

ИСИДОРА АНА СТАМБОЛИЋ

ПРЕДСТАВА ЖЕНЕ У СРПСКИМ ПРЕВОДИМА СРЕДЊОВЕКОВНИХ АПОКРИФА

САЖЕТАК: Српски средњовековни апокрифи неретко тематизују онострани свет и појам зла. Уз детаљне описе светитеља и грешника издвајају се и описи женских ликова, који су најчешће носиоци искушења, греха и зла уопште. Апокрифна објашњења улоге жене у различитим сижеима представљају наслеђе традиција које су се неговале током векова и која су канонски и неканонски опстајала у поимању њеног лика. Овим радом ћемо покушати да истакнемо у којој мери апокрифна представа жене одступа од библијског предлошка и која је функција таквог одступања.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: апокриф, канон, Библија, жена, грешница, ђаво, пакао.

У књижевности се представа жене мењала кроз векове, често под разноликим културно-историјским и религиозним утицајима. Посебно специфично сагледавање женског лика, које је претрпело снажан утицај религијског поимања света и традиционално-конзервативног погледа на друштво, је оно које се јавља у књижевности српског средњег века. Оно у себи сажима низ појава које су проистицале из различитих извора те је у себи синтетизовало религиозно-аскетско поимање, библијско виђење и елементе традиционалног народног схватања. Општепознато је уверење да се жена у поменутој књижевности најчешће представљала као биће које сарађује са злом (ђаволом) или само по себи представља зло. Ипак, жена је приказивана и као апсолутно идеализовани лик у представи Богородице, за коју се нису везивале стереотипне женске мане о којима ћемо касније говорити. У средњовековним сижеима жена је неретко безимена и неважна, а када и није тако,

она углавном врши улогу антагонисте. Код Доментијана је примећено да је од три поменуе жене у *Житију Светиоџ Саве* само једна била именована.¹ Изостављањем имена, писац је указивао на неважност њихове индивидуе за даљи развој догађаја.

Неповерење према жени и њеним „моћима” над мушкарцем је често произилазило из монашког и аскетског погледа на свет. Ђорђе Сп. Радојичић је коментарисао посебно мизогино интониране текстове који су настајали у манастирима:

Стари српски рукописи, који су обично преписивани по манастирима, под надзором калуђера, садрже и посебне саставе против жена. Тако један рукопис српске рецензије XV века, који се сада чува у Бугарској академији наука у Софији, има, поред осталог, и овај мали чланак: Секунд’н премудри, запитан бивши шта је жена, рече: „Мужу потоп, дому бура, безбрижности сметња, животу сужањство, свакодневна штета, рат који сам почиње, многопута свршавана борба, звер која уједа, печал која ту седи, борбена лавица, преукрашена кучка, животно зло, бедно лукавство. – Тај исти рече: Три зла стекох. Књижевништва, сиромаштва и погубних жена избећи не могах. У огањ или к жени пасти равно је.”

У српском зборнику из Хиландара (средина XV века) записано је да „нема главе као што је глава змије, и нема зла као што је зло од жене”. Представа зле жене није била присутна само у писаним средњовековним зборницима и делима већ и у српским народним пословицама: „Добра жена кући је што и очи телу, а зла жена је пропаст в ледиаџ.”²

Овакво поимање жене није настало у средњем веку, већ се оно сублимирало у епохама пре њега. У другом веку пре нове ере донет је закон од стране римског сената који су жене доживеле као дискриминишући и побуниле се против њега. Тим поводом конзервативни сенатор Порције Катон је у свом говору указао на стање у домовима, где жена није довољно потчињена свом мужу. Код грчког филозофа Плутарха наилазимо на следеће:

Чак ни реч једне врлинске жене није за јавност и она треба да се клони гласног говорења... (оне) треба да говоре своме мушкарцу

¹ Велики број светогорских житија, посебно оних из XIV века, не помињу ниједну жену, осим Богородице. Уколико се жена и описује, она је представљена у негативном контексту, као искушење или ђаво сам (Види: Светлана Томин, „Жена као демонско искушење”, *Мужасићеве жене српскоџ средњеџ века*, Академска књига, Нови Сад 2011, 28–45).

² Смиља Марјановић Душанић, Даница Поповић, *Привајни живои у српским земљама средњеџ века*, Клио, Београд 2004, 326.

или путем свог мушкарца. Филон Александријски је такође изнео став да се делање жене мора ограничити искључиво на простор куће, јер оне нису подобне за тргове, скупштине, суднице³ итд. (Види: Предраг Драгутиновић, *Који чини да разуме – теме из Светиоџинсма Новоџ завейи*, Хришћански културни центар др Радован Биговић – Православни богословски факултет, Београд 2015, 209–210). На Трулском сабору (691/2) је одлучено да жена не сме да говори за време литургије, тј. да она не може равноправно да учествује у служби као мушкарац јер је недостојна. Уз то, у правилу седамдесет, које је било пропраћено цитатима из посланица апостола Павла Коринћанима⁴ (14: 34–35), наглашено је да жена треба и мора да се покорава мужу без обзира на њене интелектуалне способности.⁵

Приказ жене као негативног актера присутан је и у *Жиџију Светиоџ Саве* од Теодосија при представљању краљице Ане – жене краља Радослава, која је неправедно⁶ оптужена за претеран утицај на краља и неверство. Такав начин представљања женског утицаја на владара ће се поновити и у *Жиџију Сџефана Дечанскоџ* од Григорија Цамблака. Григорије Цамблук приказује да је узрок ослепљења Стефана Дечанског од стране оца краља Милутина његова љубоморна жена. На тај начин писац проблем не види у краљевом чину над сином већ у његовој послушности жени. Он чак покушава да разуме овај владарски чин упоређујући га са царем Константином, који је, такође, убио сина Приска бивајући под утицајем жене.⁷ Традиција приказивања жена као узрока лоших догађаја и пропасти како индивидуа, тако и колектива, наставила се и у при-

³ У српском средњем веку право жене било је врло ограничено и условљено, јер она није могла да иде на суд без мужа. Према *Винодолском законнику* (1288), само жене „доброг гласа“ су могле да сведоче на суду, али никада против свог мужа. Ипак, жене које су починиле кривоклетство кажњаване су као мушкарци и губиле су право на брак (Види: Исто, 334).

⁴ Треба имати у виду да се стиховима посланице давао много шири значењски оквир у коме се извршила замена циљних група, те се од поуке специфичној групи Коринћанки дошло до поучавања општег женског рода. Тумачење контекста у коме је апостол Павле написао поменуте стихове посланице нуди Предраг Драгутиновић.

⁵ Светлана Томин, „Представа о женама у српској средњовековној литератури”, *Часопис Друштва за српскохрватски језик и књижевност*, 51, бр. 1/2, 2004, 67–88.

⁶ У веродостојност Теодосијевог причања о Ани посумњали су Светислав Вуловић, Станоје Станојевић, Михаило Ласкарис и Јован Радонић. Према старим поменицима, наиме, у Студеници је, поред Јована монаха – некадашњег краља Радослава, сахрањена монахиња Ана. Фреска у јужној капели егзонартекса Богородичине цркве у Студеници приказује бившег краља и краљицу – Радослава и Ану, а цела припрага се зове Радослављева припрага (С. Томин, *Мужасџивене жене српскоџ средњеџ века*, 7–27).

⁷ С. Томин, „Представа о женама у српској средњовековној литератури”, 71.

