisu u stanju da uživaju u zadovoljstvima trpeze.«⁶⁰ Ne možemo biti sigurni misli li on tu na »prave« hrišćane ili na neku hrišćansku frakciju. Jedno je ipak sigurno, a za naše razmatranje i od koristi – da su ovi hrišćanski isposnici sa prostora Male Azije, a u njoj se Peregrin rodio i, kako smo već primetili, u njoj mnogo pre nego u Palestini mogao i da dođe u prvi kontakt sa hrišćanima. Sem toga, Lukijan nas izveštava da upravo hrišćani iz Male Azije dolaze da ohrabre Peregrina i donesu mu pomoć za vreme njegovoga tamnovanja. Zapravo ceo je bliski Istok (Mala Azija, Sirija, Palestina) u II veku bio u jednom duhovnom metežu koji je bio izazvan veoma protivrečnim, međusobno isključivim faktorima (gnosticizam, pozni platonizam, neopitagorejstvo, judaističke sekte, hrišćanstvo) ali usmerenim ka istim idealima i sa dosta identičnim arsenalom spoljašnjih manifestacija, pa sve to ispi-

⁵⁹ *Timoth. I 4, 1–4* (prev. N. R.).

⁶⁰ *Philostr. Vita Apoll. 5, 33* (prev. N. R.).

tivaču nameće oprez pri definisanju odgovora na pitanje kakvo je i ono koje smo mi postavili o identitetu Peregrinove hrišćanske zajednice.

No, na osnovu do sada izloženog, ma kako bilo fluidno, ipak se može donekle razgraničiti kojem je tipu hrišćanske zajednice pripadao Peregrin. Ona je po svojim strogim dijetalnim regulama i toleranciji prema kiničkom imidžu bila očigledno jeretička, ali ne i od onih antijudaistički raspoloženih, poput sledbenika Satornilovih (početak II veka), Vasilidovih (prva polovina II veka) ili Markionovih. Uz to, kada se razmatra problem Peregrinovog prekršaja koji je doveo do njegovog izopštenja iz Crkve, ukoliko se uzme za autentičnu Lukijanova informacija o konzumiranju neke nedozvoljene namirnice (mada je i on sam navodi više kao nagađanje), onda se ona može prihvatiti samo ako se Peregrinovo participiranje u hrišćanskom pokretu, naročito druga faza (pošto je, izašavši iz zatvora, što neiskreno što iskreno prihvatio kinizam), pa i period neposredno nakon ekskomunikacije (boravak u Egiptu u nekoj kakvoj-takvoj asketskoj zajednici) označi kao jeretičko-gnostička i asketska, a u nekoj vezi sa judaizmom i Palestinom.

5 Askete ili perverznejaci

Spomenuti podatak o odlasku novopečenog otpadnika od hrišćanstva Peregrina u Egipat,⁶¹ a radi obuke u askezi, izuzetno je važan za naše razmatranje podteksta Lukijanovih informacija o hrišćanstvu polovinom II veka. Naime, sva pomenuta religiozna previranja, izazvana i obojena prvenstveno gnosticizmom, u Maloj Aziji, Siriji i Palestini, prelivala su se još od I veka, pa i pre i mimo hrišćanstva, delimično i u Egipat (ofitstvo, naasenstvo, peratizam, kanaitstvo i sl.). Doduše, o istoriji samog hrišćanstva u Aleksandriji i u Egiptu uopšte, kolevci hrišćanskog monaštva, u periodu koji nas interesuje ne znamo mnogo. No, najnovija istraživanja usmerena u tom pravcu potpuno se uklapaju u naša naslućivanja o duhovnom mostu koji je

⁶¹ Luc. *Peregr.* 17.

Peregrinu omogućio prelazak iz Palestine ili neke obližnje bliskoistočne oblasti u Egipat i o asketskoj luci u kojoj je on tamo našao privremeno boravište. Tim istraživanjima je utvrđeno⁶² da je hrišćanstvo u Egiptu dvojakog – judejskog i gnostičkog porekla (pri čemu su te dve odvojene struje imale i svoja različita apokrifna jevanđelja – *Jevanđelje po Jevrejima* i *Jevanđelje po Egipćanima*), a da je hrišćanski asketizam u Egiptu, odnosno izvorni hrišćanski monasticizam, rezultat dugotrajnog prirodnog procesa u kome su udela imali i ideologija »judejskog Platona« Filona Aleksandrijskog (pre svega u delu *O kontemplativnom životu*) i drugih judejskih platoničara, i helenističko-judejske askete u dolini Nila (od kojih su najznačajniji tzv. terapeuti sa jezera Mareotide, o kojima dragocene podatke nalazimo u upravo spomenutom Filonovom delu),⁶³ i brojne filozofsko-asketske gnostičko-hrišćanske zajednice kako u okolini Aleksandrije tako i šire (čiji je literarni manifest bio apokrifno *Jevanđelje po Tomi*).⁶⁴ Svi oni su na sličan način razumevali sadržaj, suštinu i smisao kontemplacije kao života posvećenog veri, mudrosti i slobodi od svih spona i uslovljavanja ovoga sveta i života. Sem toga, i dva najveća predstavnika gnostičke teorije i ujedno zagovornika asketske prakse (ne računajući već spominjanoga Markiona), Vasilid i Valentin, deluju u Egiptu, tačnije u Aleksandriji, u vreme koje je dosta blisko Peregrinovom boravku u njoj. Naime, za Vasilida, koji je, grubo rečeno, pokušao da u gnosticizmu objedini helenističku filozofiju platonske inspiracije sa hrišćanskim otkrivenjem, zna se da je delovao za vlade careva Hadrijana i Antonina Pija (117–161).⁶⁵ Obraćajući se samo izabranim »sinovima«, on je svoj religiozno-moralni sistem pretvorio u surovi dualistički asketizam. I Valentin, koji je do 135. godine delovao u Aleksan-

⁶² M. Vukomanović, *Rano hrišćanstvo – od Isusa do Hrista*, Novi Sad 1997, str. 254–265.

⁶³ Phil. *De vita contempl.* 14–44; isp. Euseb. *Hist. eccl.* 2, 17, 3 i dalje.

⁶⁴ Isp. logiju 27 ovog apokrifa, u kojoj Isus svojim sledbenicima preporučuje »post u odnosu na ovaj svet«, što bi značilo asketizam i usamljeničvo (M. Vukomanović, *Rano hrišćanstvo*, str. 258).

⁶⁵ Clem. Alex. *Stromateis* 8, 17; 106, 4.

driji a posle toga u Rimu, obraćao se, pored sebi ravnih »pnevmatika« (duhovnih), kojima je γνῶσις već unapred darovana, a izuzimajući »hilike« (materijalne – od ὕλη), bezuslovno određene za propast, »psihicima« (duševnima), srednjoj, većinskoj kategoriji u njegovoj zamišljenoj podeli ljudskog roda, kojima je moguće dostići spasenje putem askeze. To je od njegovih pristalica stvorilo strogo asketsku zajednicu, a zahvaljujući tom asketizmu i najmoćniju gnostičku sektu.

No Lukijanu je sve ovo bilo strano, bolje rečeno neinteresantno, ako mu je uopšte i bila poznata, a kamoli razumljiva složena duhovna konfiguracija u tadašnjem Egiptu. Otuda je i ceo njegov prikaz Peregrinovog pohađanja nekog egipatskog kursa askeze⁶⁶ čisto knjiška konstrukcija s ironično-sarkastičnom tendencijom. Ovo mesto zapravo je najistaknutija tačka još jednog književnog postupka koji Lukijan u *Peregrinu* primenjuje – parodije aretalogija, u njegovo vreme vrlo popularnih pripovesti ili zbirki pripovesti o čudesima nekog božanstva, drevnog heroja ili aktualnih proroka, vidovnjaka, magova i čudotvoraca. Lukijan je i u drugim slučajevima kada je ulazio u zamršene religijske i filozofske tokove na helenističko-rimskom Istoku na isti način karikirao njihovu sliku (npr. u već spominjanom delu *Aleksandar, lažni prorok*). Okvir te iskonstruisane satirične slike čine u očima helensko-rimskog sveta opštepoznate trivijalnosti orijentalnih misterijskih i soterijskih kultova, naročito onih orgijastičkih. Tonzuru, kao jednu od njih, ismejivali su i drugi pisci, npr. Lukijanov savremenik Apulej.⁶⁷ Kult Izide i Serapisa, čijim sveštenicima je ovo bilo obeležje, uhvatio je korena u masama i kod Helena i Rimljana, mada ne bez otpora, naročito u Rimu, ali sami Heleni i Rimljani nisu ulazili u ove sveštene redove. U tome i jeste smisao ove Lukijanove opaske: Peregrin radi nešto što je nedostojno i svojstveno samo orijentalcima i o čem kod većine i nije vladalo lepše mišljenje. Ovakvu svoju konstrukciju priče o Peregrinovim navodno lažnim podvižničkim aktivnostima u Egiptu Lukijan dopunjava, a

⁶⁶ Luc. *Peregr.* 17.

⁶⁷ Apul. *Metam.* 11, 9.

prema obrascima iz retorskih priručnika krcatim svakojakim skandaloznim anegdotama vezanim za korifeje kinizma, najpogodnijim od njih za ovaj kontekst. Prva je »masna« anegdota o Diogenovom javnom onanisanju. Ona je kao književni motiv često prenošena i u drugačije kontekste, odnosno pripisivana drugim likovima, pa i tamo gde bi se to najmanje očekivalo. Tako je npr. dospela u anonimni *Život Ezopov*,⁶⁸ gde se pripisuje legendarnom i, shodno tradicionalnoj hronologiji, od prvih kinika bar vek starijem basnopiscu. Lukijan je ovde uspešno ubacuje da bude podjednako u funkciji oličavanja opštepoznate kiničke autarkije i najgrubljeg izazova društvenim konvencijama, opet programskog opredeljenja kinika.

Ipak, Lukijanovo unošenje jedne ovako šokantne stvari ipak nije bilo bez osnova. On nas i nehotice upućuje na one gnostičke učitelje i njihove sledbenike koji su, imajući iste teoretske pretpostavke kao i asketski usmereni gnostici, odricali svaki moralni zakon. To je osobina kako nekih od već spomenutih pokreta koji su iz Azije prelazili u Egipat tokom I veka (obožavaoci gnostika Simona Maga, fibioniti), tako i nekih znamenitih gnostičkih propovednika II veka kojima je upravo Egipat bio baza. Naime, u isto vreme kada je u Aleksandriji delovao Vasilid, u toj istoj kozmopolitskoj metropoli, koja je više no i sami Rim bila otvorena za uticaje svakojakih pridošlica, oglasio se Karpokrat za čije se pristalice govorilo da »vode razvratan način života«.⁶⁹ Najzaslužnijim za takvu nadogradnju Karpokratovog učenja u duhu potpunog amorala smatran je njegov sin Epifan,⁷⁰ »inteligentan mladić, ali sa nakaznim, u izvesnom smislu pornografski usmerenim idejama«.⁷¹ Među njihovim dogmama bila je i ona da su žene zajedničko dobro. Jedna Karpokratova sledbenica po imenu

⁶⁸ *Vita Aesop.* 76; u potpuno identičnom kontekstu kao kod Diogena Laertija (6, 46; 6, 49) – opozicije između jednostavnosti zadovoljavanja polnog nagona i mnogo težeg zadovoljavanja gladi.

⁶⁹ *Iren. Adv. haer.* 1, 25, 3.

⁷⁰ *Clem. Alex. Stromateis* 3, 2, 5.

⁷¹ *Alexandrian Christianity*, edd. J. E. L. Oulton & H. Chadwick, Philadelphia 1954, str. 25.

Markelina iz Aleksandrije se uputila u Rim, poput Peregrina i u otprilike isto vreme kada i on (za vladavine Antonina Pija). No nesumnjivo najnemoralnija religijska grupacija u II veku bili su tzv. fibioniti. Oni su bili aktivni i u Aleksandriji. Opis njihovih sastanaka, održanih u strogoj konspiraciji, iz pera jeresiologa Epifanija Kiparskog,⁷² sadrži neke pojedinosti njihovih rituala koje se mogu shvatiti kao mogući izvor (dez)informacija koji je Lukijana naveo da Peregrina ocrta kao drugog Diogena u javnoj masturbaciji. Naime, u Epifanijevom nečuveno slobodnom prenošenju glasina o ovoj seksualno nastranoj gnostičko-hrišćanskoj zajednici (zbog čije se opscenosti u dvojezičnim izdanjima uz originalni tekst navodi samo za ispitivače rezervisan latinski prevod) spominju se i različite kultne radnje sa semenom tečnošću muškaraca. Najbliža knjiška asocijacija Lukijanu nije ni mogla biti druga do upravo ona koju je upotrebio. Moglo se, dakle, dogoditi da Peregrin zaglavi među takvim gnosticima. No kako Lukijan o njima nije imao bližih saznanja, ali i sa nekog neobjašnjivo poštenog odnosa prema hrišćanima, on i ne označava identitet Peregrinovog asketskog društva u Egiptu kao hrišćanski ili bar blizak tome. Umesto kao drugi paganski autori koji su u sličnim situacijama često tako nesmotreno radili, pa su se i pravim hrišćanima mogle poturiti svakojake stvari,⁷³ Lukijan pribegava uprošćenom gledanju na te Peregrinove preokupacije kao na izraz njegovog već ranijeg prihvatanja kiničkog ideala i u tradicionalnom duhu nam dočarava izopačenosti o kojima je nesumnjivo nešto načuo.

Lukijanova domišljatost u »obogaćivanju« svoga pripovedanja o Peregrinovim čudnovatim aktivnostima u Egiptu do maksimuma se ispoljila u poslednjoj pikanteriji iz kataloga tih aktivnosti; nju je načinio kombinovanjem dve anegdote i preusmeravanjem njihovog

⁷² Epiphan. *Panar.* 26, 4-5.

⁷³ Isp. reči Justina Filosofova, koji u svojoj *Odbrani* (prvoj), predlažući vlastima da sude hrišćanima samo na osnovu njihovih dela a ne samoga imena »hrišćanin«, napominje da »svakojaki sebe nazivaju hrišćanima« (7), ili kada istom prilikom pobrajajući neke od gnostičkih predvodnika kaže: »svi koji svoje mišljenje zasnivaju na ovim ljudima zovu se hrišćani« (26).

smisla u pravcu izvrgavanja ruglu Peregrinovih asketskih ambicija. Naime, među dogodovštinama vezanim za Diogena spominje se i kako se on, došavši u Atinu, priljubio uz Antistena, a kada ovaj, kao pravi kinik ne trpeći nikoga pored sebe, više nije imao načina da ga se reši, preteći podiže na njega svoj štap misleći da će ga tako uplašiti i oterati. No Diogen je navodno rekao: »Udri samo, nećeš naći nijedno drvo dovoljno tvrdo da me otera od tebe!«⁷⁴ Možda je Lukijanova satirična oštrica, pored pukog iznošenja jedne šokantne stvari, ovde htela da, kao i u prethodnom slučaju sa samozadovoljavanjem, aludira na tu i inače humorom obojenu anegdotu o Peregrinu, kao kiniku, uzornom Diogenu. No postojali su i drugi, Lukijanovom književnom postupku bliskiji predlošci. Naime, jedna od karakteristika kiničko-stoičke dijatribe sastojala se u upotrebi različitih ilustrativnih primera (*παράδειγματα*) anegdotskog karaktera radi što boljeg isticanja osnovnih stavova kiničko-stoičke moralne filosofije. Primeri su mogli biti pozitivni i negativni, a u prvoj grupi su na prvom mestu figurirale priče vezane za kiničkog pokrovitelja Herakla i filozofe-začetnike kinizma Diogena i Krateta. Lukijan, generalno, parodira kiničke ideale, no ta njegova parodija ima sasvim određenu književnu metodiku: po istom principu po kome postupa sa religijskim tonom aretalogije, on pravi negaciju konstanti izraza moralistički usmerene kiničko-stoičke dijatribe, za šta su mu naročito bili pogodni baš ovi primeri koji su se u njoj javljali, jer su te privlačne anegdote tradicionalno navođene u priručnicima iz retorike (u obliku hrije, jedne od pripremnih retorskih vežbi). Među njima su se, kao pedagoški veoma važne, isticale one u kojima se pomenuti kinički uzori predstavljaju kao borci protiv nevaspitanja omladine. Takav jedan upadljiv primer upravo donosi priču o šibanju iz moralno-didaktičkih razloga: »Kratet videvši nevaspitanog dečaka, izudarao je njegovog učitelja.«⁷⁵ Nije teško u ovom primeru videti moguće Lukijanovo polazište; u isto-

⁷⁴ Vidi Diog. Laert. 6, 2, 21 (prev. N. R.).

⁷⁵ Quint. 1, 9, 5; isp. Hermog. *Progymn.* 3, 20 = Prisc. *Praeexer.* 2, 8: »Diogen, videvši dečaka koji se nepristojno ponaša, prutom je izudarao pedagoga« (prev. N. R.).

vetnom kontekstu (vaspitanje i obrazovanje) primenio je ključni motiv (udaranje motkom po zadnjici) i predstavivši Peregrina kao mazohistu izvrnuo prvobitnu moralističku poruku.

No kinički je asketizam, uprkos svoj Lukijanovoj ironiji, izvorno uistinu podrazumevao ubijanje svetovnih ambicija, podnošenje fizičkog bola i oslobađanje od bilo kakvih želja. A kada se iz zajedničke osnove koja sadrži pored već izloženih i druge karakteristične podudarnosti – antiidolatriju, eskapizam, preferisanje empirijskog u odnosu na teoretsko saznanje, radikalizam, preziranje smrti, »jurodivost« – krajem III veka rodio monaški pokret, on često nije nimalo skrivao svoje zajedničke crte sa kinizmom. Tako se krajem IV veka konstantinopoljski episkop Maksim Iron (koga je zbog nezakonitog rukopoloženja na taj položaj u svojim jambima napadao Grigorije Nazijanski⁷⁶ – ali ga je prihvatao kao primer podvižnika) otvoreno izdavao za filozofa-kinika i nosio kiničku odeću i štap u javnosti. Kada je došao u Rim, papa Damas, šokiran njegovim izgledom, upitao ga je da li je on uopšte hrišćanin. No nije tu bilo posredi Damasovo drugačije gledanje od Grigorijevog bilo na kinizam bilo na hrišćanski asketizam, nego neuviđanje već duboko ukorenjene simbioze kinizma i hrišćanstva na Istoku koja je upravo doživljavala procvat u obliku monaštva. Ovaj fenomen, međutim, nije izmakao pažnji cara Julijana⁷⁷ koji je po svom ponašanju⁷⁸ umnogome bio nalik svojim savremenima, kako u licu paganskih asketa-kinika⁷⁹ tako i u licu hrišćanskih monaha, često usiljenih ekscentrika.⁸⁰ Tako i Peregrin na

⁷⁶ Greg. Naz. *De vita sua* 750–1136.

