

Slika 14. Zagrobni portret muškarca, Egipat, druga pol. 2. st. Beč, Kunsthistorisches Museum

Upečatljivi portret mladog muškarca u tehnici enkaustike tipičan je proizvod helenističko-rimske kulture u Egiptu, gdje su takvi portreti umetani na drvene sanduke mumificiranih pokojnika u egipatskoj tradiciji. Frizura i brada govore u prilog dataciji u antoninsko razdoblje.

## II.

### NOVI POGLED NA SVIJET

*Bio si, čovječe, građanin ove velike države. Zar ima neke razlike, pet godina ili stotinu? Što je prema Zakonu, jednako je za sve. Što, dakle, ima strašno u tome ako te iz države udaljuje ne tiranin, ne nepravedni sudac, već Priroda koja te u nju dovela. Tako i glumca sa scene udaljuje pretor koji ga je primio. „Ali, nisam odigrao pet, već samo tri čina“. Lijepo rečeno. U životu se, međutim, tri čina računaju kao cijela drama. Jer, kada valja završiti, to označuje onaj koji je sastavio cjelinu, a koji je sada razrješuje. Ti, pak, ni u jednome ni u drugome nisi odgovoran.*

*Idi, dakle, milostivo. Milostiv je i onaj koji te oslobada.*

Marko Aurelije (*Samome sebi*, XII, 36)

**N**edostatak središta, buđenje autohtonih tradicija, snažan utjecaj Istoka... iz kojeg god kuta sagledavali spomenute promjene, jedna od vidljivih manifestacija krize – slažu se gotovo svi istraživači – slabljenje je helenističkih zasada u rimskome društvu, od kojih je najvažnija klasična kultura. Pa ipak, u vrijeme Antonina, kojemu se iznova vraćamo kao ishodišnoj točki u ovoj raspravi, carevi pokazuju izrazitu sklonost prema grčkoj umjetnosti (Hadrijan) i filozofiji (Marko Aurelije). Da nije riječ o ograničenoj inicijativi prosvjetljenih pojedinaca koji odudaraju od svoje okoline, pokazuje usporedba s Neronom koji je – samo pola stoljeća ranije – gajio slične sklonosti prema grčkoj kulturi, ali su one za njegove suvremenike bile samo jedan u nizu pokazatelja careve iščašene prirode. Sudjelovanje na pjesničkim natjecanjima smatrano je nedostojnim cara, brada koju je nosio nedostojnom Rimljanina, a solarna kruna na velikom kolosu s njegovim crtama lica neumjesnim koketiranjem s diviniziranim helenističkim vladarima.<sup>67</sup> U 2. stoljeću sve se to izmijenilo, počevši s modom nošenja brade kakva krase Hadrijanovo lice na njegovim brojnim portretima, a koju zajedljivi životopisci

pripisuju lošem i rošavom tenu. Još od antičkih vremena razdoblje dinastije Antonina i Severa često je nazivano *Drugom sofistikom*, čime su se htjeli istaknuti važnost klasične kulture i obrazovanja te ishodište helenističko-rimske civilizacije u Grčkoj 5. stoljeća. Dakako da je Rim već odavno bio heleniziran, ali taj se proces u prošlosti prije svega mogao dovesti u vezu s društvenom elitom. U Carstvu se krug onih koji su u njemu sudjelovali proširio, pod utjecajem globalizirajućih tendencija – političke, društvene i religijske naravi – koje su postupno mijenjale strukturu rimske države iznutra. Predstavnici *Druge sofistike* su vrlo različiti, od careva poput Hadrijana, kojem je graditeljska aktivnost u Ateni priskrbila počasnu titulu suosnivača grada (uz legendarnog Tezeja), ili Marka Aurelija, koji zapisuje svoja razmišljanja na grčkom (*Samome sebi*), do putujućih govornika poput Lukijana sa Samosate – koji djeluje u Ateni, Rimu, Aleksandriji, Galiji – i brojnih kozmopolitskih apatrida koji diljem Carstva pronose nove religije i kultove. Naposljetku, ne zaboravimo da se i širenje kršćanstva u to vrijeme još uvijek događa u okrilju grčkoga jezika, na kojemu se odvija liturgija rane zajednice.<sup>68</sup>

Dominacija klasičnoga likovnog izraza u umjetnosti Hadrijanova doba – obilje kopija grčkih remek-djela u skulpturi i slikarstvu te procvat neoatičkih radionica (koje proizvode raskošne kamene sarkofage ukrašene mitološkim temama) – manifestacije su takve klime u umjetnosti. Johann Joachim Winckelmann, čiji je sud dugo bio prihvaćen kao sinonim dobrog ukusa, govori o *Dobu oponašatelja*, ali Jas Elsner u tom procesu ne vidi samo hladni akademizam bez budućnosti, već još jednu u nizu transformacija rimskoga svijeta: „Narodi čitavog Carstva, od Britanije i Hispanije do Egipta i Sirije nisu više dijelili samo zajedničku monetu, gospodarstvo, vojsku i vladu, nego i ideologiju zajedničkih grčko-rimskih mitova, javnih rituala i religijskih ceremonija“.<sup>69</sup> Nakon stoljeća unutrašnjih konflikata i preispitivanja, Rim je doista nadrastao definiciju zajednice prema etničkoj pripadnosti (Latini), prema jeziku (Grci) ili prema vjeri (Židovi); s *Antoninijanskim ustavom* iz 212. godine, netko je mogao postati rimskim građaninom i dijeliti sve privilegije toga (pravnog) statusa čak i ako nije rođenjem pripadao zajednici.<sup>70</sup> Novi (stari) identitet u sebi je objedinjavao sve one vrline i običaje što su ih Rimljani voljeli smatrati svojim, a koje su nastale kroz stoljeća kulturne interakcije sa susjedima, poglavito, dakako, Grcima. To je sadržaj pojma *Romanitas*. Nije nimalo neobično što ga među prvima koristi kršćanin Tertulijan (o. 160-220), jer je princip adopcije

koji iz njega proizlazi bio i temeljni princip pripadnosti kršćanskoj zajednici.<sup>71</sup> Tako će promjene u društvu u vrijeme *Druge sofistike* sudbinu Carstva u konačnici povezati s kršćanstvom. O tomu svjedoči ushićeni komentar hispanskog svećenika Orozija s početka 5. stoljeća: „Širina Istoka, prostranstvo Sjevera, velike površine na Jugu, najveća i najsigurnija naselja na velikim otocima, posvuda svi imaju istu pripadnost i zakone kao i ja, budući da dolazim ovamo kao Rimljanin i kršćanin, k Rimljanima i kršćanima...“.<sup>72</sup> Dakako, u međuvremenu je Konstantinu pošlo za rukom ono što filozof Celzo, autor *Istinite riječi protiv kršćana*, još donedavno nije nikako smatrao ostvarivim: „Kada bi bilo moguće da svi narodi koji nastavaju Europu, Aziju, Afriku, kako Grci tako i barbari, sve do kraja svijeta, budu ujedinjeni u zajednicu jedne jedine religije, možda bi pokušaj poput vašega imao nade u uspjeh. Ali, to je puka tlapnja, s obzirom na raznolikost naroda i njihovih običaja“.<sup>73</sup>

Poput Celza, mnogi nisu dijelili Orozijevo oduševljenje promjenama; one su u običnom čovjeku izazivale strahove, a među intelektualnom elitom sumnjičavost. Juvenal je primjer Rimljanina starog kova, koji u to kozmopolitsko doba ne voli ni novine, niti strance, poglavito ako dolaze s uvijek sumnjivog Istoka, koji je nekoć uspio pokvariti Marka Antonija i brojne dobre Rimljane: „Oront je izlio svoje muljevite vode praznovjerja u Tiber i donio sa sobom (strani) govor i moral, svirače frula, harfi, tamburina...“, kaže on, aludirajući na sirijske (orijentalne) kultove koji su u njegovo doba preplavili Rim ekstatičnim i orgijastičkim ritualima.<sup>74</sup> Praznovjerje, neznanje, šarlatanstvo – to su optužbe koje pljušte na račun stranaca i njihovih kultova, među njima i na račun kršćana. Nepovjerenje prema *barbarskim običajima* oduvijek je bila karakteristična crta rimskog karaktera; moramo pretpostaviti da je ono barem djelomično posljedica vjerskih uvjerenja i običaja, što nam nameće ključno pitanje vitalnosti tradicionalne rimske religije: predstavlja li ona i dalje skup vjerodostojnih „priopćenja i predanja“ koja ne treba dovoditi u pitanje, kako kaže Tacit?<sup>75</sup> Još bolje: kako to da je upravo u razdoblju *Druge sofistike*, toliko sklone klasičnoj kulturi i uzorima, antički politeizam ustuknuo pred religijama sasvim drugačije prirode i kultovima sasvim drugačije organizacije? Brojni stručnjaci stanje u tradicionalnoj rimskoj religiji u tom razdoblju uspoređuju s anarhijom koja je zavlada u političkom životu Carstva, vjerojatno s pravom; u Rimu su politika i religija ionako oduvijek bili usko povezani pa je logično pretpostaviti da su sve veći politički i

ekonomski problemi ostavili traga i doveli do gubitka povjerenja u stare bogove.<sup>76</sup> Johannes Geffcken je mogao ustvrditi da se nakon polovice 3. stoljeća naglo smanjio broj epigrafskih spomenika religijskog i kulturnog sadržaja u rimskom svijetu; bez obzira na pozive na oprez u tumačenju tog fenomena, nestanak natpisa mnogi vide kao jedan od ključnih dokaza za krizu tradicionalne religije.<sup>77</sup>