казу узрока пораза на Косовском боју, коју је први забележио Мавро Орбин у *Краљевсџу Словина* (1601).⁸

Ипак, иако је тема приказивања жене и њених функција у српској средњовековној књижевности врло значајна, она је доскора била потпуно неистражена и у њој постоје многи аспекти које додатно треба истраживати. Ми ћемо, стога, покушати да прикажемо представу жене у српским старозаветним и новозаветним апокрифима тежећи да увидимо сличности и разлике са примерима како из оригиналне, тако и из преводне српске средњовековне књижевности. Имајући у виду да су апокрифи трпели снажне утицаје различитих културолошких образаца, покушаћемо да уочимо паралеле приказа женског лика са онима у библијској традицији, који су неизоставни у разумевању апокрифне грађе. Извесне су сличности у перцепцији и са традиционалном културом, које су могле да буду унете у апокрифну грађу посредством преписивача. Старозаветни и новозаветни српски средњовековни апокрифи немају идентичан приказ жене и њених функција, стога ћемо настојати да прво прикажемо какву представу заступају строзаветни, а након тога и новозаветни апокрифи. Тиме бисмо покушали да представимо потпуни преглед апокрифне грађе са овог аспекта и утврдимо сличности и разлике које се појављују.

Представа жене у српским старозаветним апокрифима је под снажним утицајем црквеног поимања Еве и њене одговорности за прародитељски грех. У апокрифу *Књиџа о Адаму и Еви* (обе верзије) снажно се инсистира на Евиној кривици за људски пад. Ева постаје симбол извора смрти и зла и њој је опроштен живот само како би могла да се покаје и ритуално очисти:

И рече Адам: Када створи Бог мене и мајку твоју, и због ње ћемо умрети и сви ви ћете мртви бити, даде нам Бог врт рајски, али због Еве га изгубисмо... И заплакавши силно Ева рече: О тешко мени, чедо моје слатко! Од сада па до скончања и до другог доласка клеће ме сви, јер због мене сва зла умножише се.⁹

⁸ У вези са Косовским бојем развио се мотив свађе сестара – Лазаревих кћери. Из Орбиновог дела непознати састављач пренео га је у рукописну *Причу о боју косовском*, спис настао крајем седамнаестог и почетком осамнаестог века, а јавља се и у народним песмама и бугарштицама. Према казивању *Приче о боју косовском*, у коме је веома присутан утицај народног предања, посвађале су се две сестре, од којих је једна била удата за Вука Бранковића а друга за Милоша Обилића, што је резултовало њиховом свађом и општем лошем исходу (Види: Исто). У истом делу наилазимо и на причу о Марку Краљевићу који град Костур губи због жене Јелене (С. Марјановић Душанић, Д. Поповић, *Привајини живои у српским земљама средњеџ века*, 327).

⁹ Томислав Јовановић, *Апокрифи старозаветни – ѓрема српским ѓрејисима*, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 2005, 70–71.

Апокрифни доживљај Евиног греха је врло снажан и осуђивачки настројен, што није у потпуности идентично са констатацијама у библијском тексту и његовом представљању Евине улоге у прародитељском греху. Осим што се врло јасно илуструје Евина одговорност за прародитељски грех, у апокрифу *Сиварање светиа* сам ђаво назива се „красном девицом”: „И дође ђаво и претвори се у змију. А змија тада беше у рају и хођаше на репу као човек ногама и зваше се красна девица.”¹⁰ У обе верзије (дужој и краћој) апокрифа *Књиџа о Адаму и Еви* не помиње се такав опис. Змија је повезивана са ђаволом, који се прерушио у анђела и преварио Еву. Питање је зашто писац користи израз „красна девица” за змију. Могуће је да је постојала намера да се лепота „красне девице” пореди са лепотом греха који на први поглед мами и привлачи, а након сагрешења приказује своје право лице. Осим тога, у *Физиолоџу* се наводи да је змија могла да има женски лик/лице и да најчешће убија партнера са којим зачиње пород.¹¹ Таква представа змије/жене у складу је са општим поимањем женске лепоте и њене злокобности која је присутна у средњовековној књижевности.

Апокрифно потцртавање Евине кривице за прародитељски грех је много снажније и оно готово у потпуности искључује Адама. То нам потврђује и чињеница да се, према наведеном апокрифу, Ева четрдесет и четири дана молила Богу у реци Тигар за опроштај, што уједно представља својеврсно ритуално чишћење од греха, док је Адам као подвиг на себе узео само пост од четири дана без уласка у воду:

И рече ми Адам: Иди у реку звану Тигар и узми камен велики и стави га под ноге своје и уђи у воду и обавиј се водом као хаљином до врата свог и моли Бога у срцу свом и да не изађе реч из уста твојих.¹²

Особине лакомости и брзоплетости се приписују Еви у апокрифном виђењу и тумаче као женска неспособност да се брине сама о себи те се више пута наглашава, у обе верзије овог апокрифа, да жена мора да се покорава мужу и да га се боји:

Арханђео Јоил рече: Овако говори Господ: Жену твоју не створиш да ти је на заповест, него да ти је за послушање, пошто ти жену своју послушаш.¹³

¹⁰ Исто, 98.

¹¹ *Сивара српска књижевност – хресџомаиџа*, приредио и превео Томислав Јовановић, Филолошки факултет – Нова светлост, Београд – Крагујевац 2000, 412–414.

¹² Т. Јовановић, *Апокрифи сиварозавешни*, 76.

¹³ Исто, 75.

А мајци вашој рече: Свагда нека муж твој господари тобом.
Када рађаш са смрћу да се растајеш.¹⁴

Особине лакомости и брзоплетости ћемо уочити и у другим представама женских ликова, уз додатну надоградњу мана. У апокрифу *Житије и подвизи љаведноџ Јова* наилазимо на описе жена које ђаво лако обмањује. Прва обманута жена је вратарица у Јововом дому, која није у стању да препозна ђавола у путнику и не послушавши Јова она му подаје добар хлеб уместо загорелог, како јој је било заповеђено.¹⁵ Давање хлеба странцу у традиционалном контексту је имало функцију приношења својеврсне жртве божанству које је могло да се крије у њему. Вратарица, као ни Ева, није могла да назре присуство ђавола и подлеже његовој обмани, упркос Јововим упутствима. Врло слична ситуација је представљена у истом апокрифу, само са Јововом женом као главним актером. Извршивши преображај у пекара, ђаво остварује одређену размену са Јововом женом. Наиме, он тражи власи њене косе да би јој дао хлеб да се нахрани. Симболичко значење поступка Јовове жене је врло важно. За косу¹⁶ се веровало да је у вези са власником и након одсецања, те је давање косе ђаволу означавало трајну везу са њим. Осим тога, ако се осврнемо на Нови завет и молитву коју изговара Христос, хлеб се моли од Бога, а Јовова жена га несвесно тражи од ђавола. Тражење хлеба од ђавола и успостављање трајне везе са њим резултује обешчашћивањем жене у традиционалном контексту. На тај начин лакомост и неспремност на трпљење које је хришћанство проповедало приписано је Јововој жени, која је очигледно послужила као контраст Јововом праведном односу према недаћама које су га затекле. Јовова жена стога бива искључена из хришћанског правилног обрасца понашања. Она је представљена као медијатор зла и искушења, како за Јова тако и за његову породицу.

Тако ми се чини да и деца наша, ако би и примила добро, да ће зло проћи због твоје поруке, јер си зло говорила и сећала се великог богатства.¹⁷

¹⁴ Исто, 94.

¹⁵ Исто, 175.

¹⁶ Жена тражи хлеб од ђавола/пекара и добија га тако што јој ђаво одсеца сву косу са главе. Коса је један од делова тела за који се у патријархалним заједницама веровало да и након одвајања од тела остају у симпатичкој вези са својим власником. Према коси су се жене посебно опходиле, а њено држање је симболисало статус жене у заједници. Коса је сугерисала да ли је жена удата или да ли је спремна за удају. Под утицајем хришћанства, коса је сматрана женским атрибутом који заводи, те се коса удате жене скривала од мушких појединаца (Љубинко Раденковић, „Хлеб у народној магији балканских Словена”, *Расковник*, XXII, бр. 85–86, 1996).

