

ИСИДОРА АНА СТАМБОЛИЋ

НОМИНАЦИЈА ДЕМОНСКОГ: ИМЕНА И НАЗИВИ ЋАВОЛА У СРПСКИМ СРЕДЊОВЕКОВНИМ АПОКРИФИМА

И запита га: „Како ти је име?“
А он одговори говорећи:
„Легион ми је име, јер нас је много.”

(Мк 5: 9)

САЖЕТАК: Имајући у виду сложеност књижевног лика ђавола која проистиче из природе порекла његове појаве и разноликих традицијских тумачења његове функције, овај рад покушава да поброји термине који се односе на лик ђавола у српским средњовековним апокрифима. Настојали смо да уз само сагледавање коришћених термина дамо и тумачење њиховог порекла, као и евентуалну условљеност функцијом у наративу у ком су коришћени. Српска апокрифна грађа садржи богат фонд термина, које је свакако црпла из библијског наратива, придајући своје тумачење главног антагонисте и његове сврхе у теоцентрично схваћеном свету. Побројавањем назива и проматрањем њихове употребе и контекста у ком су коришћени желели смо да допринесемо тумачењу и разумевању српских средњовековних апокрифа.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: српски средњовековни апокрифи, номинација демонског, лик ђавола

Ђаволу су придавана различита имена захваљујући многобројним традицијским утицајима његовог поимања. Ђаво, као оличење злих снага које се боре против Бога, у *Сйаром завейу* бива означен термином *сойџона* (хебр. *Haš-šatan*, са значењем противник). Уз то, он је означаван и термином *sorer*, са значењем непријатељ.

Ова два назива су у *Seiṭṭayāinīi* преведена речју *diabolos* (грчка реч са значењем тужилац, клеветник). Речи *daimon/daimonion* (на нашем језику демон) користиле су се при преводу хебрејских синонима *elilim* (Пс 96: 5), *se'izim* (Бр 17: 7; 2 Дн 11: 15; Ис 13: 21) и *šedim* (Пнз 32: 17; Пс 106: 37), који су првобитно имали смисао као и грчки *daimon*, да би касније, са јачањем јажвеистичког монотеизма, добили значење злог духа. Сотона¹ као лично име ђавола, тужиоца, помиње се у *Књизи о Јову* (1: 6; 2: 1 и сл.), што ће имати огромног утицаја на поимање лика ђавола и његове функције уопште. У *Новом завету* писци су се често служили таутологијом како би означили ђавола називајући га кушачем (Мт 4: 3), нечистим духом (Мт 12: 43) и сл. Новозаветни наратив настојао је да устали идеју о снажној вези материјалног света и ђавола, те ће га називати „богом света овога” (2Кор 4: 4), „кнезом овога света” (Јн 12: 31; 14:30; 16: 11), господарем „царства овога света” (Мт 4: 8–9; Лк 4: 5–6). Он господари тамом овога света (Дап 26: 18, Кол 1: 13) и има власт над смрћу (Јевр 2: 14). У *Ошкровењу* пак помиње се између осталог и Авадон, „цар анђела бездана” (9: 11). У њему генерално долази до израза тежња да се изгради хијерархија у редовима папских анђела.²

У српским средњовековним апокрифима употребљава се више термина за именовање и означавање лика ђавола. У њима се лик божијег противника, који настоји да искушава и вара људе, често именује као ђаво, уз употребу имена Сатанаил, Сотона, Велзевул, Антихрист. Термин *ђаво* најдоминантнији је у посматраној апокрифној грађи, док употреба његових личних имена варира. Неретко долази и до напоредне употребе различитих имена у истом апокрифном наративу, са благом условљеношћу тематике која се обрађује. На пример, ђаво ће се у апокрифу о борби арханђела Михаила и Сатанаила називати Сатанаилом, али и Антихристом, док ће у апокрифу са темом другог Христовог доласка бити именован као Антихрист.

