stručni članak / professional article
UDK/UDC: 1:2-36
Received: 05.09.2022.
Accepted: 10.10.2022.

ZNAČENJE I ULOGE SVETOG ČOVJEKA U CIRKUMMEDITERANSKIM RELIGIJAMA
(STUDIJA IZ FENOMENOLOGIJE RELIGIJE)

Dominik BLAŽUN
Ulica Hrvatske mladeži 6C, 10 290 Zaprešić, Hrvatska

Danijel TOLVAJČIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska

ABSTRACT

Pojavu „svetog čovjeka“ moguće je pronaći u velikom broju religija, kako povijesnih, tako i još uvijek postojećih. Na tome tragu, nakana je ove studije pružiti panoramski i komparativni prikaz razumijevanja fenomena „svetoga čovjeka“ u cirkummediteranskim religijama (antičkim pučkim religijama, židovstvu i kršćanstvu). Vizura iz koje se tema obrađuje jest klasična fenomenologija religije. Autori prikazuju i analiziraju fenomen svetog čovjeka u trima kulturama/religijama koje su bliske novozavjetnom vremenu te nastoje ponuditi odgovor na pitanje: koje je značenje i uloge svetog čovjeka u religiji? U prvome dijelu rada skiciraju se koncepti svetog čovjeka filozofa/svećenika u grčkim i rimskim religijama, potom proroka, rabina i pravednika u judaizmu te askete i pustinjaka u kršćanstvu. Drugi pak dio rada nastoji na sintetički način odgovoriti na pitanje koje je uloga „svetoga čovjeka“ u spomenutim religijskim tradicijama; tako se otkriva da je sveti čovjek „prijatelj i poznavatelj Boga“, „posvetitelj svijeta i čovjeka“, „mjesto susreta sa svetim“, „posrednik između božanskoga i ljudskoga“ te ključni socijalni faktor unutar svoje zajednice. Zaključno, pokazuje se kako je za pogane sveti čovjek poglavito filozof, u judaizmu ima prvotno socijalno-religijsku funkciju, dok je kod kršćana on jedinstvena preslika Isusa Krista. Oni su, svaki za svoju religiju, živo utjelovljenje svih važnih vrijednosti kojima teži jedan religiozan čovjek. Pa ipak, sve njih krase iste vrline i vrijednosti: marljiv rad na stjecanju svetoga znanja, prijezir prema ispraznim ugodama i, najvažnije, na različite načine očitovana blizina drugim ljudima.

Ključne riječi: fenomenologija religije, sveti čovjek, grčke i rimske religije, židovstvo, kršćanstvo

Dominik BLAŽUN - Danijel TOLVAJČIĆ

THE MEANING AND ROLES OF THE HOLY MAN IN CIRCUM MEDITERRANEAN RELIGIONS ACCORDING TO THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION

The appearance of the "holy man" can be found in many historical and still-existing religions. Along these lines, the purpose of this study is to provide a panoramic and comparative overview of an understanding of the phenomenon of the "holy man" in circum-Mediterranean religions (ancient folk religions, Judaism and Christianity). The viewpoint from which the topic is treated is the classical phenomenology of religion. The authors present and analyze the phenomenon of the holy man in three cultures/religions close to the time of the New Testament and try to answer the question: what is the meaning and role of a holy man in religion? In the first part of the work, the concepts of philosophers/priests in Greek and Roman religions are sketched, then prophets, rabbis, and righteous people in Judaism and ascetics and hermits in Christianity. The second part of the paper tries to synthetically answer the question of the role of the "holy man" in the mentioned religious traditions; thus, it is revealed that the holy man is a "friend and knower of God", "a sanctifier of the world and man", "a meeting place with the holy", "a mediator between the divine and the human" and a key social factor within his community. In conclusion, it is shown that for pagans the holy man is mainly a philosopher, in Judaism, he has primarily a social-religious function, while for Christians he is a unique image of Jesus Christ. They are, each for their religion, a living embodiment of all the important values that a religious person strives for. And yet, all of them are decorated with the same virtues and values: diligent work to acquire sacred knowledge, disdain for vain pleasures, and, most importantly, closeness to other people manifested in different ways.

Keywords: phenomenology of religion, holy man, Greek and Roman religions, Judaism, Christianity

Uvod

„Sveto" je nedvojbeno, kao što je to pokazao Rudolf Otto, fundamentalna kategorija religije. „Sveti čovjek" ili „svetac" predstavlja pak jedan od načina prisutnosti svetoga među ljudima te ga nalazimo u svim kulturama i religijskim tradicijama. Štoviše, u europskom kontekstu, on je bio jedna od temeljnih religijskih kategorija u vrijeme formiranja religijske slike kršćanskog Zapada.

Kao i mnoge druge religijske pojave i datosti, fenomen svetoga čovjeka jedan je od aspekata religije toliko „uobičajen" da se o njemu rijetko duboko promišlja ili ga se analizira, barem u svakodnevnoj svijesti religioznih ljudi. Dok promišljanja o postizanju osobne svetosti, pozivima na svetost svojstvenim pojedinim religijama ili pak životima vrlih svetaca ne manjka, znatno su manje prisutne rasprave o tome iz čega se rađa potreba vjernikâ da traže sebi uzore u onima koji su, unatoč svojoj prokušanosti i vrlinama, i dalje smrtnici, odakle uvjerenje da bi sveti pojedinci mogli posredovati između božanstva i stvorenja, odakle istovremeno strahopoštovanje i želja za bliskosti religiozne osobe prema svetom pojedincu – ukratko, zašto je sveti čovjek dio religije?

Na tome tragu, nakana ovoga rada pružiti panoramski i komparativni prikaz razumijevanja fenomena „svetoga čovjeka" u kontekstu grčkih i rimskih pučkih religija, židovstva i kršćanstva. Religije prikazane u ovom promatranju odabrane su zato što su, svaka na svoj način, formativno utjecale na poimanje svetosti pojedinca u svijesti poglavito zapadnoeuropskog čovjeka.[1] Njih ćemo zajedno označiti ćemo pojmom „cirkummediteranskin religijâ" („circum-Mediterranean religions")[2] koji smo posudili od južnoafričkog religiologa Gerharda van den Heevera. Razmišljanje koje slijedi ograničeno je na mediteranski kulturni prostor koji je autorima religijski blizak i nastoje ponuditi odgovor na pitanje: koje je značenje i uloge svetog čovjeka u religiji? Iako prikaz koji slijedi nema za cilj iscrpno razložiti čitav tijek razvoja ideje svetog čovjeka u spomenutim religijama, nastojati će se prikazati bitna obilježja svetog čovjeka u spomenutim religijama u vremenu kasne antike kao formativnom vremenu za kršćanski kontekst Europe.

1. Opće odrednice fenomena svetog čovjeka

Gotovo sve religije, na ovaj ili onaj način, jasno razlikuju vrhovno božanstvo od onih manjih ili nižih. Više ili vrhovno se božanstvo ponajprije vezuje uz kozmološka pitanja i nastanak svijeta, dok je

1 U ovoj studiji islam nije obrađivan ne stoga što ne bi bio značajan (upravo suprotno!), već stoga što su prije njegove povijesne pojave bitne značajke zapadnog koncepta „svetoga čovjeka" već bile u bitnim crtama formirane.

2 Vidi: Gerhard VAN DEN HEEVER, The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ, u: *Neotestamenica*, 27 (1993.) 2, 422.

sfera djelovanja nižih božanstava bliža ovozemaljskom, svakodnevici čovjeka i životu drugih stvorenja. Svojom brigom o blagostanju ljudi niža božanstva postaju premosnica između čovjeka i kozmičkih vladara, koji su najčešće udaljeni od stvorenja. Takvu posredničku ulogu mogu, kao što je to slučaj u kršćanstvu, preuzeli su i pojedini ljudi, živi ili preminuli, koji su se iskazali svojim vrlinama i tako postali prikladni za preuzimanje uloge posrednika između transcendentnog i imanentnog.[3] Iako je pojam svetac u općoj svijesti najčešće povezan s kršćanstvom i njegovom interpretacijom fenomena svetog pojedinca, sâm fenomen prisutan je u različitim svjetskim religijama. Upravo je spomenuta čvrsta povezanost s jednom religijom bila uzrokom komplikacija oko primjene pojma svetost, u smislu osobne svetosti pojedinca, u općem govoru iz perspektive povijesti religijâ ili znanosti o religijama.[4] Kao prikladna definicija svetosti može na poslužiti ona fenomenologa religije Roberta L. Cohna: „svetost se može opisati kao aklamacija duhovnog savršenstva neke osobe, kako god to savršenstvo bilo određeno u pojedinoj religiji".[5] Duhovno savršenstvo uključuje ponašanje svetog pojedinca i božanski dar upućen svetom pojedincu.[6] Sveci su, dakle, primjeri otjelovljenja najviših vrijednosti neki religije, a njezinim sljedbenicima služe kao uzori koje treba slijediti. Njihova je svetost također izvor nadnaravnih moći, koje koriste na dobrobit privrženika koji im se utječu i zazivaju njihovu pomoć.[7] „Sveci su prepoznati od strane religije istovremeno kao subjekti za oponašanje i objekti štovanja."[8]

Valja također napomenuti kako fenomenologija religije figure svetaca razlikuje od figura osnivatelja religija, budući da takvi likovi zauzimaju izrazito važno mjesto u određenoj religiji, mjesto koje svetac nikad neće moći zauzeti. Sveci zapravo oponašaju primjer osnivatelja i aktualiziraju ga u svojem vremenu. Nadalje,

3 Usp. Stephen WILSON, Introduction, u: Stephen WILSON (ur.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983., 1-2.