¹⁷ Т. Јовановић, *Апокрифи синароставешини*, 181.

Представе Еве која је желела више од онога што јој је дато и тако наудила целокупном људском роду је у потпуности пренета на образац понашања Јовове жене, чиме је општа порука инкорпорирана у свакодневну животну причу.¹⁸ Приказ Јовове жене у апокрифу је приступачнији и разумљивији обичном човеку но приказ Еве и њеног посезања за јабуком. Очигледна је апокрифна тенденција да нагласи поуку и укаже на женску тенденцију да се зарад бољитка оствари сарадња са ђаволом. Том маниру представљања жене иде у прилог и обрада библијске приче о градовима Содоми и Гомори у апокрифу *Госпољубље Аврамово*. Лотова жена није могла да се не окрене за оним што је морала да напусти¹⁹, без обзира на упозорења која су јој дата од Бога. Њено окретање за градовима греха указује на њену већу повезаност са њиховим грешним начином постојања, као и на немогућност одрицања од материјалног, без обзира на последицу. Приказивање женске похлепе и наклоности ка материјалном је присутно и у апокрифу *О Соломону*, где се царица, упркос изобиљу које је већ поседовала, полакомила на посебно вредан накит кипарског цара.²⁰

Слика Еве коју је ђаво лако преварио дала је средњовековној књижевности образац за приказивање жене као бића које лако подлеже искушењима. С обзиром на то да је Ева навела и Адама на грех, жена није представљана само као неко ко лако подлеже искушењима већ и неко ко сам по себи представља искушење. Оба обрасца су присутна како у апокрифном приказу Еве, тако и у апокрифном приказивању Јовове жене и других. Осим што је жени врло често приписиван атрибут лакомости и брзоплетог одлучивања, њој је ипак најчешће замерано да наводи на телесни грех. Жена је приказана као извор блудних помисли и дела без најмање кривице мушкарца. Образац Евиног навођења Адама на грех је примењен на телесни однос мушкарца и жене који ће врло често бити тема у апокрифној грађи. У старозаветним апокрифима грех блуда пројављује се кроз женске ликове заводница и прељубница.

Статус жене у средњовековном поимању света морао је бити врло прецизан и јасан, у супротном би се она демонизовала и одређивала нечистим радњама. Жена је могла да буде мајка или девица (подвижница у манастиру), евентуално удовица. Она је била у потпуности одређена односом према мушкарцу. Према Томи

¹⁸ Исти приступ уочавамо и у *Жицију Максима Бранковића*, који при искушењу са женом одмах прави алузију на змију и Еву (Светлана Томин, „Сексуалност и друштво као славистичка тема”, *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, 56, св. 3, 2008, 710–714).

¹⁹ Т. Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 353.

²⁰ Исто, 430.

Аквинском²¹ жене немају право егзистенцијалног избора и оне морају бити „одређене” и „определиве”. Све што излази из задате формуле одређености поредставља аномалију и својеврсну опасност за друге, најчешће мушкарце.²²

Другим речима, жена је морала бити разоружана од зла: или да се табуизира и повуче као девица (да оде у манастир), или да се смести у законске оквире брака. Треће могућности није могло бити, јер би то било блудничење. Жена је у средњем веку, дакле, била дефинисана телом, полом и породичним односима, и њен статус у друштву одређује се у односу на мушкарца.²³

Старозаветни и новозаветни текстови помињу грех блуда и фигуру блуднице, али се начин и однос према њему разликују. Ни у једном контексту не постоји одобравање греха блуда, па ипак у старозаветним текстовима видимо констатацију постојања проституције и греха блуда, али не и снажну потребу обраћења грешника који их чине, што је пак карактеристично за новозаветну традицију. У *Јеванђељу њо Матеју* помињу се четири жене у родослову Исуса Христа²⁴ – Тамара (Мт. 1: 3), Рахава (Мт. 1: 5), Рута (Мт. 1: 5) и Уријиница (Мт. 1: 6). Ниједна од наведених жена није била Јеврејка, што представља врло интригантан поступак, а уз то, ниједна од њих није представљала морални узор у Старом завету. Тамара је, прерушивши се у блудницу, зачала дете са свекром Јудом (Пост 38: 14–16), Рахава је била блудница (ИНав 2; 6: 17–25), Рута се удала за Воza на непримерен начин, а уз то је и Моавка, чиме представља потомка из родоскрвног односа Лота и старије кћери (Рут 3), а Витсавеја је била жена Урије Хетејина у коју се заљубио цар Давид, што га је навело да почини грех. Грешници се,

²¹ Сматра се да је апостол Павле (својом посланицом Ефесцима) дао повода за размишљање теолошким теоретичарима и филозофима о позицији жене у односу на други пол. Осим Томе Аквинског своје мишљење су дали Василије Велики, Тертулијан и Августин. У основи се та становишта подударају у томе да је жена слабо биће, које лако поклекне пред искушењима и стога је опасна и за друге око себе (С. Томин, *Мужастивене жене српског средњег века*).

²² Наташа Половина, „Мотив блуднице у епистолијама Кир-Силуановим – порекло и функција”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 65, св. 1, 2017, 43–52.

²³ Исто, 48.

²⁴ Увођење жена у родослов Исуса Христа у *Јеванђељу по Матеју* је имало специфичну функцију. Оно је требало да нагласи да је Јеванђеље намењено свим народима, а не само Јеврејима. Стога је јеванђелиста изабрао да у родослову помене четири жене које нису Јеврејке (Види: Предраг Драгутиновић, *Који чини да разуме – шеме из Свеиоџ њисма Новоџ завеша*, Хришћански културни центар др Радован Биговић – Православни богословски факултет Универзитета, Београд 2015, 3–4).

у старозаветним текстовима, или јасно осуђују због греха и са њима се не жели контакт, или се осуђују кроз казну божју која им обично уследи. Наглашено се осуђује однос са женом ван брака или остваривање телесног контакта са туђом женом, али се констатују одступања од тог правила чак и у животописима праведника:

Јер са усана туђе жене капље мед, и грло јој је мекше од уља; Али јој је пошљедак горак као пелен, оштар као мач с обје стране оштар. Ноге јој слазе ка смрти, до пакла допиру кораци њезине. Да не би мјерио пута животног, савијају се стазе њезине да не знаш. Зато, дјецо, послушајте мене, и не одступајте од ријечи уста мојих. Нека је далеко од ње твој пут, и не приближује се к вратима куће њезине (Сол. 6: 3–8).²⁵

Јасно је да се у старозаветном свету највише вреднује репродукција и да се тежи ка наставку лозе. Примат нема жена која је брачно повезана са мушкарцем, већ жена која рађа наследника. Грех Лота са кћерима, или Јуде са снајом Тамаром, описује се и критикује кроз њихове касније судбине. Оба греха пак начињена су из страха да се наставак лозе неће остварити.

Аврамово ступање у телесну везу са Агаром није доживљено као грех јер се однос није остварио због телесне пожуде, већ због потребе за репродукцијом. Ривалитет Агаре и Саре решен је оног момента када је и Сара родила сина. У апокрифу *Како Сара учише мужа Аврама* наглашено је више пута да је Сара желела да Аврам добије дете, макар и од слушкиње. Сам наслов апокрифа нам наглашава њено одобравање овог чина, како би се избегла осуда због иступања из брачне заједнице остваривањем телесне везе са другом женом. Агарино потпомство је, према апокрифу, било награђено, без обзира што је касније била одбачена од Аврама.²⁶

Ипак, критика каква постоји у апокрифном виђењу Лотовог греха не постоји у предлошку. Дидактички тон којим је изнета прича о Лоту и његовом кајању нам указује на функцију апокрифног текста да поучи оне који га читају. Лотово ритуално чишћење и прича о божјем човекољубљу које прашта и најстрашније грехе уколико је покајање искрено и исказано потпуним одрицањем од телесног и материјалног. Символика израстања новог дрвета из три угарка које је Лот заливао је јасна: обнова грешника уз преобраћење/кајање и васкрсење за праведни живот. Такав однос према

²⁵ На врло сличан опис наилазимо у *Физиологу*: „Не веруј жени лукавој, јер мед капље из уста жене блуднице, који за кратко наслађује грло твоје, а потом горку жуч наћи ћеш.”