⁷⁷ Iul. *Or.* 7, 224 a–b.

⁷⁸ Vidi Iul. *Mysopog.* 2; 3.

⁷⁹ Julijan, doduše, nije uvažavao kinizam zbog kritike tradicionalne religije, ali poznoantički kinizam nije ni izdaleka bio kao onaj prvobitni i dobrim je delom pretrpeo uticaje tada sveprisutne misterijske i soterijske religioznosti.

⁸⁰ Navedene paralele mnogo su diskutovali moderni istraživači, npr. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912, 92–93, 226–227; W. R. Halliday, *Pagan Background of Early Christianity*, Liverpool 1925, 126–27, 169–70, 201–2; Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1957, 209–10, 339–40;

kraju izlazi kao nekakav prototip egipatskih i drugih prvobitnih hrišćanskih monaha, ili još konkretnije, kao nekakav preteča Maksima Irona.

6 Bramanizam ili neopitagorejstvo

Iz svega već izloženog sasvim je jasno da je Peregrin tipičan primer čoveka epohe u kojoj su svi, bez obzira na ogromno religijsko šarenilo, bili podjednako osetljivi na problem života i smrti i ulagali enormno vreme i energiju u pokušaj da nađu put za spasenje duše. Peregrin je istovremeno i atipičan slučaj, zapravo veoma kompleksna ličnost čije žitije, i pored nepreciznog i iskrivljenog prikaza Lukijanovog, opet vrlo dobro odslikava svu složenost duhovne klime kasnoantičkog sveta. Pokazuje to i njegova nesvakidašnja »pasija«. Štaviše, odgovor na Lukijanovo retorsko pitanje: »Koji je razlog da Peregrin tako odlučno uskoči u vatru?«⁸¹ umnogome je ključ za poimanje fenomena Peregrin u celini. Ne treba, naime, naročito naglašavati da ma kako u antičkoj istoriji sretali slučajeve smrti u vatri pod neobičnim okolnostima – Sardanopala, Semiramide, Hamilkara, Kreza, te još nekih, na koje ćemo se posebno osvrnuti – ovde se radi o nečem sasvim nesvakidašnjem. Lukijan nam kao jedino »zvanično« objašnjenje razloga Peregrinovog samoubistva na lomači, navodno dato od Peregrinovih učenika, nudi priču da su Peregrinu uzor u tome bili indijski bramani, tačnije braman po imenu Kalan. Drugde će Lukijan tu interpretaciju upotpuniti tvrdnjom, pripisanom nekima od očevidaca, o Peregrinovom planu da na lomaču stupi u ono doba dana kada to bramani obično čine napuštajući svet.⁸² Iako nam nekompetentnost onemogućava da se osvrnemo i na moguće uticaje indijske mistike i asketike na Peregrina, za koje se on, izgleda, zainteresovao u svojim poznim godinama, ovi podaci nas primoravaju da razmotrimo neka pitanja iz tog kompleksa, bar ona iz domena klasičnih nauka.

E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, New York 1957, 166 i dalje.

⁸¹ Luc. *Peregr.* 25, 2.

⁸² Luc. *Peregr.* 39, 1.

Pre svega, priča o »gimnosofisti« (kako su Grci originalno prozvali ove mudrace) Kalanu, koji se spalio usred Aleksandrovog vojnog logora, izuzetno je raširena u antičkoj literaturi. Javlja se u sklopu legendarnih storija o Aleksandrovom zanimanju za bramane i poseti njima prilikom boravka u Indiji. Prvi ju je zabeležio Aleksandrov pratilac i autor jedne od Aleksandrovih biografija Onesikrit (što i Lukijan navodi), a od njega su je potom preuzeli i prenosili mnogi antički pisci. Kalanov slučaj posebno živopisno daje Lukijanov stariji savremenik Flavije Arijan.⁸³ Kalan je, kaže, bio jedan od tih indijskih asketa, koji se, impresioniravši Aleksandra, pridružio njegovom štabu i postao učitelj makedonskog generala Lisimaha. Kada se Aleksandrova vojska približila Suzi, Kalan je objavio da, pošto su mu već 73 godine i slabog je zdravlja, više ne želi da živi. Pošto je usred logora napravio veliku lomaču, na rastanku od ovoga sveta i života pozdravio se sa svima sem s Aleksandrom, kome je, navodno, rekao da će se uskoro videti u Vavilonu – predviđajući mu skorbu smrt. Dok je zastrvenog lica ležao na lomači odasvud zahvaćen plamenom, slonovi su mu činili kraljevski naklon i svirale su trube.

Mada je većina grčkih pisaca iz helenističkog i rimskog perioda pokazivala interes za »čovaka ukrašenog vrlinama koji se suočava sa smrću na nezaboravan način«,⁸⁴ Lukijan za ovakve priče nije imao mnogo sluha – tačnije, u skladu sa svojim književno-umetničkim principima, odnosio se prema njima kao prema, u najboljem slučaju, predmetu pogodnom za ismevanje. Zato nije našao za shodno da priču iznese u njenom punom obimu, prožetu fantastikom karakterističnom za pseudoistorijska dela. U svoj spis uneo je samo podatak o navodnoj neosetljivosti bramana na bol pri spaljivanju, ne bi li se još jednom narugao Peregrinu, koji kukavički pravi što dublje ukopan u što bolje podloženu lomaču, kako momentalno progutan njenim silnim plamenom ne bi nimalo osetio pečenje.⁸⁵ No Lukijan, ukoliko je

⁸³ Arrian. *Anab.* 7, 3; isp. i Plut. *Vita Alex.* 65, 69–70; Cic. *Tus. disp.* 2, 52.

⁸⁴ M. Hadas, *Hellenistic Culture*, repr. New York 1972, str. 178.

⁸⁵ Luc. *Peregr.* 25,4.

sam domislio ovakve detalje, nije slučajno uveo bramane u priču; ukoliko je pak bilo kakvog stvarnog osnova, on ih nije morao spomenuti, kao ih što u drugim slučajevima, videćemo, i nije spominjao, ili ih je spominjao u kontekstu gde je to dobijalo suprotan smisao. Naime, osim u svakoraznim *Aleksandridama*, koje su ga učinile popularnim, motiv filozofsko-asketskog života »nagih mudraca« ubrzo se javio i nezavisno od Aleksandrovog susreta s njima, i kao takav postao ništa manje raširen u antičkoj literaturi, te ga nalazimo kako u etnografsko-istoriografskim tekstovima o dalekom Istoku (Strabon), tako i u biografiji, romanu i teosofskoj književnosti (Porfirije), a naročito je razvijen u Filostratovim i inače raspričanim *Povestima o Apoloniju iz Tijane*.⁸⁶ Lik gimnosofiste rado je korišćen i u satiričarskoj literaturi, kao simbol sumnjive mudrosti i besciljnog asketizma. Upravo u takvoj varijanti prihvaćen je kod Lukijana, pa zajedno s anti-kiničkim temama čini stalni inventar njegovog literarnog programa,⁸⁷ u dobroj meri uperenog protiv mudraca svake vrste, koje on nikako ne voli i nimalo ne štedi. To mu pogotovu dobro dođe u satirama na račun verskog i filozofskog dogmatizma i fanatizma, protiv učitelja kakav je hrišćansko-kinički propovednik Peregrin ili nadriprorok Aleksandar. Stoga bi takve opservacije u vezi s gimnosofistima, ma gde ih susreli, trebalo uzeti s rezervom.

Nameće se, dakle, zaključak da je ono što je ispričano o povezanosti Peregrina sa bramanima i njihovim načinom odlaska iz života Lukijan sastavio po retorskom klišeju, koristeći stalne teme i likove, i da cela stvar nema činjenično uporište. Uostalom, da je hteo ozbiljno da razmotri mogućnost uticaja poznatih bramanskih samoubistava na Peregrina, a ne samo da se posluži jednim književnim sredstvom (providnim pošto je zgodno za njegovu osnovnu nameru – ruganje), Lukijan ne bi posegao za Kalanom, dalekim knjiškim likom. Pere-

⁸⁶ No tu se polazišna priča izrodila u svoju suprotnost, jer Apolonije u Indiji saznaje da Aleksandar nikada nije došao u kontakt sa bramanima zbog velike zabačenosti i izolacije u kojoj oni žive (Philostr. *Vita Apoll.* 2, 23).

⁸⁷ Isp. npr. njegov poznati dijalog *Gozba ili Lapiti*, koji se završava opisom tuče kao vrhuncom pira gimnosofista pozvanih na jedno venčanje.

grinov slučaj bi doveo u vezu sa (hronološki, a i po možda smišljenoj senzacionalnosti) bližim slučajem drugog jednog Indijca koji se spalio na lomači, Zarmara. Ovaj je to učinio 20. godine pre Hr. u Atini, prilikom Avgustove posete gradu, tako da i jedan od izvora informacije o ovome, Dion Kasije,⁸⁸ s pravom sluti da je posredi bio čisto teatralan gest.

Ali ako i primimo za kakvu takvu istinu Peregrinovu opčinjenost bramanima, to za čoveka kakav je bio on, u epohi čiji je on – kako smo već sa više aspekata pokazali – tipičan produkt, nije nikakvo čudo. I čuveni čudotvorac Apolonije iz Tijane – najizrazitiji primer mističkih duhovnih strujanja izvan hrišćanstva u I veku po Hr., svojim propovedima i čudima glavni konkurent i žestoki suparnik hrišćanskim aktivistima u Maloj Aziji – odlazi u Indiju da poseti ove mudrace, očekujući da od njih dobije »višu mudrost«. Gledajući u njima nezemaljska bića, verovao je da su baš oni učitelji Pitagore, za čijeg se sledbenika izdavao.⁸⁹ Ovaj slučaj, za koji nam je izvor jedna fantastična biografija nastala skoro podrug veka nakon Apolonijeve smrti i gotovo vek posle Peregrinove (otuda Apolonija mnogi i ne uzimaju za istorijsku ličnost), ne bi mogao biti potpora pretpostavci o Peregrinovom dubljem poznavanju bramana, da nema upadljive veze između pojedinih simboličkih radnji Peregrinovih pri odlasku na lomaču i određenih hinduističkih religijskih predstava. Tome u prilog idu i nagađanja o takvoj vezi koja sâm Lukijan nalazi za shodno da pomene.⁹⁰ U pitanju su podaci o tome kako Peregrin čeka izlazak Meseca da bi počeo sa samospaljivanjem, kako se pri paljenju lomače okreće k jugu, i kako pred sam ulazak u vatru priziva demone (u stvari duhove pokojnih) oca i majke.⁹¹ Mesec je igrao važnu ulogu u bramanskim verovanjima vezanim za život nakon smrti. Pretpostavljalo se da duše umrlih odlaze na Mesec, da svojim okupljanjima tamo izazivaju

⁸⁸ Dio Cass. 59, 9, 10; o Zarmaru isp. još i Strabo 15, 1, 68; Plut. *Vita Alex.* 65; 70; Nicol. Damasc. fr. 91 (*Fragmenta Historicorum Graecorum* 3, 420).

⁸⁹ Philostr. *Vita Apoll.* 3, 13 i dalje.

⁹⁰ Luc. *Peregr.* 35.

⁹¹ Luc. *Peregr.* 36.

njegov rast, kao i da pri punom Mesecu deo njih odlazi u carstvo Brame, božanskog tvorca, a druge se vraćaju na zemlju da bi se ponovo rodile. Jug pak u bramanskoj mitologiji predstavlja oblast duhova umrlih, carstvo strašnog gospodara donjeg sveta Jame, koji se stoga smatra i vladarem juga. Prizivanje duša »otaca« (*pitárah*) takođe je deo bramanske religijske tradicije, pri čemu je opet obavezno okretanje ka jugu. Naime, Jama je deifikovani heroj koji, kao prvi čovek koji je iznašao put do udaljenog sigurnog mesta za sve ljude, vodi duše »blaženim ocima« na jug, pa se stoga mesečna prinošenja njima završavaju okrećući se prema jugu. Štaviše, u jednom bramanskom obredu,⁹² nakon prizivanja demona predaka i škropljenja vodom u pravcu juga, predviđeno je izgovaranje molitve »Božanske vode, pošaljite nas Agni« (božanstvu vatre, pre svega žrtvene, okrenute na jug, a posvećene demonima i predačkim duhovima). Nije teško uočiti povezanost glavnih segmenata Peregrinovog samoubilačkog rituala s opisanim bramanističkim shvatanjima. Pa i spomenuta nagađanja u vezi s bramanim i Peregrinovom ritualu, koja Lukijan daje usput, nisu bez svakog osnova. Ona se, naime, odnose na lažnu vest da će Peregrin sačekati izlazak Sunca da se spali, pošto tako isto postupaju i bramani. Pošto je za bramansku mitologiju Jama sin boga Sunca, Vivasvata, ne bi bilo čudno da je Peregrin, imajući to u vidu, kalkulisao i sa takvom varijantom svoga samoubilačkog rituala.

Ima pokušaja da se na osnovu trgovačkih i zanatsko-umetničkih komunikacija između istočnih oblasti Rimskog carstva i Indije nađu potvrde i za intelektualnu komunikaciju među indijskim i grčko-rimskim svetom; po mnogima, one su najupadljivije kod Plotina.⁹³ Istina, Plotinov biograf Porfirije spominje da je on u svojoj 38. godini, kao slušalac Amonija Sake u Aleksandriji, hteo da se priključi vojnoj ekspediciji cara Gordijana na Istok (242. godine), zato da bi se dublje uputio u filosofiju negovanu kod Persijanaca i Indijaca;⁹⁴ ali za neke

⁹² A. M. Harmon, *Lucian*, Loeb Classical Library, V, str. 40–41, bel. 1.

⁹³ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, str. 106–133; 186.

⁹⁴ Porph. *Vita Plot.* 3.

konkretne dodire Plotinove s Indijom ne zna ni Porfirije niti ikoji od antičkih izvora. Izvesno je da su tokom prvih vekova nove ere postojale stalne veze između Indije i mediteranskih zemalja. Trgovački karavani su saobraćali između Palmire i luka južne Mesopotamije, a od njih prevoz nastavljali trgovački brodovi do Indijskih obala – pri čemu nije nevažno da je od Palmire prva sledeća stanica i glavna raskrsnica ka svim odredištima po Sredozemlju bila Aleksandrija, stecište filozofsko-religijskih strujanja. Oni nisu samo uvozili dragocenu robu u grčko-rimski svet; oni su lako mogli da budu i sredstvo duhovne razmene. Takvu slutnju potvrđuju i arheološka otkrića, kao statua indijske boginje Lakšme u Pompejima, svedok umetničkih veza Italije s Indijom pre 79. godine po Hr. No, pored učenja o selidbi duša, koje antički pisci bezrezervno⁹⁵ a moderni istraživači s blagom zadržkom smatraju indijskim uvozom u helensku misao, u sferi duha te veze su postojale odvajkada, a njihove manifestacije su, kao i metempsihoza, po pravilu predstavljale propagandni materijal pitagorejskih filozofskih krugova.⁹⁶ Znameniti pitagorejca iz IV veka pre Hr. Aristoksen iz Taranta pričao je da je neki Indijac vodio razgovor sa Sokratom, da bi tvrdio kako spoznaja božanskih stvari mora prethoditi izučavanju ljudskog života.⁹⁷ Ova legenda vrlo dobro pokazuje važnost koju su Pitagorini sledbenici pridavali mudrosti bramane.

U pitagorejskoj školi interesovanje za bramane bilo je trajno, uprkos njenim interakcijama sa drugim filozofskim strujama, prevashodno platonizmom, pa i onda kad je došlo do njene obnove u vidu neopitagorejstva, krajem stare ere. To najbolje pokazuje poslednji predstavnik tog novog pitagorejstva, intelektualni tip blizak Peregrinu, njegov nešto mlađi savremenik Numenije iz Apameje (druga polovina II veka), čija se misao može podvesti pod neopitagorejstvo tek

⁹⁵ Vidi npr. Philostr. *Vita Apoll.* 3, 19; 8, 7, 15.

⁹⁶ Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin–Leipzig 1922, I, str. 33; 138–139; 221.

⁹⁷ Euseb. *Praep. ev.* 11, 3, 8; isp. Philostr. *Vita Apoll.* 3, 18.

uslovno, jer uključuje, između ostalog, pozni platonizam, judaizam, kinizam, orfičku mistiku i haldejsku astrologiju. Numenije pravda šarolikost svoje misaone konstitucije time što je, potaknut uverenjem da je Platon učenik Pitagore a ovaj varvarskih mudraca, nastojao da dođe do čiste, prvobitne mudrosti, obrativši se njenim izvorima kod »slavnih naroda« koji su prvi došli do mudrosti, tako da se inicirao u misterije bramana, Jevreja, maga i Egipćana.⁹⁸ Činjenica da Numenije, govoreći o obavezi spoznaje starih učenja orijentalnih sveštenika, na prvo mesto stavlja baš bramane, a nema sumnje da se i o učenjima drugih spomenutih mogao pouzdano informisati, razlog je više za verovanje da je on imao i neka znanja o bramanima. To je i razlog što govoreći o Peregrinovom interesovanju za bramane spominjemo Numenija. No, on nije jedini. Njegov ekstravagantni misaoni sinkretizam (koji mu je dopuštao da, na primer, komentar Platonovog mita o Eru napravi u vidu centona u kome se Platonove fraze mešaju s astrologijom i formulama inicijacije)⁹⁹ najdrastičnije se manifestuje u zaokupljenosti biblijskom mudrošću. On, doduše, nikada nije bio hrišćanin kao Peregrin (možda je bio jevrejskog porekla, kako pretpostavljaju neki), ali je, baš kao i Peregrin, čitavog života bio pod uticajem judeohrišćanskih ideja. Origen je nedvosmisleno ukazivao na Numenijev blagonaklon odnos prema judaizmu i hrišćanstvu,¹⁰⁰ koji nije ostao samo deklarativan: u nastojanju da negrčke religije dovede u vezu i sklad sa Platonom, on je često i slobodno koristio »proročke spise«.¹⁰¹ Štaviše, služio se starozavetnom definicijom Boga ó űv i prihvatio je filonsko-ranohrišćansko shvatanje da je Platon »aticizirani Mojsije« (Μωϋσῆς ἀττικίζων).¹⁰² Sačuvao se i primer Numenijevog korišćenja alegorijskog metoda u tumačenju *Septuaginte*.¹⁰³ Ali Numenijeva dela nam nisu sačuvana, pa ne možemo na osnovu

⁹⁸ Euseb. op. cit. 9, 7 = fr. 9a (ed. E. A. Leemans, Bruxelles 1937).