4 Usp. Robert L. COHN, Sainthood, u: Mircea ELIADE (ur.), *The Encyclopedia of Religion*, XIII, New York, 1993., 1.

5 *Isto.*

6 Usp. Giovanni FILORAMO, Fenomenologija svetosti, u: *Concilium*, 49 (2013.) 3, 13.

7 Usp. Robert L. COHN, Sainthood, 1.

8 *Isto.*

obje paradigmatske vrijednosti pogleda pojedine religije na sveca – imitacija i štovanje – nisu uvijek istovremeno prisutne.[9] Osim što je identitetom različit od osnivatelja religije, iz perspektive religijskog autoriteta svetac se razlikuje od proroka, svećenika i drugih sličnih figura unutar religije. Upravo su po tom autoritetu sveci autonomni u odnosu na strukture moći neke religije, a s njima često ulaze i u sukobe. No, djelovanje svetaca protivno religijskim institucijama nikad nije destruktivno, već je ponajprije usmjereno na svladavanje trenutne napetosti i ukrjepljenje postojećeg stanja.[10]

Kao načini postizanja ili ostvarivanja osobne svetosti mogu se izdvojiti tri generalna puta. Moralni put podrazumijeva samosvladavanje i pročišćenje volje u svrhu služenja bogu ili spoznavanja konačne istine. Potrebna (samo)disciplina očituje se kroz praksu askeze. Intelektualno usmjeren put uma kao sredstvo koristi spoznaju sebe, svijeta i (čitave) stvarnosti. Učenje i spoznaja mogu se jednako tako odnositi i na svete spise i proučavanje istih. Znanje koje karakterizira sveca intelektualnog usmjerenja nije samo faktualne ili filozofske prirode, već podrazumijeva i nadnaravnu prosvijetljenost i intuiciju. To znanje svetac jako rijetko čuva za sebe – zato se odlučuje preuzeti ulogu učitelja, postajući tako životnim primjerom mudrosti. Posljednji je emotivni put srca. Ovaj se put uglavnom povezuje s misticima. Jedinstvo s božanskim i osobnu preobrazbu pojedinac ostvaruje savršenom bezuvjetnom ljubavlju, ponajprije prema božanskom, ali i prema drugome, koja je življena tako da potiče promatrače na ljubav. Takvo unutarnje stanje osobe očituje se kroz čine liječenja ili ublažavanja briga drugih.[11]

Gerardus van der Leeuw svetog čovjeka obilježava kao „osobu čije tijelo sadrži božanski moćne atribute".[12] Vrijednost svetim ljudima, u nastojanju da opiše aktualnu perspektivu, pripisuje ponajprije kao objektima štovanja, čija je karakteristika medija očitovanja Moći često zanemarena. Po svojem zagovoru, sveci su „moćni pomoćnici čovječanstva". Osobnost se svetog čovjeka kao pojedinca može,

9 Usp. *Isto*.

10 Usp. Giovanni FILORAMO, Fenomenologija svetosti, 14.

11 Usp. Robert L. COHN, Sainthood, 5-6; Giovanni FILORAMO, Fenomenologija svetosti, 16.

12 Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 236.

u nekim slučajevima, potpuno povući pred njegovom osobinom sredstva božanske moći. Zbog toga se činjenje čuda zapravo ne može pripisati svetom pojedincu, već upravo moći po kojoj djeluje. Svetac je ponajprije relikvija (eng. relic) – on je predmet, sveto koje je moćno.[13]

Nadalje, van der Leeuw je ustvrdio kako iz navedene određenosti svetaca kao objekata štovanja proizlazi to da oni nisu predstavnici ili kakav sličan odraz božanskog, zbog čega bilo koja i bilo kakva osoba može biti svetac. Zbog intenzivnog djelovanja „konkretne i opipljive moći" u pojedincu postaje nevažno kome će se ta moć pripisati.[14] Konačno, veliki fenomenolog tvrdi: „Svet je onaj iz kojeg zrači [emanira] moć".[15] Veći je naglasak, kao što smo vidjeli, stavljen na sveca kao objekt štovanja – podrazumijeva se, dakle, da taj pojedinac više nije živ. Za trajanja života svetog čovjeka, van der Leeuw prepoznaje dva načina očitovanja moći. Navedeno se događa preko čuda i preko fizičkih znakova, primjerice stigmi.[16]

2. Sveti čovjek u cirkummediteranskim religijama

Iako su kultovi svetih ljudi mnogobrojni i u mnogočemu različiti, fenomenologija religije ipak prepoznaje određene zajedničke osobine koje ih povezuju. Isto vrijedi i za religije koje ćemo promatrati.[17]

13 Usp. *Isto*.

14 Usp. *Isto*, 238.

15 *Isto*.

16 Usp. *Isto*. Ovdje valja također ukazati na jednu ogradu; naime, iako podrazumijevaju svojevrsno štovanje žene, dakle svetog pojedinca, *kultovi plodnosti* izuzeti su iz našeg promišljanja o svetom čovjeku. Naime, kultovi plodnosti ponajprije su kozmički modeli, prema kojima sakralnost žene proizlazi iz odnosa njezine plodnosti prema plodnosti Zemlje. (Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, 88.) Uz to, u kultu svetaca judaizma, kasnoantičkog grčko-rimskog poganstva i kršćanstva takav koncept nije prisutan u spomenutom obliku, zbog čega za promatranje tih religija nije relevantan.

17 Valja napomenuti kako su podaci preuzeti iz ovog izvora (Stephen WILSON, Introduction) primarno korišteni u govoru u kultu svetaca u (rimokatoličkom) kršćanstvu. Autori smatraju kako ovo ne utječe previše, barem u sklopu ovog rada, na relevantnost ovih podataka kao „općih".

2.1. Općenito o kultu svetaca i osobinama svetog čovjeka

Unatoč tome što se kultovi svetaca uglavnom formiraju nakon njihove smrti, oni se temelje ponajprije na svetosti koja je bila prepoznatljiva u životu pojedinca kojeg se časti. U kršćanstvu, krepostan život i činjenje čuda, bilo za života ili zagovorom nakon smrti, postaju neophodni kriteriji za mogućnost kanonizacije pojedinog sveca.[18] Na temelju hagiografskih spisa možemo doći do zajedničkih općih karakteristika svetih ljudi određenog vremena i prostora. Uz krepostan život i čuda, svjedočanstva o životima svetih ljudi često, među ostalim, spominju česte posjete molitelja koji se svetom čovjeku obraćaju za savjet ili pomoć, zatim nadnaravne moći kao što su liječenje ili vidovitost, te sklonost ekstatičnim stanjima i različite emanacije moći, primjerice isijavanje svjetlosti ili topline.[19]

Na razvoj kulta preminulih svetaca uvelike je utjecalo vjerovanje da tijelo svetog pokojnika u sebi sadržava, ili bolje reći zadržava, određenu čudotvornu moć, koja je u tijelu „ostala" kao plod asketskog načina života. Na tragu toga, neraspadljivost tijela, svetog pojedinca, koje često prati određeni slatki ili ugodan miris, još uvijek se često smatra potvrdom njegove svetosti. Poseban način ukopa svetaca, tj. podizanje istih na čast oltara ili pohranjivanje zemnih ostataka u posebne kutije ili ljesove, otvorena je proklamacija i afirmacija svetosti pojedinca.[20] „Tako je kult svetaca istovremeno bio i kult mrtvih i kult pobjede nad smrću, i paradoks je postojao i na teološkoj i na 'pučkoj' razini."[21]

2.2. Grčko-rimski (poganski) sveti čovjek – filozof i svećenik

U govoru o svetosti u periodu kasne antike puno se češće spominju primjeri svetaca iz perspektive kršćanstva negoli onih iz perspektive poganstva.[22] Unatoč tome, bilo bi sasvim pogrešno zaključiti da se unutar poganskog svjetonazora nije oblikovala

18 Usp. Stephen WILSON, Introduction, 9.

19 Usp. *Isto*.

20 Usp. *Isto*, 10.

21 *Isto*.

22 Usp. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, u: *The Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982.), 33.

ideja svetoga čovjeka ili nacrt puta za postizanje osobne svetosti.