²⁶ Т. Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 394.

греху је више новозаветан но старозаветан и њега можемо приметити готово у свима апокрифима, без обзира да ли говоре о старозаветним или новозаветним личностима.

Ипак, однос према блудници или жени која заводи је много оштрији. У описима блудне жене нема потребе за њеним обраћењем. Она се осуђује без велике могућности за покајањем, најчешће својом кривицом. У старозаветном апокрифу *О смрти Аврамовој* описана је грешна женска душа која је починила грех блуда са зетом и није се исповедила нити покајала, те је бачена у пакао.²⁷ У истом апокрифу напоменуто је у описима пакла да су се мучили мушкарци и жене који су починили грех блуда, тако што их је гутала земља.²⁸ При описима паклених мука²⁹ врло често се говори о грешницима који се муче и они најчешће нису полно одређени. Међутим, уколико је реч о греху блуда, тада се увек наглашава женско присуство.

У старозаветном апокрифу *Варухово ошкровење* анђео који долази од грешних људи посебно помиње жене које заводе људе по црквама за време службе. Дакле, грешна жена не поштује светост места нити чина који се изводи. Она дела и шири зло не ограничавајући себе. Тиме се уједно даје порука и поука људима да их искушење од жене³⁰ вреба на сваком месту и у свако време, те да стога стално треба бити на опрезу:

²⁷ Исто, 398.

²⁸ Занимљиво је да у народној књижевности, такође, можемо наићи на кажњавање грешника тако што их гута земља, или чак ни земља не жели да их прогута због чињења одређеног греха.

²⁹ Мотиви који су у вези са паклом расути су по старозаветним и новозаветним књигама: бацање пакла у огњено језеро (Откр. 20, 14), бацање у пакао (Мт. 5, 29, 30; 18, 9; Мк. 9, 45, 47; Лк. 12, 5), безбожници у паклу (Пс. 31, 17), вађење душе из пакла (Пс. 86, 13), врата пакла (Мт. 16, 18), допирање ногу до пакла (Приче 5, 5), дубина пакла (Јов 11, 8; П. зак. 32, 22), душа у паклу (Пс. 16, 10), затварање у пакао (Пс. 49, 14), избављење душе из пакла (Приче 23, 14), извођење душе из пакла (Пс. 30, 3), кључеви од пакла (Откр. 1, 18), муке у паклу (Лука 16, 23), огњена пећ (Мт. 13, 42), огњена река (Дан. 7, 10), огњено језеро (Откр. 19, 20; 20, 10, 14, 15), огњени пакао (Мт. 5, 22; Мк. 9, 47), осуда за пакао (Мт. 23, 33), откривени пакао (Јов 26, 6), пакао као неугасиви огањ (Мк. 9, 43, 45), пакао као погибел пред Господом (Приче 15, 11), паљење од пакла (Јак. 3, 6), персонификација пакла (Откр. 6, 8; 20, 13), повратак безбожника у пакао (Пс. 9, 17), погубљење душе и тела у паклу (Мт. 10, 28), примицање живота паклу (Пс. 88, 3), свргавање у пакао (Ис. 14, 15), силазак живих у пакао (Пс. 55, 15), силазак у пакао (Пс. 139, 8), син пакла (Мт. 23, 15), спуштање поноса у пакао (Ис. 14, 11), тама најкрајња (Мт. 22, 13), усколебавање пакла (Ис. 14, 9), чување од пакла (Приче 15, 24). Ипак, ако се упореди опсег и садржина ових мотива са онима који постоје у апокрифима *Виђење айосћола Павла* и *Ход Богородице њо мукама*, запазиће се само неке додирне тачке (Види: Т. Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 13–21).

³⁰ Представа жене као демонског искушења има веома дугу традицију у средњовековној српској књижевности. Таквом виђењу је сасвим сигурно допринело *Жишије Светиоџ Анђиоња*, које је било читано у српским средњовековним

Ако и у цркве свраћају жене њихове, отуд их изводе на блуд и на блуд наводе. И сваку нечистоћу чине, да већ не можемо са непокорним људима живети.³¹

У својим подвижничким поукама Исак Сирин упозорава да је неопходан сталан опрез од жена:

Као што стакло не може остати цело при судару са каменом који се налази у близини, тако ни светитељ не може да остане при својој чистоти и неоскрнављености уколико дуго остане заједно са женом и разговара са њом³²; Жени не дозвољавај да ти се приближи. Немој јој дозволити да уђе у твоју собу, јер за њом иде бура помисли.³³

Жена заводница можда је најбоље и најупечатљивије приказана у апокрифу *О њректрасном Јосифу*, који своју праведност доказује одолевањем том искушењу. Жена која заводи Јосифа спремна је да почини и убиство мужа како би задовољила своју пожуду.³⁴ Она физички напада Јосифа, чиме је приказана њена обузетост телесном страшћу.³⁵ Прича о жени која заводи Јосифа ће постати својеврсна формула за описивање жене заводнице и искушења греха блуда. Уколико средњовековни писци и нису директно поменули Јосифа и епизоду са женом-кушачем, они су често градили врло сличне слике у оквиру својих дела. У прошлком житију Максима Бранковића, на пример, описана је сцена завођења чија је функција била да прикаже исправно поступање будућег светитеља при насртају искушења.³⁶ И у апокрифу *Пророк Мојсеј и цар Фарон* описана је женска похота, која због незадовољене пожуде³⁷ жели да свргне Мојсија са престола:

земљама. Примећено је да су и искушења која је доживљавао Јоасаф у делу *Варлаам и Јоасаф*, а које је читао Сава Немањић, врло слична онима које је имао Антоније Велики. Самим тим представа ђавола кроз лик жене је готово постала правило при приказивању монашког одолевања ђаволским искушењима (Види: С. Томин, *Мужасивене жене српског средњег века*).

³¹ Т. Јовановић, *Апокрифи синароразвешни*, 124.

³² *Доброшљубље*, том II, превод хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2000, 507.

³³ *Доброшљубље*, том I, превод хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2002, 86.

³⁴ Врло слично је описана прича о царици Теофани, која је завела слугу свог мужа – Нићифора Фоку и организовала убиство цара и његове браће (Види: *Синар српска књижевност – хрестоматија*, 412–414).

³⁵ Т. Јовановић, *Апокрифи синароразвешни*, 284.

³⁶ С. Томин, *Мужасивене жене српског средњег века*.

³⁷ У апокрифима врло често наилазимо на примере који заговарају целибат унутар брака. Тако је описан однос младог брачног пара у новозаветном

Ето већ четрдесет година како Мојсеј царује над нама и не до-таче ме се. И чујте ме дакле синови сараценски! Од овог дана неће бити цара над нама. Ето вам сина мог Мукариса и он ће царевати над вама. Лепше вам је послушати сина господара свог него страног мужа.³⁸

Дакле, узрок и мотивација за превласт код царице (жене) нису у њеној жељи за моћи, већ они произилазе из њене незадовољене пожуде. Ипак, конкретан пример мушког подлагања под женску моћ дат је у апокрифу *О Самсону*, у коме је описан лик Далиле – жене издајнице и прелубнице. Причом о великом јунаку, који је имао изузетну снагу, а кога је савладала жена, уопштено се упозорава на опасност од жена:

Видите ли браћо шта чине жене и то каквим мужевима? Зато не веруј жени и не откривај јој срце своје, јер неверна је жена.³⁹

У апокрифу *Завешћ њајријарха Јосифа* наглашено је да се од жене спасава на исти начин као од ђавола, молитвом ка Богу.