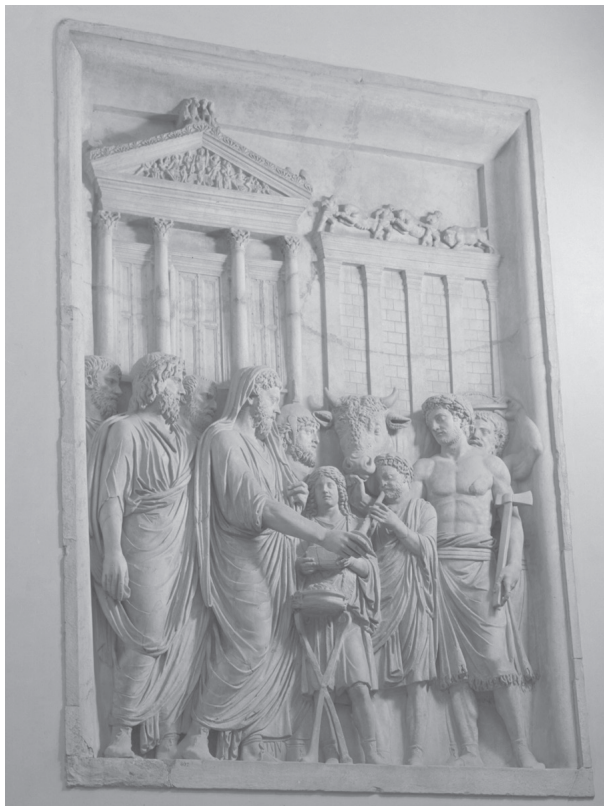
## KRIZA TRADICIONALNE RELIGIJE

Mnogi će reći da je rimska religija ili, bolje, religioznost dobrim dijelom nepoznanica i da ne postoji autentično rimsko vjersko iskustvo.<sup>78</sup> Politeizam drevne Grčke i Rima činili su brojni kultovi, posvećeni velikom broju bogova i božanstava, kojima su se u vrijeme širenja rimske države stalno pridodavali novi, što je na posljetku stvorilo sliku o prosvijećenom, tolerantnom odnosu Rimljana prema religiji. Doista, religija je u Carstvu, nakon početnog nepovjerenja prema stranim kultovima, rijetko bila kamen spoticanja; čak i u slučaju jednog notorno neuračunljivog cara kakav je bio Kaligula, bilo je moguće spriječiti postavljanje carskoga kipa u Jeruzalemskom hramu uz objašnjenje kako to zabranjuju židovski vjerski običaji.<sup>79</sup> „Na kraju dugog procesa upijanja naroda i država, Rimsko Carstvo je dovršena cjelina i povjesničaru nudi primjer apsolutne tolerancije, kako na zemlji tako i na nebu“, tvrdi Ramsay MacMullen.<sup>80</sup> Iako je prisiljen iz takve, pretjerano idilične slike izuzeti proganjane kršćane, Židove, druide, zvjezdoznance ili *matematičare* – koji nisu dio službeno autoriziranog panteona (*religiones licitae*) – njegova tvrdnja ipak počiva na solidnim činjenicama, koje proizlaze iz prirode rimskoga politeizma.<sup>81</sup>

Treba reći da su Rimljani za sebe – barem tako piše Salustije – mislili da su „najpobožniji među smrtnicima“ (*religiosissimi mortales*) i upravo u skrupuloznom poštivanju obaveza prema bogovima vidjeli su razloge svoga osobnog i kolektivnog uspjeha. Pobožnost je vrlina bez koje nema sreće za državu, dokazuje to epitet *PIVS* u službenim titulama; u skladu s time, jedna od najčešćih scena u umjetnosti jest prikaz cara u ulozi vrhovnog svećenika (*pontifex maximus*) kako, na čelu svećeničkog kolegija, prinosi žrtvu bogovima (sl. 15). Zastupljena je na gotovo svakom značajnijem javnom spomeniku: na Augustovu Oltaru Mira (*Ara Pacis*) dominira žrtvena povorka, koja se ponavlja na žrtveniku i ogradnom zidu; na Trajanovu stupu scena se javlja čak osam puta, na ključnim mjestima

Slika 15. Reljef Marka Aurelija i žrtvene povorke, oko 175. Rim, Palazzo dei Conservatori

Marko Aurelije je prikazan kao veliki svećenik, *velato capite*, u završnom činu trijumfalne povorke, koji se odvijao ispred Jupiterova hrama na rimskome Kapitoliju. Na detaljno prikazanom zabatu hrama prepoznatljiva je tzv. Kapitolijska trijada (Jupiter, Junona i Minerva) u središtu. Reljef je vjerojatno pripadao istom spomeniku (slavoluku ili tetrapilonu) kao i onaj s prikazom trijumfalne povorke (vidi sl. 33).



narativnog friza, naglašavajući vezu između careve pobožnosti, naklonosti bogova i konačnog uspjeha u ratu. Od osam Hadrijanovih reljefa (*tondi*) koji su nanovo upotrijebljeni na Konstantinovom rimskom slavoluku iz 315. godine, na četiri je prikazan car u trenutku prinošenja žrtve ljevanice (vidi sl. 97). Dodamo li tomu i jedno polje iz vremena Marka Aurelija, broj reljefa s prikazom žrtve na istom se slavoluku penje na čak pet monumentalnih primjera! Rjeđe je prikazan sam čin ubijanja životinje, kao što je slučaj na reljefu s Oltara Pobožnosti (*Ara Pietatis*) ili na čaši iz Boscoreale, iz Tiberijeva vremena (vidi sl. 136).<sup>82</sup> Standardizirana ikonografija otkriva da je riječ o simbolički pojednostavljenom, ikoničnom prikazu događaja, koji nema za cilj povijesnu objektivnost kakvu susrećemo na brojnim spomenicima rimskoga komemorativnog reljefa; umjesto toga, ona ističe njegovu liturgijsku namjenu, s ciljem da promatrača potakne da kroz kontemplaciju likovnog djela sudjeluje u virtualnom ritualu javne pobožnosti.<sup>83</sup>

Bez obzira na skeptične Ciceronove ili Senekine primjedbe (često su to razmišljanja koja su namijenjena uskom, vjerojatno odabra-

nom krugu čitalaca, upućenih u grčku filozofiju i znanost), negirati postojanje bogova u javnosti bilo je neprihvatljivo i predstavljalo je napad na samu državu, koja je opstajala i rasla na dobrim odnosima s bogovima (*pax deorum*). Uostalom, religija je bila dio naslijeđa predaka (*mos maiorum*), sveukupnost njihovih vjerovanja (to je smisao grčke riječi *ta patria*), a pretci i tradicija igrali su važnu ulogu ne samo u životu pojedinih velikih aristokratskih obitelji, nego i rimske države općenito. Ona počiva, kaže pjesnik Enije, na drevnim običajima i (slavnim) muževima (*moribus antiquis res stat Romana virisque*).<sup>84</sup> Ilustracija takvog stava su posmrtna maske predaka u kućama patricija koji su ih pokazivali u javnosti prigodom pogreba nekog od članova obitelji – običaj koji je počeo jenjavati u doba Carstva, ali nije nikada sasvim iščeznuo. Pragmatični duh Rimljana iz toga je mogao izvući zaključak da je propitkivanje istinitosti naslijeđenih vjerskih uvjerenja u najmanju ruku nepotrebno; za povjesničara Tita Livija svi ti drevni običaji, koliko god bilo teško prihvatiti njihovu vjerodostojnost, naprosto moraju imati odgovarajuće značenje, budući da su i najmudriji među precima u njih vjerovali.<sup>85</sup> Od Augustova vremena takav je stav bio dodatno potican stalnim inzistiranjem na oponašanju carskog modela izvrsnosti koji je u sebi sadržavao recept za sretnu sadašnjost te garanciju budućnosti. Svaka promjena, u svjetlu odmicanja od zadanog modela, izazivala je podozrivost i dovodila se u vezu s izvanjskim utjecajima, što se prepoznavalo u stalnom strahu od orijentalizacije ili barbarizacije rimskog načina života i neminovnoga moralnog propadanja. Sakralizacija tradicije pomaže nam shvatiti Celzove napade na kršćane i Židove, koje optužuje za pobunu protiv države i za vjerski razdor: Židovi su se pod Mojsijevim vodstvom pobunili protiv zakonitog vladara u Egiptu, a kršćani su još i gori – izdajnici u odnosu na vlastito duhovno tlo (judaizam).<sup>86</sup>

Rimska pobožnost, u kojem god smislu je shvatili, podrazumijevala je da se svaki drevni kult poštiva i nastavi, čak i kada je riječ o nerimskim božanstvima. Tit Livije piše o slučaju Scipionova legata Pleminija koji je, nakon što su Rimljani u ratu protiv Hanibala osvojili grad Lokri u Kalabriji (204. pr. Kr.), opljačkao blago iz Prozerpine riznice „na koju se nitko osim Makedonca Pira nije usudio staviti ruku“.<sup>87</sup> Nakon pritužbe stanovnika rimski je senat osnovao povjerenstvo i proveo istragu te proglasio Pleminija krivim, a oštećenim Lokranima ponudio zadovoljštinu.<sup>88</sup> Takav bezbožan čin ne baca ljagu samo na pojedinca; Kvint Fulvije Flak, koji je u Krotonu