Filozof. Prva važna osobina koja obilježava kasnoantičkog svetoga čovjeka je filozofsko znanje. O ovome svjedoče djela neoplatonista, koji su svetost filozofskog nasljeđa platonizma prepoznavali u osobnoj svetosti pojedinih predstavnika spomenutog filozofskog usmjerenja, ponajprije Platona, čije metafizičke postavke preuzimaju i Pitagore, koji je predstavljen kao uzor askeze. Valja napomenuti kako takvo stajalište nije ograničeno samo na (neo)platonističku tradiciju.[23] U kasnoj antici općeprihvaćeno je bilo mišljenje kako je „razmatranje nad teološkim i filozofskim istinama preduvjet divinizacije".[24] Također, svoje pobožanstvenjenje pojedinac nije ostvarivao sam, već je morao pronaći duhovnog učitelja, koji nije tek neki učenjak, kao svojeg vodiča. Na tom putu čisto filozofsko znanje samo po sebi nije bilo dostatno, već je trebalo biti prosvijetljeno božanskom mudrošću. Osobna se svetost ipak nije svodila samo na produhovljeno filozofsko znanje. Moralno vladanje pojedinca također je bilo od velike važnosti.[25]

Svećenik. Preokret u poimanju svetoga čovjeka u razdoblju koje promatramo dogodio se u osobi Jambliha iz Halkide, sirijskog neoplatonista. Okultizam (eng. theurgy) je postao bitno obilježje svetoga čovjeka u kasnoj antici, što uzrokuje premještaj naglaska s filozofskog znanja na okultno i nadnaravne moći. Sakramentalni čini su postali svojevrsna stručnost, vještina produhovljenog čovjeka, koja je služila kao sredstvo postizanja jedinstva s bogovima kroz pročišćenje duše. Već spomenutom Jamblihu pripisivale su se sposobnosti levitacije, činjenja čudâ, čitanja misli i slično. Tako sveti čovjek nije više samo philosophos, već i hieratikos.[26] Ovo pokazuje kako djelovanje svetog čovjeka nije bilo isključivo individualno i usmjereno na osobnu svetost, nego ima i važnu društvenu dimenziju. Naime, čovjek koji teži vlastitome posvećenju je, kao što je gore navedeno, imao obvezu otkrivanja filozofskog znanja, ali je imao i ulogu učitelja tog istog znanja. Tako je primarna socijalna uloga

23 Usp. *Isto*, 34-35, 38; vidi također i: Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, u: *Vigiliae Christianae*, 38 (1984.), 105-106.

24 Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, 35.

25 Usp. *Isto*, 35-36.

26 Usp. *Isto*, 37-38; Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 107.

svetog čovjeka sadržana upravo u tome – biti učitelj filozofije, a njegovo se dalekosežno djelovanje ostvaruje preko njegovih učenika, koji postaju sredstvom, kao prenositelji svetosti svojeg učitelja.[27]

Kako bi ostvario takvo djelovanje, sveti je čovjek morao biti stanovnik grada i visokog društvenog statusa, što pretpostavlja financijsku stabilnost. Njegov se integritet gradio na tome što je slobodno odlučio svoj položaj iskoristiti na dobrobit filozofije i znanja, budući da su pristup obrazovanju i mogućnost usmjerenja života na filozofsko učenje bili izrazito ograničeni.[28] Poganski je sveti čovjek tako bio drugačiji od kršćanskog po tome što je bio sastavni dio društvenog života svojeg vremena i obnašao svoje dužnosti. Njegov status nije stečen, već otprije ustanovljen, zbog čega poganski sveti čovjek nije stekao slavu ili bogatstvo primarno kroz čudotvorstvo ili kakvo drugo nadnaravno djelovanje, što se često povezuje s kršćanskim svecima. Čuda i ostali oblici nadnaravnog djelovanja poganskog svetog čovjeka uglavnom su ostali u krugu osoba njemu bliskih, za razliku od djelovanja kršćanskih svetaca usmjerenog prema javnom svjedočenju moći Isusa Krista.[29] Unatoč toj „upletenosti" u sastavnice svakodnevnice zajednice kojoj pripada, sveti je čovjek sebe postavio izvan, ili bolje rečeno iznad, svih oblika konflikata koji sačinjavaju javni život. Svetost pripisana takvom čovjeku proizlazi, barem dijelom, iz njegova prijezira prema svjetovnim vrijednostima i stremljenjima. Primjer navedenoga nalazimo u asketskoj praksi prema svetosti usmjerenih filozofa, koja najčešće podrazumijeva celibat i vegetarijasnku ishranu.[30] S vremenom je poganski sveti čovjek u dosad opisanom smislu postao marginalni lik u kontekstu društva, što zbog izolativnog i ekskluzivističkog zatvaranja pojedinaca u filozofsko istraživanje, što zbog širenja kršćanstva i negativnog pogleda na poganski kult.[31]

27 Usp. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, 38-39; Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 107.

28 Usp. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, 49-50; Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 106.

29 Usp. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, 50-51.

30 Usp. Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 106

31 Usp. Garth FOWDEN, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, 51-53.

Što se tiče pripisivanja nadnaravnih sposobnosti ili osobina svetom čovjeku, valja istaknuti kako je u kasnoantičkoj poganskog kulturi, točnije u biografijama, veliki naglasak stavljen na oči svetoga čovjeka. Oči su promatrane kao istaknuto sredstvo otkrivanja njegove unutrašnjosti. Izravno je gledanje učitelja također smatrano privilegijem, a nerijetko čak i epifanijom.[32]

2.3. Židovski sveti čovjek – prorok, rabin i pravednik

Hebrejsko poimanje svetosti je, slično grčkome, vezano uz etičku ili kultnu dimenziju, ali se na uvriježeno shvaćanje svetog kao „odvojenog od sfere profanog" nadograđuje time što prvenstveno naglašava aspekt instrumentalne pripadnosti Jahvi, koja „uzrokuje" svetost – svetim nešto postaje zato što pripada Jahvi ili zato što se Jahve time koristi, a ne obrnuto. Nadalje, svetost obilježava ne samo etička, već i bitno funkcionalna dimenzija. U židovskom mentalitetu svetost je kao služba, dužnost, institucija (eng. office), slična službi kraljeva, svećenika i proroka.[33] „Sveti pojedinac je predstavnik ili zastupnik sfere svetoga te je kao takav prožet posebnim značenjem moći i autoriteta."[34] Svetome se pojedincu pripisuju tri glavne funkcije, a to su rat, bogoštovlje i pravno mišljenje. On, osim što izvršava bogoštovne čine, ima zadaću očuvanja izraelske tradicije i moralne (samo)svijesti. Svetost može obuhvaćati i čitavu zajednicu, čime svi bivaju pozvani staviti se u službu Jahve. I sâm je Jahve svet, na jednake načine kao i ljudi – etički, ali i funkcionalno. „Otkupitelj", jedna od Jahvinih titula, svjedoči u prilog funkcionalne, točnije juridičke uloge svetosti, budući da se time priznaje Jahvi vlast da sudi i nagrađuje.[35]

Prorok. Iako se u židovskoj tradiciji početku svetoga čovjeka označavalo generaliziranim pojmom 'iš ha'elohim (čovjek Božji), sva obilježja sadržana u tom izrazu s vremenom preuzimaju pripadnici proročkog pokreta koje se označava preciznijim pojmom nabi' (prorok).

---

32 Usp. Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 108-109.

33 Usp. William R. DOMERIS, The Office of the Holy One, u: *Journal of Theology for Southern Africa*, 54 (1986.), 35-36.

34 *Isto*, 36.

35 Usp. *Isto*, 37-38; Claude SAUERBREI, The Holy Man in Israel: A Study in the Development of Prophecy, u: *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1947) 4, 209.

Kako bi bio postavljen u službu proroka, pojedinac treba imati viđenje ili doživjeti neko drugo slično iskustvo. Time bi imao svojevrsni dokaz, kako za sebe, tako i za čitav narod, da je odabranka kao božanski predstavnik – obdaren duhovnim darovima i autoritetom. Navedeni kriterij spominju i životopisi određenih „pretproročkih" biblijskih likova, iz čega se može zaključiti kako je uvođenje u službu preko viđenja imalo značajnu važnost za potvrđivanje autoriteta odabranog pojedinca.[36]

Bitna je služba Božjeg čovjeka da u ime naroda prinosi žrtve Bogu, s ciljem ostvarenja sloge u odnosu Boga i naroda. Svako nadnaravno djelovanje Božjeg čovjeka ima pozitivno i bitno društveno usmjerenje. Rješavajući aktualne probleme naroda, sveti se čovjek stavlja na službu zajednice, ponajprije kako bi uredio uvjete tako da se narodu omogući život. U moralnom pogledu, prorok je budno pazio da narod ne zastrani i svojim ponašanjem ugrozi slogu među narodom ili pak u odnosu naroda s Bogom. Ako bi se pak prorok ponašao suprotno od Boga danim moralnim odrednicama, njegovo bi djelovanje imalo razarajuće posljedice za dva ranije spomenuta vida sloge.[37] Posebno je zanimljiva uloga proroka u situacijama teških kriza za izraelski narod. Sveti je čovjek, a posebno prorok, aktivno uključen u društveni život naroda kroz političko djelovanje. Kada je prorok bio čvrsto uvjeren u ispravnost svoje namjere, što bi potvrdio kroz neki oblik razgovora s Bogom, kao posljedicu toga zadobio bi povjerenje naroda i, uz to, odobrenje da djeluje u pitanjima od velike važnosti.[38]