А ту и настрадах од свирепе жене, која ме присиљаваше да сагрешим са њом, али Бог оца мога Израиља избави ме из тог го-рућег пламена.⁴⁰

Образац понашања који се подузима у присуство ђавола⁴¹ изједначен је са оним који се подузима у присуству жене која носи искушење. Овакав приступ је примећен и у опису живота светогорског монаха и познатог подвижника Максима Кавсокаливита, кога је жена чекала испред колибе, а он се, видевши је, три пута прекрстио.⁴²

Да је жена опасно и опако биће јасно је дефинисано и у апокрифу *Завешћ њајријарха Рувима*, у коме се уводи и прича о настанку дивова из односа жена и првобитних божјих синова (*bene ha elohim*):

апокрифу *Дела айосџола Томе у Индији* – из стишног пролога (Т. Јовановић, *Апокрифи новозавешћни*, 322). На тај начин преовладава идеја аскетске праксе.

³⁸ Исто, 236.

³⁹ Исто, 210.

⁴⁰ Исто, 470.

⁴¹ Образац понашања који подразумева да се човек прекрсти у присуству ђаволске приказе описан је у *Житију Свџоџ Анџонија*, али и у житијима Марије Египћанске, свете Петке, светог Кипријина и мученице Јустине итд.

⁴² С. Томин, *Мужасџвене жене срџскоџ средњеџ века*. Било би корисно додатно истраживање посветити присуству овог мотива у *Пајџерику*.

Ако не одолимо блудним мислима нашим, ђаво нас може победити. Лукаве су жене, чеда моја. И како немају власт или моћ над мужем, лукавствују украшавањем лица како би га привукле себи. Које не могу лепотом лица домамити, одлучују се на врачање. О томе ми рече анђеоло божји и научи ме како се жене повинују бесовима блудним више него мужеви и у срцу блуде са мушкарцима. И украшавањем измамљују мисао човеку и изгледом лица јед стварају. И тада на дело наводе, јер не може жена лицем присилити мушкарца него предочавањем блуда. Надзором бесовским оне то лукавствују... Јер свака је жена порабоћена тиме спремајући се на вечне муке. Тако опчињаваху живахне људе пре потопа, јер они свагда гледајући се, жељаху једни друге и зачињаху мишљу дело, преобраћајући се у мушкарце. У смешаности са својим мужевима јављаху им се они у мислима и не желећи. Маштања њихова рађаху дивове.⁴³

Навођење на блуд од стране жена под дејством алкохола, као и чињење родоскрвног односа, описани су у апокрифу *Госиљубље Аврамово*, у коме је дата прича о Лоту и његовом односу са кћерима. Грех пијанства се неретко повезује са чињењем греха блуда те тако у апокрифу *Завети њаиријарха Јуде* наилазимо на следећи цитат:

Показа ми анђеоло Господњи оне који у пијанству живе. Било да је цар или сиромас жене ће га овладати... Не опијајте се пијанством, нити грамзиви будите на сребро и злато, нити гледајте на женску лепоту, украшену стварима.⁴⁴

У средњовековном поимању греха блуд је врло често узрок или услов за све друге грехе, стога ће при поукама против греха блуд бити повезан и са пијанством, леношћу и многим другим гресима.⁴⁵ У апокрифу *Завети њаиријарха Рувима* дата је подела духова на седам добрих и седам лоших:

Због тога је последње и прво (дух живота и дух мешања семена) здање младости, јер незнањем испунивши се, то младог као слепог привлачи у поноре, као животињу у стрмине. Над овима јесте дух сна. Са њим се постиже иступљеност природе и облик смрти. Овај дух се меша са духом обмане. Први дух је дух блуда,

⁴³ Т. Јовановић, *Апокрифи синаррозаветни*, 441–442.

⁴⁴ Исто, 459.

⁴⁵ Извор оваквом приступу поимања греха блуда можемо видети и у *Посланици Ефесцима* Апостола Павла, где апостол говори о блуду, пијанству и другим гресима, доводећи их у тесну везу.

који у природи и чулима лежи. Други је дух незаситости утробе. Трећи је дух борбе између слезине и жучи. Четврти је дух угађања и глађења, који се тиме красан јавља. Пети је дух гордости, којим се хвали и много мудрује. Шести је дух лажи, који је у пропасти и бризи за вежењем речи и скривањем својих мисли од сродника и ближњих својих. Седми је дух неправде.⁴⁶

Према класификацији греха која је дата у *Заветӣу ѿа̄п̄ријарха Рувима* приказана је својеврсна синтеза и повезаност грехова које човек чини и који су у самој људској природи. Иако је наведено да се дух блуда налази у човеку и његовој природи, у истом апокрифу ће бити наглашено да су жене главни узрочници блудних дела и да их се треба клонити.⁴⁷ Слична класификација грехова је дата и у апокрифу *Заветӣ ѿа̄п̄ријарха Јуде*, где се помињу четири зла духа: мисао на зло, распаљивање на блуд, мрзост добити, бестидни грех. Уз то је дат опис међусобне повезаности грехова, где један води у други, а посебно је наглашено избегавање сусрета са лепотом женском.⁴⁸

Амбивалентан однос према жени се одразио и на приказивање и схватање рађања. Наиме, рађање је посматрано и као казна за прародитељски (Евин) грех, али и као благослов. Сам чин рађања је описиван као мука која се тешко подноси и пореди са најгорим боловима које човек може да осети. Занимљиво је да, иако библијски текст изричито наглашава да ће Ева с муком рађати због свог греха и апокриф *Књиџа о Адаму и Еви* у појединим деловима текста ту заповест/казну подразумева, када се говори о рађању синова, не рађа их Ева већ Адам:

И ту проведе Адам пред едемом осамнаест година. И ту роди Каина и Авеља, брата његовог.⁴⁹

Непомињање Еве у рађању синова може имати двојаки узрок. Пре свега, оно је могућно проистекло из потребе да се нагласи наставак човечанства од Адама, како је то чињено и у Библији (1 Мој 5; Лк 3) али и да се рађање које је само по себи добро одвоји од нечисте Еве. Чин рађања се у апокрифима представља као казна која је дата свим женама због Евиног греха, али и као паклена мука. Библија доследно говори о рађању као о великом болу и муци,

⁴⁶ Т. Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 440.

⁴⁷ Исто, 441.

⁴⁸ Исто, 459.

⁴⁹ Исто, 69–70.

која се изједначава са најгором казном. У *Књизи пророка Јермије* наилазимо следеће стихове:

Јер чујем глас као породилџин, цвиљење као жене која се први пут порађа, глас кћери Сионске, која рида, пружа руке своје говорећи: Тешко мени! Јер ми нестаје душе од убилаца (Јер. 4: 31).

Питајте, и видите, еда ли мушко рађа? Зашто дакле видим гдје се сваки човјек држи рукама својима за бедра своја као породилџа и у свијех се промијенила лица и поблиједјела? Јаох, јер је велик овај дан, није било таквога, и вријеме је муке Јаковљево, ипак ће се избавити из ње (Јер. 30: 6–7).