opljačkao pokrov s Junonina (Herina) hrama, s namjerom da ga upotrijebi za novi hram u Rimu, počinio je oskrvrnuće „za koje će biti odgovoran čitav rimski narod“. <sup>89</sup> Senat je i u ovom slučaju ponudio zadovoljštinu oštećenima i naredio da se oteti dijelovi vrate u Junonin hram, a da se božicu moli za oprost. Ciceron zato hvali Pompeja, jer u Jeruzalemu nije dirao blago u Hramu ne samo iz obzira prema židovskoj vjeri – koju Ciceron inače zove barbarskim praznovjerjem – već i zbog „vlastitog osjećaja časti“. <sup>90</sup> Brojni primjeri rimskih vladara, koji prinose žrtve na oltare domaćih, regionalnih božanstava, dokaz su ne samo politike vjerske tolerancije, već prije svega uloge cara kao zaštitnika tradicije koja jedina Carstvu može osigurati kontinuitet i sreću. <sup>91</sup> Odatle i opetovani proglasi koji Židovima i kršćanima strogo zabranjuju proselitizam, odnosno, širenje vjere. Notorni Dioklecijanov proglas iz 303. godine, koji je bio zakonskom osnovom za krvave progone kršćana, jasno nalaže da svatko treba slijediti vjeru svojih predaka, iz čega proizlazi da je štovanje tradicionalnih kultova ujedno i dokaz lojalnosti prema Carstvu. To je smisao Simahove peticije iz 384. godine, kojom traži od (kršćanskoga) cara Valentijnijana II. povrat Oltara Pobjede u senatsku kuriju u Rimu, jer je tradicionalna vjera uvjet za dobrobit rimske države, a vjerski pluralizam (politeizam) dio je te tradicije: „Svatko ima svoje običaje i svoj vlastiti kult“. <sup>92</sup> Tertulijan baš to predbacuje svojim sugrađanima: „Vi pogani zahtijevate da se vjeruje u nešto samo zato jer tako nalaže tradicija“. <sup>93</sup> Pritom ih podsjeća da su promjene prisutne posvuda: „U vašim odijelima, vašoj hrani, običajima i osjećajima, pa čak i u vašem jeziku, odrekli ste se svojih predaka. Stalno hvalite prošlost, a ipak svoj život mijenjate iz dana u dan.“ <sup>94</sup> Dva stoljeća nakon Tertulijana, sv. Augustin – također Afrikanac – napisat će *Božju državu* ne da bi opovrgnuo tradiciju na koju se pozivao Simah, već da bi svima dokazao kako je sve do pobjede kršćanstva ona bila krivo tumačena.

No, unatoč takvom konzervativnom odnosu prema tradiciji stari su Rimljani često prozivani kao suštinski nereligiozan narod: „Ono što u rimskom slučaju nazivamo ‘religijom’ u nekom drugom kontekstu, na nekom drugom mjestu i u drugoj atmosferi gotovo da i ne bi zaslužilo taj naziv“, tvrdi Jean Bayet. <sup>95</sup> Tradicionalna nesklonost spekulaciji, strah da bi ona mogla loše utjecati na aktivne vrline o kojima je ovisio uspjeh Rima s jedne strane, te racionalna sumnja i zaziranje od praznovjerja s druge, stalno su prisutni u suvremenim izvorima. U njima opetovano dolazi do izražaja psihološka i moral-

na dimenzija problema, pokušaj da se iznađe religijski sustav koji bi bio uzvišen, ali ne i podložan praznovjerju vulgarnih vjerovanja. Iz takve potrebe rodio se specifičan odnos Rimljana prema religiji. Njega predstavlja Kvint Mucije Scevola, znan i kao *Pontifex*, koji razlikuje tri kategorije bogova, odnosno, tri vrste teologije: jednu su uveli pjesnici, drugu filozofi, a treću državnici; prva je čista izmišljotina, primjerena kazalištu, druga je opasna za narod i tek je treća, smatra Scevola, korisna, jer predstavlja snažan kohezivni čimbenik u izgradnji stabilnoga političkog sustava.<sup>96</sup> Njegov učenik Ciceron u religiji vidi izvor vrlina poput odanosti i pravde, ali ismijava etrurske vračeve koji čitaju iz iznutrica; pozivajući se na Katona naziva ih šarlatanima, o olimpskim bogovima govori kao o alegorijama u kojima prepoznaje prirodne pojave, a za njihova svetišta i proročišta kaže da su povijesne znamenitosti (primjerice, u slučaju Fortune Primigenije u Prenesti).<sup>97</sup> Lukrecije, pak, u epu *O prirodi* zagovara princip razuma koji nam pomaže da u popularnim manifestacijama mitološko-poetskog poganstva prepoznamo zamku za lakovjerne: „Premda je izvrsno ovo i dobro smišljeno sve baš / Ipak zabacit se mora daleko od istine prave“.<sup>98</sup> Seneka, kojega sv. Augustin često citira kada se obračunava s poganskom tradicijom, također kaže da kultovi postoje zbog običaja i imaju malo veze s istinom. Pragmatično zaključuje da mudar čovjek „slijedi sve te običaje zato jer su predviđeni zakonom, a ne zato što bi bili prihvatljivi bogovima“.<sup>99</sup> Ciceron i Seneka bili su javne osobe, zaokupljeni brigom oko upravljanja državom, pa možemo shvatiti njihova razmišljanja o korisnosti *građanske teologije* kao kohezivnoga društvenog elementa, premda je ona često u suprotnosti s njihovim osobnim stavom, zbog čega Augustin uspoređuje Seneku s glumcem u kazalištu i kaže da je posjedovao kvalitete iskrenosti i hrabrosti u svojim pisanim djelima, ali da ih nije jednako zastupao u javnom životu. No, je li moglo biti drugačije?! U rimskom svijetu, političko i vjersko nisu bili razdvojene kategorije, već su se prožimali, pa tako i Lukrecijev ep započinje zazivanjem Venere kao božice zaštitnice države i obitelji: „Roda Enejina majko, o bogova slasti i ljudi!“.<sup>100</sup> Za rimsku elitu, koja je obnašala svećeničke dužnosti, nadgledala i provodila sve vjerske aktivnosti u državi te snosila troškove odvijanja rituala, jednom riječju, posvećivala ogromnu količinu vremena i novca vjerskim pitanjima, tradicionalni obredi i ceremonije nisu toliko bili pitanje religijskog iskustva koliko „način manipuliranja jednom vrlo specifičnom vrstom moći“.<sup>101</sup> Trebamo li se onda čuditi što se za kršćanina Laktancija tradicionalna re-



ligija svodi na „krv životinja, vatru, dim i glupe žrtve ljevanice“, ili što milanski biskup Ambrozije, reagirajući na Simahov zahtjev za povratom Oltara Pobjede u senatsku kuriju, podsjeća pogane da „nagrada pobjede ne leži u iznutricama životinja, već u snazi vojnika“?<sup>102</sup>

\*

Nije lako objasniti pravu prirodu rimskog odnosa prema religiji; Paul Petit govori o „eshatološkom manjku“ (*déficience eschatologique*), ciljajući na izostanak osobnog pristupa i nepostojanje jasnog učenja o pitanjima života i smrti koja su sve više zaokupljala suvremenike.<sup>103</sup> Tradicionalna religija zasnivala se na pjesnicima, ne na prorocima, na ritualnim ceremonijama, a ne na propovjedima. Iz naše perspektive ukazuje nam se kao oblik građanskog lojalizma ili, prema Glenu Bowersocku, kao „labavo povezani zajednički projekt koji danas zovemo poganstvom, a koji su grčki autori onog vremena s pravom nazivali helenizam“.<sup>104</sup> Upravo zbog svoje javne, političke uloge, rimska religija bila je okrenuta ritualu, a ne dogmi, predviđala je kultne obrede, ali ne i stvari u koje treba vjerovati: „Svatko je bio slobodan razumjeti i promišljati bogove i ustroj svijeta onako kako ih je shvaćao... Jedino vjersko ‘uvjerenje’ Rimljana sastojalo se u spoznaji da su bogovi blagonakloni partneri smrtnika u upravljanju svijetom i da su propisani obredi neka vrsta zahvalnosti za njihovu pomoć“.<sup>105</sup> Takav pristup imao je za posljednicu nedostatak čvrstih vjerskih uvjerenja, što je olakšalo implantaciju stranih religija i kultova, ali je isto tako ostavilo dovoljno prostora generaciji genijalnih pjesnika – Vergiliju, Ovidiju, Horaciju – da i oni daju svoj obol tradicionalnom mitološko-poetskom doživljaju svijeta. Najveći je utjecaj, dakako, imao Vergilije koji je svojim suvremenicima, iscrpljenima političkim razdorom i građanskim ratovima, mogao ponuditi ne samo potreban osnivački mit, ravan Homerovu, nego i novi smisao povijesti. U tom smislu, *vergilijanizam* zaslužuje biti shvaćen kao nešto više od književnosti; obilježen mesijanskom ulogom jednog čovjeka, donositelja mira – odakle i kasnija podatnost kršćanskoj reinterpretaciji – Vergilijev ep je ponudio ideološku podlogu za dalekosežne promjene koje će doživjeti rimska država i društvo u gotovo pola stoljeća Augustove vladavine.<sup>106</sup>

## NOVA RELIGIOZNOST

Rimska je religija bila usklađena s prošlošću obitelji, skupine i šire zajednice i utoliko je morala biti konzervativna i obilježena tradicionalizmom. Ipak, i na tome području u vrijeme Carstva dolazi do velikih promjena. Henri-Irénée Marrou kaže da je za to razdoblje karakterističan fenomen *Nove religioznosti*, koja se postupno nameće poslije gubitka osjećaja za sveto (*Verweltlichung*) u helenističkom razdoblju i kao reakcija na materijalizam koji je obilježio posljednje stoljeće Republike.<sup>107</sup> Slično razmišlja i Jérôme Carcopino: „Koliko god zvučalo paradoksalno, tek u 2. stoljeću Rim je doista počeo imati vjerski život, u smislu u kojem danas shvaćamo pojam ‘religije’, i to upravo u trenutku kada rimska državna religija prestaje živjeti u svijesti ljudi... Uslijed kombiniranog utjecaja grčke misli i rimske discipline, orijentalni misticizam uspio je isisati srž iz naturalističkih (helenističko-rimskih) kultova i uzdići se do onih sfera gdje su duhovna spoznaja, bezgrešna vrlina i pobjeda nad smrću mogli predstavljati ispunjenje božanskih obećanja... Zahvaljujući takvom prožimanju, na ruševinama tradicionalnog panteona izrasle su i procvjetale nove i plodonosne religije“.<sup>108</sup> One su nudile mističnu vezu i personalizirani odnos s božanstvom; umjesto da ga slave u gomili na trgu, vjernici su mu pristupali u manjim grupama, u okviru liturgijske inscenacije koja se odvijala u zatvorenim prostori-

Slika 16. Mitrički reljef, 2./3. st. Arheološki muzej Split

U središtu ploče je prikaz tauroktonije: bog Mitra ubija bika, dok s lijeva i desna stoje Kautopat i Kaut sa spuštenom, odnosno, podignutom bakljom. Antropomorfni prikazi (Ocean, Sol, Luna) te životinje u obrubu (puž, rak, zmija, delfin, krokodil) simboliziraju mitričku koncepciju svemira i sedam inicijacijskih stupnjeva.