Rabin. O židovskim rabinima s područja Palestine i Babilonije iz vremena kasne antike nije ništa moguće saznati iz životopisa ili sličnih izvora, kao što je slučaj za poganske ili kršćanske svete ljude tog vremena. Kao izvori, po svojoj prirodi neizravni, koriste se juridički i egzegetski tekstovi rabinske literature. Teško je zato sastaviti individualne opise židovskih učitelja, ali je moguće stvoriti paradigmatsku sliku jednog rabina.[39]

36 Usp. Claude SAUERBREI, The Holy Man in Israel, 210-211.

37 Usp. *Isto*, 210-212.

38 Usp. *Isto*, 214.

39 Usp. Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 114-115.

Prema tradiciji rabinskog judaizma, rabini su „naslijedili" nepisani dio objave od „čuvara" te iste objave koji su im prethodili – svetopisamskih junaka, proroka i njihovih nasljednika. Budući da je Hram u 1. st. uništen, locus židovskog kulta postaje čitav izraelski narod, na koji prelazi svetost dotad pridržana Hramu. Zbog toga se razvija juridički model svetosti, utemeljen na premisi neotuđivog božanskog izbora. S vremenom židovski mudrac/pismoznanac (eng. sage) počinje obnašati dvije važne funkcije u društvu: on je učitelj Tore i lokalni upravitelj. Unatoč takvom legalističkom shvaćanju, rabinsko se zvanje, kao i dužnosti koje iz njega proizlaze, nisu smatrale isključivo profesionalnim zanatom. Štoviše, rabini su najčešće izbjegavali svaku vrstu pravne dužnosti, ponajprije kako bi se posvetili proučavanju Tore, ali su im iste često bile nametnute.[40] Proučavanje Tore podrazumijevalo je učenje određenih informacija, ali je ponajprije shvaćeno kao čin sudjelovanja na božanskoj objavi. Poznavanje Tore opisuje se kao „zaštita od smrti". Osim samog učenja, važno je bilo i oponašanje učiteljeva osobnog primjera u moralnom ophođenju. Zanimljiv je naglasak koji ova tradicija stavlja na vjernost učenika učitelju, dajući njemu prioritet čak i nad ocem učenika.[41] Rabinskim učiteljima su se također pripisivale različite nadnaravne moći: blagoslivljanje i proklinjanje s trenutnim učinkom, stupanje u kontakt s pokojnicima, proricanje na temelju znakova, istjerivanje zlih sila i slično. Nadalje, u samoj osobi rabina Židovi su prepoznavali odraz svetoga, zbog čega se gotovo svakoj gesti učitelja pripisivala velika važnost, budući da je upravo on onaj koji izlaže Božju objavu. Učitelj je tako smatran „vidljivom Torom".[42]

Postoji, ipak, jedno područje u kojem se židovski sveti čovjek kasne antike razlikuje od onoga susjednih mu kultura, a to je askeza. Naime, tjelesnu suzdržavanje nije se smatralo neophodnim kriterijem za svetost. Pretpostavlja se da su rabini koji su boravili unutar neke rabinske škole obdržavali celibat i određene prehrambene navike, dok su oni koji su živjeli izvan školâ vodili „običniji" život. Ne spominje se, doduše, nikakav oblik rigorozne askeze ili odvajanja od društva.[43]

40 Usp. *Isto*, 115.

41 Usp. *Isto*, 116.

42 Usp. *Isto*, 116-119.

43 Usp. *Isto*, 117.

Pravednik (zaddiq). U svijesti postbiblijskog Izraela više ne postoji ideja svetog pojedinca – svećeništvo i proroštvo kao funkcije prestaju postojati, a rabini ostaju između te dvije uloge, ne ispunjavajući niti jednu u potpunosti. Zato je „svaki Židov imao jednak i izravan pristup Bogu preko Tore i molitve“.[44] Pojmovi kojima se nastoji opisati savršenstvo osobe u kontekstu morala ili pobožnosti – zaddiq (pravednik) i hasid (pobožnik, Božji čovjek) – razlikuju se od općeg poimanja „svetog čovjeka“.[45] Kasnija židovska mistika, od 16. st. nadalje, ipak donosi poprilično razvijenu teoriju svetog pojedinca. Ta osoba postaje središte svijeta, novi „sveti prostor“, locus susreta Boga i čovjeka. Iz te perspektive, osoba postaje axis mundi, preuzimajući tako na sebe osobinu inače pridržanu mjestima. O takvom će pogledu na svetog čovjeka više biti govora kasnije. U početku je, valja napomenuti, svojstvo „novog Hrama“ bilo više povezano s mjestom nego osobom, a svako mjesto boravka pravednika tako postaje novo mjesto hodočašća.[46]

„Pravednost“ pojedinca očituje se na dva načina. Prvi podrazumijeva dostojanstveno ponašanje, određeno mjerilom božanskog suda. Pravednik bi tako trebao barem biti više obilježen vrlinama i dobrim zaslugama nego što je onečišćen grijehom. Drugi se pak način odnosi na jedinstvenost pojedinca, nasljednika svetopisamske tradicije karizmatskog proroštva. Takav pojedinac postaje „stup svijeta“, emanacija svetoga, jer se po njegovim zaslugama svijet održava.[47] U istočnoeuropskom hasidizmu pravednik je karizmatski vođa i središnja figura zajednice – istovremeno mu se pripisuju nadnaravne/duhovne moći i svjetovni vremeniti autoritet. Tako u jednoj osobi prepoznajemo karakteristična židovska obilježja svete kraljevske službe i kultnog svećeništva.[48] Budući da je u njemu sadržana poveznica neba i zemlje, pravednik je onaj po kome „drugi uzlaze k Bogu i preko kojeg se blagoslovi spuštaju u svijet“.[49]

---

44 Arthur GREEN, The *Zaddiq* as *Axis Mundi* in Later Judaism, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 45 (1977.) 3, 328.

45 Usp. *Isto*.

46 Usp. *Isto*, 329-330.

47 Usp. *Isto*, 331-332.

48 Usp. *Isto*, 337-338.

49 *Isto*, 338.

2.4. Kršćanski svetac – čovjek preobražen djelovanjem Duha, asket i pustinjak

Sveti pojedinac u kršćanstvu, na tragu židovskog poimanja, ima funkcionalnu i autoritativnu ulogu. Navedeno se može primijetiti već u govoru o Isusu Kristu, kome se pripisuje učiteljstvo i autoritet, ali i to da ga zle sile prepoznaju kao Svetoga, Božjega Sina. Tako Isus Krist djeluje kao Božji predstavnik, a njegova je uloga ponajprije naglašena kao dvostruka funkcija davanja života i donošenja osude, a tek sekundarno kao mesijansko djelovanje.[50]

Duhom preobraženi čovjek. Poziv na svetost (pojedinca) u istočnome pravoslavnom kršćanstvu shvaćen je kao susret čovjeka u Boga u međusobnom odgovoru na pozive koje su jedan drugome uputili. Takvo shvaćanje upućuje na „teandričko" iskustvo, istovremeno ljudsko i božansko, a podrazumijeva milosno djelovanje Duha Svetoga. To djelovanje pravoslavni kršćani prepoznaju u sljedećim oblicima: kao askesis („odricanje sebe"), kao razmišljanje pažljivo usmjereno prema odanosti vjeri i crkvenoj tradiciji i kao „nad-shvatljiva" kontemplacija upravljena milošću Duha (što se može shvatiti kao mistično iskustvo). Središnja „dužnost" čovjeka, koja proizlazi iz njemu upućenog poziva, jest molitva. Deifikacija čovjeka se pak ostvaruje ponajprije milosnim djelovanjem Duha Svetoga.[51]

Kada govori o kršćanskoj svetosti, G. van der Leeuw ističe kako beatifikacija i kanonizacija na temelju potvrđenih čuda učinjenih nakon smrti svetog pojedinca zapravo odražava ideju koja se temelji na koncepcijama moći, od čega se tek ponekad odmiče stavljajući naglasak na krepost pojedinca. Navedeni filozof također prepoznaje ranije opisanu funkcionalnu dimenziju svetosti, a povezuje je s „novozavjetnim svecima". Takvi pojedinci svetost nisu zaslužili nekim oblikom osobnog djelovanja ili moći, već je ona „dar milosti" njima dodijeljen.[52]

Iz perspektive sociologije religije, u srednjem se vijeku prepoznaje hijerahrična strukturiranost kršćanstva. Ističe se, ipak, jedna specifična struktura – redovničke zajednice. Njihova formalna

50 Usp. William R. DOMERIS, The Office of the Holy One, 38.

51 Usp. Nicolae TURCAN, Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach, u: *Religions*, 11 (2020.) 12, 653, stranice 7-9.