Име ђавола наводи се и када се инсистира на његовом пореклу од анђела, те се тада помиње име *Саџана*, *Соџона* или *Саџанаил*

¹ Тек у постегзилним текстовима први пут се у теолошком смислу појављује појам *саџана*. Додуше, реч *саџана* постоји и у предегзилним списима, али се она употребљава углавном у профаном значењу. *Саџана* (*šāt.ân*) значи непријатељ, противник; изводи се од глагола *št.n* и *št.m*. Укупно се *št.n* у *Сиџаром савезу* налази на шест места (Пс 38: 21; 71: 13; 109: 4; 20: 29; Зах 3: 1) и значи напасти, ударити на, заратити. Седамдесеторица га већином преводје као *ἐνδιαβάλλειν* (клеветати). Ни *št.m* се не сусреће чешће (Пост 27: 41; 49: 23; 50: 15; Јов 16: 9; 30: 21; Пс 55: 4) и има слично значење. У старијим старосавезним списима *št.m* изражава непријатељство (уп. Пост 27: 41) (Родољуб Кубат, *Трајовима Писма*, Каленић, Крагујевац 2012, 74).

² Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica hrvatska, Zagreb 1969, 138–141.

(*Сйваранье свейа, Борба арханђела Михаила са Саїанаилом, О часном крстїу*). У *Варуховом ойкровењу* (варијанта Г.) чак се истиче промена самог облика имена која упућује на метаморфозу из анђела у ђавола: „И посади Михаило маслину, јабуку, а Сатанаил лозу – а по опадању затим се назва Сотона.”³

У апокрифу *Исајино виђење* ђаволу се придаје титула „кнеза доњег света”, по узору на новозаветни наратив. У апокрифу *Борба арханђела Михаила са Саїанаилом* (дужа верзија) он је назван и „доњим мучитељем”, док ће у апокрифу *Завей иаїри-јарха Јуде* ђаво бити титулисан као „кнез преласти”, што се може повезати са стихом *Друїе књиїе дневника* (21: 11), где се говори о навођењу на грех. У поменутом старозаветном предлошку не постоји помен ђавола, али је присутан сиже који се у хришћанској традицији везивао за ђавола. Стога га апокрифни наратив одмах препознаје као погодан за повезивање са ликом ђавола, тј. са „кнезом преласти”. У апокрифу *Жиїије и исиовесї Асенеїше* ђаво је метафорички назван „лављим оцем”, о чему ћемо посебно говорити. У апокрифу *Жиїије и ѿодвизи їраведноїа Јова* напореда се користе називи ђаво и Сотона, што свакако има упориште у библијској књижи о Јову, која садржи најстарији библијски помен имена Сатана.

Термин *враї*, који се користи као синоним термина ђаво, такође се јавља у српским средњовековним апокрифима. Овај термин је изведен из прасловенског *vorgъ*,⁴ са значењем противник, непри-

³ Томислав Јовановић, *Апокрифи сїарозавейїни*, Просвета, Београд 2005, 124.

⁴ Vrag m (Vuk), baltoslav., sveslav. i praslav. *o^ъ, danas »diabolus«. Prvobitno je značenje u steslav. »εχθός = neprijatelj koji ubija«. To je očuvano u apstraktumu na -bda (tip *krivda, pravda*) *vražda* f (Grbalj, Vuk) »krvno kolo; kad se skupe kmetovi te sude za krv i mire krvnika sa rodbinom ubijenoga; Mord«. Prvobitno značenje očuvano je još u rum. *vrajmas* »Feind«, s izvedenicama (sa *m* mjesto *b* kao u madž. *szolozsma* < *služba*, v.) rum. *vrajba* »Feindschaft, Zwietracht« < *vražbba* > polj. *wroźba*, ukr., rus. *vražba*;; glagol *a se vrajbi*. Kršćanstvo je dalo praslav. nazivu značenje riječi *diabolus* > *đavo* = *javol* (Lumbarda). Ta se riječ upotrebljava naporedo s praslav. Došlo je i do unakršćavanja obiju. To se vidi u *vragolan*, gen. -*dna* »petulans«, *vragolije* f pi. »nequitiae« prema *đavolija*, *vragblica* = *đavolica*, *vragolić* (Dubrovnik) »biljka trapa natans«, *vragolstvo*, *vragolast*. Dočetak u *vragolan* zamijenjen je tal. sufiksom -*alino* *vragulin* (Boka), prema ovome *vraguljast*, *vragolest*, proširen na -*ъn* > -*an* *vragolesan* (Kosmet). Upor. slično unakršćenje u *čarolije*. Denominal na -*isati* *vragolisati*, -*sem* (iz-, na-) »vragovati«. Pridjevi na -*ji* *vražji* = *vraži* = *vrđžiji*, proširen na -*ъn* *vražžni* »diabolicus«. Kako je *vrag* tabu, *vražji* se izmjenjuje u *vratri* (Lika: *olazi*, *vratri šanteša*), *vr atriji* (ib.: *otiša* 'u vratriju klišnju), *vranji* (Lumbarda), *pasji* (v. *vrač*, *vran*). Na -*bski* *vraški* (Kosmet), odatle i prilog. M. Držić i Nalješković imaju pridjev *vragut*. U jednom prijevodu Molierova *Misanthropia* (Dubrovnik, 1720?) čita se: *a nije skladna versa vragutoga*. Složen pridjev prema tipu *iarometan*: *vragometen* (hrv.-kajk.) »daemonicus«, *vragdmetan* (Vuk, jugozapadni krajevi) = *vragometast* »vragolast«; složenica *vragolom*. Denominali na -*ati* *izvragatij* -*am* (Lika), na -*iti* *navražiti se*, *navrđžim* pf. (Lika) »naljutiti se kao vrag«, na grčko -*osati* *vragosat* (*se*),