Slika 17. Mitrički reljef, 2./3. st. Dieburg, Museum Schloss Fechenbach

Podvizi boga Mitre, s prikazom lova u središnjem polju (ponovo ga prate Kautopat i Kaut s bakljama), tema su ovoga kulturnog reljefa. Mitrina djela podsjećaju na Heraklova i pokazatelj su ispreplitanja helenističko-rimskih i istočnjačkih tradicija te jakoga religijskog sinkretizma u vrijeme *Druge sofistike*.



ma ili podzemnim prostorijama (u slučaju mitraizma i u špiljama). Stoga za nove religije često kažemo da su *misterijske*, budući da svoje sljedbenike podvrgavaju precizno razrađenim inicijacijskim ritualima, kao što su kršćanski sakramenti, njih sedam, ili jednak broj inicijacijskih stupnjeva u mitraizmu (sl. 16, 17).<sup>109</sup> U pravilu su dolazile s Istoka, razlikovale dobro i zlo te nudile nadu u iskupljenje kao i nagradu (ili kaznu) za postupke na ovom svijetu. Propovijedale su besmrtnost duše, a materijalni su svijet često poistovjećivale sa zlim, iz čega proizlazi i sasvim drugačiji odnos prema ljudskom tijelu, koje je grčki svijet svojevremeno uzdigao do božanskog ideala i proslavio u klasičnoj skulpturi.<sup>110</sup>

S misterijskim religijama je stigao čitav niz neobičnih, slikovitih kultova ekstatičnih rituala koji su bili strani tradicionalnim Rimljanima, ali vizualno atraktivni i prilagođeni kozmopolitskim zajednicama velikih gradova, sastavljenim od došljaka sa svih strana. Seneka se zgraža nad opscenošću i okrutnošću njihovih ceremonija, koje su barbarske i „nedostojne slobodnog čovjeka“, a uključuju samoranjavanje i kastraciju.<sup>111</sup> Juvenal se u satirama često izruguje neobičnim svećenicima, eunusima i lakovjernim vjernicima, što pokazuje da su sljedbenici novih bogova početkom 2. stoljeća u velikom broju prisutni na rimskim ulicama.<sup>112</sup> Rim je, dakako, i ranije prihvaćao religije s Istoka; u ranom razdoblju Republike uvedeni su Dioskuri – Kastor i Poluks (484) te Apolon (431), a za vrijeme punskih ratova

stigla je i frigijska Kibela, *Magna Mater* (204). Međutim, znakovito je da su pridošli kultovi bili simbolički zadržani izvan posvećenoga gradskog prostora (*pomoerium*) i da se najstarija sačuvana odluka senata (*senatus consultum*) odnosi na zabranu Bakanalija iz 186. pr. Kr. Seneka i Juvenal pokazuju da je isti podozrivi stav prisutan i u prvim stoljećima Carstva, ali i da su promjene nezaustavljive i duboke.<sup>113</sup> Doista, rastući interes za religiju išao je nauštrb tradicionalnim filozofskim školama; u vrijeme Severa više ne čujemo za skeptike, ateiste, čak niti epikurejce, čiji su glasovi prethodno bili obilno zastupljeni u suvremenim dokumentima.<sup>114</sup> Neoplatoničari i stoici su bolje prošli – oni su najznačajniji predstavnici idealističke misli u filozofiji toga vremena – ali Porfirije priziva svjedočanstvo velikog erudita Longina iz 3. stoljeća, koji se tuži da je sve manje filozofa premda su „još za njegove mladosti bili brojni“.<sup>115</sup> Istina, odnos prema filozofiji u Rimu je oduvijek bio dvojak; dok je s jedne strane izazivala divljenje i gotovo religiozno poštovanje, kod tradicionalnih Rimljana, poput Katona Starijeg, filozofija je, s obzirom na njezino grčko podrijetlo i potencijal zavoda mladeži, budila sumnjičavost, pa tako nije rijetko čuti za izgon filozofa iz grada.<sup>116</sup> Znakovit je u tom pogledu Petronijev *nouveau riche* Trimalhion, koji se, u maniri pravoga tradicionalnog Rimljanina, pred svojim gostima hvali da će na njegovu nadgrobnom spomeniku među ostalim pisati da nikada nije trošio vrijeme na filozofske mudrosti.<sup>117</sup>

Petronijev *Satirikon* ili Lukijanovi *Svjetonazori na dražbi* – satiričan prikaz filozofskih učenja i škola djelatnih u rimskom svijetu u 1. i 2. stoljeću – svojevrsan su obračun autora s malograđanštinom i snobovštinom njihova vremena; znakovito je, međutim, da na istu podozrivost možemo katkad naići i kod velikog Cicerona, koji se podsmijehuje epikurejcima jednako kao etrurskim vračevima.<sup>118</sup> Možda pod utjecajem takvih napada te, općenito, gubitka vjerodostojnosti i povjerenja, kasnoantičke filozofske škole i same su posegnule za kvazireligijskim interpretacijama koje su bile bliže duhu vremena. Tako Proklo, jedan od posljednjih velikana neoplatonizma, kaže da su Platonovu „božansku misao“, nakon duljeg razdoblja nerazumijevanja, nanovo otkrili neki „istinski svećenici“ upućeni u misterije, koji su čitali Platonove spise i svoj um uzdigli do razine „dionizijske opsjednutosti“.<sup>119</sup> To što Proklo spominje svećenike, misterije i opsjednutost u kontekstu Platonova djela karakteristično je za novu ulogu filozofije u kasnoj antici i pomaže nam shvatiti karakter i popularnost nove Akademije, neoplatonističke

škole u Ateni 5. stoljeća, koja će ostati otvorena sve do 529. godine. Jedinstveni Julijan Apostat (361-363), čija je vizija vladavine naoko nespojiva mješavina tradicionalnog republikanizma i solarne teokracije, nasuprot kršćanskoj vjeri svojih prethodnika na carskom tronu, zagovara mudrost filozofije, a sebe vidi kao „istinskog svećenika“. On ne čita latinske autore i ne poznaje Cicerona i Seneku, niti njihov pragmatičan odnos prema religiji; umjesto toga, kako sam kaže, proučava one filozofe koji prihvaćaju bogove kao vodiče na putu do mudrosti, jer „nema potrebe baviti se svim filozofima ili svim filozofskim učenjima, već samo onima koji u nama izazivaju pobožnost i podučavaju nas o bogovima“. <sup>120</sup> U tom svijetu helenističke misli na zalasku, Platon i Pitagora dolaze prije svih ostalih; oni su uzor „božanskih ljudi“ (*theoi andres*), čije duše obitavaju s one strane neba, na livadama istine i božanskih oblika, dio „svete rase“ (*hiera genea*), koja živi sama za sebe, odvojena od ostalih, uživajući u blaženom životu, predana filozofiji i kontemplaciji božanskih bića. Stvoriti odgovarajuću sliku takvog ideala, ponuditi odabranima mogućnost sudjelovanja u svijetu blaženih, mjesto uz njih na nebeskoj gozbi – bit će to, kao što ćemo vidjeti, jedan od prvih zadataka umjetnosti u vrijeme kasne antike.

\*

Nema sumnje da je takav odnos prema filozofskim tradicijama najvećim dijelom posljedica fascinacije misterijima, tajnovitošću, inicijacijama i, općenito, svim onim stvarima koje su već antički autori smatrali pokazateljem praznovjerja. Susrećemo ih na svim razinama, ponajviše u popularnom vjerovanju da su „sreća i uz nju neumitna sudba“ (*fortuna omnipotens et ineluctabile fatum*) one koje upravljaju ljudskim životima. <sup>121</sup> Plinije kaže da je praznovjerje prisutno u cijelom svijetu, na svim mjestima i u svako doba: „Fortuna je na svačijim usnama i u svim glavama“! <sup>122</sup> Za Juvenala, to je jedan od najvećih poroka vremena i jedna od omiljenih tema njegovih satira. <sup>123</sup> Čak ni Marko Aurelije, premda nam je ostao u pamćenju kao car-filozof, marljivi i dosljedan sljedbenik stoičke škole, nije bio imun na manifestacije popularne religije; Amijan Marcelin spominje epigram u kojemu se nepoznati autor narugao carevoj opsjednutosti prinošenjem životinjskih žrtava na oltare bogova: „Od goveda bijelih Marku pozdrav stiže / Dobiješ li još koji rat loše nam se piše“. <sup>124</sup> Isti car okuplja čarobnjake iz svih dijelova Carstva kako bi mu pomogli u ratu protiv barbara na sjeveru; jednome od njih,