⁹⁹ Isp. Orig. C. Cels. 5, 57 = fr. 31 (Leemans).

¹⁰⁰ Orig. op. cit. 4, 51 = fr. I 32 (Leemans).

¹⁰¹ Orig. op. cit. 1, 15 = fr. 9b (Leemans).

¹⁰² Clem. Alex. *Stromateis* 1, 22, 93 = fr. 10 (Leemans).

¹⁰³ Test. 46 (Leemans).

jedne njegove izjave o bramanskoj mudrosti utvrditi stvarni udeo indijske misli u njegovoj filosofiji. No ako je Numenije – koji predstavlja most od neopitagorejstva i poznog platonizma ka neoplatonizmu, tačnije Plotinu (koji je njegove knjige koristio u svojim školskim raspravama)¹⁰⁴ – došao u neposredniji kontakt sa indijskom mišlju, onda je upravo on uzročnik Plotinovog interesa za bramane, kao i svih onih još nerazjašnjenih paralela između Plotinove filosofije i indijske mudrosti.

Da se vratimo dilemi vezanoj za bramansku pozadinu Peregrinovog samoubistva, a na osnovu predsmrtnih rituala. Hoćemo da bacimo više svetla i na ovaj segment priče o Peregrinu imajući na umu ne samo Numenija, koji je na prvo mesto u transmisiji jedne iste mudrosti koja je stigla i do Pitagore i Platona stavljao bramane, nego i ranije spomenutog čudotvorca Apolonija iz Tijane i njegovo, u popularno-religioznom maniru pripisano mu poznavanje bramana – i uopšte, nadovezujući se na iznete činjenice o svagdašnjem interesovanju i komunikaciji Pitagorinih sledbenika s Indijom. U Peregrinovom ritualu pred spaljivanje najpre možemo videti deo ritualizma karakterističnog za neopitagorejstvo, koje je od starog pitagorejstva nasledilo i religijske koncepcije indijskog porekla. Peregrin bi se tako našao na sredini vremenskog luka između dvojice navedenih neopitagorejaca, štaviše zajedno s neopitagorejskim magom Apulejem iz Madaure, koji mu je duhovno blizak i po mnogo čemu drugom.¹⁰⁵ Elementi neopitagorejstva činili su nam se prisutnim kod Peregrina još pri ispitivanju pozadine njegovih asketskih aktivnosti u Egiptu. Naime, od Pitagorinog nasleđa tokom vekova u životu je ostao samo misticismizam i asketizam, koje su, za razliku od starih zatvorenih pitago-

¹⁰⁴ O ovoj strani Numenijeve misli vidi G. Martano, *Numenio d' Apamea. Un percursore del neo-platonismo*, Napoli 1960.

¹⁰⁵ S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, str. 107. Iz bibliografije koju Benko daje vidi se da je prošlovekovna ocena Peregrina kao kinika (koju je elaborirao Bernays, nav. delo, loc. cit.), u prvoj polovini našeg veka korigovana u kinika-pitagorejca (najpre H. M. Hornsby, »The Cynicism of Peregrinus Proteus«, *Hermathena* 48 [1933], str. 65-84), da bi ga najnoviji ispitivači shvatali kao pravog pitagorejca.

rejskih zajednica, prenosili propovednici i misionari, veoma često potekli iz redova kinika, kojima je pripadao i Peregrin. Taj misticizam i asketizam su i teoretski bili razrađeni, i to ne samo na osnovama starog pitagorejstva nego i preuzimanjem bliskih platonističkih, peripatetičkih i stoičkih shvatanja, a centar nove pitagorejske škole bila je egipatska Aleksandrija, u čijim se gnostičko-hrišćanskim krugovima, videli smo, Peregrin jedno vreme kretao. No kako nam je u Lukijanovom opisu Peregrinovog podvizavanja u Egiptu bio upadljiv latentni imoralistički prizvuk, to nam je odvratilo pažnju sa neopitagorejstva na fibionitstvo. Sada se ipak moramo zadržati na neopitagorejstvu – što će se pokazati kao još jedan znak sinkretizma u filozofskoj religioznosti kasne antike i one dekadencije u filozofiji i religiji koja nije bez razloga nazvana »perverzijom od pobožnosti«;¹⁰⁶ sve ovo kod Peregrina, tj. u materijalu koji nam je o njemu ostavio Lukijan, dolazi do izražaja na svakom koraku. Naime, na osnovu mnogih pokazatelja stiže se utisak da je Peregrin u poslednjoj fazi svoje religijske evolucije ispovedao neopitagorejsku veru. Ne kažemo slučajno *veru*, s obzirom na to da je još drevna Pitagorina dogma bila umnogome religija, a ovaj njen daleki potomak se potpuno transformisao u verski red, u pravu crkvu, daleko od filozofske škole ili akademije nauka.¹⁰⁷ Tako su iskopani ostaci jednog neopitagorejskog hrama u Rimu, bazilike pod zemljom (što imitira Platonovu pećinu, u kojoj se umesto svetlosti vide senke višnjih realnosti), dekorisane prizorima iz mitologije i misterijskih obreda, u čijoj je apsidi, poput kasnijih hrišćanskih bazilika, stajao tron za predvodnika molitvenih skupova, koji je odatle propovedao, uvodeći verne u simboliku i ezoteriju Pitagore i drugih starih teologa, i dajući im preporuke za svakodnevni život, koji je podrazumevao vegetarijansku ishranu, raznovrsnu apstinenciju, česte molitve, duge meditacije, ispitivanje savesti.¹⁰⁸ Praksa rigoroznog asketizma, karakterična za pitagorejsku etiku, bila je konse-

¹⁰⁶ A. -J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, I, str. 5.

¹⁰⁷ A. -J. Festugière, nav. delo, I, str. 15 i dalje.

¹⁰⁸ Vidi Cic. *De senect.* 38; Iamblich. *Vita Pythag.* 24.

kvenca njihovog doktrinarnog sistema – radikalnog dualizma koji dušu, od božanstva proisteklu, suprotstavlja telu, u koje je ona sišla kao u grob, i gde joj pretil opasnost da se iskvari te da se, umesto natrag božanstvu, vrati u drugo telo, niže na lestvici postojanja. Niz tabua štiti dušu od toga, praksa skrupuloznog pijetizma čuva joj prvobitne kvalitete, ljubav prema večnim lepotama uspinje je već sada bogovima, pa kroz identifikaciju sa njima ona postaje dostojna blažene besmrtnosti koja je najzad izvodi iz kruga reinkarnacije. U svojim obredima neopitagorejci su se služili gatanjem, čarobnjačkim ritualima, recitovanjem tajanstvenih i nerazumljivih fraza te činovima očišćenja i pokore radi obezbeđivanja čistote (ἀγνεία).¹⁰⁹

Nije nikakvo čudo što je došlo i do veza nekih hrišćanskih jeretika, zapravo hrišćanskih gnostika, s ovako opredeljenim neopitagorejcima. Tako je hrišćansko pitagorejstvo vidljivo u naročito razvijenim elementima neopitagorejske homerske simbolike kod sekte naasena;¹¹⁰ u tome što je Vasilid preuzeo zavet ćutanja, na koji su se Pitagorini učenici obavezivali za prvih pet godina po ulasku u zajednicu;¹¹¹ u tome što su dogmu o metempsihozi prihvatili Karpokrat i njegove pristalice;¹¹² u pitagorejskoj aritmologiji kao fundamentu na kome je Valentin, najdarovitiji od gnostika, zasnivao svoju doktrinu o eonima, i sâm to potvrđujući,¹¹³ a što je njegov najistaknutiji učenik »pitagorstvujući« Marko produbio dotle da Hipolit, od svih koji nas obavješta- vaju o ovim jereticima najupućeniji u filosofiju, tvrdi da su on i njegovi sledbenici Pitagorini a ne Hristovi vernici.¹¹⁴ Preplitanje je materijalizovano i na umetničkim spomenicima, u srodnoj dekoraciji neopitagorejskih i gnostičkih bogomolja, što je, s obzirom na tek po koji fragment pisanih dokumenata naasena i sličnih sekti, od velike koristi

¹⁰⁹ Za ove lustracije v. Diog. Laert. 8, 33; Philostr. *Vita Apoll.* 6, 5, 3; Iamblich. *Vita Pythag.* 99.

¹¹⁰ Hippol. *Refut.* 5, 8, 1; 5, 9, 8–10.

¹¹¹ Euseb. *Hist. eccl.* 4, 7.

¹¹² Hippol. *Refut.* 7, 32, 7.

¹¹³ Hippol. op. cit. 4, 49, 9–10; 6, 29; 6, 32, 7–9.

¹¹⁴ Hippol. op. cit. 6, 47, 3.

za sagledavanje njihove stvarne, nemale raširenosti.¹¹⁵

Sve ovo spominjemo imajući u vidu kompleks pitanja otvorenih u prethodnoj raspravi – o Peregrinu kao hrišćanskom jeretiku – da ne bismo bili iznenađeni što je hrišćanski kinik Peregrin, po prirodi nestalan, konvertirao u neopitagorejce, među kojima je takođe bilo udruživanja s kinizmom. Nagovestili smo da neke pojedinosti Peregrinovog predsmrtnog rituala mogu biti eho pomenutih neopitagorejskih, već i otud što nam se realnom čini mogućnost da je Peregrin pripadao onom ogranku neopitagorejstva čiji će najistaknutiji predstavnik biti Numenije, ogranku koji je jasno pokazao udeo bramanškog nasleđa u formiranju Pitagorine filosofije i ujedno asimilovao neopitagorejstvo s Biblijom. Jedino je redosled pojave ovih filofsko-religijskih struja u Peregrinovom životu bio obratan: on je kao hrišćanski jeretik sa kiničkim spoljnim obeležjima došao u dodir s hrišćanskim gnosticima bliskim neopitagorejstvu, koje su i mnogi kinici propovedali i mnogi gnostici usvojili; preko toga se zainteresovao za bramanizam, koji je u neopitagorejstvu bio visoko cenjen; na kraju je došao i do izvesnih samostalnih znanja o indijskoj mudrosti.

No, razmotrimo konkretne elemente Peregrinovog neopitagorejstva u ritualu prilikom samospaljivanja. Najočigledniji među njima je čekanje na Mesec. Poreklo ovome može se naći u jednom verovanju najstarijih pitagorejaca, za koje nalazimo i upadljiv korelat u hinduizmu, kako smo već objasnili. Oni su, naime, razvijajući orijentalnu koncepciju nebeske besmrtnosti, pod homerskim Ostrvima blaženih razumevali Mesec i Sunce,¹¹⁶ ali prvenstveno Mesec, koji su nazivali i »olimpskom«, »eternom zemljom«, i smatrali ga mestom gde su locirana Elisijska polja ili prostori Hada. Ovo prastaro orijentalno verovanje, koje jedna od *Upanišada* izražava rečima »Svi, kada se odvoje od ove zemlje, idu na Mesec«, propovedali su ne samo Pitagorini sledbenici nego i mnoge druge religijske struje, od čisto prazno-

¹¹⁵ O neopitagorejsko-hrišćanskim vezama vidljivim na umetničkim spomenicima kasnoantičkog Rima v. J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres. Études sur la conversion du Monde Romain*, Paris 1956, str. 9–23; 189–221.

¹¹⁶ Iamblich. *Vita Pythag.* 18, 2; isp. Plut. *De daem. Socrat.* 22, 590c.

vernih pa do manihejskih jeretika u III veku po Hr.¹¹⁷ Za pitagorejce, u tom lunarnom boravištu heroji se zanavek odmaraju, a sam Pitagora se nalazi u društvu Orfejevom i Platonovom. Tako je noćna zvezda, određena za prihvatanje duša najviših ljudi, u svakom pogledu superiorna nad Zemljom. Autori pitagorejskih apokalipsi punili su brda i doline Meseca fantastičnim životinjama i biljkama, a stanovnike Meseca, hranjene samo parom njegove atmosfere, oslobađali potčinjenosti bilo kakvim potrebama. Lukijan je ta verovanja majstorski parodirao u *Istinitim pripovestima*, pa je i ovde mogao uneti Mesec u priču o Peregrinovom spaljivanju sa istih satirično-ironičnih razloga, računajući da će tim opštepoznatim pitagorejskim verovanjem pojačati podsmeħ. To bi mogao biti znak da je opet posredi nesiguran podatak o Peregrinu, kao i argument protiv teze o pitagorejskim i bramanskim obeležjima Peregrinovih predsmrtnih religioznih postupaka. No već smo, analizirajući celi taj ritualni kompleks u svetlu bramanizma, videli da u njemu postoji konzistentnost i doslednost koja se nikako ne može prihvatiti samo kao proizvoljno Lukijanovo šegaćenje kroz spomen religijskih fenomena skupljenih po principu što boljeg uklapanja u opšti ton poruge. I sa stanovišta pitagorejske religioznosti, verovanje u lunarnu besmrtnost nije izolovan slučaj. Njoj pripada i zamisao smrti kao odletanja duše u eterne prostore neba.¹¹⁸ Pitagorejski pečat nosi i Peregrinova nada da će postati demon ili heroj.¹¹⁹ Kompleksni nastanak, evolucija i disperzija ovih i još nekih religijskih shvatanja razlog je što njihovo tumačenje dajemo zasebno, kao beleške uz odgovarajuća mesta u tekstu.¹²⁰ No i bez ulaženja u pojedinosti možemo reći da je ritualizam Peregrinovog samoubilačkog čina sâm po sebi pokazatelj uticaja koji je na njega vršila neopitagorejska religioznost, iznad svega poznata po ritualizmu. Ove pak činjenice potkrepljuju samo tezu o primarno neopitagorejskom izvoru Peregrinovih ritualnih postupaka, dok njihovu bra-

¹¹⁷ Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1922, str. 172–173.

¹¹⁸ Luc. *Peregr.* 30.

¹¹⁹ Luc. *Peregr.* 27–29.

¹²⁰ Vidi bel. 46 (pred kraj) i 55 komentara.

mansku nadgradnju treba shvatiti kao pokazatelj njegovih potonjih, tipično pitagorejskih, produbljenih interesovanja u tom pravcu. Tako se potire dilema između pitagorejskog kulta predačkih demona i bramanskog kulta otaca, ili između pitagorejskog verovanja u uzdizanje životnog daha (ind. *prāna*, *ātman*) kroz vazduh ka Mesecu, boravištu umrlih, i bramanskih doktrina o večnom biću kao prvom počelu i o bogu Meseca kao gospodaru carstva umrlih. Dakle, neopitagorejstvo je, sa svojom naklonošću prema indijskoj mudrosti, prihvaćenom i negovanom od najstarijih Pitagorinih sledbenika, stvorilo kod Peregrina interes za bramane, a on se onda, kao i Numenije, i verovatno Plotin, samostalno trudio da bolje upozna drevnu indijsku mudrost, tačnije njene rituale, shodno svojoj prvenstveno praktično-religioznoj vokaciji. Nesumnjiva je otuda Peregrinova neopitagorejska orijentacija, kao što je nesumnjivo i to da je on o bramanima imao i nekih znanja koja su prevazilazila standard Pitagorinih sledbenika u njegovu doba. Drugo je pitanje kako je on do tih znanja došao. S obzirom na to da konkretnih informacija o tome nemamo ni kad je reč o mnogo većim misliocima – piscima a ne samo obožavaocima kakav je Peregrin, onima kod kojih upliv indijske misli poznajemo iz njihovih spisa a ne iz jednog nepouzdanog satiričnog izveštaja – nije odveć skromno zadovoljiti se ovim uopštenim konstatacijama.

Indoktriniranost Peregrina neopitagorejstvom ne treba svesti samo na ritualno-praktični aspekt. Pitagora i njegovi sledbenici bili su ne manje usmereni na visokoparne spekulacije o smrti i zagrobnom životu – što je Peregrina, u već poznoj dobi, i privuklo ovom pokretu: oni su verovali u pravednu budućnost nakon smrti, u zasluženu nagradu za jade pretrpljene u ovozemaljskom životu; pomenutim ritualima pripremali su ljude za smrt isto kao i za valjan život. Grešna duša se u paklu podvrgava različitim vidovima očišćenja i, zavisno od dostignute čistote, preporuča se u biljku, u životinju ili opet u ljudsko biće. (Otuda, možda, Peregrinovo poistovećenje s mitskom pticom Feniksom.¹²¹ Bila bi to, zapravo, Peregrinova pitagorejska re-

¹²¹ Luc. *Peregr.* 27.

interpretacija mita, po kojoj bi on sam imao biti reinkarnacija Feniksa. No o tome nešto kasnije.)¹²² Njihove mističke spekulacije o odlasku duše podržavala je odgovarajuća pogrebna praksa, koja je trebalo da zaštiti dušu od neprijateljskih demona i drugih opasnosti koje joj prete kad se eternim morem otisne na put ka nebu. (Otuda Peregrinovo promišljanje o detaljima samospaljivanja koji će ga »dići u eter«.) Nije teško shvatiti kako su se Peregrinova nekadašnja hrišćanska shvatanja mogla uklopiti u ovu religioznost, a prilikom samospaljivanja doći i do ritualnog izraza, ako se ovome doda i to da je neopitagorejska teologija uz jednog transcendentnog boga, koga su ljudi u prošlosti poznavali samo po lokalnim manifestacijama, podrazumevala i logos kao posrednika između boga i čovečanstva. (A i *Brahman* u bramanizmu nije ništa drugo do ono što je kod Filona Logos Božji, u *Jevanđelju po Jovanu* Logos kroz koga je Bog stvorio svet, stoički božanski logos prisutan u svemu stvorenom, ili pak neopitagorejski logos božanski posrednik).¹²³

Nije preterano ako sinkretizam Peregrinovih prvobitno hrišćanskih a kasnije hinduističkih shvatanja konstatujemo i u onom najpodrobnije analiziranom segmentu Peregrinovog samoubilačkog ceremonijala: u okretanju na jug. Naime, hrišćani, a naročito hrišćanski gnostici pridavali su veliku važnost pravilnom tretiranju pojedinih strana sveta. Sva ta razmišljanja nisu sačuvana, ali je njihova suština vidna iz razmatranja koja je na istu temu ostavio Laktancije.¹²⁴ Njegova prirodnofilosofska shvatanja su ujedinila hrišćanske teološke postavke sa starijim gnostičkim i orijentalnim motivima. Dok je strana izlazećeg Sunca u direktnoj vezi s Bogom (jer je on izvor svetlosti i duhovno Sunce koje prosvećuje ljude), a strana suprotna njoj pripada mračnom zloduhu koji ljude zavodi na stranputicu, jug i sever su *figurae* života i smrti, jer je život skopčan s toplotom a smrt sa hladnoćom. Jug je i u vezi s istokom jer je vezan za sunčevu energiju,

¹²² Vidi niže u poglavlju »Hrišćanski renegat ili eks-hrišćanin«.