јатељ. У апокрифу *Борба арханђела Михаила са Сатјанаилом*, иако је ђаво именован личним именом – Сатанаил/Сотона, употребљава се и овај термин.⁵ Разобличавање врага од стране праведника описано је у апокрифу *Лесџвица Јаковљева*.⁶ Враг је описан и као дух преласти, зли дух, који наводи на грех зависти у апокрифу *Заветј љаџријарха Симеона*.⁷ У *Заветју љаџријарха Исахара*, при давању поуке о гресима које не треба чинити (прекомерно стицање материјалног, отимање, свађање, угађање себи кроз храну, одела и жене), поменуто је сједињавање са врагом, чиме се онда сви побројани греси везују за овај термин.⁸

Везивање термина враг за конкретан грех јавља се и у *Заветју љаџријарха Дана*:

Дакле, када вам неко говори, а ви, чеда, не покрећите се на гнев смућујући душу да Господ одступи од ње и овлада њом враг, него сачувајте, чеда моја, заповест Господњу. И закон Господњи волите, и мрзите лаж и одступиће од вас гнев. И истину говорите сваком ближњем свом и побећи ће од вас враг не могавши победити вас.⁹

У *Заветју љаџријарха Асира* смењују се различити термини за означавање ђавола, али је напоменуто да се врагови убијају добрим делима.¹⁰ У српским новозаветним апокрифима има само неколико помена овог термина. У апокрифу *Анастјасија црноризица* користи се термин враг у контексту описа греха пијанства код попадије, где је попадија описана као „врагу поспешница”.¹¹ У апокрифу *Посланица Исуса Христја љаџријарху јерусалимском* (дужа верзија) у низу набрајања различитих грешника посебно се

-osem (Kosmet) »raditi nešto što nije ni korisno ni pobožno«, na -ovati *vragovati* (na- se). Prema baltičkim usporednicama, čini se da je i praslav. **vorgb* bio najprije pridjev, koji je bio poimenicen: stprus. *wargs* »zao«, lot. *vargs* »elend, siech«, lit. imenica *vargas* m »nužda, bijeda«. U toj grupi je i glagol: lit. *vargti* »biti u bijedi«, lot. *vargt* »isto«. U toj je grupi i sa nižim prijevornim stepenom: lit. *vergas*, lot. *vefsg* m »rob«. Svega toga nema u slavinama, gdje je korijen izoliran i ograničen na kršćanski termin. Jedino u polj. *wrog* znaci još i »zlo« pored »đavo«. Slog *vra-* nastao je po zakonu likvidne metateze, upor. polj. *mog*, rus. *vorog*. Ie. je korijen ^*reg-*, koji se nalazi u got. *wrikan* »progoniti«, stvnjem. *rehhan*, nvnjem. *rachen*, *Rache*, lat. *urgere* (internacionalno *urgirati*, *urgencija*) (Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1973, 617).