У апокрифу *Варухово откровење* при приказивању грешника који граде Вавилонску кулу грешница се мучи рађајући дете у смоли.⁵⁰

Сам чин рађања јесте приказиван као изузетно тежак процес који жена подноси као последицу Евиног (самим тим и општеженског) греха, али је долазак детета на свет сматран божјом милошћу. Кроз читав Стари завет је било изузетно важно да жена роди наследника породици, како је то већ уопштено карактеристично за традиционалне заједнице. Врло често, у библијским причама, уколико жена није могла да роди дете (сина), мужу је нуђена њена слушкиња како би се остварио континуитет постојања одређене породице. Како у библијском предлошку⁵¹, тако и у самом апокрифу *Како Сара учаше свој мужа*, приказана је важност рађања наследника. „Ја остадох без чеда. Узми слушкињу нашу Агару, не би ли како створио плод, да буде наследник дому твом.”⁵²

Међутим, врло често се у библијском тексту, па самим тим и у апокрифима, представља жена којој је „Бог затворио материцу”, али јој након њених усрдних молитви ипак даје дете, које онда бива посебно у односу на сву другу децу. Аврамовој жени Сари је долазак сина у позним годинама био најављен посетом самог Бога у обличју младића, а нероткињи Ани, после низа година, Бог даје мушко дете које ће постати пророк Самуило (1 Сам 1: 1–24) итд.

Дакле, женина најважнија функција у друштву, и уже у породици, била је обезбеђивање наследника. Уколико жена није могла

⁵⁰ Исто, 118.

⁵¹ Примери су многобројни, а неки од најпознатијих су да је Сарина слушкиња Агара родила Авраму дете. Затим је Јаков, унук Аврамов, био ожењен сестрама Лијом и Рахиљом, где је прва рађала, а Рахиља није (1 Мој 30: 1–43). Кроз одређено време Рахиља је Јакову дала своју слушкињу како би му рађала, а да би му се приближила, то ће учинити и Лија. Усрдном молитвом пак Рахиља рађа дете – Јосифа (1 Мој 30: 22–25) итд.

⁵² Т. Јовановић, *Апокрифи синаророзавешни*, 393.

да обезбеди наследника, она је била замењивана. Дете које се рађало првенствено је гледано као божји дар и благослов, али и властништво. Родитељи су сматрали да је оно божје и да су они уз њега само како би му олакшали да пође правим путем који му је Бог наменио.⁵³ Рађање ће у Новом завету добити другачији контекст, што ће се одразити и на новозаветне апокрифе, о чему ћемо касније говорити.

Жена је такође могла да се посвети Богу, како је горе већ речено. Врло често је посвећивање жене Богу било резервисано за девице⁵⁴, ипак у старозаветним апокрифима имамо само један пример жене која се у потпуности одриче својих порока и посвећује служењу Богу, а он је описан у апокрифу *Житије и исјавесті Асенеті*.⁵⁵ Апокриф, описујући Асенетин живот, настоји да прикаже покрштавање „невернице” и правилно понашање сваке жене. Можемо рећи да се ово апокрифно житије састоји из два дела. У првом делу Асенета је приказана као лепа и охола принцеза која одбија све просце и скрива се у кули, док се други део односи на њено одрицање од идола и узимање подвижничких завета:

И оста Асенета сама са девојкама, превіјајући се и плачући док не зађе сунце. Нити хлеба јеђаше нити воде пијаше. И док други спаваху она једина бђаше. И отворивши врата, сиђе и затече вратарицу заспалу са децом својом. И пожуривши скиде вео свој и напуни га смећем и изиђе на палату и просу га свуда. И закључа врата тврдо кључем железним. И уздисаше уздасима великим и плачем... И отворивши један од ковчега својих, узео хаљину црну, која јој беше за оплакивање, у коју се обукла и плакала када умре брат њен први. И свуче Асенета опрему своју царску и обуче се у црну. И отпавши појас свој златни, опаса се врпцом. И скиде покров са главе своје, и венац и прстен са руке своје и узео сву одећу своју изабрану и баци је кроз прозор ништима. И узео све богове своје сребрне и златне, којима не беше броја, и полобивши их на ситно, баци их ништима и којима су потребни. И узео вечеру своју, и хране, и меса и рибе, као и све жртве богова својих, и посуде вина, и потребе

⁵³ Види: Исидора Ана Стокин, „Однос мајке и детета у делима српске средњовековне књижевности”, *Детинство*, XXXVIII, бр. 3–4, 2012.

⁵⁴ У 6. канону Четвртог васељенског сабора наглашено је да посвећене жене и монахиње не ступају у брак, а уколико су оне већ у браку требало би да се уздрже од општења са супружником. На Трулском сабору се у 4. канону посебно додељује епитимија онима који ступе у однос са посвећеном женом.

⁵⁵ Асенета је била жена Јосифа, који је прво био египатски роб, а затим узнатрествовао на двору египатског фараона. Сматра се да Асенета није била Јеврејка, што ће се проблематизовати и у самом апокрифу, и да је Јосифу дата за жену као статусни симбол у египатском друштву (1 Мој 41: 45).

њихове, и баци све псима кроз оканце за јело. Обукавши се у вре-
тиште и опасавши се ужетом, она расплете плетенице своје, и посу
пепелом главу своју, и леже на сметилиште на поду.⁵⁶

Описана промена Асенете, која ју је учинила правом верни-
цом⁵⁷ и достојном женом за Јосифа, наликује на чин монашења.
Одбацивање материјалног, одбијање хране и воде, облачење у
црну хаљину и мењање имена подсећа на завете које су при мона-
шењу узимали монаси.⁵⁸ Асенета у апокрифу подражава понашање
које су практиковали подвижници/монаси у новој ери. Асенетино
спознавање вере подсећа на оно које видимо у житију Марије
Египћанке, са том разликом што се она не покрштава у хришћан-
ство.⁵⁹ Раскидање везе са идолопоклонством се изједначава са
одрицањем од лагодног живота. Поступке које чине приступници
монашкој пракси Асенета чини како би била достојна удаје, а не
монаштва. Она се ритуално чисти, не само од пређашњег грешног
живота већ и од идолопоклонства, те се у причи о Асенети може
назрети и дидактичка тенденција писца. Писац наглашава да Јосиф
није отишао ка Асенети пре самог чина свадбе, као и да су након
њиховог ступања у брачну заједницу рођена два сина.⁶⁰ На тај
начин он промовише пожељни образац понашања код оних који
ступају у брак.

Нови завет је у основи изменио поглед на жену, иако је он још
веома дуго и постепено прихватаан, наравно уз снажне утицаје већ
постојећих традиционалних погледа. У њему се, наиме, појављује
најзначајнија женска фигура за хришћанство, а то је лик Богороди-
це. За Богородицу се, свакоко, везивала и тема безгрешног за-
чећа Исуса Христа, као и разматрање њеног зачећа и живота након
Христовог васкрсења. У Новом завету се инсистира на чињеници
да је Богородица била девица и да је као таква, оваплоћењем Бога,
родила Христа. Тиме је жена подигнута на пиједестал и добила је
посебно поштовање, чиме се уједно изградио и идеал жене коме
треба тежити. Ипак, у новозаветним апокрифима осећамо упорно

⁵⁶ Т. Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 327–328.

⁵⁷ На врло сличан опис покрштавања жене која је била у паганској вери
наилазимо у новозаветном апокрифу *Дела айосиола Томе у Индији* (Т. Јовано-
вић, *Апокрифи новозавешни*, 293, 312).

⁵⁸ Т. Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 327–331.

⁵⁹ У апокрифима се врло често комбинују елементи старозаветне и ново-
заветне традиције, као да између њих не постоји временска, нити било која
друга граница. Врло често ће се старозаветни ликови понашати као светитељи
који су живели много после Христа, или ће се, у старозаветним апокрифима
који говоре о догађају из Старог завета из перспективе садашњости, помињати
и елементи теолошког учења из Новог завета.

⁶⁰ Т. Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 334.

и доследно инсистирање на томе да Богородица јесте родила као девица, што може указивати на својеврсно освртање на борбу против несторијанске јереси (V век). Наиме, познато је да је постојао проблем око схватања божанске и људске природе Исуса Христа, а самим тим су и улога и назив Богородице довођени у питање. Презвитер Анастасије, који је био под покровитељством Несторија, је у једној од својих беседа рекао следеће: „Нико Марију не треба да назива Богородицом⁶¹, јер је Марија била човек, а немогуће је да се Бог роди од човека.”⁶² На слична запажања ћемо наилазити и у новозаветним апокрифима од стране антагонистички представљених Јевреја.