¹²³ Vidi članak »Brachman« u J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908, II, str. 796.

¹²⁴ Lact. *Inst.* 2, 9 i dalje.

tj. odnosi se prema njemu kao toplota prema svetlosti. Po istom principu, u uzajamnoj vezi su sever i zapad. Jug je, prema tome, kao životna strana sveta za neke hrišćanske intelektualne krugove mogao biti dodatni razlog da se Peregrin, koji (kako ćemo se u daljoj analizi uveriti) nikad nije sasvim okrenuo leđa hrišćanstvu, pri samospaljivanju ritualno obrati ka jugu na bramanski način – a to je, kao i druga hinduistička *theologumena*, upoznao nekim zagonetnim putem.

Iako je na osnovu ranije iznetog izgledalo nesporno da je posrednik između eks-hrišćanina Peregrina i bramanâ bila pitagorejska filofska religija, pretpostavićemo i nešto drugačije posredništvo, još jednu potvrdu odlučujućeg uticaja hrišćanstva u Peregrinovom životu. Tim pre što Lukijan ni na koji način ne kvalifikuje Peregrinove aktivnosti u predsmrtnom periodu kao pitagorejstvo, ni kroz aluziju, dok ranije faze, i hrišćansku i kiničku, imenuje njihovim imenom. A ako bi se ipak tražilo neko zrno istine u Lukijanovoj informaciji o Peregrinovim interesovanjima za bramane i prihvatanju nekih njihovih teorijskih i praktičnih stavova, odnosno ako bi se tragalo za izvorom podudarnosti između Peregrinovitih i nekih hinduističkih rituala, to zrno bi se našlo među hrišćanskim verovesnicima kakav je bio Panten, osnivač aleksandrijske teološke škole, učitelj Klimenta Aleksandrijskog. Ovaj stoički filosof iz Atine, prihvativši hrišćanstvo, krenuo je da pronosi poruku jevanđelja među narode Orijenta sve do Indije,¹²⁵ u kojoj se uputio i u njenu mudrost, a onda se u poznim godinama (oko 180. god.) obreo u egipatskoj metropoli i tu skrasio kao katiheta ortodoksnog hrišćanskog gnosticizma. Takvih hrišćanskih poslenika mora da je bilo još, naročito kad npr. imamo u vidu da je po hrišćanskoj tradiciji još apostol Toma dospao do Indije i onde propovedao hrišćansku blagovest ili kada uzmemo u obzir postojanje spisa Περί τῶν τῆς Ἰνδίας ἔθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων hrišćanskog porekla.¹²⁶ Ako legendarna povest o apostolskom prosvetitelju Indije i

¹²⁵ Euseb. *Hist. eccl.* 5, 10, 2–3.

¹²⁶ Autorom ovog spisa smatran je hagiograf Paladije Helenopoljski, a koliko je bio popularan kod hrišćana pokazuje i to što je njegov latinski prevod *De moribus Brahmanorum* pripisivan Ambroziju Milanskom.

fantastično pričanje o bramanima, napabirčeno iz svakojakih izvora, nemaju mnogo vrednosti, nikako nije bez nje roman *Varlaam i Joasaf*, hristijanizovana verzija legende o Budi. Ovo delo ne samo da je u ruke svoga autora došlo iz Indije (doduše budističke, ne bramaničke), nego je, ili autor ili donosilac, morao znati indijski original, tj. morao boraviti u Indiji dovoljno da je dobro upozna. I kao što je tvorac ovog romana velika naučna nepoznanica, tako ne treba da nas brine što ne možemo da uđemo u trag Peregrinovom medijatoru sa Indijom. A možda je Peregrin, potucajući se, kako tvrdi Lukijan, svuda po svetu, slučajem došao i do samog Pantena. Doduše, veze ranih hrišćana sa Indijom, ako su postojale, bile su pre sa budističkim zajednicama u njoj; naime, primećeno je da je gnostička teologija, u celini, po mnogim pokazateljima u velikoj meri podudarna sa koncepcijama razvijenim u budizmu. Gde tu smestiti Lukijanov konvencionalno dan podatak o bramanima, pitanje je čije bi nas rešavanje daleko odvelo. Stoga ćemo uopšteno zaključiti da je Peregrin do naročitih saznanja o bramanima i Indiji (s obzirom na pretpostavljene hindu religijske postupke pred smrt) mogao doći tako što je u svom nikad sasvim prekinutom kontaktu sa hrišćanskim krugovima, pa i kao jedan od kinika-neopitagorejaca (pogotovu zbog gnostičkih sekta na koje su oni vršili uticaj i sa kojima je Peregrin bio u kontaktu), upoznao nekog ovakvog očevica bramanskih rituala i samospaljivanja. Lukijanu to, naravno, kao i sve što je u vezi s tim već spomenuto, nije moglo biti poznato, pa stoga on nije ni označio izvor tih Peregrinovih preokupacija.

7 Filozofi i samoubistvo

No, spustimo se sa oblaka hipoteza na zemaljsku ravan samog Lukijanovog teksta. U ismevanju Peregrinovog samoubistva nisu samo Kalan i bramani dobili mesto njegovoga uzora, mada je to jedino eksplicitno rečeno za njih. Na samom početku svoje satire, kao moguć primer za ugled Peregrinu, Lukijan nalazi presokratskog filozofa Empedokla, da bi to još jedanput podvukao kao adekvatno upoređe-

nje.¹²⁷ Uistinu, Empedokle, za koga se pričalo da se ubio tako što se bacio u užareni krater vulkana Etne,¹²⁸ bio je i po mnogo čemu drugom nalik Peregrinu – onako kako ga je predstavio Lukijan. Zapravo, opet imamo neku vrstu smišljenog uobličavanja priče prema predlošku koji je često figurirao u anegdotama korišćenim u ilustrativne svrhe u retorskim priručnicima, pa onda i kod samih retora i pisaca. No, nije na odmet da i sami izvršimo upoređenje Peregrinovog i Empedoklovog knjiškog lika, jer će se tako najbolje shvatiti koliko je stereotipne retorizacije utisnuto u Lukijanovo viđenje i predstavljanje Peregrina. Biće nam jasnije i zašto se vezivanje Peregrina za Empedokla nameće u najmanju ruku zbog sličnosti njihovog životnog kraja, drugim rečima, zašto je Peregrinova smrt, u Lukijanovoj priči, morala biti predstavljena na istovetan način – senzacionalistički. Najpre, svoje izrana ispoljene potrebe za religioznim spoznajama Empedokle je pokušao da zadovolji kod pitagorejaca, ali je zbog njegove previše ekstrovertne naravi i preterane rigoroznosti učitelja došlo do prekida školovanja – isp. Peregrinovo mladalačko pristupanje hrišćanima i razilaženje sa njima iz nesmotrenosti; Empedokle se potom okreće Orijentu na kome od Egipćana, Haldejaca i maga uči veštine hipnoze, telekineze i čitanja misli – isp. Peregrinove mističarske sklonosti ispoljene već prilikom odlaska u Egipat, a najočiglednije u interesovanju za indijske gimnosofiste; dalje, po povratku u Akragant, Empedokle kritikuje vladajuće grupe aristokrata i traži uvođenja demokratije, a narod poziva da se »očisti od počinjenih greha« – isp. Peregrinovo opoziciono političko delovanje u Rimu i Heladi; kao već slavan, Empedokle ima običaj da se u javnosti pojavljuje predvođen povorkom odabranih mladića, okružen slugama i praćen obožavaocima – isp. slične Peregrinove navike;¹²⁹ Empedokle je bio izvikan zbog homoseksualnih veza sa učenicima¹³⁰

¹²⁷ Luc. *Peregr.* 1; 4; isp. Luc. *Fug.* 2.

¹²⁸ To je, doduše, samo jedna od više verzija o njegovoj smrti – v. bel. 3 komentara.

¹²⁹ Luc. *Peregr.* 32–33; 35.

¹³⁰ Diog. Laert. 8, 60.

– isp. Peregrinove mladalačke pederastijsko-pedofilske ispade i kasnije pokušaje da pridobije zgodne mladiće za svoje učenike; Empedokle propoveda rituale očišćenja – Peregrin od mladalačkog pohađanja kursa askeze u Egiptu do ritualnih obreda pred smrt ispoljava identične poglede; najzad, Empedokle smatra sebe bogom – Peregrin sebe vidi u ulozi demona i heroja čije će se statue podizati i kome će u čast njegovi učenici uvesti kult. Da je Peregrin mogao biti impresioniran Empedoklom i slediti ga, moguće je, kao što je moguće i da je Lukijan sličnosti između njih dvojice, namerne ili nenamerne, naročito izvukao i podvukao. I kao hrišćanin mogao se Peregrin zainteresovati za Empedokla, s obzirom na svoju duhovnu bliskost sa Markionom. Naime, Markionov teološki sistem Hipolit je izvodio iz premisa Empedoklovog učenja.¹³¹ Kako Lukijan o Peregrinovoj filosofiji čuti, odnosno predstavlja ga samo kao šupljoglavog pozera, iako nam je iz svedočanstava Gelija i Filostrata Mlađeg poznato Peregrinovo aktivno bavljenje studijem i podučavanjem filosofije, to je i njegovo podražavanje Empedokla, ako ga uzmemo za istinu, bilo dublje od ovih spoljašnjih karakteristika. Međutim, ovako upadljive podudarnosti između životopisa Empedokla i Peregrina, u ovolikom stepenu i dobrim delom i u hronološki istovetnom poretku, pre nagone na zaključak da je Lukijan mnogo toga u svojoj priči »udesio« prema već oprobanim pamfletističkim receptima, sasvim u skladu sa svojom, a u antičkoj književnosti opštom, tehnikom primene onoga što je retorska teorija označavala kao *παράδειγμα* i *κοινὸς τόπος*. Drugim rečima, analiza književno-teorijske potke ovih kao i prethodno razmatranih Lukijanovih informacija opet nam sugerise da imamo posla sa izmišljotinama. No, pitanje objektivnosti ovoga dela, odnosno pitanje autentičnosti Peregrinovog lika u njemu, iako u suštini primarno, nećemo opet potezati, već ćemo po istoj metodi nastaviti sa analizom kulturno-istorijskih realija, u prvom redu religijskih, prisutnih u Lukijanovom tekstu, da bismo tako, bilo direktno bilo indirektno, iz

¹³¹ Diog. Laert. 7, 17 i dalje.

njega samog izvukli zaključke o Peregrinovoj neobičnoj ličnosti. Time ćemo ujedno doći i do rešenja gornjih pitanja.

Treba naglasiti da je lični obračun sa sopstvenim životom u antici bilo manje-više opšta tendencija, ne samo filozofska pojava, i da je i teoretski bila opravdavana. Jedan od predstavnika tzv. kirenske sokratske škole, Hegesija, s nadimkom »Navoditelj na smrt« (Πεισιθάνατος), propagirao je samoubistvo kao najpotpunije oslobođenje od patnje. Njegova predavanja su imala tolikog odjeka da ih je, zbog masovnog samoubijanja slušalaca, Ptolemej Filadelef zabranio.¹³² I trezveni historičar Diodor smatrao je da je samoubistvo »čin dostojan heroja«.¹³³ U Rimu u burno doba građanskih ratova, sloma republike i izrastanja imperije ova pojava dobija izrazito političko obeležje (mada je paradigmu ovako motivisanog samoubistva predstavljao Demosten), tako da Seneka suicid proglašava »otvaranjem puta u slobodu«.¹³⁴ I često prisutna smišljena estetizacija čina samoubistva, kao kod Peregrina, upravo kod Rimljana postaje obaveza – bar za one koji su život proveli kao »veliki ljudi«, pa kao takvi treba i da umru – kako nam sugestivno pokazuje u svojim *Analima* Tacit: amanet koji stavlja u usta Traseji pri opraštanju sa kvestorom koga je pozvao da bude svedok njegovoga samoubistva: »Mi prolivamo krv na žrtvu Jupiteru Oslobodiocu, a ti, mladiću, gledaj«,¹³⁵ ili prekorne reči na račun zaverenika koji ubijajući se nisu »ni učinili ni rekli nešto znamenito«,¹³⁶ više nego jasno pokazuju koliki je značaj dobio ovaj aspekt suicida. Kasnije glavnu odgovornost za samoubilačke slučajeve preuzima religija, pa se tako čuveni ljubimac cara Hadrijana Antinoj dobrovoljno utapa u Nilu, prinoseći sebe na žrtvu za zdravlje svog carskog zaštitnika – kao po savetu poslovice koja kaže da onaj ko hoće da postane heroj u Tebi treba da se utopi u reci.¹³⁷ Doduše,

¹³² Cic. *Tusc. disp.* 1, 34; 1, 83–84.

¹³³ Diod. 4, 61.

¹³⁴ Sen. *Ep.* 8, 1, 14.

¹³⁵ Tac. *Ann.* 16, 35 (prev. N. R.).

¹³⁶ Tac. *op. cit.* 15, 70 (prev. N. R.).

¹³⁷ Ps. Plut. *Dict. Alex.* 47.

religioznu obojenost samoubistva nalazimo još u slučaju Kleopatre koja se poniženja zarobljenice oslobađa ujedom zmije, jer je ovaj gmizavac–oslobodilac sluga boga Ra i kao takav je uzdiže ka Suncu, njenom gospodaru, koga se lišava u zemaljskom životu.¹³⁸ Kada imamo u vidu ove činjenice, čini nam se da nije bez osnova shvatanje da je smrt Peregrina »način apoteoze«,¹³⁹ ali je, smatramo, preteran pokušaj da se ona okarakteriše kao neka vrsta pandana u to vreme već kanonizovanoj praksi deifikacije careva.¹⁴⁰ Ima, međutim, osnova za tezu da su u Lukijanovom prikazu Peregrinovog spaljivanja prisutni elementi parodije carskih sahrana, odnosno deifikacija. Naime, među Lukijanovim fabrikacijama o neobičnim pojavama prilikom Peregrinove smrti u lomači, kojima je tobože bio očevidac, sam vrh satirične oštrice predstavlja izletanje jastreba iz vatre.¹⁴¹ Posredi je parodiranje verovanja o odlasku duša izuzetnih ljudi u vidu neke ptice grabljivice.¹⁴² Za našu tezu je bitno da je, prihvatajući to verovanje, carski pogrebni ritual u Rimu predviđao da se sa vrha lomače na kojoj je trebalo da bude spaljen leš preminulog cara, jedan orao, kada vatra izgori kanap kojim je bio privezan, vine put neba, jer se smatralo da će on odneti dušu suverena ka eternim prostorima.¹⁴³ A orao, prvobitno sveta ptica Zeusa-Jupitera, u carsko doba, kao predstava duše umrlog imperatora, koji je *Sol invictus* na zemlji, vezan je za solarni kult. Jastreb je pak, kao ptica posvećena Apolonu, takođe ušao solarni kult kada je, počev od VI v. pre Hr, Apolon dobio atribute boga Sunca. Osim toga i u unošenju lika doličnog svedoka Peregrinove apoteoze u vidu jastreba i njegove epifanije u Tremu

¹³⁸ W. W. Tarn, *Cambridge Ancient History*, X, str. 110.

¹³⁹ A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London 1933, str. 201. Istaknuti američki istoričar religije polazi od toga da je za antičkog čoveka »očekivanje da će biti zaboravljen bilo... veoma strašno, a da to izbegne trebalo je da se mnogo trudi i muči«.

¹⁴⁰ Bibliografiju za ovo daje J. Bompaigne, *Lucien écrivain*, str. 493–494, bel. 3.

¹⁴¹ Lukijan, *Peregrin* 39.

¹⁴² Više o tom verovanju v. u bel. 25 komentara.

¹⁴³ Herodijan 4, 12, 1; isp. Dion Kasije 56, 42; 74, 5.

sedam glasova¹⁴⁴ može se videti Lukijanova ironija na račun ljudi koji su pod zakletvom potvrđivali da su videli odlazak cara telom i dušom na nebo, kao nekad Julije Prokul odlazak Romula.¹⁴⁵ Tako je bilo npr. u slučaju Avgustove smrti i smrti Druzile.¹⁴⁶ Otuda je moguće govoriti o izvesnoj antirimskoj usmerenosti tih redova Lukijanovog teksta o Peregrinu. A u Lukijanovo vreme antirimske teme u književnosti nisu više imale onu aktualnost koju su imale u vreme Domicijana i Diona Hrizostoma. Već je došlo do polarizacije između intelektualne manjine koja istrajava u antirimskom stavu i većine helenske elite koja je prihvatila lojalnost rimskoj vlasti (Plutarh, Elije Aristid, Herod Atik). Otuda Lukijan, u suštini antirimski raspoložen, ali nedovoljno hrabar da to i otvoreno ispolji, svoje brojne kritičke opske na račun Rima, razbacane svuda po njegovim delima, uvija u ovakve oblande.¹⁴⁷ Tako, videli smo, i Peregrina predstavlja kao tipičnog kiničkog lajavca koji u svojoj osudi društvenih devijacija napada i cara za vreme boravka u Rimu i rimsku okupaciju Helade dok se motao po njoj. Ako u tim Lukijanovim informacijama ima istine, onda je to dodatan razlog da potajno antirimski raspoloženi Lukijan kao vrhunac svoga satiričnog slikanja Peregrinovog žitija i pasije dâ ovakav, naoko samo antireligijski, a u stvari i antiimperijani motiv.

Noviji ispitivači više su skloni da Peregrinovu smrt posmatraju u sklopu opšte duhovne izgubljenosti, besciljnog mudrovanja i degradacije svega ustaljenog, karakterističnih za Lukijanovu epohu, kada najzad dolazi do toga da se sâm život stilizuje prema mitskom obrascu. Kinički ekscentrici su, doduše, još mnogo ranije koketirali sa mitologijom. Zabeleženo je da je kinik po imenu Menedem, koji je živio na prelazu iz III u II vek pre Hrista, hodao obučen kao Erinija i govorio da dolazi iz Hada odakle su ga poslali bogovi Podzemnog sveta da nadgleda grešnike i kasnije se vrati da im ispriča šta je

¹⁴⁴ Lukijan, *Peregrin* 40.

¹⁴⁵ Liv. 1, 16.

¹⁴⁶ Dio Cass. 56, 46, 2; 59, 11, 4.