52 Usp. Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 238-239.

institucionalna struktura ostvaruje se u obliku konstitucija i ciljeva pojedinog reda.[53] „Ti su ciljevi slijedeći[sic]: ostvariti određeni tip idealnog kršćanskog ponašanja i prihvatiti se nekih posebnih vjerskih funkcija.“[54] Vjerske funkcije podrazumijevaju kontemplaciju, propovijedanje, evangelizaciju, teološki rad, obnovu morala i slično, ali nisu izostavljene ni tzv. izvanjske funkcije kao što je poučavanje u neteološkim znanostima.[55]Valja napomenuti kako se u Crkvi kroz povijest razvila veoma jasna misao o tome kako pravilno iskazati čast svecima u vjerskom kontekstu. Naime, samo Bogu pripada istinsko štovanje (latria), dok se svecima može samo iskazivati čast (dulia). Svaka čast koju sveci primaju proizlazi ponajprije iz toga što su bili „Božje oruđe“, a ne iz vrijednosti njih kao pojedinaca ili njihovih zasluga.[56]

Asket. U ranoj su se Crkvi pojmom „svetac“, bilo grčkim ili latinskim terminima, nazivali svi kršteni i preminuli vjernici. S vremenom taj pojam počinje označavati isključivo mučenike, a u 4. st., kao posljedica prestanka progona i lakšeg širenja kršćanstva, svecima se smatraju i asketi, čije se trapljenje izjednačava s mučeništvom, kao i svi oni koji su poganskom svijetu naviještali Radosnu vijest ili pak obnašali službe upravljanja u Crkvi.[57] Locus kršćanskog asketa bili su rubni prostori naseljenog svijeta, ponajprije pustinja. Izbor takvog životnog prostora ukazivao je na to da se, s jedne strane, pojedinac želi isključiti iz zajednice, dok s druge strane svjedoči o tome da se želi poistovjetiti sa skromnijim članovima društva. Takvim postupanjem asket stiče status „nezemaljskog“ ili „svetog“ čovjeka. Ako se ideal asketa usporedi s poganskim idealom svetosti, u kršćanstvu se vidi još veća radikalnost: svojevrsno odbacivanje društva, tjelesno mrtvljenje, kao i otvoreni „rat“ protiv zlih sila.[58]

Lik kasnoantičkog kršćanskog asketa u potpunoj je suprotnosti u odnosu na ciljeve prosječnog građanina poganskog svijeta toga vremena, što se jasno vidi u tome što asketa ne krasi niti ljepota

53 Usp. Joseph LALOUX, *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, 1970., 93.

54 *Isto*.

55 Usp. *Isto*, 93-94.

56 Usp. Stephen WILSON, Introduction, 4.

57 Usp. *Isto*, 2-3.

58 Usp. Robert KIRSCHNER, The Vocation of Holiness in Late Antiquity, 109.

niti tjelesna vještina, kao ni intelektualno znanje, ali i u odbijanju obnašanja javnih službi. Unatoč tome, društvena uloga asketa nije bila nevažna. On je, naime, upravo zbog svojeg izvanrednog statusa najčešće preuzimao ulogu „ruralnog patrona“.[59] „Kao pojedinac stran društvu, on je postao idealni posrednik u parnicama, sukobima i sporovima oko poreza i dugova.“[60] Asket je zazirao od svega što je običnom čovjeku bilo potrebno: jeo je neredovito i vrlo često nekuhano, uskraćivao je sebi san, sklonište bi pronašao u kakvom prirodnom skloništu poput spilje ili izdubljena drveta, a njegovu je odjeću sačinjavalo samo ono neophodno. Valja napomenuti kako se često smatralo da je odjeća koju asket nosi „upila“ njegovu moć zbog stalnog i bliskog kontakta s tijelom asketa.[61]

Život ispunjen odricanjima za asketa je bio put prema ostvarivanju stanja nenaveznosti i unutarnjeg mira (apatheia), čime asket postaje spreman za borbu protiv zlih sila. Svladavanje zlih sila, točnije mogućnost činjenja istoga, često se vezuje uz „nadnaravne vještine zastrašujuće moći“. Jedna od češće spomenutih takvih sposobnosti jest gotovo trenutno liječenje različitih tjelesnih ili duševnih oboljenja dodirom ili molitvom.[62]

Unatoč određenim sličnostima u odnosu na poganski ideal svetosti, ono što kršćanstvo u tom pogledu izdvaja jest to što je kršćanski poziv na svetost duboko obilježen željom za „oponašanjem Krista“ (imitatio Christi). Na tragu toga, kršćanski sveti čovjek kasne antike također je bio svojevrsni učitelj, uzor i primjer, čije su ponašanje do u sitnice oponašali oko njega okupljeni učenici. Detaljni opisi kretnji svetog čovjeka izloženi u različitim hagiografskim spisima nastoje biti svjedočanstvo moći pripisane tom pojedincu. Iz toga proizlazi goruća želja učenika da gledaju svetog čovjeka.[63]

Životno svjedočanstvo kasnoantičkog kršćanskog asketa na svojevrsni je način smatrano postizanjem onog stanja svetosti i savršenstva koje je prvi čovjek svojim grijehom izgubio.

59 Usp. *Isto*, 109-110.

60 *Isto*, 110.

61 Usp. *Isto*, 110-111.

62 Usp. *Isto*, 111.

63 Usp. *Isto*, 112-113.

Svojim je primjerom asket stavio pred svoje učenike uzor koji preobražava društvo, ali i sâm conditio humana.[64] „Njegov naporom ispunjen i nezemaljski poziv činio ga je vidljivo svetim.“[65]

Srednjovjekovni pustinjak. Pretpostavlja se kako je u srednjem vijeku pustinjak, zbog mogućnosti češćeg boravka među pukom i svoje, puku zanimljive, čudesnosti, postao popularniji lik od monaha/redovnika. Pokornički usmjereno propovijedanje pustinjaka bilo je potkrijepljeno njegovim asketskim životom, a nerijetko se i pustinjačko odvajanje od svakodnevnog svrstavalo u heroizam sličan onome pripisanom vitezovima. Osim fascinacije koju je izazivao u promatračima, pustinjak je imao i društvenu ulogu – on je bio karizmatski vođa.[66] Kao primjer srednjovjekovnog pustinjaka može se uzeti Romuald iz Ravenne. U svjedočanstvima onih koji su ga susreli moguće je naći atribute kao što su „prorok“, „duhovni ratnik“, „hram Duha Svetoga“ i tome slično. Zanimljivo je to što u njegovu liku mnogi prepoznaju kršćansku svetost, ali ne i sveto sâmo po sebi.[67]

3. Uloge svetog čovjeka

Uloge koje sveti čovjek ima unutar pojedine religije imaju, razumljivo, religijske učinke i važnost, ali nisu zanemarivi ni oni društveni. Štoviše, ove su dvije sfere sasvim prirodno isprepletene, budući da društveni utjecaj svetog pojedinca svoj temelj ima na vrijednosti koja mu je pripisan u religijskom kontekstu. Uloge svetog pojedinca možemo shvatiti kao svojevrsne vještine, gotovo kao da se radi o kakvoj struci ili „zanimanju“ pripisanom svetom pojedincu.

Poznavatelj i prijatelj Božji. Prva uloga koju možemo povezati sa svetim čovjekom, osobito ako smo usmjereni kriterijima koje židovstvo i kršćanstvo imaju u odnosu na takve pojedince, jest „sveto znanje“, i to prvenstveno u obliku „znanja o Bogu“, a zatim i kroz poznavanje svetih spisa, obreda i drugih dimenzija religije.

64 Usp. *Isto*, 114.

65 *Isto.*

66 Usp. John HOWE, The Awesome Hermit: The Symbolic Significance of the Hermit as a Possible Research Perspective, u: *Numen*, 30 (1983) 1, 107-108.