⁵ Јовановић, *Апокрифи сџарозаветни*, 105.

⁶ Исто, 162.

⁷ Исто, 441.

⁸ Исто, 459.

⁹ Исто, 467.

¹⁰ Исто, 473.

¹¹ Томислав Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, Просвета, Београд 2005, 463.

помињу и послушници врага.¹² У апокрифу *Завет̃ ѡа̃ѣријарха Венијамина* говори се о „духовима вражијим” који наводе на зло, што упућује да је термин враг једнаке семантичке вредности са термином ђаво у хијерархији духова, јер представља некога ко управља духовима. Приметно је да при употреби термина враг најчешће долази до описа конкретнoг греха, чиме се овај термин доводи у везу са јасно одређеном функцијом ђавола – навођења на грех. У апокрифу *О дру̃ом Христ̃овом доласку* ђаво је именован у складу са апокалиптичном тематиком – као Антихрист. Апокриф нуди детаљан Антихристов портрет, уз истицање његових функција као „лажљивца”, „одметника”, „преваранта”. Он је у овом контексту описан као владар уз кога су „прилепљени лукави духови” и који влада својим царством.

Термин *демон*, иако је заступљен у хришћанској традицији, у српским старозаветним средњовековним апокрифима коришћен је у апокрифу *Борба арханђела Михаила са Саѣанаилом*, и то при опису Сатанаилових следбеника и слугу:

И то све помисли прелукави Сатанаил. И преваривши мноштво а̃нђела, изиђе са седам утврђених небеса и у трен ока отвори небеска скровишта ветра и дажда. И изливаше се вода на земљу. И учини небеса слична себи. И учини сунце тамним, и луну тамном и звезде безрачне. И постави престо свој на облацима небеским и седе на престо свој са мноштвом нечистих демона околo, свих 40.000 негорњих војски.¹³

Термин *демон* се неретко везује за представу о њиховом мноштву. Повод за такву представу можемо тражити и у новозаветним деловима наратива о демонима који су настојали да запоседну људе, не као појединци већ као скупина, у великом броју. Опис герасенског случаја даје дефиницију споја више демона: „Легион, јер нас је много” (Мк 5: 9).¹⁴ У апокрифу *Завет̃ ѡа̃ѣријарха Левија* термином *демон* означава се иста функција, тј. већи број духова

¹² Исто, 484.

¹³ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 99.

¹⁴ Главни ефекат демона на домаћина код синоптичких писаца био је да изазову физичку и менталну патњу, као и антидруштвено понашање. Запоседнути често живе у гробницама и на напуштеним местима, или у друштву бивају везивани и оковани. Они су представљени као непредвидиви, као они који непрекидно вапе и самоповређују се (Мк 5: 2–6). Док је запоседнутост демоном разликована од болести и обогаљености (Мт 4: 24, Мк 1: 32), демони су могли да изазову интелектуалну отупелост (Мт 9: 32), слепило (Мт 12: 22), глувоћу (Мк 9: 17–29), епилепсију (Мт 17: 18), као и врућу и друге болести (Лк 4: 39; 8: 2). За Марију Магдалену речено је да је излечена од седам демона (Лк 8: 2; 2 Еф 24–26).

који служе под руководством ђавола, где је мноштво као одредница нужно зарад увеличавања представе ђаволске силе:

А други ме оми водом чистом, то јест троструким загнуривањем у име Оца и Сина и Светога Духа и нахрани ме, рече, хлеба и вина у светињи над светињама, то јест светог причешћа у цркви Господњој и положи на мене, рече, одежду славну и свету, то јест цара небеског знамење — свето крштење. Ову одежду славну угледавши, демонски ђукови побегну.¹⁵

Чини се да се, доследно, термином *демони* означава ђавоља војска.¹⁶ Они су очигледно представљени као духови ниже вредности у односу на ђавола. У врло сличном контексту овај термин користи се и у новозаветним апокрифима. У њима је, штавише, фреквентнија употреба овог термина, али пре свега у контексту борбе против њих и овладавања њима.¹⁷ У апокрифу *Дела айосиола Томе у Индији* (дужа верзија) сумирана је хришћанска идеја о моћи оних који проповедају хришћанство над силама ђавола тј. демона:

Господе Исусе Христe, сине невидљивог Бога, који разгониш сваку силу демонску, преобрати у богоразумље сваку душу преварену! Ти си пастир добри, Владико, јер тебе слави сва природа, јер ме ти, Владико, посла у земљу ову да се преобрате к теби душе њихове.¹⁸

¹⁵ Јовановић, *Апокрифи сјарозавейни*, 453, подвукла И. А. Стамболић.