¹⁴⁷ J. Bompaire, *Lucien écrivain*, str. 499–513.

video.¹⁴⁸ Slične besmislice beleži i Lukijan o Peregrinu – da se poistovećivao sa Feniksom i da se predstavljao kao demon noćni čuvar Olimpijskog svetišta.¹⁴⁹ Ako su ove informacije možda i proizvod Lukijanove stalne želje da začini svoje izlaganje ruganjem religioznom fanatizmu, kinička pozadina Peregrinovog samoubistva je vrlo izvesna. Sam Lukijan to naglašava. U kiničkoj tradiciji je, naime, poseban značaj pridavan kultu Herakla, a on se, po mitu, sam spalio. Tako i Peregrin, kome je kao kiniku uzor i pokrovitelj Herakle, biva motivisan na samospaljivanje da bi se, kako nas Lukijan ubeđuje, proslavio. Jer kad mu već nije dato da to ostvari ranije kao sledbenik Hrista, onda mu je kasnije, kao sledbeniku kiničkog idola Herakla, samospaljivanje, koje je ovoga uzdiglo na Olimp, dalo novu i definitivnu inspiraciju (kako i Lukijan više puta ili kroz ironiju ili u polemici naglašava).¹⁵⁰ A Herakle – u kiničkim aretalogijama proslavljan kao paradigma praktičnog a ne teorijskog mudraca koji se zarana opredelio za put vrline¹⁵¹ – bio je uvažen i kod nekih hrišćanskih jeretika-gnostika: Valentin je uzimao Herakla za prethodnika Hrista,¹⁵² gnostik Justin i sekta elhasaita koristili su mit o Heraklu pri tumačenju knjige Postanja.¹⁵³ Pa i Katona Mlađeg, koji je izvršio samoubistvo ne želeći da nadživi slobodu Republike, kasnije su u vremenima careva tirana njihovi protivnici, slobodoumni mislioci, posmatrali sa gotovo religioznim divljenjem kao idealnog mudraca dostojnog heraklovske apoteoze.¹⁵⁴ Ako je, pak, istina da je Katon neprestano prelistavao Platonovog *Fedona* pre nego što će u sebe zari-

¹⁴⁸ Diog. Laert. 6, 102.

¹⁴⁹ Luc. *Peregr.* 27.

¹⁵⁰ Luc. *Peregr.* 4; 21; 25; 29, 39.

¹⁵¹ Već Antisten je sastavio tri spisa ove vrste. Najstarija sačuvana verzija priče o Heraklu na životnoj raskrsnici koji se opredeljuje za vrlinu a ne za porok, koju je prvi zabeležio sofista Prodik sa Keja u V v. pre Hrista, nalazi se u Ksenofontovim *Uspomenama na Sokrata* (2, 1, 21-34). Ona je kasnije bila vrlo popularna i kod hrišćana (v. npr. Bas. Magn. *De leg. libr. gent.* 6) Isp. i Luc. *Somm.* 6.

¹⁵² Hippol. *Refut.* 5, 25–26.

¹⁵³ Hippol. *Refut.* 10, 15–67.

¹⁵⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1920–1923, III/2, str. 254, bel. 3.

ti mač,¹⁵⁵ onda je i on, kao Peregrin, očekivao da će zadobiti besmrtnost obećanu dušama heroja.

Ako ostavimo po strani Herakla i uopšte udeo mita u Peregrinovom samoubistvu na mestu njegovog uzora i tražimo neke korene i primere iz istorije koji su mogli da utiču na Peregrina da izvrši samospaljivanje i uopšte samoubijanje – jer i spominjana smrt Empedoklova je u suštini više mitska nego istorijska, a Katonov slučaj je za Peregrina prestao da bude aktualan, bar ako se uzme u obzir da nije mnogo istrajao u političkom opozicionarstvu – onda je to možda ponajpre tradicija kod kinika. To je skoro unisono bio zaključak starijih ispitivača.¹⁵⁶ Već smo naveli neke slučajeve »filosofskog« samoubistva. No to nikako ne znači da su filosofi jednoglasno preporučivali taj poslednji izlaz iz nedaća života. Naprotiv, njihova mišljenja, odnosno mišljenja različitih filozofskih škola, bila su neujednačena. Po staroj doktrini orfičara duša stavljena u telo radi kazne ne sme da ga napusti dok ne izvrši svoj zadatak koji joj je božanstvo odredilo. Ovo uputstvo prihvataju pitagorejci, pa Platon,¹⁵⁷ a od njega Ciceron.¹⁵⁸ To je kasnije bilo i mišljenje neopitagorejaca i neoplatoničara. Ono je bilo zasnovano na starom narodnom shvatanju o prokletstvu (različito zamišljanom) duša onih koji su bilo kakvim nasilnim putem umrli, a pogotovu onih koji su sami bile vinovnici toga. Smatralo se da mani ne žele njihovo društvo, te su im, tako isključenim iz Podzemlja i još ocrnjenima da su bili grešnici na zemlji, uskraćivane pogrebne ceremonije.¹⁵⁹ Nezavisno od tog sujevernog straha pomešanog s prezirom prema samoubistvu u masama i Helade i Rima, i prosveteni su priznavali da postoji neka instinktivna odbojnost prema dobrovoljnom uništenju sopstvenog života.¹⁶⁰ Ono je

¹⁵⁵ Plut. *Vita Caton.* 68.

¹⁵⁶ Pauly–Wissowa, *Real-Encyclopädie des Altertums*, s.v. »Peregrinus«, 660, 50.

¹⁵⁷ Plat. *Phaed.* 62b.

¹⁵⁸ Cic. *Somn. Scip.* 3 (53).

¹⁵⁹ Aesch. *Pro Ctesiph.* 244; Plat. *Leg.* 9, 873d; Verg. *Aen.* 4, 384; Ps. Quint. *Declam.* 10, 16; Serv. *Comm. in Aen.* 12, 603.

¹⁶⁰ Plin. *Ep.* 1, 12, 1.

imalo i snažnu podršku u shvatanjima doajena filofske misli Platona o prirodi i sudbini duše,¹⁶¹ pa će se svi mislioci, pristalice ovakvog stava prema samoubistvu, uglavnom i pozivati na njega, sve do kraja antike.¹⁶² No kinici, nepomirljivi oponenti platonizmu, učili su da ne samo da se može, nego da čak i treba dobrovoljno napustiti ovaj svet kada uslovi i okolnosti na njemu ne omogućuju život dostojan filofa. Isto ovo će potom propagirati stoičari; kod ove moćne filofske škole preovladalo je mišljenje da je u izvesnim slučajevima suicid preporučljiv, a pre svega kada je doveden u pitanje integritet mudraca, njegovi principi i ideali; najveća garancija njegove slobode biće upravo to što će se ubiti – tako njegove svetinje neće biti pogažene. Sa razloga i svojih i stoičkih – jer dve škole su često imale ista gledišta – kod kinika je samoubilački rastanak sa životom bio veoma raširen; kada zađu u godine oni se po pravilu odlučuju na dobrovoljnu smrt: Diogen iz Sinope je sebe umorio zadržavajući dah, Metrokle (IV–III vek) je samog sebe zadavio, Demonakt sa Kipra (I–II vek) je skončao svojevoljno se izloživši gladi. Ovom poslednjem, i ne tako znamenitom, prethodnici u scenariju dobrovoljne smrti bili su, međutim, neki veoma znameniti filofa – jer i kod filofa drugačije orijentacije bila je često prisutna sklonost ka suicidu. (To pak identifikovanje Peregrinovog uzora za samoubistvo samo još više problematizuje, zapravo iznova nam pokazuje da se ne može naći jedinstveno rešenje za ovaj, kako smo se već u više navrata uverili, izuzetno kompleksan problem.) Naime, legendarni Pitagora koji se – slično Peregrinu koji, doživевši krah svoje popularnosti, za pozornicu samoubistva bira Zevsovo svetište u Olimpiji – u trenutku političkog sloma povukao u svetište Muza u Metapontu, i tamo skončao od gladi;¹⁶³ čuveni Anaksagora koji je – slično Peregrinu koji nije više nalazio odaziv kod mase za svoje marifetluke – u dubokom razočarenju zbog poniženja od strane neprosvećenog atinskog demosa koji nije u stanju da shvati njegova kozmološka učenja pokrivena glave nepomično ležao u

¹⁶¹ Plat. *Phaed.* 67d; 80e i dr.

¹⁶² Vidi npr. Macr. *Comm. in Somn. Scip.* 1, 13, 9.

¹⁶³ Iamblich. *Vita Pythagor.* 265.

krevetu dok nije umro od žeđi i gladi;¹⁶⁴ slavni Gorgija iz Leontina koji se, kako nas upravo Lukijan obaveštava,¹⁶⁵ u svojoj 108. godini života dobrovoljno ubio glađu. (Namerno ovako uprošćeno navodimo sve ove primere da bi se shvatilo kako je Peregrin, diletant u filozofiji, mogao da se, u svojoj, po Lukijanu, patološkoj želji za slavom, oduševi idejom »filozofske« smrti.) Samoubilačka tendencija kod kinika očuvaće se sve do kraja antike. Čak će u V veku po Hr, kada je od prvobitnog kinizma ostalo još samo ime, kinički nastrojeni epigramatičar Palada u svojim dosta lakim stihovima naglašavati da dušu treba »iščupati iz tela kao iz okova smrti« da bi mogla da »beži ka besmrtnom bogu«¹⁶⁶ – stara ideja izražena u duhu nove religioznosti. I kod Peregrina se oseća neka zasićenost životom (da ne kažemo da mu se život smučio – ili kako Lukijan, u skladu sa svojim lajtmotivom, kaže da je postao razočaran zbog gubitka popularnosti). Nije sporno da je ona, prema kiničkim predlošcima, rezultirala njegovim samoubistvom. No uzrok takvog njegovog (ne)raspoloženja nije u vezi sa kinizmom, na kome u njegovoj biografiji insistiraju mnogi, kao što je još manje u povređenom slavljublju, na čemu insistira Lukijan. Ono je najverovatnije produkt eshatologije neopitagorejaca, jednog u suštini pesimističnog gledanja na svet i mesto čoveka u njemu, a njima je, videli smo, Peregrin u svojim poznijim godinama inklinirao.

Šetajući po ovoj filozofskoj galeriji umalo da zaboravimo bez sumnje najupečatljiviji slučaj filozofskog razlaza sa životom, slučaj koji nije i bez potrebne teatralnosti, onaj Sokratov. On je baš kinicima bio primer za ugled, ne samo time što je naprosto iznudio od Atinjana svoju čašu kukute, nego i u svemu drugome, a pre svega po svojoj slobodi od svih konvencija.¹⁶⁷ I Lukijan operiše znamenitim Sokratovim primerom – u svom satiričarskom maniru. Tako Teagenu stavlja u usta kompliment Peregrinu da je ravan Sokratu,¹⁶⁸ a sam pravi

¹⁶⁴ Plut. *Vita Pericl.* 32, 1.

¹⁶⁵ Luc. *Longaev.* 23.

¹⁶⁶ Vidi *Anthologia Palatina* 10, 88.

¹⁶⁷ Vidi bel. 10 komentara.

¹⁶⁸ Luc. *Peregr.* 5.

ironiju na račun Peregrinovih učenika okupljenih oko njegove lomače,¹⁶⁹ kojoj je podloga monumentalno ocrtno poslednje okupljanje učenika oko Sokrata u njegovim predsmrtnim časovima, u Platonovom dijalogu *Kriton*. Pa i kad ne spominje Sokratovo ime naslućujemo da se govoreći o Peregrinu Lukijan poigrava njegovim kiničkim idealom ugledanja na Sokrata; npr. Peregrinovo obraćanje masi okupljenoj kraj Zevsovog hrama u Olimpiji¹⁷⁰ kojim on opravdava svoj život i rad posvećen »filosofiji« predstavlja pandan Sokratove apologije pred atinskim građanima. Tome, međutim, ne bismo mogli da pridamo neko odlučujuće značenje u ispitivanju geneze Peregrinove želje da se ubije – jer Sokratov lik i inače predstavlja u antici prototip filozofa i konstantni reper u filozofiji i »ozbiljnoj« literaturi uopšte – da nije podatka o Peregrinovom nadimku »novi Sokrat«;¹⁷¹ tim pre što pripada, po našem mišljenju, najpresudnijem periodu u njegovom životu, kada je kao istaknuti pripadnik hrišćanskog pokreta bio utamničen. Ako ovaj laskavi nadimak shvatimo kao epitet koji je sam Peregrin lansirao za sebe, a znajući i za svekolike afinitete hrišćana prema Sokratu,¹⁷² onda je to veoma indikativan znak da se njemu još tada, u mladalačkom dobu, vrzmala po glavi ideja o filozofskom samoubistvu, makar i supstituisana u hrišćansko mučeništvo. Ta će se ideja upravo pod utiskom jednog aktualnog hrišćanskog mučeništva kod njega ponovo pojaviti i definitivno uobličiti.

8 Polikarp i Peregrin

Načelno nezainteresovan za hrišćanski pokret, Lukijan ne nastoji da u nesvakidašnjem potezu Peregrinovog samoubilačkog rastanka sa svetom vidi i produkt njegove svojevremene aktivne uključenosti u život zajednice Isusovih sledbenika. Već smo spomenuli moguće implikacije Peregrinovog mladalačkog nadimka »novi Sokrat«. A Peregrinova smrt ima ne samo osobine uzvišene Sokratove smrti, niti

¹⁶⁹ Luc. *Peregr.* 37.

¹⁷⁰ Luc. *Peregr.* 32.

¹⁷¹ Luc. *Peregr.* 12.

¹⁷² Vidi bel. 20 komentara.

ekskluzivističkog i egzibicionističkog kraja Empedoklovog, niti pak skončanja u savršenoj ravnodušnosti nirvane bramana, nego ništa manje i tada sveprisutnog herojskog odlaska iz života hrišćanskih mučenika. I kao hrišćanski jeretik Peregrin se pogotovu mogao zagrejati za takvu ideju; jer, ako su mnogi od jeretika, kako smo ranije videli, imali novozavetnim postavkama sasvim strana shvatanja u oblasti morala, ishrane i drugog, onda je Peregrin kao jedan od njih mogao razviti učenje o samoubistvu kao savršenom hrišćanskom svršetku. Uostalom, u prethodnom odeljku spomenuti odijum narodnih masa prema samoubicama, koji je bio tako karakterističan za grčko-rimski svet, što se, uz filosofiju, odrazilo na njegovo zakonodavstvo, u judaizmu nije bio prisutan, bar ne u tolikoj meri, jer se u starozavetnim tekstovima nigde izrekom ne osuđuje. Taj indiferentan stav prešao je i u novozavetnu religiju, pa u prvim vekovima hrišćanstva ni kod jednog od autora čiji su nam spisi sačuvani ne nalazimo ne osudu samoubistva, nego uopšte reči o njemu, da i ne govorimo o neoprostivom, smrtnom grehu. Tek od početka IV veka kanonsko pravo Crkve, u sklopu sveopšteg apsorbovanja antičkog civilizacijskog nasleđa u hrišćanstvo, pod uticajem grčko-rimske odbojnosti prema suicidu, konačno će početi da ga osuđuje pa, shodno paganskom rešenju, i zakonski zabranjuje, što su zatim sankcionisali i crkveni sabori. A posle trijumfa hrišćanstva u Rimskoj imperiji civilno pravo će na novim ideološkim osnovama zahtevati isti tretman prema onima koji su sebi oduzeli život kao i ranije, ne menjajući pritom ni dotle uobičajenu, karakterističnu terminologiju. Naime, za one koji na silu odlaze iz života, bilo samoubice, bilo osuđene na smrtnu kaznu, a oni su u pogledu posmrtno sudbine bili posmatrani na isti način, Heleni su skovali pogrđnu reč βιοθάνατοι («živi mrtvac»).¹⁷³ Tako će hroničar Teofan, govoreći kako je ikonoborački car Konstantin Kopronim dao da se ubije neki pustinjač iz Bitinije, poštovalac ikona, zabeležiti i da je njegovo telo isečeno na komade (da se ne bi

¹⁷³ Fr. Cumont, *Lux perpetua*, str. 339–342.

povampirilo) i bačeno »u jamu gde su βιοθάνατοι«. ¹⁷⁴ Kada znamo da su istu ovu reč svojevremeno koristili pagani za ismejavanje ranih hrišćanskih mučenika koji rado pristaju da nevini budu predani dželatima, onda nam postaje jasno koliko je drastična bila promena u gledanju Crkve prema dobrovoljnoj smrti, kako osuđeničkoj, tako i samoubilačkoj. A jasno nam postaje i da je, pri takvom prvobitnom stanju stvari, odnosno disciplinarnoj nezainteresovanosti u staroj Crkvi za fenomen suicida, Peregrin zaista mogao da u svojoj glavi poistoveti famu svoga samospaljivanja sa oreolom mučeničkog umiranja hrišćana, često upravo na lomači, oreolom koji mu se svojevremeno omakao.

No odmah se moramo i ograditi od olakog donošenja zaključka u prilog martirijske pozadine Peregrinovog samospaljivanja. Naime, mada i sam Lukijan kaže da se mnogi hrišćani dobrovoljno predaju na smrt, ¹⁷⁵ ovakvi mučenici su bili svojstveni najranijem periodu progona. Za kasniju Crkvu pak oni su postajali tip hrišćana koji se svrstava u jeretike. Najstarije povesti o mučenicima reflektuju ne samo jevrejsku martirološku pozadinu, nego su i eho poznatih literarnih svedočanstava o otporu helenskih pobunjenika protiv persijske ili rimske dominacije – na grčkoj strani, te prkosa slavni rimskih heroja zarobljenih od neprijatelja – na latinskoj, kao i nekonformizma filozofa prema despotizmu svake vrste – na obe strane. ¹⁷⁶ Štaviše, tzv. *Akta paganskih mučenika*, delo nastalo u aleksandrijskim religiozno-filosofskim krugovima, senzacionalno otkriće sa jednog nekompletnog egipatskog papirusa, glofirikuju ljude koji su sposobni da potuku rimske progonitelje u intelektualnom dijalogu – heroji-filosofi obaraju tiraniju rečima, iako će iza toga izgubiti glave. ¹⁷⁷ Ovi modeli bili su uporišta hrišćanima da u svom nepotkupljivom odbijanju bilo kakvih paganskom religioznošću protkanih društvenih konvencija, pa i onih

¹⁷⁴ Teophan. *Chron.* 437, 3 i dalje.

¹⁷⁵ Luc. *Peregr.* 13.

¹⁷⁶ Vidi bel. 20 (pred kraj) komentara.