Egipćaninu Arnufisu, povjesničar Dion Kasije pripisuje tzv. Čudo kiše, koje je uprizoreno na istaknutom mjestu careva trijumfalnog stupa u Rimu.<sup>125</sup> Markov sin Komod izmišlja nove, pompozne titule za tradicionalna rimska božanstva (Jupiter, dotad *Optimus* i *Maximus*, postao je *Exsuperantissimus*), daje se prikazati u skulpturi kao Jupiter i Heraklo, ali ujedno je i prvi car iniciran u misterije perzijskoga boga Mitre. Septimije Sever navodno je bio vrlo praznovjeran i štovao astralne sile. Vjerske ekstravagancije tinejdžera na tronu, koji će ostati zapamćen po imenu svoga sirijskog božanstva (El-Gabal), moguće su vjerojatno samo u tom trenutku rimske povijesti. Znakovit je i podatak iz *Carske povijesti*, prema kojemu je Aleksandar Sever u svetištu (larariju) carske palače na Palatinu u Rimu štovao ne samo tradicionalne slike predaka i uobičajene bogove helenističko-rimskog panteona, nego i prikaze mitskih figura poput Orfeja i Ahileja, filozofa Sokrata i Apolonija iz Tijane, vladara poput Aleksandra Velikog, a među njima se našlo mjesta i za Abrahama i Krista.<sup>126</sup> Naposljetku, da se vratimo filozofima, čak i veliki Plotin, koji odbija ići u hram i sudjelovati u prinošenju žrtava – jer „bogovi trebaju doći k meni, a ne da ja odlazim k njima“ – sudjeluje u prizivanju osobnog demona, na poziv nekog egipatskog svećenika koji je stigao u Rim iz Aleksandrije.<sup>127</sup> U svjetlu takvih fenomena, koji ukazuju na sve porozniju granicu između racionalnog i iracionalnog, možda je opravdano govoriti o *intelektualnom kratkom spoju* unutar helenističko-rimske civilizacije, koji se dogodio i prije negoli je kriza 3. stoljeća dovela Carstvo na rub opstanka.<sup>128</sup>

Pogranični Dura Europos na obali Eufrata, uništen u sukobu s Perzijancima (Sasanidima) oko 260. godine i tako sačuvan u svome izvornom stanju, primjer je kako je mogla izgledati vjerska scena u manjem rimskom gradu polovicom 3. stoljeća. U naselju *intra muros*, na skućenom prostoru, smjestili su se hramovi službenih olimpskih bogova, odnosno, njihovih orijentalnih manifestacija (Zeus *Megistos*, *Theos* ili *Kyrios*, Jupiter Dolihenski, Artemida), svetišta sirijskih i istočnjačkih božanstava (Bel, Atargatis, Afad, Adonis, Mitra), kao i židovska sinagoga te kršćanska kuća.<sup>129</sup> Fenomen nije tipičan samo za provincijsko središte na dalekoj granici, gdje se domaće stanovništvo miješalo s vojnom posadom iz raznih dijelova Carstva; serije kovanica iz Nikomedije s početka 4. stoljeća (vrijeme kada je grad Dioklecijanova prijestolnica) obilježavaju kontinuirano štovanje više od 40 božanstava u gradu, što

olimpijskih, što lokalnih ili orijentalnih bogova, a i to je bez sumnje samo izbor iz puno veće ponude.<sup>130</sup> No, važnost religije u svakodnevnom životu kasnoantičkog društva ne proizlazi samo iz brojnosti svetišta ili službeno prihvaćenih kultova koji se mogu pojaviti kao simboli grada ili zajednice na novcu; MacMullen donosi primjer iz nekog maloazijskog mjesta, gdje je jedan građanin od lokalnih vlasti tražio odobrenje da na zidu blizu središta grada ispiše čitavu zbirku tekstova filozofskog i vjerskog sadržaja.<sup>131</sup> U tom „vrlo drevnom svijetu“ opetovano čujemo glasove koji se tuže da su teološke spekulacije dostupne neotesanim seljacima i nezalicama koji su nesposobni razumjeti poslove upravljanja gradom, a kamoli raspravljati o božanskim stvarima. Grgur Nisenski opisuje sličnu atmosferu na ulicama i trgovima Konstantinopola 381. godine, u vrijeme *Drugoga ekumenskog koncila*, gdje svi – od mjenjača novca do prodavača kruha – filozofiraju o odnosu Oca i Sina, Bezgrešnom začecu ili Kristovoj prirodi.<sup>132</sup> Je li takva situacija posljedica pritiska *odozdo*, pokazatelj negativne nivelizacije (*démocratisation catastrophe*), dokaz u kojoj mjeri je popularna religija utjecala i na najbolje duhove toga vremena?<sup>133</sup> Ili je ispravnije govoriti o *demokratizaciji kulture* kao što sugerira Peter Brown kada ukazuje, među ostalim, na ulogu popularne (kršćanske) literature, koja doziva u život malog čovjeka s ulice, više nego u bilo kojem drugom razdoblju stare povijesti?<sup>134</sup> Neće nas stoga iznenaditi ako čujemo da je rimski biskup Kalist s početka 3. stoljeća bivši rob, usto optužen da je okrao gospodara, ili ako istodobno istaknuto mjesto u crkvenoj hijerarhiji zauzimaju ljudi koje Euzebije naziva *Postolar* ili *Bankar*.<sup>135</sup> Ovdje treba povući paralelu s najranijim primjerima kršćanske zagrobne umjetnosti, u kojoj je teško prepoznati razliku u sadržaju između dekora namijenjenog običnom vjerniku i onoga namijenjenog vjernicima iz viših slojeva društva. Univerzalnost poruke na trenutak je izbrisala granice među onima kojima je bila namijenjena.

\*

Rimljani su se zarana suočili s problemom religija drugih naroda, s kojima su se susretali i kojima su ovladali. U pravilu su ga rješavali tako da su nove bogove izjednačavali s otprije poznatima, slijedeći u tome praksu helenističkoga svijeta. Međutim, usporedo sa sve brojnijom galerijom asimiliranih božanstava, diviniziranih junaka i filozofa, iscjelitelja i proroka – pravim prethodnicima sred-

Slika 18. Sarkofag na strigile s prikazom Sola, 3. st. Rim, Museo Nazionale

Bog Sunca je prepoznatljiv po mladenačkom izgledu, zrakastoj kruni i bičem koji upućuje na njegov nebeski četveropreg. Ovdje je prikazan u medaljonu na sarkofagu sa strigilama – ukrasnom motivu nalik na nabore na površini vode. Učestalost strigila na kasnoantičkim sarkofazima, jednako poganskima kao i kršćanskima, daje naslutiti da je motiv vjerojatno imao dublje, simboličko značenje, povezano sa spokojem poslije smrti.



njovjekovnog kulta svetaca – javlja se i drugi fenomen, koji gotovo po prirodi stvari izrasta iz prethodnog, a odlikuje ga tendencija poistovjećivanja svih bogova s jednom višom realnošću. Na taj način, u nepreglednom mnoštvu kultova uspostavljena je hijerarhija s Vrhovnim bičem (*summus Deus*) na čelu; od Severa do Konstantina, čitavo jedno stoljeće, naponi da mu se definiraju ime i svojstva bit će najprepoznatljivije obilježje kasnoantičkoga vjerskog sinkretizma. Ono ponajbolje dolazi do izražaja u odgovoru Apolonova proročišta u Klaru na pitanje s kojim bogom treba izjednačiti (izrael-skoga boga) Jahvu: „Znaj da je Iao (Jahve) najveći od svih bogova; po zimi on je Had, Zeus u proljeće, Helij u ljeto, a u jesen Iao“.<sup>136</sup> U ovom primjeru jednako je znakovito pitanje vjernika, koliko i odgovor proročišta. Potreba da se božanske stvari (pa tako i imena) stave na svoje mjesto tipična je za kasnoantičkoga čovjeka, jednako kao i (neuspjao) pokušaj asimilacije židovskoga (i kršćanskoga) Boga u zajednicu s najvažnijim poganskim božanstvima.

Ti su pokušaji očekivano postali učestaliji s rastuće autokratskim ustrojem vlasti u kasnome Carstvu. Tijekom 3. stoljeća solarna božanstva preuzimaju vodeću ulogu u uspostavi nove nebeske hijerarhije, pod utjecajem helenističkih iskustava na tom području (sl. 18). Helij (Sol), kojega spominje proročište u Klaru, u klasičnoj je Grčkoj privlačio iznenađujuće malo pažnje i bio u sjeni Feba Apolona. Tek se u helenizmu bog Sunca dovodi u vezu s posebnim (vrhovnim) kvalitetama kao što su pravda i utopijska vizija boljeg svijeta; John



Slika 19. a-b)  
Kovanica (avers i  
revers) Aurelijana  
(270-275).  
Arheološki muzej  
Zagreb

Aurelijan je prikazan sa zrakastom krunom i kratkom bradom na aversu. Kao i brojni „vojnički“ carevi u 3. st., i on je bio ilirskoga podrijetla. Za njegove vladavine solarni kult promaknut je u državnu religiju, pripremajući tlo za kršćanski monoteizam. Natpis na reversu slavi ga kao „obnovitelja svijeta“ (*restitutor orbis*). Najveći spomenik njegove vladavine su monumentalne zidine kojima je opasao Rim.



Ferguson ističe da je obožavanje sunca zrelije, sofisticiranije religijsko iskustvo, najčešće povezano s političkom institucijom monarhije.<sup>137</sup> Vrhunac toga procesa je za vladavine cara Aurelijana (270-275) koji je u Rim uveo helenističko (sirijsko) božanstvo u latiniziranom obliku, pod imenom Nepobjedivo Sunce (*Sol Invictus*). Njegov je kult nadređen ostalima, ali tako da ne umanjuje važnost niti jednog od njih. Sunce je shvaćeno kao vidljiva emanacija vrhovnog božanstva i kao posrednik između Njega i ljudi. André Chastagnol ističe da se takva teologija podudara s duhovnim stremljenjima vremena i da je, ispreplevši se s tradicionalnom rimskom religijom i carskim kultom, poslužila kao opravdanje za sve jači apsolutizam.<sup>138</sup> Na svojim kovanicama (sl. 19) Aurelijan ističe božansku milost koja ga prožima i povremeno se naziva *deus et dominus natus*. Dioklecijan je, u skladu s proklamiranim povratkom tradiciji, posebno isticao privrženost Jupiteru – kojega naziva zaštitnikom cara (*conservator Augusti*) – ali istovremeno po uzoru na Mitru (iranska inačica solarnog božanstva) katkad uzima naziv „vječan“ (*aeternus*). Kult boga Sunca ostat će jak i u doba Konstantina, koji će naposljetku ipak biti zapamćen prije svega kao promicatelj kršćanstva, premda na slavluku u Rimu iz 315. godine izbjegava imenovati svoga nebeskog zaštitnika i umjesto toga kaže da je pobjedu izvojevao na poticaj „božanske sile“ (*instinctu divinitatis*). Ne prekidajući s ikonografskom tradicijom 3. stoljeća, on se na novcu i dalje prikazuje sa zrakastom krunom u maniri helenističkoga vladara, a monumentalni kip postavljen na forumu u Konstantinopolu također je, čini se, imao iste solarne atribute. Posljednji vladar konstantinske dinastije, spomenuti Julijan Apostat, otpadnik od kršćanstva, ujedno je i posljednji poganin među carevima. I on se vraća štovanju Sunca, pa tako u *Himni kralju Suncu* kaže: „Velika je prednost za čovjeka biti podložan ovome bogu kroz generacije predaka i nije nikakva sramota priznati da smo svi mi rođeni da mu služimo“.<sup>139</sup>