¹⁶ Током интертестаменталног периода и успона јеврејске књижевности на грчком језику, изрази демон/демони почели су међу Јеврејима да добијају негативну конотацију и подразумевало се да је демон у савезу са ђаволом. Инспирација за овај заокрет у значењу био је сусрет са зороастријским дуализмом током егила и касније. Ова космологија постулирала је два зараћена духовна табора под контролом њихових вођа, зороастријског бога и ђавола. Наравно, том сукобу предвиђен је и крај, победа Бога спасиоца, и сузбијање супротстављених сила, што би резултирало последњом пресудом и новим добом. Кругови унутар јудаизма користили су овај оквир за ревалоризацију старијих митова, насталих постегзилских дуалистичких сојева јудаизма видљивих у постегзилској и интертестаменталној литератури и у хришћанству (*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter W. van der Horst (eds.), Brill & Eerdmans, Leiden – Boston – Grand Rapids, MI 1999, 238).

¹⁷ Као што смо рекли, једна од главних манифестација запоседнутости било је лудило (Мк 5: 15), које се неретко приписивало и онима који су имали моћ над демонима или су говорили у име божије. Тако је Јован Крститељ оклеветан као демонизован (Лк 7: 33). И можда још упечатљивије, сам Исус Христос оптужен је да је ђавоиман (Јн 8: 48). У апокрифу *Јеванђеље младенцива Исуса Христа* (варијанта Н.) Христос је оптужен још као дете да је демон (Јовановић, *Апокрифи новозавейни*, 62).

¹⁸ Јовановић, *Апокрифи новозавейни*, 293.

Идеја да апостоли могу да овладавају демонима и да их протерују свакако почива на новозаветном наративу који је тематизовао истеривање демона из људи. Исус је, према *Новом завету*, изгонио демоне речима команде (Мт 8: 16). Својим ученицима дао је ауторитет да чине исто у његово име, што су вековима чинили (Лк 10: 17; Мк 9: 18–19). Представа егзорцизма у Исусовом деловању и у раној цркви није била само потреба за олакшањем патње запоседнутог већ доказ за сукоб царства божијег и ђавола, као и победа коју царство односи.¹⁹

Када је Исус оптужен да прогони демоне уз помоћ њиховог владара Велзевула, он одговара параболом о освајању куће јаког. Она говори о томе да је неопходно да се прво свеже јаки како би се његова кућа освојила (Мк 3: 27), чиме наглашава да има власт над ђаволом, самим тим што може да овлада његовим поданицима. Веза Исуса Христа са демонима и поменута оптужба добиле су своју апокрифну обраду у *Јеванђељу младенцива Исуса Христѡа* (варијанта Н.): „И одмах у тај час дете постаде суво. Исус побеже отишавши у дом свој. Родитељи [оног детета] дођоше и узеше га са плачем. И рекоше Јосифу: 'Као демона имаш дете'.”²⁰ Дакле, у изградњи Исусовог лика као натприродног од његових најранијих дана, његова моћ бива повезана са демонском. Опис Христовог дејства на демоне²¹ (Мк 1: 23–26; 9: 17–29; Лк 11: 14–26), али и апостолског ангажмана на том пољу (Мт 10: 1; Дап 19: 11–16), дала је основа за додатну тематизацију у апокрифним наративима.

Употреба термина *демон* најдоминантнија је у апокрифу *О часном крсту и о два разбојника* (прва верзија). Овај апокриф, који сажето тематизује Адамов и Евин живот, и детаљно разрађује порекло и судбину крсног дрвета, описује и Соломона и његово овладавање демонима. Наиме, на грчком језику, крајем првог века, написан је псеудоепиграфон *Соломонов завет* (*Testament of Solomon*),²² који тематизује значајну улогу чудотворног прстена у Соло-

¹⁹ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 293.