¹⁷⁷ O tome vidi H. A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs: Acta Alexandrinorum*, Oxford University Press 1954, passim, naročito str. 236 i dalje.

koje su bile izraz građanske lojalnosti (prinošenje žrtve za cara i učešće u državnim verskim ceremonijama – što je *de facto* bio prvenstveni uzrok za gonjenje hrišćana), najdrskije izazivaju moć organa vlasti. Crkva je u međuvremenu zauzela oštar stav prema provokativnim pokušajima da se neko domogne pozicije mučenika i čak nastojala da ga promoviše u široj javnosti. To se vidi u poznatim partijama apologija gde se ističe svesrdno hrišćansko moljenje za prosperitet carstva i samog cara. Iako kompromisi oko idolopokloničkih dužnosti nisu dolazili u obzir, Crkva je pokušavala da nađe svoj *modus vivendi* gledajući da sama ne izaziva nevolje. Ignatije, episkop Antiohije, osuđen, po tradiciji, od samog cara Trajana (prilikom njegovog zadržavanja u Antiohiji na putu ka istočnom frontu u Mesopotamiji) na smrt koju je trebalo da podnese u Rimu bacanjem među divlje zveri u areni (oko 110.), molio je i usmeno i pismima svoje uticajne prijatelje da ne intervenišu za njega da bude oslobođen i tako lišen trpljenja u ime Hrista: »Pišem crkvama i poručujem svima da drage volje umirem za Boga, ako vi to ne sprečite. Pustite me da budem hrana zverima, jer preko njih mogu k Bogu! Slast da budem zveradi koju mi pripraviše! Molim se da mi ona budu na usluzi; i milovaću ih da me brzo prožderu, da se ne uplaše, kao nekih, pa ih ne takoše. A ako me ne htednu, ja ću ih terati. Prostite mi! Vidim od kakve mi je koristi!... Ne stanite mi životu na put, ne žalite mi smrt!... Živ vam pišem, a želim da umrem...«¹⁷⁸ Ovakvo ponašanje, koje se po poslednjoj rečenici koju smo naveli i jezički može podvesti pod pojam βιοθάνατοι, već u drugoj polovini istog veka postalo je neuputno; Polikarp, episkop Smirne, koji je kao mlad lično upoznao Ignatija i s njim se dopisivao, predstavljao je novi obrazac: za čitavog svog upravljanja hrišćanskom komunom u Smirni ne samo da nije radio ništa čime bi provocirao državne organe da pokrenu bilo kakav postupak protiv njega i njegove pastve, nego se, kada su oni ipak preduzeli gonjenje hrišćana, sklonio u drugo mesto, a kada su ga ipak

¹⁷⁸ Ignat. *Rom.* 4 i dalje (prev. N. R.).

uhvatili pokušao je da se sa goniocima mirno objasni.¹⁷⁹ Upravo u opisu Polikarpovoga stradanja nalazimo prvo jasno podvučeno distanciranje od svojevornog zatrcavanja u mučeničku smrt. Tu se, naime, negativno komentariše slučaj nekog neiskusnog, skorašnjeg hrišćanina Kvinta koji je prilikom istih progona hrišćana u Smirni u kojima je zaglavio i Polikarp, ponesen primerom neustraživosti prilikom mučenja drugoga svog sugrađanina-hrišćanina Germanika, izašao iz mase i zatražio da i njega ubiju jer je i on hrišćanin.¹⁸⁰ Crkva je u suočavanju sa svakakvim devijacijama morala da, ako ni zbog čega drugog a ono zbog svoga biološkog održanja, zauzme negativan stav prema samovoljnom zaletanju u mučeništvo koje je davalo rđav primer raspirujući destruktivni fanatizam. No ova promena u Crkvi, u suštini internog karaktera, nije uticala na Peregrina, jer on od vremena svoga izopštenja nije bio u aktivnom kontaktu sa Crkvom, odnosno nije pratio novine u njenoj ideologiji, te je u njegovoj glavi još uvek bio prisutan pojam o onom martirijskom entuzijazmu koji ne zna za uzdržavanje od dobrovoljnog predavanja na smrt radi svedočenja vere u Hrista i nagrade večnog života. Uostalom, tekst o Polikarpovom mučeništvu sa novom idejom o čuvanju od stradanja po svaku cenu možda još nije bio ni nastao kada je Peregrin, u duhu starih hrišćanskih mučenika-samoubica, bilo već doneo bilo već uobličio svoju ranije donetu poslednju odluku. Da hronološki okviri za ovaj fenomen nisu od značaja najbolje se vidi iz podrugljivih reči cara-otpadnika Julijana koji će i duboko u IV veku, očigledno sa istim utiskom samoubilačkih poriva u hrišćanskom mučeništvu, naći da »ti bezbožnici, gonjeni od demona, traže smrt, verujući da odleću na nebo pošto im duša bude nasilno isterana iz tela.¹⁸¹

Slava kojoj je Peregrin toliko težio i koja mu je toliko udarila u glavu da je odlučio da se spali – ako se saglasimo sa tom Luki-janovom dijagnozom – mogla je u određenoj meri stajati i pod jednim

¹⁷⁹ Euseb. *Hist. eccl.* 4, 15.

¹⁸⁰ *Acta Polycarp.* 4.

¹⁸¹ Iul. *Fragmenta epist.* 288b, str. 128 (Bidez–Cumont).

konkretnijim uticajem, koji je dolazio od strane hrišćanskih mučenika, a potpuno se poklapa sa ovakvim Lukijanovim gledanjem na Peregrinov život – utiskom pompeznosti njihovih smrti. Naime, hrišćani su svojom beskompromisnom odlučnošću da po svaku cenu mučenički završe svoj život uzburkivali javno mnjenje do opšte šokiranosti, koja se reflektovala u širokom spektru boja: od sažaljivosti i odbojnosti prema toj nečuvenoj pojavi kao javnom skandalu¹⁸² do prezira i odvratnosti prema njoj kao čistoj teatralnosti i nepoćudnoj izopačenosti¹⁸³. Bilo je svakako i nemalog divljenja među paganima prema ovakvom hrišćanskom heroizmu i idealizmu; i hrišćanskom »praznoverju« nenaklonjeni Tacit ipak konstatuje nepodeljenu »samilost« celokupne javnosti prilikom svirepih represalija nad hrišćanima po nalogu Nerona nakon požara u Rimu 64. godine,¹⁸⁴ a to je bio tek početak dvoipovekovnog ranohrišćanskog martirijskog patosa. Nesumnjivo da je Peregrinovu pažnju privuklo ovo nesvakidašnje divljenje javnosti hrišćanskim mučenicima, a ne manje i ona njena najpre spomenuta šokiranost. U razmišljanjima o ovom novom trendu začeci su njegovog krajnjeg poteza sa samospaljivanjem na očigled sa svih strana okupljenih Helena.

Osim ovih opštih veza može se, na osnovu nekoliko vrlo upadljivih dodirnih tačaka, čak ustanoviti konkretan primer koji je Peregrin imao pred očima, a u smislu davanja ideje za njegovu odluku ili bar podupiranja njegove pod drugim uticajima već formirane ideje da se spali. Neprimećena je, naime, bliskost između Peregrinove smrti u vatri lomače i legendarnog mučeničkog spaljivanja na lomači već spomenutog smirnskog episkopa Polikarpa koja se dogodila 155. ili 156. god.¹⁸⁵ Opis Polikarpove smrti predstavlja najstariji primerak *Acta*

¹⁸² Iust. *Apol.* II 19 i dalje; Min. Fel. 8, 5; Tert. *De spect.* 1, 5.

¹⁸³ Plin. *Ep.* 10, 96, 3; Arrian. *Epict. diss.* 4, 7, 6; M. Aurel. 11, 3; Tert. *Apol.* 27, 7; *De spect.* 1, 5; Orig. *C. Cels.* 2, 45; 8, 54.

¹⁸⁴ Tacit. *Ann.* 15, 44, 7.

¹⁸⁵ Ova sličnost, koliko nam je poznato (Bompaire, nav. delo, str. 480, bel. 1), osim što ju je primetio F. Martinoci, (*Parataxeis. Le testimonianze stoiche sul cristianesimo*, Firenze 1953, str. 5–6), nije obrađivana.

martyrum i »dragoceni je spomenik starohrišćanskog verovanja i življenja«. ¹⁸⁶ Ovaj prvenac razvijene martirološke literature hrišćanske bio je toliko autoritativan, a sam događaj (čija se verodostojnost i u današnjoj nauci ne dovodi u pitanje) impresivan da Eusebije, pišući o njemu kao o jednoj od naslavnijih epizoda u povesti mlade Crkve, daje u svom istorijskom delu, u obliku naročito izdvojene digresije, obilne izvode iz ovoga spisa. ¹⁸⁷ Tako saznajemo da je Polikarp, pošto se, kako smo već rekli, sklonio od progona, imao u snu viđenje da mu je jastuk pod glavom planuo i izgoreo. Nedugo zatim gonici ga ipak pronalaze, a on mirno razgovara sa njima i čak ih nudi večerom. Zauzvrat ih moli da mu dopuste da se pomoli, što oni i čine. Dva sata traje njegova molitva u kojoj spominje svoje bližnje i svu svoju pastvu i to s tolikom usrdnošću da njegovi hapsioci počinju da se kaju što moraju da vode tako svetog starca. Sutradan ga sprovode u Smirnu u kojoj su upravo u toku gladijatorske borbe na velikom hipodromu kojima prisustvuje prokonzul Male Azije. Prilikom ulaska u arenu Polikarpu se javlja glas sa neba koji ga bodri da istraje u veri, mada drugi, od zaglušujuće buke prisutne mase obuzete oduševljenjem videći da je Polikarp uhvaćen, to ne primećuju. Pošto odbija da se odrekne Hrista i zakune se carevim genijem, prokonzul preti Polikarpu spaljivanjem, na šta se on seti svog predskazujućeg sna i bez kolebanja mu daje za pravo da tako učini. Prokonzulova zbunjenost biva odagnata urnebesnim reagovanjem gomile koja u glas viče da Polikarpa treba spaliti, štaviše rastrčava se da prikupi drva i suvarke za lomaču. Pošto je sve bilo munjevito brzo pripremljeno Polikarp skida svoje gornje haljine i upućuje poslednju molitvu Bogu da bude primljen među Njegove pravednike. Kada je vatra zapaljena iz nje se širi miris tamjana, a ona sama savija se oko Polikarpovog tela ne dotičući ga. Tek na ubod dželatovog mača mučenik umire i u tom momentu iz vatre izleće golub, na sveopštu zadivljenost prisutnih. ¹⁸⁸

¹⁸⁶ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1914², II, str. 670.

¹⁸⁷ Euseb. *Hist. eccl.* 4, 15 i dalje.

¹⁸⁸ *Acta Polycarp.* 5–16.

Nije teško primetiti da su više no upadljivo slični neki detalji u opisu događaja koji su prethodili smrti glavnih junaka i *Peregrina* i *Polikarpovog mučeništva*: san u kome se Peregrinu daju neke instrukcije u vezi sa njegovim spaljivanjem – i Polikarpov san u kome mu se predočava na koji će način mučenički završiti; Peregrinov dugi govor u kome Peregrin, opraštajući se od ovoga sveta, pravi reminiscencije na sve što je u životu služeći filosofiji pretrpeo – i Polikarpovo dvosatno moljenje prožeto sećanjima na svoje bližnje u službi Crkve; Lukijanovo pozdravljanje Peregrina najlepšim željama dok se sklanja od rulje koja je nagrnula ka ovome u Olimpiji – i tobožnji glas sa neba koji, tako da ga prisutna masa ne čuje, hrabri Polikarpa; nagli obrt još nedonesene Peregrinove odluke za samospaljivanjem usled burne reakcije mase koja ga sprečava da ustukne – i definitivno preokretanje još neizvesne Polikarpove smrti u spontanu i neformalnu odluku da bude spaljen pod pritiskom okupljene rulje. Pa i samo Peregrinovo izvrđavanje najavljenog spaljivanja kao da je eho Polikarpovog sklanjanja od mučeništva. I u samom ritualu Peregrinovog spaljivanja vidljive su podudarnosti sa detaljima iz Polikarpovoga martirija: svlačenje odeće, molitveni zaziv za primanjem u željeno odredište pred ulazak u vatru; miris tamjana (za koji se, doduše, u Polikarpovom slučaju pričalo da se sâm od sebe osetio namesto uobičajenog smrada, ali se, svejedno, tu dâ naslutiti poreklo Peregrinovog bacanja tamjana u vatru lomače). Priče o događanjima neposredno po spaljivanju takođe se u nekim tačkama dodiruju. Najviše pada u oči pojava ptice, koja je u Lukijanovoj bespoštedno satiričnoj verziji udružena sa ljudskim glasom, dok je on kod Polikarpa spomenut odvojeno ranije, ali je i u jednom i u drugom slučaju u istoj funkciji – da glavnom junaku da nebeske atribute. Poreklom iz rasprostranjenih legendi o odlasku duša velikih ličnosti u obličju neke ptice,¹⁸⁹ ova simbolika u svojoj velikoj popularnosti nije mogla da ne proдре i u hrišćanske legende.¹⁹⁰ I dok je tamo najčešće prisutna neka grabljivica,

¹⁸⁹ Detaljnije o tome v. u bel. 28 komentara.

¹⁹⁰ Isp. npr. Prud. *Peristeph.* 3, 33. – Hrišćani su čak prihvatili mit o Dedalu koji se

ovde se pojavljuje golub, u staroj Crkvi (u skladu sa jevandeoskim podatkom o pojavi sv. Duha u vidu goluba nad Isusom u trenutku njegovog božanskog objavljenja)¹⁹¹ simbol čiste i pravedne duše. Pobožno divljenje mase navodnoj pojavi ptice–duše ne propuštaju da spomenu autori oba spisa, i jedan i drugi kao njenu potvrdu, samo anonimni pisac *Mučeništva Polikarpovog* u prilog istinitosti, a Lukijan u prilog rujanju laži.

Pa i hronološki gledano, ako je, kako Lukijan opisuje,¹⁹² Peregrin na Olimpijskim igrama 153. godine kritikovao podizanje upravo izgrađenog akvedukta Heroda Atika,¹⁹³ na sledećim (τὴν ἐξῆς), dakle 157, opravdavao se za svoj tadašnji nepromišljeni napad, na prethodnim (τὴν ἔμπροσθεν), onima na kojima će se spaliti, tj. 161, najavio svoju poslednju volju, a 165. je i izvršio, onda to znači da je on svoju ideju da se spali uobličio između 157. i 161. godine. A upravo tada se iz nedaleke Smirne nadaleko među hrišćanima, ali i ostalima, širila priča o Polikarpovoj veličanstvenoj smrti 155. (156.) god. Ona je mogla da dopre i do eks-hrišćanina Peregrina i, u najmanju ruku, da mu još jači adut za već donesenu odluku, a prema iznetom, i izazove unošenje konkretnih detalja u dramaturgiju samoubistva. Možda je Peregrin i upoznao episkopa Polikarpa u vreme kada je i sam bio episkop jedne hrišćanske zajednice. Možda su među onim hrišćanima iz Male Azije koji su dolazili da zatvorenom Peregrinu daju pomoć i izraze podršku bili i neki iz Smirne, neki koje je Polikarp uputio kao svoje izaslanike. Polikarp je bio jedna od najuglednijih ličnosti u hrišćanskom pokretu prve polovine II veka, cenjen kao učenik apostola Jovana i obasipan komplimentima od strane Ignatija, pa se može pretpostaviti da je Peregrinu imponovalo da se i sam okiti njegovom slavom, makar i od smrti. Jer, ako ništa što smo konstatovali i nije bilo dovoljno ubedljivo za Peregrina, činjenica je da je Polikarpovo muče-

izbavlja iz lavirinta na Kritu vinuvši se u vazduh, interpretirajući ga kao sliku koja se hvata nebeskih visina (Fr. Cumont, *Lux perpetua*, str. 294).

¹⁹¹ *Matth.* 3, 16; *Marc.* 1,10; *Luc.* 3, 22.

¹⁹² *Luc. Peregr.* 19–20.

¹⁹³ A. M. Harmon, *Lucian*, Loeb Classical Library, V, str. 24–25, bel. 1.

ništvo u svemu imalo karakter javnog spektakla po Peregrinovom ukusu: hipodrom, masa sveta, prisustvo visokih državnih funkcionera.

Za ovakav izbor postojao je još jedan martirijski razlog. Naime, primetna je paralela između njegovoga odabira Olimpije za pozornicu svojevolljne smrti i karakteristične agonalne metaforike za hrišćanske mučenike kao *athletae Dei*. Ova metaforika (kao i još češća vojnička – *milites Christi*) stoičkog porekla poput mnogih drugih elemenata kiničko-stoičke dijatrise (najverovatnije Peregrinove duhovne hrane) ušla je u hrišćansku misao već sa apostolom Pavlom (rođenom u Tarsu, jednom od centara stoičke filozofske škole)¹⁹⁴ i čvrsto se u njoj ukorenila.¹⁹⁵ Za rane hrišćane, Peregrinovu svojevremenu braću-istomišljenike, askeza je bila ono što je osnovno značenje reči ἄσκησις – vežba (u atletskom smislu), jer oni kao »Božje atlete« prezirući telo i sve ovozemaljsko trče svoju trku za osvajanje venca večnoga života. Uticaj ove »askeze« na Peregrina (koji se sa askezom već kao hrišćanin susreo, a kao kinik i definitivno za nju opredelio) takođe se mora uzeti u obzir. Tako je, dakle, ta paralela sa Olimpijom dvostruko podvučena.

Uopšte uzev, hrišćanski koreni Peregrinove odluke da se spali – kao i svi drugi, na koje smo već ukazali – imaju duboko i višeslojno tle: ima tu i onog, kod hrišćana čestog žara za mučeništvom upravo spaljivanjem, i preokupiranosti hrišćanskih pisaca ovim vidom egzekucija, pa i tendencije glorifikovanja smrti od vatre u distinkciji sa paklenim ognjem.¹⁹⁶ Mada ima mišljenja uglednih ispitivača da se u Peregrinovoj smrti može videti »upravo strast za mučeništvom kakvo je postalo karakteristično za određene faze ranog hrišćanstva«,¹⁹⁷ mi

¹⁹⁴ *Corinth. I* 9, 24 i dalje; *Timoth. II* 4, 7–8; isp. *Acta ap.* 20, 24.

¹⁹⁵ Vidi npr. Ignat. *Polycarp.* 1, 3; 2, 3; 3,1; Ps. Clem. Rom. *Corinth. II* 20, 2; Clem. Alex. *Stromateis* 7, 12, 72, 6.