Доказ о Богородичиној девствености се описује у чак четири апокрифа⁶³, при чему су увек увођени ликови бабица које су установиле Богородичину „чистоту”. На Богородичиној девствености се инсистирало како би се приказало да је Бог сишао на земљу кроз „посебну” и достојну жену, али и како би се пружила поука хришћанкама. У апокрифу *О снлеиеном дрвешу* наилазимо на чуђење које су вероватно могли да осете и многи верници: „Нема оца на земљи. Са небеса ми навештен би. И одмах је одагнаше из зборишта. И помишљаху сами за себе говорећи: Ко виде да Бог са небеса дође и у жени говори?”⁶⁴

Давање врло значајне улоге жени у религиозној представи пројављивања Бога било је специфично и стога се инсистирало на посебности Богородице, чиме се уједно правио одређени отклон од устаљених стереотипних представа о жени. Постојала је јака потреба и за појашњавање брака Богородице и Јосифа, те поменути апокрифи врло често тематизују и њихов супружнички однос са нагласком на изаостанку конзумације брака. У апокрифу *Преишрање ђавола са Исусом Христом* ђаво Христа назива варалицом „јер се од жене родио”.⁶⁵ У *Никодимовом јеванђељу* постоји оспоравање тврдње да је Христос рођен из блуда.⁶⁶ Ипак, у *Сказању Афродитијана Персијанца* наилазимо на јасно упоређивање Богородице и богиње:

⁶¹ Употреба назива „Богородица” је била присутна од најранијих времена у Александријској цркви (Ориген, Св. Атанасије Велики), у Кесарији Кападокијској (Св. Василије Велики), у Кесарији Палестинској (Јевсевије Кесаријски) и у самом Константинопољу (Св. Григорије Боголов). (Види: *Седам снубова ирмудросији – историја Васељенских сабора*, превео и приредио Младен М. Станковић, Центар за православно-хришћанске предањске студије, Београд 2008, 35).

⁶² Исто, 33–34.

⁶³ *Прошјојеванђеље Јаковљево* (Т. Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 20), *Посланица цара Азара Исусу Христу – дружа верзија* (Исто, 90), *Свешћенснво Исуса Христа* (Исто, 79), *О снлеиеном дрвешу* (Исто, 216).

⁶⁴ Исто, 216.

⁶⁵ Исто, 97.

⁶⁶ Исто, 111.

Жрец Прупин рече: Радујем се с тобом, господару, јер Ира заче у утроби! Осмехнувши се, цар му рече: Може ли мртва нешто у утроби имати? Он му рече: Мртва оживе и живот рађа...! Оживела је и више се не зове Ира него Уранија јер ју је велико сунце завело. Жене идола рекоше мушкарцима, као да хвале оно што се збило да је источник завољен, а не Ира, јер се Ира дрводељи обећала. И рекоше мушкарци: Источник је праведно назван, али име јој је Марија, јер у утроби као у мору носи корабљу испуњену многим добрима.⁶⁷

Примећујемо да у цитираном одељку не постоји тенденција дистанцирања у односу на паганску традицију и митологију, већ писац покушава да представи да су све митологије заправо најављивале појављивање Христа на себи својствен начин. Синкретизам који уочавамо при именовану Богородице није карактеристичан за све апокрифе, јер се у њима врло често указује на погубност идолопоклонства. У овом примеру пак настоји се да се паганска митологија стави у службу хришћанства и тако објасни порекло мудраца који су дошли на поклоњење Христу пратећи звезду.

Неоспорно је да је Богородица, при христијанизацији народа, заузела место некадашњих женских паганских божанстава. Њене исцелитељске и друге моћи се код верника не доводе у питање. У апокрифу *Пројојеванђеље Јаковљево* Богородицу је мајка измолила од Бога чинећи велики подвиг и обећавајући да ће дете посветити њему.⁶⁸ Уз то, за Богородичину смрт се везује и прича о њеном телесном вазношењу на небо, што ће бити тематизовано и у апокрифу *Како айосћол Тома йодиже йанаџију*.⁶⁹

Осим Богородице у новозаветним апокрифима се појављује још неколико жена из хришћанске традиције. У апокрифу *Како Марџа осуди Пилата* дат је приказ Марте, сестре Лазара којег је Христос васкрсао, и њено ватрено залагање за осуду Пилата, који се огрешио о Христа. Занимљиво је да је Понтије Пилат, како у Новом завету тако и у апокрифу, опомињан од жене при суђењу Исусу Христу. У поменутом апокрифу пак Марта подузима много конкретнији и реалнији поход на Пилата тако што се жали његовим надређенима.

Као женски актери јављају се и Анастасија црнорисица⁷⁰, која путује уз анђела по „оном свету” и упознаје Свету Среду, Петак и Недељу:

⁶⁷ Исто, 33.

⁶⁸ Исто, 10.

⁶⁹ Исто, 327, 333.

⁷⁰ Овакво приказивање контакта са оностраним је врло често у апокрифима, како старозаветним, тако и новозаветним (*Варухово ойкровење, Књига о Еноху, О смрти Аврамовој, Ойкровење айосћола Павла, Ход Богородице по мукама, Анастасија црноризица*). Анђео води праведника, који је врло често

И тада ме узе анђео за руку и показа ми где су муке. И поведе ме ка царском престолу око којег стајаху чиновни анђеоски. И видех најпре жене како се клањаху и мољаху Богу. И стајаше света Недеља опрљене главе вапијући из свег гласа: Не могу трпети зле људе владику, јер од деветог часа у суботу па до свитања понедељка закижу пећ беснећи и зло стварајући и блуд чинећи. Излази пламен велики и прљи ми лице... И света Среда и Петка стајаху пред Богом вапијући плачем: Владико, у дане наше једу људи месо и сира и мету домове своје! И оскрнавише дане наше блудом, перући пепелом.⁷¹

Анастасија, у новозаветном апокрифу *Анастасија црноризица*, је једини женски лик описан у искуству виђења оног света. Занимљиво је да се баш у приказу женског виђења „оног” света детаљније описују Света Недеља, Среда и Петка, које су имале посебно место у традиционалном народном поимању оностраног. У народној епици се јављају само три светитељке – Огњена Марија, Света Недеља и Света Петка. Народ је веровао да су Петка и Недеља мајка и ћерка и да се у њихове дане одређене радње не смеју вршити, посебно предење и ткање.⁷² У овој апокрифној верзији пак нуди се више христијанизована слика забрана. Захтева се пост и целибат, док се забрањује блуд и чињење зла на дан недеље.

Важно је уочити да се, за разлику од старозаветних апокрифа, у новозаветним више полемиче о животу клера⁷³ (монаха, монахиња, свештеника и њихових жена, чтеца итд.). Износе се јасне критике непристојног понашања свештенства, критика немарног односа према служби и распусног живота:

Овај човек поп беше и не служаше своју службу на земљи када беше на свету, него блуд чињаше и појаше и оскрнављиваше

на самрти, да упозна тајне „оног света”, како би поучио људе о њему. При томе су дати врло сликовити описи раја, пакла и човечанства из перспективе оно-страних бића.

⁷¹ Т. Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 459–460.

⁷² Мирјана Детелић, *Митски просјор и епика*, Српска академија наука и уметности – Досије, Београд 1992.