²⁰ Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 51, 62.

²¹ Ђаволи/демони бивају приказани као престрашени у Христовом присуству и сами изговарају речи које упућују на његову надмоћ: „Говорећи: прођи се, што је теби до нас, Исусе Назарећанине? Дошао си да нас погубиш? Знам те ко си, светац Божиј” (Мк 1: 24). Или: „И гле, повикаше: што је теби до нас, Исусе, сине Божиј? Зар си дошао амо прије времена да мучиш нас?” (Мт 8: 29), чиме се упућује и на коначни сукоб у коме ће силе зла бити поражене и бачене у „вечни огањ” који им је припремљен (Мт 25: 41).

²² *Соломонов завет* је касни римски псеудоепиграфон у коме чаробни прстен одиграва главну улогу у уздицању и паду краља Соломона. Прстен је дат Соломону од Бога, путем арханђела Михаила, као одговор на молитву за овладавање демонима који су га мучили. Уз помоћ Михаила Соломон је научио да користи прстен како би овладао злим демонима и управио их на градњу

моновом животу. Прича о Соломону и његовом прстену стекла је велику популарност у Средњем веку. Једна од најважнијих моћи Соломоновог прстена јесте управо овладавање демонима, који су потом принуђени да граде Соломонов храм.²³ Међу српским средњовековним апокрифима не налазимо целокупан превод *Соломоновој завети*, али се у апокрифу *О часном крсту и о два разбојника* (прва верзија) обрађује тема овладавања демонима уз помоћ прстена и управљања њима. Демони у овом наративу нису одређени у односу на ђавола. Они се карактеришу само као актери који не припадају реалном свету. Могу да донесу дрво које је у Рају и да га уграде у храм, те су стога приказани као сарадници од изузетне важности. Тиме се термину *демон* признаје амбивалентна природа, а његова суштина и функција бивају условљене његовим управитељем и владарем.

Још један термин који је коришћен за означавање ђавола или његовог дејства јесте *дух*. Иако се овај термин понекад користи и у позитивној конотацији у српским средњовековним апокрифима (нпр. „Свети Дух”, „дух живота” у *Пророку Мојсеју и цару фараону*, „дух истине” у *Завету њаџиријарха Дана*, „дух љубави” у *Завету њаџиријарха Гага*, „дух милосрђа” у *Завету њаџиријарха Дана*), препознајемо његову доминантну употребу у негативном контексту и везу са представом ђавола (у новозаветним апокрифима он је искључиво везан за ђаволје дејство и грех). У српским преводима овај термин ће се користити као једнак терминима *демон* или *бес*. На пример, западни изучаваоци помињу да се у новозаветном наративу јавља помен демона у *Јеванђељу њо Маџеју* (8: 27–34), у причи о два „бесна” човека које је запосео ђаво и које Исус тера у крдо свиња. У српском преводу помен демона на овом месту не постоји, већ се конкретно користи одредница „бесни” у значењу запоседнути, а термин „ђаво” као неко ко запоседа. Други пример који се најчешће наводи је из *Јеванђеља њо Луки* (8: 27–33) и тематизује исту причу, али се у српском преводу ни ту не користи термин „демон” већ „нечисти дух” и „ђаво”. У *Јеванђељу њо Марку* (5: 1–16) помињу се термини „нечисти дух” и „ђаво”, што констатирују и западни изучаваоци, уз напомену да се управо фраза „нечисти дух” помиње двадесет пута у *Новом завету*. Коришћење поменутих термина као синонима у преводима, са истим суштинским

храма, као и да би стекао мистична знања о демонима и лечењу (Katharine Sakkenfeld, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible: Testament of Solomon*, Abingdon Press, Nashville 2009, 330).

²³ Mark Zurawski, „Separating the Devil from the Diabolos: A Fresh Reading of Wisdom of Solomon 2: 24”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 21, SAGE Publications, London – Thousand Oaks 2012, 368.

значењем наратива, указује на флексибилан однос према употреби назива демона, духова и ђавола, као и на потребу да се они изједначавају.