Ali, premda je Helij ili Sol najveći među nebeskim bogovima, onaj kojemu se svi klanjaju kao gospodaru, on je samo vidljivi posrednik između ljudi i nevidljivoga Vrhovnog boga, Onoga kojemu nije moguće nadjenuti nikakvo ime i koji u sebi objedinjuje imena svih ostalih bogova, kao što smo vidjeli na primjeru odgovora pro-ročišta u Klaru. Za tradicionalnog Rimljanina poput Kvinta Aurelija Simaha to je onaj *zajednički Otac* kojega on i njegovi istomišljenici krajem 4. stoljeća „časte i slave na tisuću načina, složni u svojoj različitosti“. <sup>140</sup> Paul Veyne misli da ta kozmička sila nije više od političkog slogana koji je Carstvo gurnulo u prvi plan u pokušaju da među podanicima osnaži nacionalnu i monarhijsku mistiku, ali takvo tumačenje čini se odveć jednostranim. <sup>141</sup> Politički motiviran ili ne, monoteizam je u kasnom Carstvu posvuda u zraku, *Zeitgeist* koji nema stvarnu alternativu i stoga je promašeno religijsku sliku toga vremena svoditi na rat bogova, odnosno, na sukob između monoteizma i tradicionalnog politeizma. Danas smo skloni prihvatiti mišljenje da je dinamika koja je potaknula velike promjene u kasnoj antici već dugo bila prisutna u rimskome društvu: „Transformacija koja je dovela do nestanka rimske religije... je proces čiji je ishod bio unaprijed najavljen u rimskoj kulturi. A jedno od trajnih kulturnih obilježja toga svijeta bila je njegova sposobnost da se iznova definira, zadržavajući pritom retoriku kontinuiteta“. <sup>142</sup> Takvom zaključku ne proturječi kasnija sudbina solarnog božanstva u kršćanskome svijetu: Krist je, naime, postao Istinsko Sunce (*Sol Verus*), odnosno, Sunce Pravde (*Sol Iustitiae*), a vjera u njega donosi vječnu svjetlost za nagradu. Sv. Augustin, pak, govori o Raspetom Suncu, što je jedan od najupečatljivijih primjera religijske asimilacije u ranom kršćanstvu. <sup>143</sup> Takvom asocijativnom postupku, na razini ikonografije, odgovara mozaik s početka 4. stoljeća u obiteljskoj grobnici ispod bazilike Sv. Petra u Rimu, gdje je Krist prikazan u četveropregu, sa svetokrugom nalik zrakastoj kruni, po uzoru na Sola. <sup>144</sup> Ili, možda, Konstantina? Budući da su rimski pjesnici i panegiristi – među prvima Horacije – stoljećima uspoređivali careve sa svjetlošću koja obasjava sve narode, izjednačavanje Krista i Sola neminovno je za posljedicu imalo sve češće posezanje kršćanskih umjetnika za repertoarom carske umjetnosti, u potrazi za ikonografskim tipovima koji će na dovoljno jasan način demonstrirati novi kozmički poredak. <sup>145</sup>

## TRIJUMF KRŠĆANSTVA

Evolucija religijskog mentaliteta prisutna je na svim razinama društva, pa tako i u filozofskoj misli. Neoplatonisti, koji su sredinom 3. stoljeća, ponajviše zahvaljujući Plotinovoj školi u Rimu i naklonosti cara Galijena, napustili svoju intelektualnu izolaciju, govore o božanstvu (*to theion*) kao vrhovnom umu iz kojega sve proizlazi i koji predstavlja vrhovno dobro; Apolonije iz Tijane je, kaže Filostrat, i poslije smrti (nestanka), nastavio zagovarati besmrtnost duše.<sup>146</sup> Ali, kasnoantičku misao proganjao je isti paradoks kao i puno kasnije Dostojevskog ili Camusa: ako postoji vrhovno biće i ako je ono dobro, pitali su se ljudi, odakle toliko patnje na svijetu? U odgovoru na to pitanje, tradicionalni Rimljanin vjerojatno bi se bio složio s pjesnikom Enijem, koji je vjerovao „u rasu nebeskih bogova“, ali ne i da oni vode računa o ljudskom rodu.<sup>147</sup> To je temelj onoga što je Aby Warburg, analizirajući slavnu Laokontovu skulpturu, nazvao *tragičnim pesimizmom antike*. Možda pod presudnim utjecajem kršćanstva, po prvi se put razmišlja o Nekome tko nas voli i tko upravo stoga ne može dopustiti da nestanemo kao *lišće na vjetru* ili utrnemo kao *kratka svijeća* (prolaznost je jedna od dominantnih misli u zapisima Marka Aurelija). To je sasvim novi trenutak; antička misao, na drugim područjima tako razvijena i tako maštovita, nije imala gotovo ništa za reći na temu prolaznosti, osim slegnuti ramenima i pomiriti se sa sudbinom, poput nepoznatog Rimljanina koji je sve sažeo u par riječi na svome nadgrobnom natpisu: „Čitaj i vjeruj: Tu je, tako mora biti, nije moguće da bude drugačije.“<sup>148</sup> I u tom pogledu, antika je bila odgojena na Homeru: njegov opis susreta između Odiseja i Ahilejeve sjene u Hadu, kada mrtvi junak gorko priznaje da bi radije služio najsiromašnijeg gospodara na zemlji, nego bio kralj sjena u podzemlju, ponajbolje ilustrira odnos prema smrti i mrtvima.<sup>149</sup> Turobna slika koju je Homer ostavio u naslijeđe kasnijim generacijama bila je duboko utisnuta u antičkog čovjeka; nadgrobni natpisi iz vremena Carstva – njihov veliki broj ukazuje ne samo na razvijenu kulturu sjećanja, nego i na gotovo opsesivnu potrebu za nastavkom komunikacije sa živima – otkrivaju žal za pokojnikom ili pokojnicom, ponos proživljenim životom, poziv na prisjećanje i sućut, ali ne odaju nadu u novi život. *Nitko nije besmrtan*, jedna je od najčešćih poruka s rimskih nekropola.<sup>150</sup>

Da bi doveo u vezu pojedinca s apstraktnim Vrhovnim bićem, neoplatonizam je, barem u svojim popularnijim manifestacijama,



Slika 20. Rim, katakombe ispod *Via Appia*, Vibijin hipogej, 3/4. st.

Freska u arkosoliju jedne obiteljske grobnice prikazuje pokojnicu Vibiju, koju anđeo drži za ruku i uvodi u društvo pravednika (*inductio*). Nebeska gozba ujedno predstavlja Posljednji sud (*bonorum iudicio*), ali ukras grobnice nije kršćanskoga sadržaja. Vibija je označena kao supruga svećenika frigijskoga boga Sabazija.

razvio u detalje angelologiju – svijet anđela, međubića, posrednika između neba i zemlje, koji su ujedno i zaštitnici, baš kao i tradicionalni demoni. Oni djelomice preuzimaju ulogu Merkura *Psihopompa*, koji je kao olimpski glasnik odvodio duše mrtvih u podzemlje. Ali, probuđena mašta kasnoantičkoga čovjeka željela je znati više o mjestu na koje idu duše poslije smrti. U jednoj katakombi na *Via Appia* u Rimu prikazana je Vibija, supruga svećenika frigijskoga boga Sabazija, kako dolazi pred suce podzemnoga svijeta i nakon presude biva pripuštena u društvo blaženih (sl. 20). Držeći za ruku anđela zaštitnika (*angelus bonus*), Vibija prolazi kroz vrata „raja“ i nailazi na mješovito društvo poleglo za stolom, kako se časti ribom, kruhom i pečenjem, dok dvojica muškaraca bacaju kocke, a sluge toče vino. Prizor doslovno oponaša svjetovne gozbe, koje su u to vrijeme česta tema na mozaicima u vilama i na raskošnim predmetima stolnog servisa.<sup>151</sup> Ono što nas iznenađuje nije toliko skromnost – da ne kažemo vulgarnost – Vibijine vizije raja, koliko nedostatak sustavno razrađene eshatologije i odgovarajućeg

ikonografskog programa. Bio je to nedostatak koji je u konačnici odlučio o sudbini tradicionalne religije; na jedan upit vjernika, proročište karijskoga Apolona skrušeno priznaje da nije mudro bilo kojem bogu misliti kako je pametniji od drugih.<sup>152</sup> Riječi proročišta možemo prihvatiti sa simpatijama, ali u kompetitivnoj vjerskoj atmosferi kasnoga Carstva one nisu mogle biti shvaćene drugačije nego kao priznanje slabosti. Kada se tradicionalna religija pokušala prilagoditi novim zahtjevima – najčešće koketirajući s orijentalnim kultovima i kompliciranim filozofskim tumačenjima – već je bilo kasno: „Bezbržni politeist sve je češće bio suočen s novom i neočekivanom prijetnjom vječnim mukama, protiv koje njegovi svećenici i filozofi nisu bili ni od kakve pomoći... Ukoliko su ga uspjeli uvjeriti da bi kršćanstvo moglo biti u pravu, tada ga nije bilo teško nagovoriti da je ono najsigurniji i najbolji odabir“.<sup>153</sup> Kao i mnogi poslije njega, Gibbon inzistira na Kristu-Sucu te na strahu od pakla kao osnovnom motivu za preobraćenje, ali prva kršćanska umjetnost ukazuje na sasvim drugi izvor nadahnuća. Doista, oslici u katakombama i reljefi sarkofaga ne poznaju temu Posljednjega suda, đavla ili pakla.<sup>154</sup> Umjesto toga, ta se ikonografija svodi na opetovano ponavljanu poruku spasa: nada u besmrtnost duše i uskrsnuće tijela, a ne smrt, privukli su kasnoantičkog čovjeka kršćanstvu. Kristova iscjeliteljska moć, primjeri čuda iz Staroga i Novog zavjeta, izbor su prvih kršćanskih umjetnika. Ta vjera u Boga, koji je donositelj života, toliko je jaka da Njegova smrt na križu neće zaživjeti u umjetnosti sve do početka 5. stoljeća, kada – podudarnost je zanimljiva – sve češće čujemo i za Posljednji sud.<sup>155</sup>