67 Usp. *Isto*, 109-111.

Budući da se Bogu (naravno, i božanstvima religija koje ne bismo ubrojili u abrahamske) pridaje osobnost i individualnost, u pitanju je poznavanje osobe, koje se pak najbolje stječe kroz prisan odnos s tom osobom. Budući da je Bog odlučio, u više navrata, sklopiti savez s čovjekom, možemo zaključiti kako je posrijedi prijateljski odnos. Iz ovakvog prijateljstva razvija se osjećaj određene sličnosti između čovjeka i Boga. Prijateljstvo Boga i čovjeka snažno je izraženo u judaizmu i kršćanstvu, a donosi dva uvjeta – posjedovanje božanskog znanja i poslušnost Zapovijedima. U Isusovu nauku pak dolazi do promjene: „Više vas ne zovem slugama, vas sam nazvao prijateljima" (Usp. Iv 15,15). Dok strah pred Bogom čovjeka stavlja u položaj sluge, poznavanje Boga, tj. znanje o Bogu, čini čovjeka Božjim prijateljem.[68]

Svako prijateljstvo podrazumijeva određenu razinu prisnosti, pa tako i ono s Bogom. Različiti su mistički pokreti stavljali veliki naglasak upravo na tu prisnost. U takvome odnosu ljubav je primjetna, a služi kao svojevrsni uvod u potpuno jedinstvo s Bogom.[69]

Znanje o svetome prvenstveno je usmjereno prema spasenju, tj. prema nalaženju odgovora na pitanje: Kako ja mogu biti sudionikom božanskog? U nekim slučajevima, primjerice u judaizmu, odgovor se može naći u znanju u doslovnom smislu riječi – u teozofiji. Iz takvog stava proizlazi dužnost pobožnog Židova da proučava Toru i Talmud.[70]

Čovjek koji posjeduje znanje o Bogu obdaren je moći. Svojim znanjem on se približio sjedinjenju s Bogom i tako osigurava sebi dio božanstvenosti. „Istinsko znanje" ipak je nešto više od isključivo činjeničnog ili filozofskog znanja – ono podrazumijeva ljubav prema Bogu. Kršćanska mistika je svoje napore uložila u izbacivanje svake asocijacije na magične elemente u znanju o Bogu. Navedeno je postignuto spajanjem Boga i čovjeka na način da čovjek participira u Bogu, na Njegovoj svetosti, o čemu govore Ivanovo Evanđelje (17,3) i Poslanica Korinćanima (13,12).[71]

68 Usp. Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 477-478.

69 Usp. *Isto*, 478.

70 Usp. *Isto*, 479.

71 Usp. *Isto*, 481-482.

Posvetitelj života i svijeta. Religiozni čovjek, a osobito onaj koji pripada arhaičnom društvu, u brizi koju iskazuje prema svijetu prepoznaje odgovornost po kojoj je sličan božanstvu – on time sudjeluje u stvaranju svijeta.[72] U arhaičnim se religijama osobito prepoznaje stav da je čitav život, u svim svojim aspektima, „pogodan za posvećenje". Navedeno se može ostvariti na razne načine i raznim sredstvima, a uvijek rezultira životom na dvije razine – ljudskom egzistencijom koja istovremeno ima udjela u „nadljudskom" životu, onom pridržanom bogovima.[73] Iz navedenoga možemo zaključiti kako je čovjekov (su)stvarateljski utjecaj u svijetu bitno usmjerenje za svaku njegovu djelatnost. Ovakvo shvaćanje daje ekološkoj svijesti čovjeka, kako onog koji pripada arhaičnom društvu, tako i onom koji pripada suvremenom, jednu novu, sakralnu dimenziju. No, kada govorimo o „zanimanju" iz perspektive struke, ne bi bilo pogrešno kao primarnu djelatnost svetog čovjeka odrediti molitvu. Iako bi teološki govor vjerojatno bolje odgovarao konkretizaciji ili sistematizaciji prethodno spomenutog znanja o Bogu, aktivno djelovanje pojedinca koji je „upoznao" Boga (ili Ga želi još dublje upoznati) bolje bi predstavljala molitva. U judeo-kršćanskoj tradiciji se molitelju dodjeljuje zadaća oblikovanja svijeta u pravcu toga da postane odsjaj božanskog. Zazivanjem Božjeg imena, dakle molitvom, se ostvaruje posvećenje kako molitelja, tako i svijeta u kojem molitelj živi. Odnos koji molitelj ima s Bogom mora se konkretizirati u odnosu molitelja prema svijetu. Čovjekov svijet zapravo je Božji svijet, čovjeku darovan, iz čega proizlazi čovjekova religiozna odgovornost za svijet.[74]

U govoru o svetom vremenu i mitovima, Mircea Eliade čovjekovu djelovanju pripisuje posvetiteljsku ulogu u odnosu na svijet. Čovjekovim se oponašanjem božanskih čina, ponajprije onih obrednih, ali i onih vezanih uz svakodnevnu čovjekovu djelatnost, ostvaruje posvećenje svijeta.[75] „Čovjekovo religiozno ponašanje pridonosi svetosti svijeta."[76]

---

72 Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, 57.

73 Usp. *Isto*, 102.

74 Usp. Richard SCHAEFFLER, Molitelj, njegov Bog i njegov svijet: pristup fenomenologiji religije, u: *Communio*, 36 (2010.) 107, 125, 131.

75 Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, 60-61.

76 *Isto*, 61.

Sveti čovjek kao mjesto susreta sa svetim – prije i poslije smrti. „Pojava svetog čovjeka ili čarobnjaka označila je duboku promjenu u komunikaciji ljudi sa svijetom božanskoga. Klasični svijet bio je pun svetih mjesta.“[77] U svetome čovjeku sveto je našlo novi locus – utjelovilo se u tijelu egzemplarne osobe. Sveto tako više ne zauzima trajni i fiksni sveti prostor.[78] Axis mundi predstavlja os, čvor ili središte kozmosa u kojem se susreću i spajaju nebo, zemlja i podzemlje. Pod tim pojmom podrazumijeva se različitost slika, funkcija i iskustava povezanih s mjestom određenim kao os svijeta. To mjesto nije statično, već podrazumijeva aktivno prelaženje bića između kozmičkih regija koje to mjesto povezuje. Takva se mjesta nerijetko označavaju kao „pupak svijeta“, osobito među semitskim narodima. Ulogu axis mundi mogu imati planine, kozmičko drvo, kozmički stup i drugi značajnije mitološki obojeni koncepti, zatim svakodnevnija, kultno obilježena mjesta kao gradovi, hramovi i palače, ali i apstraktniji koncepti kao što je (Kristov) križ u kršćanstvu. Sveti se prostor osi svijeta može smjestiti čak i unutar ljudskoga tijela, tj. u tijelu osobe koja meditira. Svi navedeni locusi dijele isto simboličko značenje – oni su mjesta u kojima su sve regije kozmosa pristupačne, što omogućava stupanje u transcendenciju.[79]

Kao što je već rečeno, kasnija judaistička promišljanja svetog su čovjeka odredila kao svojevrsni axis mundi. U konačnoj fazi razvoja takve misli sveti čovjek postaje „središnji stup koji povezuje nebesa i zemlju“.[80] On, dakle, na tragu slike ljestava koje je Jakov gledao, više nije samo promatrač kretnje anđela po ljestvama niti sâm u toj kretnji sudjeluje. Sveti čovjek jest ljestve, preko kojih drugi ljudi mogu pristupiti Bogu.[81] Slika osi svijeta kao „pupka“ kao prvu asocijaciju evocira odnos majke i djeteta međusobno povezanih pupčanom vrpcom. Ako svijet odredimo kao dijete, Boga kao majku koja svijet hrani i uzdržava svojim blagoslovima, a između njih postavimo svete ljude, slika

77 Gerhard VAN DEN HEEVER, The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ, u: *Neotestamenica*, 27 (1993.) 2, 420.

78 Usp. *Isto*, 424.

79 Usp. Lawrence SULLIVAN, Axis mundi, u: Mirceal ELIADE (ur.), *The Encyclopedia of Religion*, II, New York, 1993., 20-21; KOROM, Frank J., Of Navels and Mountains: A Further Inquiry into the History of and Idea, u: *Asian Folklore Studies*, 51 (1992.) 1, 107-108, 114.

80 Usp. Arthur GREEN, The *Zaddiq* as *Axis Mundi* in Later Judaism, 338.

81 Usp. *Isto*.

židovskog pravednika, pa i kršćanskog sveca, kao sredstva po kojem Bog brine o svijetu biva potvrđena. Ta je slika ipak obogaćena time što postoji i drugi smjer – onaj od svijeta, preko svetaca, prema Bogu.

Uz upravo spomenuto, sveci ipak ostavljaju jedan trag u religiji koji je sličniji tradicionalnom poimanju locusa i axis mundi kao svetog mjesta ili prostora.

Sama smrt svetog čovjeka od posebnog je značaja. Preminuli je svetac, s jedne strane, postao dio „nebeske vojske", zbog čega njegova pomoć i zagovor sada dostižu svojevrsnu puninu svoje učinkovitosti, dok, s druge strane, svijetu ostavlja savršeno svetu relikviju u obliku svojeg tijela. No, svetac daje i svojevrsno neformalno obećanje, barem na razini folklora, svoje stvarne prisutnosti u njemu posvećenom hramu.[82] S time povezan fenomen hodočašćenja na mjesta ukopa svetaca najčešće se povezuje s kršćanskom tradicijom, ali prisutan je i u judaizmu. Različiti su razlozi štovanja svetačkih grobnica, ali najistaknutiji je vjerovanje da je u njima doista prisutan sveti čovjek. Navedeno vjerovanje počivalo je na uvjerenju da je svetac u sebi doslovno utjelovio nepropadljivost vječnog života. Istinska prisutnost svetog čovjeka u njegovoj grobnici omogućuje pobožniku da se svecu obrati u potrebi.[83] Prema G. van der Leeuwu, grobnica svetog čovjeka jest jamstvo moći, budući da sadrži njegove doslovne ostatke. Grobnica sveca, mitskog junaka (u poganskim društvima antike) ili pak političko-vojnog velikana (prisutno i u novome vijeku) ima veliku važnost za pojedinu zajednicu. Promatrana iz ove perspektive, moć sveca svoju vrijednost dobiva tek njegovom smrću, budući da „svijet nema koristi od živih svetaca".[84] Štovanje izraženo posmrtnim ostacima svetaca jest osobito u kršćanstvo dobilo formalni izričaj. Naime, smrt svetog čovjeka kršćanstvo promatra u svjetlu euharistijskog slavlja. Upravo se zato euharistijska okupljanja i žrtve u ranoj Crkvi događaju na mjestima ukopa mučenikâ, što kasnije prelazi u običaj stavljanja relikvija svetaca u crkvene oltare.[85]