⁷³ Такав приступ могао је да проишаје и из доброг познавања канона, који су се врло често бавили одредбама живота клера. Апостолски канони, којих има 85, су врло рано унети у све црквене зборнике свештених канона на Истоку, као нпр. у *Канонски зборник* цариградског патријарха Јована Сколастика (око 550. године), у *Синџаџму* или *Номоканон у 14. наслова*, као и у српско светосавско *Законоправило*, само са синопсисом (Види: *Свешћени канони цркве*, превод са грчког и словенског епископа Атанасија умировљеног херцеговачког, Православни Богословски факултет Београдског универзитета – Митрополија црногорско-приморска – Митрополија дабробосанска – Митрополија новограчаничка – Епархија бачка – Епархија захумско-херцеговачка и приморска – Манастир Тврдош, Београд – Цетиње – Српско Сарајево – Чикаго – Нови Сад – Требиње, 2005).

цркву свету. И затим хуљаше и тераше вернике у име Христово никад не приносећи Богу чисту службу. И затим видех другог старог човека кога ношаху четири љута анђела мучећи га немилосрдно. И загнурише га у огњену реку. И муња огњена удараше га у лице и уста као буре велика и не могоше рећи: Господе помилуј ме. И рече ми анђео: Овај човек кога видиш беше епископ и не испуни свештеничке дужности и не чињаше по прописаном закону како је достојно да чини праведни суд по истини, него по награди.⁷⁴

Уколико се осврнемо на описе жена и њихових грехова због којих пате у паклу, уочићемо неке устаљене претпоставке, али и одступања. У апокрифу *Ход Богородице њо мукама* наилазимо на мучење жена које су патиле због свађа и клевета које су чиниле. На врло сличан приказ, при опису „палог” и грешног света, наилазимо у апокрифу *Посланица Исуса Христѡа ѡ ѡријарху јерусалимском*. Чини се да је грех свађе и клеветања резервисан искључиво за женски род. Уз то, посебно се истиче и женска тенденција ка украшавању које може да заведе и наведе на блуд, чак и припаднике клера. Ипак, иако је грех блуда врло често везиван за жену и женску лепоту, у новозаветним апокрифима се неретко наглашава да и монахиње могу да падну у грех блуда.⁷⁵ Тиме се, како смо већ рекли, инсистира на критици монаштва, као и отклону од идеализованог приказа црноризаца. Уз критику свештеника и других припадника клера, наилазимо и на снажно критиковање жена свештеника (попадија) у којем се износи суд о очекиваним нормама понашања. Попадије су строго осуђиване због преудаје или било ког другог контакта са мушким полом након смрти мужа, како то видимо и у апокрифима *Ход Богородице њо мукама*⁷⁶ и *Анасѡасија црноризица*⁷⁷:

И виде пречиста жене како висе обешене за нокте. И пламен огњени излажаше из њихових уста и сажижаше их. И неке звери их растрзаху... То су попадије које по смрти попова иђаху по другим мушкарцима, те се због тога муче.⁷⁸

Новозаветни апокрифи, при томе, отварају и нову тему која се углавном везује за поимање жена и њихове грешности. Наиме, у побројавању људских (уже женских) грехова јавља се и „дављење

⁷⁴ Т. Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 449.

⁷⁵ Исто, 382.

⁷⁶ Исто, 382, 403.

⁷⁷ Исто, 463, 466.

⁷⁸ Исто, 382.

деце” које представља синоним за абортус. У апокрифима *Ход Богородице њо мукама* и *Анастасија црноризница* се посебно помињу жене које су починиле абортус:

То су издајници градова и оскврнители својих цркава који са вражбином улажаху у цркву Божију на свето причешће, судије које се причешћиваху узимајући мито и криво судећи, прекупци црнорисци, жене које у утробама својим биљем подавише младенце своје, а младенци ти долазе Богу иштући матер своју и осуђујући их. И они у муку ову улазе и муче се, где смола излази високо кипући и пенећи се веома.⁷⁹

У апокрифу *Посланица Исуса Христа њаѡријарху јерусалимском* се, међу многим набројаним греховима, заредом помињу абортус и женско бављење магијом и чарањем. Вероватно се у томе огледа увереност да жене чарањем изазивају смрт детета у утроби. Помињање абортуса у апокрифној књижевности указује на неопходност одређивања цркве према том чину. Будући да се процедура обављала над женом, овај грех је, самим тим, врло често приписиван искључиво жени.⁸⁰ Хришћанска заједница је од најранијих дана осуђивала чин абортуса и прописивала различите казне за жену која га је учинила. Најчешће су се казне односиле на удаљавање жене од светих тајни на одређени период (давање одређене епитимије).

Однос према жени у хришћанском средњовековном друштву био је под снажним утицајем канона, тумачења светих отаца, библијских прича, али и традиционално-конзервативног, патријархално централизованог уређења породице. Многе критике жене су произашле из монашко-подвижничког погледа на свет који је установљен доста касније од самог ранохришћанског учења. Средњовековна књижевност је настојала да нађе упориште у старозаветним или новозаветним текстовима, те је представа жене увек варијала од сличности са Евом до сличности са Богородицом. Ипак, чини се да је много доминантнија представа жене која заводи, лаже, греша, наводи на блуд но оне која је чиста и савршена. Многи текстови упућују на начин одбране од жена и њихове грешности, док се о светитељкама пише као о врло ретким примерима. Ранохришћанска традиција, у којој су жене имале врло значајну улогу, донекле је изменила став према поимању жене, али се она временом

⁷⁹ Исто, 461.

⁸⁰ Ипак, у апокрифу *Ошкровење аѡсѡла Павла – друђа верзија*, наилазимо на осуђивање чтеца због блудничења и чињења абортуса (Исто, 449).

утопила у пређашње ставове. Занимљив пример таквог односа је и приписивање блудног греха Марији Магдалени⁸¹ и сагледавање њеног лика као лика блуднице без упоришта у новозаветним текстовима. Српски средњовековни апокрифи нам потврђују уопштено средњовековно поимање жена и њихове функције, у коме су жене увек опасност од греха блуда, лажи, убиства итд. Жена је у њима, као што смо приказали, лакома, похлепна, безумна и блудна, а уз то није способна да се брине о себи нити да мисли разборито. Међу многобројним женским актерима које смо поменули (Сара, Далила, Агара, Јовова жена итд.) само је жена Јосифа – Асенета – приказана као идеал, али након потпуног одрицања од своје прошлости и приступања новој вери. У новозаветним апокрифима се сем Богородице не јавља ниједан женски лик који може да представља узор. У паклу пак наилазимо на низ грешница које пате због почињених грехова за живота, што нас упућује на устаљени став према женама уопште. Посебна критика попадаја и монахиња, као и указивање на грешне жене у цркви, сугерише идеју о грешној жени која се налази свуда, чак и на местима на каквима се не очекује. Страх од жене и њеног делања је испољен у врло домишљатим и сликовитим приказима кажњавања жена за грехе које би могле да почине и тако нашкоде заједници. Тиме старозаветни и новозаветни апокрифи прихватају стереотипни однос према жени и њеној функцији у друштву, нудећи сликовит приказ грешних женских дела и њихових последица, са јасном дидактичко-религиозном наменом.

Мср Исидора Ана Д. Стамболић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Докторске студије
isidora.ana@gmail.com

⁸¹ Од средњег века у Западној цркви Марија Магдалена се описује као жена која је била порочна и која је имала грешну прошлост, а која се обратила вери слушајући Христово учења. За њу се везују врло упечатљиве и значајне приче о прању Христових ногу и првом виђењу Христа након васкрсења. Међутим, савремени проучаваоци новозаветног текста наглашавају да су се у предању о Марији Магдалени сабрале и приче које нису директно повезане са њом, већ са другим женама које се јављају у јеванђељима. Злата Бојовић наглашава да се у лику Марије Магдалене заправо синтетисало три личности (Злата Бојовић, *Исидорија дубровачке књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд 2014, 425), највероватније мислећи на Марију из Витаније, анонимну грешницу и саму Марију Магдалену. Спајањем три поменуте личности из јеванђеоских текстова добијена је прича о исцељеној и покајаној проститутки, која се одрекла пређашњег живота и пошла за проповедањем Исуса Христа.