Kada razmišljamo o razlozima širenja i trijumfa kršćanstva ne smijemo zaboraviti socijalnu ulogu Crkve. Eric Dodds govori o zaštitničkom zagrljaju zajednice, koja garantira dotad nepoznatu solidarnost među članovima: „Epiktet nam je opisao veliku samoću koju je mogao osjetiti čovjek usred velikoga grada. Tu samoću mora da su osjećali milioni ljudi – urbanizirani članovi plemena, seljaci pristigli u grad u potrazi za poslom, demobilizirani vojnici, stanodavci koje je uništila inflacija, oslobođeni robovi. Za ljude koji su se našli u takvoj situaciji, postati članom kršćanske zajednice mogao je biti jedini način da sačuvaju osjećaj samopoštovanja i da svome životu daju privid smisla. Unutar zajednice postojala je ljudska toplina: netko je bio zainteresiran za njih, kako na ovom, tako i na onom svijetu. Nije stoga iznenađujuće što su najraniji i najvidljiviji tragovi brzog širenja kršćanstva oni u gradovima – Antiohiji, Rimu, Aleksandriji. Kršćani su, u više nego formalnom smislu, bili

‘dio jedni drugih’. Mislim da je to bio jedan od glavnih, a možda i najvažniji razlog za širenje kršćanstva”.<sup>156</sup> Otuđenje koje Dodds pripisuje kasnoantičkom čovjeku može zvučati pretjerano, ali je zato solidarnost i briga među kršćanima – unutar zajednice, ali jednako tako i prema drugima – ostavila snažan dojam na suvremenike; čak ni Julijan Apostat, koji se tijekom svoje kratke vladavine žestoko obrušio na kršćanstvo, ne može prešutjeti filantropsku i humanitarnu ulogu Crkve koja se brine za starce, udovice i siročad na način do tada nepoznat u antičkom svijetu.<sup>157</sup> Amijan Marcelin, koji je vjerojatno poganin, a sasvim sigurno veliki Julijanov simpatizer, na jednom mjestu kaže da su pravda i milosrđe temeljne vrijednosti kršćanske poruke.<sup>158</sup> Filozofija je, dakako, poznavala i poticala iste vrline – životi Apolonija Tijanskog ili Plotina puni su mudrih i plemenitih djela – ali te su vrijednosti, čini se, bile pitanje pojedinca, ne i čitave zajednice. Porfirije kaže da su prijatelji i učenici pod kraj života izbjegavali Plotina, i to zato jer je, onako star i bolestan, imao neugodan običaj zagrliti ih u znak pozdrava!<sup>159</sup> Podižući zid između razuma i osjećaja, neki su filozofi tvrdili da je suosjećanje bolest, dok su kršćani upravo u tome vidjeli izraz čovjekoljublja (*humanitas*) i bratstva, koji su jedini mogli stvoriti zdravu osnovu za međusobnu suradnju među ljudima.<sup>160</sup> „Mi smo uvjerljivi“, kaže sv. Antun Pustinjak, objašnjavajući razliku između kršćanskih propovjednika i filozofa, „jer ljudi prvo vjeruju u ono što doista vide, a tek onda u logično zaključivanje“. <sup>161</sup> U prilog tom socijalno osjetljivom i egalitarnom okruženju, koje posebno dobro dolazi do izražaja u kontekstu grobnice i njezina ukrasa, spomenimo neobičnu činjenicu da u ikonografiji prve kršćanske umjetnosti, za razliku od one različitih kultura i religija kojima je okružena, gotovo da i nema prikaza svećenika ili naznaka hijerarhije, kakve bismo očekivali od institucije koju će Konstantin uskoro pozvati da uspostavi red u duhovnom životu Carstva.

\*

Brojne su sličnosti tijekom ovog razdoblja između kršćanstva i neoplatonizma; najbolji kršćanski mislioci 3. stoljeća, kao što su sv. Klement ili Origen, stasali su na proučavanju Platonovih djela u filozofskim školama egipatske Aleksandrije. No, to ne znači da trebamo praviti kršćanskog sveca od Platona ili platonista od sv. Pavla, kako kaže Mark Edwards; upravo razlike među njima pomoći će nam da dodatno shvatimo privlačnost kršćanstva u ovo doba.<sup>162</sup> Henry Chadwick usporedio je kasne platoniste sa skolasticima, ve-

zanima autoritetom prošlosti, koji svaku novinu i izvornost smatraju pogreškom; prema njima, staro je uvijek najbolje i razvoj ljudskog duha je završen, a njihova sveta dužnost sastoji se u očuvanju naslijeđene tradicije, a ne u njezinom preispitivanju.<sup>163</sup> Longin je u 3. stoljeću slično cijenio doprinos svojih suvremenika: prema njemu, mnogi nisu napisali ništa, a od onih koji jesu, „jedni su samo prikupili i prepisali djela svojih prethodnika... dok drugi nisu od svojih učitelja preuzeli ništa osim nebitnih stvari“.<sup>164</sup> Na neki način, taj je dosljedni, i katkad kruti akademizam dijete *Druge sofistike*, ali i prevladavajuće psihologije u Carstvu koje je odustalo od daljnjeg širenja – osim u rijetkim slučajevima, ratovi su sada obrambeni – i okrenulo se čuvanju stečenog, pretvarajući se u golemu tvrđavu iza obrambene linije limesa. Hadrijanov zid na sjeveru Britanije impresivan je dokaz takve orijentacije, simbol opsesije zaštitom civilizacije i odustajanja od svijeta *s one strane*.<sup>165</sup>

Vrhovno božanstvo platonista, Plotinov „prvi Bog, koji nema tijela ni oblika, koji je iznad ljudskog razuma i mogućnosti poimanja“, nikada nije dobio personalizirani izgled niti mjesto gdje obitava;<sup>166</sup> raznolika nadnaravna bića kasnoantičkog svijeta – od bogova do demona – bila su njegova vidljiva manifestacija. Umjesto jedinstvenog, osobnog imena, imao je niz atributa i epiteta raznolike upotrebe; za razliku od toga, u Kristu je Bog postao čovjekom od krvi i mesa, kojega su duga stoljeća doktrinarne borbe na sinodima i koncilima učinila vlasnikom dvije prirode – božanske i ljudske (*homoiousios*). Za sv. Augustina upravo je Kristova ljudskost ona velika istina koju platonisti nikako nisu htjeli shvatiti.<sup>167</sup> Bilo je dovoljno otići u Palestinu da bi se gazilo „tragom Njegovih stopa“ (*ubi steterunt pedes Domini*), kako kaže sv. Jeronim, pozivajući vjernike na hodočašće u Svetu zemlju.<sup>168</sup> Boraveći u samostanu u Betlehemu, Jeronim je mogao vidjeti i opisati kolijevku u kojoj je ležao kao novorođenče. Ona se čuvala, obložena zlatom i srebrom, u špilji Rođenja nad kojom je Konstantin dao podići veliku baziliku. Naposljetku, u svetištu Kristova groba u Jeruzalemu svi su mogli vidjeti križ na kojemu je umro, ili kalež iz kojega je pio na Posljednjoj večeri, Sveti gral srednjovjekovnih legendi. Malo dalje, pod kupolom crkve Uskrsnuća (*Anastasis*), izdubljen u stijeni, bio je i Njegov grob. Bila su to najsvetija mjesta novoga, kršćanskog zemljovida, mreža sve brojnijih postaja putujuće liturgije, koja je za cilj imala komemoraciju povijesnih događaja iz Staroga i Novoga zavjeta.<sup>169</sup>

Kršćanstvo je imalo Svetu zemlju, sveta mjesta i relikvije kao materijalni dokaz svoje povijesnosti. No, prije svega, kršćanstvo je

Slika 21. Adelfijin sarkofag (detalj), oko 340. Sirakuza, Museo archeologico

Za vrijeme velikih progona u Dioklecijanovo doba brojni su kršćani otpali od vjere (apostazirali), ne bi li izbjegli sudbinu mučenika. Usporedba s Petrovim nijekanjem Krista bila je neizbježna. Učestalost teme na kršćanskim sarkofazima iz prve polovice 4. stoljeća vjerojatno treba pripisati potrebi da se i takvima omoguću povratak u krilo Crkve. Krist obično pokazuje tri prsta, nagovještajući Petrovu opetovanu izdaju, ali scena bi bila teško prepoznatljiva bez pijetla pod učenikovim nogama.