---

82 Usp. Stephen WILSON, Introduction, 9, 11.

83 Usp. Gerhard VAN DEN HEEVER, The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ, 428-430.

84 Usp. Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 237-238.

85 Usp. Stephen WILSON, Introduction, 11.

Mesites/Mediator – posrednik između Boga i ljudi. Uloga svetog čovjeka kao posrednika (mediator) između božanskog i ljudi prevalentna je u vremenu kasne antike. G. van der Leeuw ju tako u konačnici pripisuje svim svetim ljudima, budući da su oni svojevrsno jamstvo odnosa između Moći i čovjeka. Unatoč tome, ističe kako je istinski mediator onaj koji cijelu svoju egzistenciju predaje u službu posredništva kako bi bio „sredstvo" Moći. Poseban primjer egzistencije kao sredstva prepoznaje u Isusu Kristu jer on predstavlja „kretnju čovjeka prema Bogu i Boga prema čovjeku".[86] Zbog promjene shvaćanja kulta uzrokovane naglašavanjem unutarnje dimenzije religije, kao i povijesnim promjenama nastalim zbog širenja Rimskog Carstva i čestih ratnih smetnji, imperijalističko kozmološko shvaćanje se mijenja zajedno s iskustvom careve vlasti. Tako se car kao vladar svojim podanicima u provincijama činio neizmjerno dalekim, a njegovo mjesto počinje zauzimati lik patrona (lat. patronus – zaštitnik, pokrovitelj). Patron je, naime, prosječnome stanovniku Rimskoga Carstva bio fizički bliži nego car, ali je ujedno bio i njegov zastupnik u pravnim odnosima i jedini „zaštitnik" nižih slojeva društva od carske vlasti.[87]

Sve navedeno dovelo je do reinterpretacije kulta, koja se odrazila na sve cirkummediteranske religije. Na tragu rimske juridičke terminologije, lik sveca-patrona postao je zastupnik naroda u božanskoj sudnici. Zadaća je svetoga čovjeka bila učiniti božanstvo, dalekog i hladnog imperatora, djelotvornim i relevantnim u svakodnevnom životu čovjeka.[88] „Poganski sveti čovjek, kršćanski svetac i rabinski mudrac služili su kao kanali za prijenos božanskog i njegovih moći u svijet ljudi."[89]

U kršćanstvu Boga se često opisuje titulom kralja. Međutim, u vrijeme antike se, kao posljedica prethodno spomenutog, među kršćanima Rimskog Carstva pojavila slika Boga kao patrona. Apokaliptička djela judeo-kršćanske tradicije, a osobito apokrifni spisi, Boga smještaju u najvišu sferu nebesa. Tako je Bog udaljen od zemlje toliko da je postao sasvim nepristupačan. Njegovo

86 Usp. Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 666.

87 Usp. Gerhard VAN DEN HEEVER, The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ, 421-422, 425.

88 Usp. *Isto*, 425-426.

89 *Isto*, 424.

djelovanje u svijetu prestalo je biti izravno, budući da se od svijeta u potpunosti povukao. U odnosu između Boga i svijeta u takvoj situaciji nedostaje jedna karika – lik posrednika (eng. broker) koji bi darove patrona dijelio narodu. Upravo tu ulogu preuzima sveti čovjek.[90]

Uloga posrednika mogla bi si, na temelju prethodnog govora o judeo-kršćanskom poimanju svetog pojedinca, pripisati i mnogim biblijskim likovima, osobito figurama vođa izraelskog naroda (izraelski oci, suci, kraljevi), svećenicima i prorocima.[91] Nisu rijetki slučajevi u kojima navedeni likovi molitvom, pokorom, žrtvom ili kakvim drugim činom interveniraju i dolaze pred Jahvu kako bi zatražili oprost ili pomoć za narod. Sveti su pojedinci također i posrednici u komunikaciji između Jahve i Naroda. Iako je zapravo osnivatelj religije, čime se ne može baš ubrojiti među svete ljude, Isus Krist je kao kršćanski prototip svetog pojedinca u novozavjetnim knjigama opisan titulom posrednika, a naslov enciklike o liturgiji Mediator Dei[92] odnosi se upravo na Njega.

Mimesis – sveti čovjek kao onaj čiji život valja oponašati. Konačno, djelovanje svetog čovjeka ima i svoj odjek, nerijetko kroz mnogo vijekova. Životni primjer svetog čovjeka, bilo da je zapamćen u obliku legende, opisan u hagiografskom ili kakvom drugom sličnom biografskom spisu, a ponekad čak i za trajanja života svetog pojedinca, daje vjerniku živo svjedočanstvo moralnog i pobožnog življenja, ali i uzor i mjerilo po kojem bi trebao usmjeriti i ravnati. Gotovo sve svoje znanje u domeni ponašanja čovjek stječe učenjem, i to učenjem utemeljenim ponajprije na oponašanju.[93] U primitivnijim religijama možemo naći primjere oponašanja čina pojedinih mitskih junaka ili pak poistovjećivanja s njima. Ne radi se nužno o kultnom obredu kojim bi se postigao blagoslov ili kakva slična dobrobit, već o obrascima ponašanja predstavljenim kao uzor. Religiozni čovjek svoju puninu, svoju istinsku čovječnost usmjerenu nadljudskim modelom, ostvaruje oponašanjem bogova, junaka ili mitskih likova.

90 Usp. *Isto*, 425-426.

91 Navedeno je implicitno spomenuto u Gerhard VAN DEN HEEVER, The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ, 431, gdje autor Abrahama, Izaka i Jakova određuje kao posrednike (*intercessors*).

92 U sâmoj se enciklici navodi kako je ova titula Isusu Kristu pripisana u 1 Tim 2,5.

93 Usp. René GIRARD, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford, 1978., 7.

Čovjek sebe oblikuje po tome što postaje sve sličniji svojim božanskim uzorima, u nastojanju da bude drugačiji od profane slike sebe.[94]

Već je spomenuto kako su sveci shvaćeni kao uzori života koje vrijedi na određen način „oponašati" u svrhu ostvarivanja osobne divinizacije. „Napetost između mogućnosti i nemogućnosti oponašanja, između sličnosti s nama i drugosti u odnosu na nas, leži u srži identiteta sveca."[95] Narav svetog čovjeka mogla bi se stoga opisati kao dvostruka – s jedne strane svjetovna, a s druge sveta. Kao i ostali ljudi, sveti su ljudi izloženi različitim kušnjama, ali su svoje tijelo učini božanskim oruđem kroz postizanje duhovnog savršenstva, odstranjujući ga od svijeta. Osim što su uzori po svojem životnom primjeru, sveci mogu imati aktivnu ulogu u postizanju svetosti i spasenja onih koji im se utječu.[96] „Ne samo da sveci pružaju model, već putem njihova posredovanja mogu postati konkretna, ako ne i odlučujuća, sredstva individualnog truda spašavanja drugih."[97] Prema G. van der Leewu, primjer života svetog čovjeka postavljen kao uzor mora biti takav da u sebi omogućava jasno prepoznati pojavu Moći. Život sveca, dakle, dobiva vrijednost kao primjer onda kada „pronađe" zajednicu ili sljedbenike. Navedeno se može dogoditi na različite načine. Na primjerima Buddhe i sv. Franje Asiškog spomenuti filozof objašnjava kako je Buddha ostavio primjer koji veći naglasak stavlja na nauk, dok je sv. Franjo, čiji je životni primjer opisan kao „čišći", potaknuo nastajanje posebnog životnog stila.[98]

Socijalna uloga svetog čovjeka. **Kao što je ranije rečeno, uloge svetog čovjeka unutar religije neodvojive su od posljedica koje imaju na društveni utjecaj koji se svetom pojedincu pripisuje. Sociologija prepoznaje da je svetac u društvu kroz povijest obnašao različite društvene uloge. Te se uloge mogu općenito grupirati ovako: univerzalna pomoć, pokroviteljstvo i političke funkcije. Te uloge nisu, naravno, uvijek bile isključujuće ili jasno**

94 Usp. Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, 61-62.

95 Robert L. COHN, Sainthood, 1.

96 Usp. Giovanni FILORAMO, Fenomenologija svetosti, 14-15.

97 *Isto*, 15.