¹⁹⁶ Vidi npr. Ignat. *Rom.* 5, 3; *Smyrn.* 4, 2; *Acta Polycarp.* 2, 3; 11, 2; Iust. *Dial.* 110; *Apol. I* 71; Min. *Fel.* 11, 4; 37, 4; Tert. *Apol.* 12, 5; 20; 37, 2; 49, 4; 50, 3; *Ad Scap.* 5, 2; *De fuga* 5, 3.

¹⁹⁷ W. R. Halliday, *The Pagan Background of the Early Christianity*, Liverpool 1925, str. 190.

ćemo ipak, uprkos iznetim analogijama između Peregrinove i Polikarpove smrti, ostati na obazrivijem stanovištu da su uz staru, mladalačku, a uvek tinjajuću želju da se proslavi kao mučenik, i mnogi drugi uticaji imali ne manje udela u nastanku Peregrinove zamisli da se spali. Jer, da je hrišćanski uticaj na Peregrinovu odluku bio najpresudniji, kako je onda moguće da on, nekadašnji egzegeta hrišćanskih sveštenih spisa, nije držao na umu opomenu apostola Pavla iz njegove čuvene »Himne ljubavi« – ako se nema vrlina hrišćanske ljubavi, nikakvu vrednost ne predstavlja ni svoje telo sažeći?¹⁹⁸ Dakle – kao oprezan zaključak: Herakle, Empedokle, Sokrat, kinici, Kalan i bramani, Polikarp i mučenici – iako primeri dijametralno različitih provenijencija – odigrali su, svaki na svoj način, ulogu u kristalizaciji Peregrinove ideje za samoubistvom, odnosno odabiru samospaljivanja kao načina izvršenja već donete odluke o samoubistvu – kao što to pokazuje i Lukijan kvalifikujući ga kao dostojnog nosioca nadimka Protej (čitaj – »ni na čemu do kraja«).

9 Hrišćanski renegat ili eks-hrišćanin

Na osnovu svega iznetog u vezi sa sličnostima između Peregrinove smrti i smrti Polikarpa i drugih hrišćanskih mučenika, kao i ranije predočene sprege neopitagorejstva sa hrišćanstvom i hrišćanstva sa Indijom, te u krajnjoj liniji i hrišćanskim impulsima na Peregrinovo oduševljenje legendarnim filosofima i njihovim smrtima, odlučno se postavlja pitanje – može li se govoriti o Peregrinu kao hrišćaninu i nakon što je on već odavno bio izvan Crkve i, ako može, na koji način i u kojoj meri. Ovo pitanje je utoliko značajnije što se njime razrešava ključni čvor u svakoj diskusiji o Peregrinu, a koji je samo naoko finesa u terminologiji. Olako se, naime, a često, u literaturi, pa i novijoj, čak i od strane za starohrišćansku problematiku vrlo kompetentnih ispitivača,¹⁹⁹ ponavlja da je Peregrin bio hrišćanski renegat,

¹⁹⁸ *Corinth. I* 13, 3.

¹⁹⁹ Tako se npr. izražava S. S. Averincev, *Poetika ranovizantijske književnosti* (prev. D. Nedeljković, M. Momčilović), Beograd 1982, str. 85.

što bi značilo da je njegov život i rad nakon razlaza sa crkvenim institucijama i jerarhijom imao antihrišćanski predznak. A antihrišćanin (dakle protivnik hrišćanstva) i hrišćanin izdvojenog mišljenja, koji je stoga lišen formalnog članstva u hrišćanskoj Crkvi, nisu isto. Naš je stav pak od početka bio da se u Peregrinovoj ličnosti prelama celokupna hrišćanska istorija II veka, štaviše one najdelikatnije pojave u njoj, uslovno rečeno jeretičke (jer su najčešće starije od ortodoksnih, dakle izvorne), upravo one o kojima se ne može ništa saznati iz službenog, crkvenog predanja. (Nije nikakvo čudo što je *Peregrin*, osim što se nalazi u malom broju rukopisa Lukijanovih dela, dospeo na zloglasni vatikanski *Indeks zabranjenih knjiga*.) Otuda smo i stavljali u naslov oba razmatranja o ovom Lukijanovom tekstu odrednicu eks-hrišćanin, da naglasimo da je hrišćanska problematika, najšire moguće shvaćena, direktno ili indirektno stalno prisutna u njemu. Kratkim osvrtom na nekoliko još nedodirnutih a indikativnih fenomena pokazaćemo da rešenje dileme iz naslova ovoga poglavlja mora biti u prilog druge ocene.

Hrišćanska obojenost Peregrinovog samoubilačkog gesta nazire se i iz Lukijanovog spominjanja Feniksa kao poslednjeg Peregrinovog mitskog uzora.²⁰⁰ Iako se sa ovim mitom susrećemo kod mnogih antičkih pesnika, mitografa, astrologa, prirodnjaka i drugih, u poznijoj antici (a to je i Peregrinovo i Lukijanovo vreme) ovaj mit je naglo dobio na popularnosti i dosta je književno obrađivan.²⁰¹ Korišćen je u alegorijskoj spekulaciji različitih filozofskih sistema toga vremena. Platoničari i stoičari videli su u njemu simbol kozmičkog ciklusa – kada se posle »požara svetova« kozmos preporađa. Dovoden je i u vezu sa božanstvom Sunca čiji je kult u Rimskoj imperiji uživao veliku raširenost. Poznoantička mistička religioznost tumačila ga je i vidljivim izrazom ponovnog rađanja duše. Te predstave su prodrle i u hrišćanstvo. (Najbolja od sačuvanih obrada ovog mita je spev u

²⁰⁰ Luc. *Peregr.* 27.

²⁰¹ Sav antički materijal o Feniksu analizira R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden 1972.

elegijskim distisima koji se pripisuje Laktanciju.) Lik Feniksa javljao se kod ranih hrišćana i na njihovim nadgrobnim spomenicima. Hrišćanska recepcija ovog mita, ne isključujući i sve drugo pomenuto, glavni je razlog za Peregrinovu duboku motivisanost da lansira ovaj nadimak za sebe. Ali ne moramo se zadovoljiti samo ovom opštom konstatacijom o hrišćanskom izvoru ovog Peregrinovog verovanja, ako već možemo da približno ustanovimo odakle je on konkretno mogao da dođe do saznanja ovog mita. Kako je u egipatskoj mitologiji Feniks dovođen u vezu sa Ozirisovim vaskrsenjem, sudeći po nekim gnostičkim tekstovima iskopanim u čuvenoj koptskoj biblioteci iz Nag Hamadija u Egiptu koji se datiraju u I-II vek, ovaj mit je hrišćanima došao posredstvom egipatske religijske tradicije i u aleksandrijskoj sredini.²⁰² Boraveći u Egiptu, među aleksandrijskim gnosticima, koji su bili skloni mitološkom jeziku, i Peregrin je mogao da stekne predstave o Feniksu i kasnije ih se seti u vreme svoga pripremanja za samoubistvo.

Postojao je, međutim, i drugi put za Peregrinovo upoznavanje sa Feniksom. Najstariji spomen Feniksa u ortodoksnoj hrišćanskoj literaturi daje krajem I veka Kliment Rimski u svojoj *Poslanici Korinćanima*. Budući da je ovo, u hrišćanskoj starini ugledno i uticajno delo, čitano prilikom liturgijskih okupljanja i po drugim hrišćanskim komunama (u skladu sa preporukama apostola Pavla koje je davao adresatima svojih poslanica da ih proslede i drugim zajednicama), moglo je biti poznato i Peregrinu kao svojevremenom vođi jedne od njih. Štaviše, pošto je on bio nadaleko poznat hrišćanima po svom radu na komentaranju svetih spisa to je mogao da tumači i ovu poslanicu koja je, kao i druge poslanice tzv. apostolskih otaca (Ignatija, Polikarpa i dr.), bila smatrana bliskom biblijskoj inspiraciji, te stoga često u kodeksima i liturgijskoj praksi stare Crkve mešana sa novozavetnim tekstovima. Kliment doista vrlo sažeto i jasno iznosi priču o Feniksu, a završava je porukom koja pokazuje potpuno usvajanje njene simbolike

²⁰² M. Vukomanović, *Rani hrišćanski mitovi: Hermeneutička ispitivanja*, Beograd 1997², str. 148.

u hrišćansku teologiju: »Ako je, dakle, Tvorac svih stvari upotrebio pticu da bi nam otkrio veličinu svojih obećanja, zar ne treba videti veličanstvenu i čudesnu stvar u tome što je On namenio i vaskrsenje onima koji su mu služili u svetosti i pouzdanju čvrste vere.«²⁰³ Dakle, Kliment vidi u mitu o Feniksu aluziju na vaskrsenje tela, a ono će biti sveopšte i jednovremeno, prilikom drugog Hristovog dolaska, kako su rezonovali hrišćanski teolozi. (Tek se kasnije pojavila drugačija koncepcija; Feniks se počeo vezivati za Hristovo vaskrsenje i tumačiti kao njegov simbol.) Ovakvo shvatanje mita o Feniksu zastupali su i drugi ranohrišćanski autori, kod kojih je on uživao tako nedvosmisleno vrednost za hrišćanski nauk da čak ni beskompromisni protivnik paganske kulture Tertulijan nije odoleo da se njime posluži.²⁰⁴ Sa druge strane, pisac prve filozofski utemeljene kritike hrišćanstva, aleksandrijski platoničar Kels, bio je prinuđen da polemizuje oko istinitosti mita o Feniksu koga Isusovi propovednici beskrupulozno iskorišćavaju.²⁰⁵ I Peregrin je svoje preimenovanje po ovoj ptici zasnovao na hrišćanskom tumačenju mita o njoj, s tim što ga je on, čini se, na svoju ruku produbio pitagorejskim verovanjem u ponovno rođenje, što nije čudno s obzirom da su njega prihvatili i u hrišćansku teologiju inkorporisali Karpokratovi gnostici. U jednom od rečenih gnostičkih tekstualnih nalaza iz Egipta, apokrifu *O postanku sveta*, mit o Feniksu je slobodno nadograđen, u duhu Pavlovih koncepcija o tri Adama (duhovnom, duševnom i telesnom), pa je tako i Feniks shvaćen kao isti naziv za tri ptice po suštini različite.²⁰⁶ Kakve je sve ideje o tome mogao imati Peregrin iz Lukijanove priče se ne vidi, ali je očigledno da su one bile, slično ovim gnostičkim, daleke osnovnom mitu i kao takve za Lukijana nebuloze o kojima je ostavio samo šturi, komično intonirani podatak, tek koliko da i time naruži svoga antijunaka.

²⁰³ Clem. Rom. *Corinth.* 25, 1–26, 1 (prev. N. R.).

²⁰⁴ Tert. *De resur.* 58, 27.

²⁰⁵ Orig. *C. Cels.* 4, 98.

²⁰⁶ M. Vukomanović, *Rani hrišćanski mitovi*, str. 148, bel. 265.

Druga indikativna stvar za pitanje koje smo otvorili je spominjanje Sibilinog proročanstva o Peregrinu.²⁰⁷ Mada je Lukijan i u drugim svojim delima parodirao ili falsifikovao proročanstva Sibile (kao što ovde demonstrativno radi sa proročanstvom Bakida),²⁰⁸ moguće je sasvim da je Peregrin, sâm ili uz pomoć svog najinteligentnijeg učenika Teagena, sročio neke stihove, koji i ne moraju biti ovi, obelodanjene kao Sibilino proročanstvo. Naime, hrišćani su od Jevreja preuzeli kao propagandno oružje izmišljanje proročanstava pod Sibilinim imenom, jer su ova i Heleni i Rimljani neobično uvažavali. Kako je ta praksa kod Jevreja počela još u helenističko doba, to su hrišćanski oci prvih vekova, dok se još nisu pojavile i slične hrišćanske krivotvorenine, takva stara dela primali kao autentična, a Sibile označavali za predstavnice one paganske mudrosti koja predskazuje dolazak Spasitelja, budući da je u mnogim od tih stihova bio prisutan mesijanski ton. Lik Sibile nalazimo već u Herminom *Pastiru* nastalom na početku II veka,²⁰⁹ sredinom toga veka Justin aludira na nju ne sumnjajući u njeno božansko nadahnuće,²¹⁰ u drugoj polovini istog veka Atinagora daje bar jedan navod iz do tada postojećih jevrejskih sibilskih proročanstava,²¹¹ a početkom III veka Kliment Aleksandrijski ne samo što ih često citira, nego čak ide tako daleko da apostolu Pavlu pripisuje preporuku hrišćanima da čitaju stihove Sibile.²¹² Tada su hrišćani već odavno pali u iskušenje da i sami stvaraju slične tvorenine u svoju korist; otuda ih Kels optužuje za interpolacije i lažno interpretiranje starih i autentičnih sibilskih proročanstava.²¹³ Završni stadijum razvoja ovakvog pozitivnog tretmana Sibile kod hrišćana izraziće na kraju antike Avgustin stavljajući tu vidivitu ženu u svoju Božju

²⁰⁷ Luc. *Peregr.* 29.

²⁰⁸ Vidi bel. 52 komentara.

²⁰⁹ Herm. *Pastor*, Visio II, 4.

²¹⁰ Iust. *Apol.* I 20, 59.

²¹¹ Athenag. *Legat.* 30, 1.

²¹² Clem. Alex. *Stromateis* 6, 5.

²¹³ Orig. *C. Cels.* 7, 56.

državu.²¹⁴ Tako će kult Sibile i knjiga sa njenim proročanstvima postati jedna od najčvršćih spona hrišćanstva sa paganskom antičkom religioznošću. Osnovni sloj *Sibilskih proročanstava* potiče od aleksandrijskih Jevreja-helenista, a Peregrin je u Aleksandriji imao intenzivne religiozne preokupacije, te je jasno da je on sasvim izvesno bio u mogućnosti da upozna ove tekstove. A u njima je mogao da nađe ne samo strašna proročanstva koja se odnose na svakojake katastrofe, što su uglavnom sadržala stara grčka sibilinska proročanstva. Ove tvorevine su bile prožete naglašeno antirimskim karakterom,²¹⁵ a to je moglo biti privlačno za njega, pa i biti podsticaj njegovim kasnijim političkim aktivnostima u Rimu i Heladi u istim duhu. Eshatološke ideje sa perspektivom vaskrsenja²¹⁶ pak mogle su ga zaintrigirati u njegovim traganjima za »krajnjim ciljevima života«. A široka popularnost ovih proročanstava i van judeohrišćanskih krugova, bez sumnje ga je navela da se i sam, poput drugih anonimnih hrišćanskih autora ovakvih stihova, okuša u istom poslu ne bi li i tako našao alibi za svoju samoubilačku odluku. Interesantno je da je i reč heroj, koju Sibila u svojim stihovima stavlja Peregrinu kao atribut, namesto atributa demona koji se pominje pre toga sa istom funkcijom noćnog čuvara, ne samo stavljena sa razloga podražavanja homerske leksike, nego i stoga što je ona, za razliku od demona, u hrišćanskim shvatanjima satanizovanih, za hrišćane bila prihvatljiva; ἥρως/(h)eros često figurira na hrišćanskim nadgrobnim natpisima (ponekad kao alternativa za μακάριος), a hrišćanski pisci je rado koriste kao naročito pohvalan epitet.²¹⁷

Imamo u Lukijanovom tekstu i konkretnije pokazatelje (opet nesvesno date) da je Peregrin i nakon formalnog izopštenja iz Crkve umnogome zadržao habitus hrišćanskog verovesnika-apostola; šta-

²¹⁴ August. *De civitate Dei* 18, 23.

²¹⁵ *Oracula Sibyll.* III, 295–488; V, 52–531; VIII, 1 i dalje.

²¹⁶ *Oracula Sibyll.* II, 252; II, 285; VIII, 411.

²¹⁷ Tako je Prudencije prideva Jovanu jevanđelisti (*Cathemer.* 6, 114), Avgustin mučenicima (*De civ. Dei* 10, 21), Paulin iz Nole Samsonu (*Carm.* 29, 573), Venancije Fortunat sv. Martinu (*Mirac. s. Mart.* 3, 83).

više, frazeologija kojom su opisani Peregrinovi postupci prilikom slanja izaslanika uglednim gradovima u Heladi sa pismenim porukama u kojima ih obaveštava o svome spaljivanju i daje im poslednje poruke²¹⁸ pokazuju da je on čak primenjivao neke forme za njihov karakterističnog izražavanja, pismenog i usmenog. Nisu u pitanju samo reči διαθήκαι, παραινέσεις, νόμοι, tipične i duboko ukorenjene u starozavetnoj judejskoj, a onda i u novozavetnoj hrišćanskoj tradiciji. Nije to ni pojava glagola χειροτονέω (pružanjem ruke označiti, odrediti, postaviti na položaj), vrlo rano odomaćenog i strogo primenjanog i čuvanog kao legalističko-liturgijski *terminus technicus* u Crkvi, pogotovu što je uz njega kao objekat upotrebljena imenica προεσβύτης, srodna reči προεσβύτερος koja je upravo u Peregrinovo i Lukijanovo vreme u Crkvi konačno opšteprihvaćena za naziv od episkopa »hirotonisanih« sveštenika. To bi sve mogla biti i nehotična podudaranja Lukijanovog izražavanja sa onim kod hrišćana. No to ne bi mogao biti slučaj i sa sasvim neobičnim kovanicama νεκράγγελοι i νερεροδορόμοι – koje Lukijan upravo i navodi kao Peregrinov izum – za koje se mogu naći upadljivo korelativni hrišćanski predlošci. Nalazimo ih kod već pominjanog legendarnog antiohijskog episkopa Ignatija koji, poput Peregrina odlučan da umre na što frapantniji način, na putu ka Rimu, gde treba da završi kao mučenik, upućuje poslanice uglednim hrišćanskim zajednicama i pojedincima sa zaveštanjima, nalozima, podstrecima, isto kao i posle njega, a možda i po ugledu na njega Peregrin (to je, uostalom, običaj hrišćanskih misionara koji je naveliko počeo sa apostolom Pavlom). Tako Ignatije, pišući pastoralno pismo hrišćanima u Smirni, između ostalog daje preporuku: »Prıkladno je da vaša crkva Bogu na čast rukopoloži (χειροτονῆσαι) Božjeg izaslanika (θεοπροεσβύτην) koji će, sa zadatkom da pozdravi tamošnje [hrišćane], otići u Siriju.«²¹⁹ To im, u istoj poslanici, još jednom savetuje ovim rečima: »Čini mi se da je u vašim očima vredna stvar da pošaljete nekoga od vas [antiohijskim hrišćanima] sa

²¹⁸ Luc. *Peregr.* 41.