imalo svoju Knjigu, po čemu se velike monoteističke religije (judaizam, kršćanstvo, islam) ponajviše razlikuju od tradicionalnoga antičkog politeizma i kvazireligijskih filozofskih pravaca. Ona je plod objave: u Starome zavjetu Jahve govori kroz nadahnute proroke ili se u obliku gorućeg grma obraća Mojsiju; u Novome zavjetu Bog Otac je, na neki način, u drugom planu, jer Njegovu ulogu preuzima Krist, čiji sljedbenici, nadahnuti Sv. Duhom, zapisuju *Dobru vijest*, naviještenu svim narodima. Novi zavjet sadrži četiri takva evanđelja, ali znamo i za brojne



apokrifne tekstove koje službena Crkva iz ovog ili onog razloga nije bila spremna uvrstiti među kanonske biblijske spise. Za kršćane, Sveto pismo je objava transcendentne, ali objektivne stvarnosti, a ilustracija te stvarnosti vrlo brzo postat će glavni zadatak kršćanske umjetnosti. No, upravo činjenica da su se pozivali na ekskluzivnu istinitost svoje poruke, učinila je kršćane opasnim u očima rimskih vlasti. Rimski je carstvo, kako smo vidjeli, prihvaćalo sve kultove i vjerske pokrete koji su htjeli dijeliti mjesto pod suncem Carstva, dajući caru carevo, a Bogu Božje.<sup>170</sup> Jedna od stvari koje je car zahtijevao od svih podanika bilo je da prinesu žrtvu na oltarima vrhovnih bogova – često ne više od šake tamjana – što se smatralo minimumom zajedništva, odnosno, građanske lojalnosti. Iz svega što znamo o prirodi rimske religije, jasno je da nitko nije očekivao da taj čin ujedno predstavlja i osobno religijsko uvjerenje; u Euzebijevoj *Crkvenoj povijesti* nalazimo dovoljno dokaza o popustljivosti rimskih sudaca koji su bili spremni okrenuti glavu na drugu stranu, sve dok bi formalnosti bile zadovoljene. Kada su progoni započeli, broj apostaziranih vjernika mora da je bio velik, na što upućuje popularnost teme Petrova nijekanja Krista u ranokršćanskoj umjetnosti, kao i polemike unutar same Crkve o tome treba li, i pod kojim uvjetima, otpale vjernike ponovo pripustiti u zajednicu (sl. 21). No,



oni najgorljiviji nisu bili spremni na kompromis i radije su odlazili u smrt. Takva je bila Perpetua, žena iz visokog društva u Kartagi, najvećem gradu rimske Sjeverne Afrike. Priča o njezinu mučeništvu nam je sačuvana u tekstu sastavljenom između 203. i 210. godine, za vladavine Septimija Severa.<sup>171</sup> Progoni nisu bili stalni, nisu bili niti česti, ali su bili krvavi, poglavito oni polovicom 3. stoljeća, u vrijeme kada se svaka demonstracija nejedinstva u posrnulome Carstvu mogla činiti kao izdaja nacionalnih interesa.

Ipak, Dioklecijan je ostao zapisan u povijesti kao najveći neprijatelj kršćana. Očekivano, rekli bismo, s obzirom na njegovu konzervativnu religijsku politiku. Laktancije kaže da je car jednoga dana na dvoru prinosiso uobičajenu žrtvu bogovima, na što su prisutni kršćani odgovorili čineći znakove križa. Car je njihovo ponašanje protumačio kao nepoštivanje autoriteta (*crimen laesae maiestatis*), što je u to vrijeme predstavljalo najteži zločin, za koji je bila predviđena kazna mučenjem.<sup>172</sup> Iz današnje perspektive izgleda paradoksalno što su se najžešći progoni dogodili samo nekoliko godina prije no što je kršćanstvo za Konstantina dobilo pravo na slobodu vjeroispovijesti i carsku potporu. To može značiti samo jednu stvar, kaže povjesničar Moses I. Finley: „Koliko god autokrat (Dioklecijan) bio iziritiran ponašanjem kršćana, nikada nije doista doživljavao kršćanstvo kao opasnost za poredak. Jednako tako, neuspjeh progona nije imao važnih političkih posljedica, čak niti na ideološkoj razini. Carski apsolutizam ostao je nepovrediv, kao i njegovo pravo da dekretima određuje vjersku pripadnost svojih podanika“.<sup>173</sup> No, brutalnost posljednjih velikih progona može značiti i nešto drugo: kršćanstvo je početkom 4. stoljeća odveć prošireno, odveć jako, a da bi ga vlasti uspjele silom iskorijeniti. Već sredinom 3. stoljeća dolazi do izražaja snaga kršćanske zajednice u gotovo svim dijelovima Carstva, jednako u gradovima kao i na selu. Tradicionalno urbana religija, kršćanstvo se u to vrijeme, dijelom zbog progona u gradovima, proširilo na ruralne oblasti, posebno u onim pokrajinama o kojima je ovisilo blagostanje države – Egipat, Sirija, Sjeverna Afrika.<sup>174</sup> Neće proći dugo, i bit će to svijet kojeg će Orozije prepoznati kao svoj.

\*

U vrijeme Antonina, Celzo je mogao napadati kršćane kao novu vrstu ljudi bez prošlosti, bez domovine ili tradicija, koji su se udru-

žili protiv svih vjerskih i građanskih institucija. Većina stanovnika Rimskoga Carstva vjerojatno je dijelila njegovo mišljenje. Pa ipak, za vladavine Konstantina, ti isti kršćani postali su oslonac države. Zapravo, Celzo je i ne htijući prevideo što će se dogoditi: „Njihova doktrina potječe iz barbarskog izvora i to ne govorim bez osnova; barbari su, nema sumnje, sposobni izmisliti dogmu, ali barbarska mudrost vrijedi malo sama za sebe, ukoliko nije oplemenjena grčkim razumom“. <sup>175</sup> U nešto manje od stoljeća i pol koliko je proteklo između Celzova pamfleta i Milanskoga edikta (313), kršćanstvo je preuzelo velik dio tekovina antičke civilizacije. U velikom projektu kristijanizacije povijesti, Euzebije je grčku misao mogao proglasiti pripremom za *Dobru vijest*, a Rimsko Carstvo uvodom u *Kristovo kraljevstvo*. Čak i likovna umjetnost, koja je prvim kršćanima bila odbojna, s vremenom je postala važan dio nove vjere: „Što se umjetnosti tiče, ako ostavimo po strani uobičajeni povijesni pregled zasnovan na stilskim promjenama i umjesto toga se posvetimo analizi društvene i kulturne namjene slike, do izražaja jasno dolazi snažan kontinuitet“. <sup>176</sup> Grgur Nazijanski, kritizirajući cara Julijana, koji je 362. godine kršćanima zabranio da u školama podučavaju Homera i druge velike pisce, pokazuje da su oni u međuvremenu dobrim dijelom prigrlili klasičnu tradiciju: „Kao kakav lopov koji otima što nije njegovo, Julijan nam je pokušao ukrasti naš jezik“. <sup>177</sup> Usporedo s pokrštavanjem društvene elite, najsjajniji spomenici helenističke kulture – pritom *helenistički* doista možemo shvatiti kao sinonim za *poganski* – razlučuju se od idolopoklonstva i izvornih kulturnih namjena te se proglašavaju umjetnošću. Samo u svjetlu takve evolucije postaje moguće da poganski hramovi, kao što su Panteon u Rimu ili Dioklecijanov mauzolej u Splitu, budu pretvoreni u kršćanske crkve. Pritom je dovoljno na vidljivo mjesto urezati znak križa, koji će istjerati preostale demone – jedan takav znak još je prepoznatljiv na stupu desno od glavnog oltara u splitskoj katedrali Sv. Dujma.

Kratkotrajna poganska obnova za Julijana nije stigla ništa bitno promijeniti; zabrana kršćanima da podučavaju u školama naišla je na neodobranje čak i među njihovim protivnicima, a pokušaj da se obnovi Salomonov hram u Jeruzalemu također je brzo propao. <sup>178</sup> U odgovoru koji je Julijan dobio od proročišta u Delfima jasno se iščitava kraj jednog svijeta: „Reci kralju da velebna dvorana više ne stoji i da je Feb (Apolon) ostao bez doma, bez proročkog vijenca i bez potoka koji govori“. <sup>179</sup> Delfski spomenici bit će preneseni u Konstantinopol i ondje izloženi na hipodromu s drugim antičkim zna-

menitostima, kao u kakvom muzeju (sl. 22). Neoplatonist Olimpije, koji bezuspješno brani Serapej u Aleksandriji (391), konstatira da je božanska sila (*dynamis*) napustila kipove i vratila se na nebo.<sup>180</sup> „Tama je zauvijek prekrila bogove“, reći će Peter Brown, a mi bismo dodali da se ispunila Kronova kletva iz Eshilova *Okovanog Prometeja* da će i sina mu Zeusa, koji je vlastita oca svrgnuo s trona, jednog dana „otpuhnuti s prijestolja“.<sup>181</sup> Istovremeno, kršćanstvo će se u potpunosti poistovjetiti sa sudbinom rimske države, do te mjere da će Crkva na se preuzeti zaštitu i očuvanje onih vrijednosti koje su stoljećima činile sadržaj pojma *Romanitas*. Nakon što Zapadni Goti osvoje i opljačkaju Rim (410), čut ćemo sv. Jeronima kako jadikuje iz Betlehema: „Ugasla je najsjajnija luč svijeta!“<sup>182</sup> Za razliku od njega, sv. Augustin će naći riječi utjehe za svoje suvremenike: „Rimsko Carstvo u prošlosti je već doživjelo slična teška iskušenja, ali se uvijek oporavilo. Ne smijemo, dakle, očajavati“.<sup>183</sup> Carstvo, doduše, nije preživjelo, ali Augustinova *Božja država* jest. Na razvalinama starog, nastalo je novo, baš kako je svojevremeno najavio sv. Pavao, isprva progonitelj, a poslije veliki učitelj kršćana. *Nova post vetera coepit*.

\*\*\*

Slika 22. Ruševine hipodroma u Istanbulu. Grafika F. A. Theveta iz 1554.

Hipodrom u Konstantinopolu, građen po uzoru na onaj u Rimu, bio je mjesto okupljanja stanovništva i predstavljao je susret s prošlošću i simbolima Carstva. Do 16. st. bio je napušten i u ruševnom stanju, s tek nekoliko prepoznatljivih spomenika, kao što su troglava brončana zmija iz Apolonovog svetišta u Delfima ili Teodozijev obelisk, prikazani na grafici francuskoga putopisca.