98 Usp. Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, 664-665.

razgraničene.[99] Molitelji različitih religija su se u teškim trenucima utjecali svecima, u nadi da će time zadobiti prijeko potrebnu pomoć. Osim „očekivanih" oblika pomoći kao što su zagovor za ostvarivanje plodnosti (žena, životinja i zemlje), liječenja bolesti ili zaštite od prirodnih nepogoda, sveci su svoju pomoć pružali i kroz borbu protiv zlih sila. U tome se prepoznaje uloga zaštitnika koju svetac zauzima u „srednjoj" sferi postojanja, onoj između božanstva i stvorenja, u kojoj su, uz dobronamjerne sile svetih, djelovale i zlonamjerne sile.[100]

Nadalje, sveti je čovjek svojevrsni „stručnjak" koji svoju pomoć pruža u konkretno određenim situacijama ili pak posebno brine o članovima određene profesije i zanimanja. Što se pak tiče uloge svetaca kao onih koji liječe, veliku važnost imaju hramovi ili grobnice. Izlječenje se ostvarivalo na više načina, kao što su: (tjelesni) kontakt sa svecem, živim ili mrtvim, što uključuje i stvari koje je isti posjedovao ili prostor u kojem je živio, zatim trans, san ili kakvo slično izvanredno stanje svijesti, te, konačno, zagovor ili zavjet, koji podrazumijeva posjećivanje hrama posvećenog svecu ako isti pomogne na željeni način.[101] Pokroviteljska uloga sveca široko je prepoznata, a često se uspoređuje sa svojim svjetovnim ekvivalentom. Takva titula, naime, nastala je iz uvjerenja raširenog među vjernim pukom, a s vremenom postaje i dio službenog crkvenog nauka. Tako se za Djevicu Mariju i svece koriste nazivi kao što su zagovornik (*intercessor*), „onaj koji povlači konce u nebu" i tome slične metafore. Valja istaknuti da su sveci bili hijerarhijski raspoređeni, što se očitovalo kroz bogoslužje i ikonografiju. Zagovor i pokroviteljstvo svetaca često je bilo oblikovano političkim događanjima i potrebama.[102]

Moć i društveni položaj svetaca vješto su koristili različiti samostani i vjerski redovi. U svrhu zaštite od napada ili pljačke, redovnici su nastojali stvoriti sliku moćnog sveca koji kažnjava u istom intenzitetu u kojem pomaže, primjerice šaljući na prijestupnike bolest koju inače svojim zagovorom liječi. Nije rijetka pojava da u hagiografskim spisima ili svjedočanstvima o čudima naiđemo na

99 Usp. Stephen WILSON, Introduction, 16. Autor koristi izraze *universal assistance*, *patronage* i *political functions*.

100 Usp. *Isto*, 16-17.

101 Usp. *Isto*, 17-21.

102 Usp. *Isto*, 22-23, 26.

naglašene i precizne opise koji svjedoče u prilog volje sveca da kazni one koji učine kakav prijestup protiv njegovih štićenika.[103] Unutar katoličke tradicije, po kultu svetaca često se nastojalo stvoriti čvrstu poveznicu između mjesne Crkve i Rima, a ponekad su i civilne vlasti koristile kult svetaca kako bi se profilirale i stvorile autoritet. Čak su i vladari, zajedno sa svojim supružnicima, mogli biti ubrojeni među svece.[104]

Nimalo nevažna jest uloga svetog čovjeka kao kritičara i korektiva u društvu. Svetac bi za svojega života mogao otvoreno kritizirati vladajuće sile ili druge uglednike, budući da je uživao svojevrsni imunitet zajamčen svetačkim statusom. Sličnu je ulogu svetac mogao imati i u odnosu prema crkvenom autoritetu.[105]

Zaključak

Što na kraju možemo zaključiti? Promatranje primjera svetih ljudi u cirkummediteranskim religijama istovremeno pokazuje i sličnost i raznolikost. Za pogane je sveti čovjek prvotno filozof, kod Židova ima bitno socio-religijsku funkciju, dok je kod kršćana on pak poglavito jedinstvena preslika Isusa Krista. Ipak, možemo reći kako kod svakoga „tipa" svetoga čovjeka nalazimo – u većoj ili manjoj mjeri – sve navedene elemente. No, ono što im je u još većoj mjeri zajedničko jest to da su oni su, svaki unutar vlastite religijske tradicije, primjer živoga utjelovljenja svih onih ključnih religijskih i etičkih vrijednosti kojima teži jedan religiozan čovjek. Vidljivo je to iz toga sve njih krase usporedive ili čak iste vrline i vrijednosti: marljiv rad na stjecanju svetoga znanja, prijezir prema ispraznim ugodama i, najvažnije, na različite načine očitovana blizina drugim ljudima.

Neovisno o tome je li postizanje svetosti mišljeno poglavito kao plod Božjeg djelovanja ili pak isključivo zasluga čovjeka, u svetom je čovjeku vidljivo kako uranjanje u svetost izaziva fundamentalnu preobrazbu osobe, ali, još važnije, i to da je ta preobrazba i taj ideal doista ostvariv. Koliko god se sveti čovjek udaljavao od društva, ipak je za zajednicu vjerujućih bio najbliže živo očitovanje svetoga, i to

103 Usp. *Isto*, 29, 31.

104 Usp. *Isto*, 32-33.

105 Usp. *Isto*, 35.

takvo da mu se može pristupiti te pritom primiti pomoć i utjehu koju niti jedan kip, slika ili građevina ne mogu pružiti. Činio on doista čuda ili ne, posjet takvom posebnom čovjeku zasigurno nije bio uzaludan.

Isto tako, u svim promatranim tradicijama, sveti čovjek zauzima ontološki značajno mjesto u sferi između svetog i profanog, transcendentnog i imanentnog. On sâm je uprisutnjenje *svetoga*, ali i onaj koji svojim postojanjem trajno upućuje na Sveto po sebi. On je onaj u kojem je prisutna moć Svetoga, ali u obliku kojega se ne treba plašiti. Svetac, istina, izaziva u promatraču osjećaj zdravog strahopoštovanja, ali pritom ne biva izbrisana sva ona familijarnost koju promatrač osjeća prema njemu kao bratu čovjeku.

Konačno, držimo kako cijelo ovo fenomenologijsko promišljanje o svetom čovjeku zapravo upućuje na jedno: to da je čovjeku uvijek, pa čak i u religiji, potreban drugi, i to ne samo Onostrani Drugi, već drugi čovjeku najbliži, najsličniji i najpristupačniji – upravo drugi čovjek.

Conclusion

What can we conclude at the end? Observing the examples of holy men in the circum-Mediterranean religions shows both similarity and diversity at the same time. For pagans, the holy man is primarily a philosopher, for Jews he has an essentially socio-religious function, while for Christians he is primarily a unique copy of Jesus Christ. Nevertheless, we can say that in every "type" of a holy man, we find all the mentioned elements to a greater or lesser extent. However, what they have in common to an even greater extent is that they are, each within their religious tradition, an example of the living embodiment of all those key religious and ethical values that a religious person strives for. It is evident that all of them are gifted with comparable or even the same virtues and values: diligent work to acquire sacred knowledge, disdain for vain pleasures, and, most importantly, closeness to other people manifested in different ways.

Regardless of whether the attainment of holiness is meant mainly as the result of God's action or solely the merit of man, it is evident in a holy man that immersion in holiness causes a fundamental transformation of a person, but, even more importantly, that this transformation and that ideal is indeed

achievable. No matter how much the holy man distanced himself from society, for the community of believers he was still the closest living manifestation of the holy, and in such a way that one could approach him and at the same time receive help and comfort that no statue, picture, or building could provide. Whether he performed miracles or not, visiting such a special man was certainly not in vain. Likewise, in all observed traditions, the holy man occupies an ontologically significant place in the sphere between the sacred and the profane, the transcendent and the immanent. He is the presence of the holy, but also the one who by his existence permanently points to the Holy in himself. He is the one in whom the power of the Holy One is present, but in a form that should not be feared. The saint, it is true, evokes a feeling of healthy awe in the observer, but at the same time, all that familiarity that the observer feels towards him as a brother of man is not erased. Finally, we believe that this entire phenomenological reflection on the holy man points to one thing: that man always, and even in religion, needs another, and not only the Beyond Other, but the other closest, most similar, and most accessible to man - precisely another man.

Literatura:

1.Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* XIII, New York, 1993.
2. Eliade, Mircea, *Sveto i profano*, AMG, Zagreb, 2002.
3.Filoramo, Giovanni, Fenomenologija svetosti, u: *Concilium*, 49 (2013.) 3, 13
4.Fowden, Garth, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", u: *The Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982.).
5.Girard, René, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford, 1978.
6.Kirschner, Robert, "The Vocation of Holiness in Late Antiquity", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 105-124, Brill.
7.Sauerbrei, Claude, The Holy Man in Israel: A Study in the Development of Prophecy, u: *Journal of Near Eastern Studies*, 6 (1947).
8. Van der Leeuw, Gerhard, *The Emergence of the Holy Man as ΜΕΣΙΤΗΣ*
9.Van der Leeuw, Gerardus, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 2014.
10.Wilson, Stephen (ed.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology,* Folklore and History, Cambridge, 1983.