²¹⁹ Ignat. *Smyrn.* 11, 2 (prev. N. R.).

poslanicom da se uključi u slavljenje spokojsva od Boga im danog«. ²²⁰ A svom uvaženom kolegi u Smirni Ignatije poručuje: »Prıkladno je, od Boga preblaženi Polikarpe, da sazoveš veće u Bogu najuglednijih ljudi radi rukopoloženja (χειροτονῆσαι) nekoga prema kome osobito gajite ljubav i koji je nepokolebljiv, a koji će imati ovlašćenje da se zove Božji pismonoša (θεοδρόμος); njega udostojte da otputuje u Siriju i pronese vašu nepokolebljivu ljubav prema Božjoj slavi«. ²²¹

Veze između Ignatijevih i Peregrinovih poslanica, odnosno ugledanja prvog na drugog u vidu ove dve pozajmice, uočena je i potvrđena od strane svih uticajnih ispitivača, ali je različito tumačena. ²²² Naročito je provokativno mišljenje da je Lukijan parodirao Ignatija; to bi značilo da ga je on čitao. Ova tvrdnja sama po sebi nije neprihvatljiva – pogotovu kad se uzme u obzir da je i sirijsko poreklo vezivalo Lukijana za Ignatija – ukoliko se iz nje ne bi izvlačio zaključak da su Peregrinovi spisi koje Lukijan spominje čista izmišljotina. Ako je Lukijan i parodirao Ignatijeve spise, to je moralo biti pobuđeno nekim Peregrinovom hrišćanskim literarnim aktivnostima; ako je pak to učinio bez nekog stvarnog osnova u Peregrinovom životu, onda bi to bilo paradoksalno – ne govoriti o hrišćanstvu, jer za to nema osnova, a praviti parodiju na jednu njegovu krajnje specifičnu manifestaciju. ²²³ Cela ova zbrka postaje još veća kada uočimo da literarna veza o kojoj govorimo postoji samo sa Ignatijevim pismima episkopu Polikarpu i hrišćanskoj opštini u Smirni. Ta činjenica bi mogla ići u prilog našoj pretpostavci o umešanosti Polikarpa i hrišćana iz

²²⁰ Ignat. *Smyrn.* 11, 3 (prev. N.R.).

²²¹ Ignat. *Polycarp.* 7, 2; (prev. N. R.).

²²² Vidi bibliografiju koju daje J. Bompaire, *Lucien écrivain*, str. 480, bel. 1.

²²³ Napominjemo da postoji i drugačije tumačenje porekla titula Peregrinovih izaslanika (v. A. M. Harmon, *Lucian*, Loeb Classical Library, V, str. 40–41, bel. 1), opet pozivanjem na hindu tradiciju. Bramanska mitologija je Jami, gospodar carstva mrtvih, često prisutnom u njenim epovima, pripisivala izaslanike koje on šalje da hvataju duše onih koji umiru i dovode ih k njemu. S obzirom da je Jama imao nadimke »Smrt« (*Kāla*), »Kralj duhova« (*Pretarājā*), »Vladar pokojnih predaka« (*Pitrpati*) nije teško u ovim složenicama videti i mogućnost terminološke kombinatorike reči za izaslanike sa ovim njegovim epitetima.

Smirne u Peregrinovo žitije i pasiju. Sve, dakle, ukazuje na to da je hrišćanstvom doživotno inspirisani Peregrin uistinu napisao neke oproštajne poslanice po ugledu na jednog od svojih hrišćanskih idola, Ignatija Antiohijskog, unevši u njih i karakterističnu Ignatijevu leksiku i frazeologiju, te da je Lukijan preneo jezičke specifičnosti iz tih Peregrinovih poslanica. A to što je ovaj detalj iz Peregrinovog života ostavio bez hrišćanske naznake ne mora značiti da Lukijan nije poznavao Ignatijeve poslanice. Naprotiv. Jer, otkrivanjem stvarne pozadine prikazanog kurioziteta Lukijan bi narušio svoj kliše konzistentnije između koncepcije Peregrinovog lika kao negativca i načelno pozitivnog tretmana hrišćana: Peregrin je oličenje veštih prevaranata koji se nameću prostodušnim hrišćanima;²²⁴ drugim rečima, hrišćanstvo nije bilo Peregrinova ozbiljna i iskrena preokupacija ni kada je formalno bio hrišćanin. Postavivši ovako stvari od samog početka, Lukijan je morao prećutati predloške Peregrinovih oproštajnih poslanica i u slučaju da ih je poznavao.

Postoji još jedan (nezapažen) problem iz istog kruga pitanja – kako shvatiti pojavu zemljotresa u trenutku kada je Peregrin predao svoju dušu demonima oca i majke. Da nije posredi parodija jevanđeoskog podatka o zemljotresu koji se dogodio u trenutku kada je Isus na krstu izdahnuo, prethodno prizvavši nebeskog Oca da u njegove ruke preda svoj duh?²²⁵ Ako je suditi po tome da zna za hrišćanske svete spise, kao i za njihove egzegete, dakle, da je i došao u neki direktniji kontakt sa njima, tj. bar nešto od njih pročitao, Lukijanu je taj motiv mogao biti poznat, a kakav je običaj imao, on nije propustio da ga odmah iskoristi u satirične svrhe, tim pre što se ovde i bavio slučajem jednoga nekadašnjeg hrišćanina i egzegete hrišćanskih sveštenih knjiga. Ako pak, i pored ne tako besmislene mogućnosti Lukijanovog poznavanja nekog od novozavetnih tekstova, odustanemo od predloženog rešenja za pojavu ovog motiva u storiji o eks-hrišćaninu Peregrinu, ostaje samo mogućnost da je Lukijan ovu jevanđeosku priču čuo u nekoj kiničko-hrišćanskoj propovedi samog Peregrina, imajući

²²⁴ Luc. *Peregr.* 13 fin.

²²⁵ Matth. 27, 51; Luc. 23, 46.

u vidu temeljni stav da je ovaj do kraja života ako ne u duši ostao hrišćanin, a ono sigurno zadržao dosta hrišćanskih manira, što se moglo odraziti i na sadržinu njegovih javnih istupanja. Tako je Lukijan mogao čuti i za glasnike iz Ignatijevih poslanica. No da je Lukijan ipak, makar i nekim posrednim putem, poznavao ove izvore, ukazuje nam upravo ton lake ignorancije i minorizacije u iskazivanju specifičnih stvari hrišćanstva: svejedno mu je da li je sofista–osnivač hrišćanstva razapet na krst ili nabijen na kolac – to je za njega samo jedan od mnogih proroka i čudotvoraca o kojima se ispredaju svakakve priče, pa neće da pridaje značaj tim stvarima;²²⁶ nezainterosovan za terminologiju Crkve imenuje Peregrinove funkcije koje je imao kada se nalazio na čelu jedne hrišćanske opštine proizvoljno zamenjujući njihove nazive srodnim a uobičajenim (ξυναγωγεύς), ili praveći neuobičajene (θιασάρχης), ili preslobodno upotrebljavajući nazive višeznačne i pre no što su ušli u biblijski jezik (γραμματεῖς).²²⁷ Upravo ta distanca prema hrišćanskoj terminologiji (kao kad npr. konzervativni vizantijski pisci slovenskim plemenima na Balkanu daju nazive starosedelaca i koriste antičke geografske odrednice umesto novih varvarskih), sve vreme prisutna i vidljiva, najpouzdaniji je svedok njenog poznavanja od strane Lukijana – pri čemu nije važno koje je izvore za nju imao i u kojoj je meri to bio sam Peregrin.

Da je Peregrin doživotno nosio žig hrišćanina vidi se najbolje po još jednom nehotičnom Lukijanovom jezičkom signalu. Naime, Lukijanovo etiketiranje Peregrina kao bezbožnika (ἄθεος)²²⁸ ima smisla jedino ako se shvati kao reminiscencija na njegove hrišćanske dane. Naime, hrišćani su proglašavani za takve zbog negiranja antropomorfnih bogova koje je propovedala politeistička teologija.²²⁹ Pri tome su upoređivani sa ozloglašanim filosofima koji su važili kao ateisti – Protagorom iz Abdere (mada je on bio agnostik, ali pogrešno uziman

²²⁶ Luc. *Peregr.* 11; 13. Vidi i bel. 16 i 25. komentara.

²²⁷ Luc. *Peregr.* 11. Vidi i bel. 14 i 15 komentara.

²²⁸ Luc. *Peregr.* 21.

²²⁹ Luc. *Peregr.* 13; isto Lukijan kaže i u *Aleksandru* 38; isp. *Iust. Apol.* I 6; 13; *Athenag. Legat.* 4; *Acta Polycarp.* 3, 2; 9, 2; *Tert. Apol.* 10, 1 i dalje; *Arnob.* 1, 29; 3, 28; 5, 30.

za bezbožnika), Dijagorom sa Mela, Teodorom iz Kirene, njegovim učenicom Euhemerom, Epikurom i dr. Dok je stari atinski zakon predviđao proterivanje onih koji su optuženi za bezboštvo i spaljivanje njihovih spisa (Lukijan preteruje kada kaže da su sami okrivljenici za bezbožništvo spaljivani), Rimljani nisu imali nikavih propisa protiv takvih, pa su Tertulijan i Origen pozivali rimske vlasti da hrišćane tolerišu kao što tolerišu i filozofe-bezbožnike.²³⁰

Još jedan detalj značajan je za ovo razmatranje. Lukijan nas kratko obaveštava o Peregrinovom skidanju gornjih delova odeće sa sebe pred sâm rastanak od života.²³¹ Videli smo da to isto čini i Polikarp pred svoju mučeničku smrt. Na tu samo ovlaš danu Lukijanovu zabelešku nadovezuje se druga u delu *Neznalica koji sakuplja knjige*,²³² gde stoji: »Samo dan ili dva ranije drugi čovek je platio jedan talanat za stvari koje je kinik Protej ostavio na stranu pre nego je ušao u vatru i taj čuva to blago s ponosom ga pokazujući«. Teatralni rastanak Peregrina sa odećom i njeno pretvaranje u relikviju od strane zaluđenih pojedinaca treba posmatrati i u sklopu razmatrane veze između kiničkog i hrišćanskog pokreta i Peregrinovog anticipiranja hrišćanskog kinizma – monaštva. Naime, nešto nalik na ovu scenu nalazimo i u opisu smrti oca monaštva, egipatskog pustinjaka Antonija. Opraštajući se sa učenicima on kaže: »Razdelite moju odeću! Plašt i haljinu koju sam poda se stavljao dajte episkopu Atanasiju – on mi je dade novu, a sada je otrcana. Drugi plašt dajte episkopu Serapionu, a vi uzmite vunenu haljinu!... Oni primiše plašt i iznošenu haljinu, te ih čuvaju kao veliko blago.«²³³ Ovaj običaj ostavljanja odeće na samrti i njenog čuvanja od strane vernog naslednika ima u hrišćanstvu uzor u biblijskoj povesti o plaštu koji prorok Ilija, uznoseći se na nebo, ostavlja svome učniku Jeliseju da nasledi njegove duhovne sposobnosti.²³⁴ Prema tome onaj sujeverni čuvar Peregrinove odeće je mogao

²³⁰ Tert. *Apol.* 46, 4 i dalje; Orig. *C. Cels.* 8, 38.

²³¹ Luc. *Peregr.* 36.

²³² Luc. *Peregr.* 14.

²³³ Athan. *Vita s. Anton.* 91e–92a (prev. N. R.).

²³⁴ *Reges II* 2, 13.

biti iz redova neke hrišćanske zajednice bliske Peregrinu.

Da Peregrinova mladalačka hrišćanska orijentacija nije nikad sasvim izbledela potvrđuje najbolje Tertulijan, jedan od najrigoroznijih hrišćanskih aktivista u pogledu principijelnosti koju zahteva od hrišćana u držanju prema okruženju i između sebe; ovaj pisac koji nikoga ne štedi Peregrina ne da ne diskredituje kao otpadnika, već ga uzima za svetli primer potencijalnog mučenika.²³⁵ Nisu svi hrišćani bili dugotrajni članovi Crkve, kao što nisu ni svi završili kao mučenici. Bilo je mnogo nominalnih hrišćana i mnogo onih koje je sama Crkva, zbog njihovih ogrešenja o njen kodeks, stavljala pod neku vrstu embarga. To je posebno došlo do izražaja u III veku, kad je ogroman broj onih koji su za vreme velikih progona podlegli pritiscima, bilo prihvatajući da uzmu potvrdu o učešću u obaveznim državnim kultovima (*libellati*) ili dobrovoljno predajući sveštene knjige i dokumenta vlastima (*traditores*). Crkva je imala ozbiljan problem kada bi oni po prestanku opasnosti izrazili želju da se vrate u njeno okrilje, i po pravilu im je izlazila u susret. Mada se u II veku Crkva još nije bila suočila s ovim problemom, kriteriji za isključenje iz Crkve bili su isti. Ako je, kako se dâ pretpostaviti iz Lukijanovih terminološki nepreciznih informacija o Peregrinovom statusu i funkcijama među hrišćanima, on zapravo bio episkop, kazna za idolopoklonstvo koje je, možda pukim slučajem, učinio nije morala biti potpuno anatemisanje (to se radilo samo u slučaju otvorenog propovedanja jeresi, a ne iz disciplinarnih razloga), već pre lišavanje episkopskog čina. Peregrin, dakle, nije morao da napusti Crkvu. Ambicije su ga vukle da pokuša da na drugoj strani stekne reputaciju; to ga je, uza sve druge podsticaje, najzad i navelo na samospaljivanje.

²³⁵ Tert. *Ad mart.* 4.

Life and Passion of an Ancient Ex-Christian

*Summary**

Among many works written by famous Greek satirist Lucian of Samosata (cca. 120–180), which tend to deride contemporaneous religious phenomena, the epistle *On the End of Peregrinus* is an outstanding one. Besides, it is unique in ancient literature because at the time when Greek pagan writers are almost totally silent about Christianity and the Roman ones mention only some details about it, Lucian gives detailed description of a new religious movement. But the problem with this text is whether it can be an objective source about ancient Christianity. For as a parody of aretalogy and cynic-stoic diatribe enriched with many rhetorical conventions and stereotypa of vituperation (licentious youth, parricide) and with an aim of second-sophistic declamations to amuse, it shows Lucian's typical shallowness and subjectivity in treating the facts. The main idea of this paper is that in spite of defectiveness of Lucian's statements, considering the peculiarity of his literary management, i.e. purifying his story from all rhetorical common places directed to present Proteus Peregrinus only as a man insatiably desirous of glory, this text offers a lot of relevant information of religious atmosphere in Roman Empire in second century A.D. Moreover, setting Peregrinus' unstable and curious figure in the context of a complex and divergent situation of Christianity of that time, it becomes clear that Lucian's story gives good illustration of processes within and on the periphery of ancient Christianity in the century decisive for its intellectual evolution and wider penetration into the Greek-Roman world. (ch. 1 *Peregrinus and Pseudo-Peregrinus*, ch. 2 *Lucian and Christianity*)

Peregrinus was a heretic from the very beginning of his successful Christian career (he was the bishop, then he was imprisoned for his Christian faith, and in the end he became travelling Christian missionary). His baptism which took place somewhere near Palestine and his excommunication due to some dietary taboos show that in the first period of his Christian activity Peregrinus belonged to a Judeo-Christian society. Lucian's inconsistent definition of Peregrinus' biblical work

* (ed.) The English version of this text has been kindly revised by Dr Svetlana Stojić, senior lecturer of English at our Faculty.

(both commenting and writing of Sacred Books) probably does not mean that Peregrinus composed apocrypha, but rather suggests that he was among those of Christian theologians of that time who tried to form the canon of the Scripture, like Marcion of Sinope, his contemporary with a very similar biography. Peregrinus' acceptance of cynical image, typical for radical elements in early Christianity, and his arrival in Egypt for the reason of asceticism are logical consequences of his primary heretical orientation. Lucian uses standard exempla for parody of cynical ideals (masturbation and flogging the buttocks) and it is not surprising that behind his literary interpretation lies the fact of Peregrinus' membership in some of Alexandrian immoral gnostic sects such as the Carpocratians or phibionites. (ch. 3 *Christian and Cynic*, ch. 4 *Orthodoxy or Heresy*, ch. 5 *Ascetics or Perverts*)

Lucian's mention of Brahmanic influence on Peregrinus' self-burning is also not only a rhetorical cliché characteristic for many of his writings where he attacks belief and asceticism of Indian »gymnosophistae« for their insincerity and senselessness. The striking similarity between Peregrinus' ritual acts before his self-burning and some Brahmanic – waiting the Moon to come out, turning to the South, invoking the spirits of dead people – shows that in his religious evolution Peregrinus was under the influence of Neopitagoreans, who were traditionally interested in Brahmanism. On the other hand, ritual turning to the South could have a gnostic-Christian background; so the mediation of Christian intellectual contacts with India (Pantaenus) could be one of the sources of Peregrinus' interest in the Brahmans. More precisely, an amalgam of Christianity, cynicism, neopitagoreism and an inclination to Oriental wisdom such as was Brahmanic one, makes Peregrinus' spiritual physiognomy closer to that of his younger contemporary Numenius of Apameia. (ch. 6 *Brachmanism or Neopythagoreism*)

What underlies Peregrinus' decision to depart from life is not only the suicidal tradition of Cynics and other philosophers (dating back to his most ardent Christian days, when he was nicknamed New Socrates), but also the current Christian zeal for martyrdom. Peregrinus was familiar with the most striking literary expression of that zeal in parting epistles of Ignatius of Antioch, and he even imitated them, as can be seen from some characteristic Ignatius' ideas and formulations in that Peregrinus' epistles noted by Lucian. Moreover, there are some more significant parallels between the authentic story about martyrdom of Polycarpus of Smyrna and Lucian's description of Peregrinus' suicide. They could

Nenad Ristović

hardly be Lucian's literary constructions but rather a result of Peregrinus' imitation of the famous bishop. Exciting details of Polycarpus' death inspired the dramaturgy of Peregrinus' theatrical end in the same way as did Hercules' cult – under the impulse of Hellenistic-Roman trend of stylizing one's own life according to the myths. (ch. 7 *Philosophers and Suicide*, ch. 8 *Polycarpus and Peregrinus*)

Some lesser reminiscences of early Christian phenomena from the time when Peregrinus had been long before excommunicated, as well as after his death, when his disciples continued to express the same religious views – Phoenix myth, the falsification of Sibylline prophecies, the accusation of atheism, keeping the robe of a dead teacher – also indicate that Peregrinus' Christianity was not an episode, a passing phase in his life, but that it lastingly marked his acts, including his unquotidian self-immolation. (ch. 9 *Christian Renegade or ex-Christian*)