У апокрифним наративима пак наилазимо и на употребу термина *нечасџиви*, или фразе *нечасџиви дух* (*Сџиварање свейџа*, *Оџикровење Варухово*, *Књџа о Еноху*, *О Самсону*, друга верзија, *О цару Давиду*, *Завей џаџријарха Венијамина*, из палеје с тумачењем, *Никодимово јеванђеље*, *О друџом Хрисџовом доласку*, дужа верзија). Коришћење ове одреднице смењује се са свим другим и не мења функцију лика ђавола унутар наратива. Слично је и са употребом фразе *зли дух*, која се помиње и у новозаветном наративу (Јлк 8: 2),²⁴ са једнаком семантичком вредношћу као и код претходно наведених термина. У апокрифној грађи употребу ове фразе проналазимо у *Оџикровењу аџосџола Павла* (*џрва верзија*), при опису улоге духова у успињању душе²⁵ на небо:

И Дух иџаше пред њом на небеса. Иџаху до власти. И изиџоше јој у сусрет завидљиви зли духови и рекоше јој: „Камо идеш, душо? Смело хиташ на небеса. Застани да видимо има ли нешто од наших дела у теби, јер видимо да је с тобом помоћ, анђео твој и Дух који ти се радују, јер си испунила вољу Божију живећи на земљи.” Тада блудни дух заплака, рекавши: „О, душо, побеже од нас јер учини по вољи Божијој! И ево сада анђео твој и Дух твој радују се с тобом.” Тако сви зли духови изиџоше и не наџоше ништа од прљавих дела у њој. И рекоше анђео и Дух: „Вратите се, зли духови! Стидите се јер не можете преварити ову душу док беше у телу”.²⁶

Као што смо приметили да се термин враг најчешће повезује са изазивањем одређеног греха, врло слична је и употреба термина дух. Повезивање термина дух са одређеним грехом доминантно се појављује у *Завейџима џаџријарха*.²⁷ Тако ће се посебно исти-

²⁴ Управо наведени стих често служи за дефинисање природе и функције демона у новозаветно доба: да порази своје људске поданике и домаћине и приволи их злу, на физички и духовни начин (Види: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 239).

²⁵ Занимљиво је да се термин *ђаво* не употребљава при преузимању душа које су грешне, нити се овај термин конкретно употребљава када се изводе мучења грешника у паклу. За конкретизовање тих радњи увек се користе термини који означавају ђавоље послушнике, слуге.

²⁶ Јовановић, *Аџокрифи новозавейџни*, 409.

²⁷ Посебан циклус апокрифа под називом *Завейџи дванаесџи џаџријарха* тиче се старозаветних патријарха, Јаковљевих синова – то су Рувим, Симеон, Левиј, Јуда, Исахар, Завулон, Дан, Нефталим, Гад, Асир, Јосиф и Венијамин. Старије хришћанске књижевности познају различите саставе у облику „завета”, као што су *Завей џрвосазданих*, *Завей џри џаџријарха*, *Завей Јакова* и још

С обзиром на то да је сваки од појединачних апокрифа-завета конципиран као обраћање патријарха на самрти својим потомцима, којима се упућују моралне поуке засноване на личном искуству, долази до тематизације греха и покајања. Са благим ослањањем на библијске приче, представљена су животна застрањивања Јаковљевих синова, са жељом да се читалац поучи. Долази до снажног истицања моралне поуке, која истовремено представља и сврху ових апокрифних наратива. За нас је од изузетне важности то што су готово у свим побројаним апокрифима-заветима греси изједначени са духовима, који очигледно означавају ђаволове дејство, односно функцију. Ипак, треба напоменути да постоје и својеврсна одступања, као у *Завезиу патријарха Рувима* (обе верзије), где је указано на свест о амбивалентности овог термина. У овом апокрифу долази до одређене систематизације духова који утичу на човека. Дефинисана су човечја чула, као морално неутрална, и физиолошке потребе, које могу бити злоупотребљене, као дејства духова:

507

му се у твари да у њима буде свако дело човечије. Први дух – живота, са њим се одраста. Други дух – гледања, од њега настаје жеља. Трећи дух – слуша, од њега бива учење. Четврти дух – мириса, са њим бивају укуси. Он даје сву снагу ваздуху и дисању. Пети дух – бесеђења, од њега настаје разум. Шести дух – укуси, од њега храна, јело и пиће и снага у њима нарастају, јер у храни су састојци крепости. Седми дух – мешања семена, од кога бивају забаве греха ради. Због тога је последње и прво здање младости, јер незнањем испунивши се, то младог као слепог привлачи у поноре, као животињу у стрмине. Над свима овим јесте дух сна. Са њим се постиже иступљеност природе и облик смрти. Овај дух се меша са духом обмане. Први је дух блуда, 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. Од њега су крађе којима би се испуниле страсти свог срца. И неправда садејствује са другим духовима окупљајући их све заједно. Над свим овим духовима надвија се дух сна, који је варка и маштање. И тако пропадне свак млад, помрачује му се ум пред истином, не разумева закон Божији, нити слуша савете отаца својих. Тако и ја пострадах у младости својој.²⁸

Наведена подела духова указује нам на везу телесности и греха, што није необично за хришћанско учење. У делу *Делател*

²⁸ Јовановић, *Апокрифи синаррозавешни*, 439–440. Варијанта апокрифа *Завеш њајријарха Рувима* из палеје нуди прилично сличан приступ: „Први је, дакле, дух живота, са њим се пут гради. Други је [дух] гледања, са њим бивају жеље. Трећи је [дух] слушања, са њим се даје учење. Четврти је [дух] мириса, са њим је дат укус за снагу ваздуха и дисања. Пети је [дух] говорења, са њим бива разум. Шести је [дух] укуса, и с њим бивају жеље, јело и пиће и крепост у њима нараста, јер у птицама је сила крепосна. Седми је [дух] сејање зачетка, са њим долази похотни грех блуда. Због тога је последње здање, а раније младости, јер незнањем испунивши се, као у младости, уводи као слепца у јаму, или као животињу на брег. И над свим овим јесте снана природа. Њом се плаћају зачуђујуће ствари, и изглед молитве у посту. Са овим духом меша се дух обмане. Први је дух блуда, који се везује са суштину. Други је дух незаситости утробе. Трећи је дух непријатељства између срца и жучи. Четврти је дух славољубља и презира, и лечењем јавља се као добар, али је непријатан посматрачима. Пети је дух гордости, њим се хвали и поноси. Шести је дух лажи, који је у пропасти и зависти, да се пусти и скрије своја реч од сродника и ближњих. Седми је дух неправде. Од њега су крађе и обмане којима би се угодило своме срцу. Неправда све чини са другим духовима. У духу сна су преваре и маштања. И тако пропадне свак млад, помрачујући ум свој и не разумевајући да иде по законима Божијим, нити слуша савете отаца својих, као што ја пострадах у младости својој” (Јовановић, *Апокрифи синаррозавешни*, 443–444).

Евагрија Понтијског²⁹ писац се подробно бавио узроком грехова и борбом против ђавола. У њему налазимо врло сличну поделу и систематизацију злих духова и грехова:

У свему су осам општих помисли из којих се рађају све остале. Прва је помисао стомакоугађања, а за њом помисао блуда. Трећа је помисао среброљубља. Четврта је помисао туге. Пета је помисао гнева. Шеста помисао чамотиње. Седма је помисао таштине, а осма је помисао гордости. Хоће ли или неће наведене помисли узнемиравати душу – то не зависи од нас. Ипак, да ли ће остати у нама, те хоће ли је покренути страсти – то од нас зависи.³⁰

Иако се у наведеном одломку не помиње актер који наводи на грех (ђаво, демон или дух), даље у тексту, при објашњењу чамотиње, писац користи израз „демон”: „Демон чамотиње – називан и поподневним демоном (Пс 90: 6) – најтежи је од свих демона... Демон гордости бива узрочник најтежег пада душе...”³¹ Кроз читаво дело Евагрије Понтијски детаљно ће разрађивати утицај демона на човека и давати савете на који начин се одбранили од њих. Јасно је да је писац извор греха проналазио у демонском дејству, баш као што је у апокрифним заветима патријарха извор греха налажен у дејству злих духова. Стога можемо рећи да је у самој систематизацији и дефиницији демонског дејства или дејства злих духова овде присутна подударност.³²

У новозаветном апокрифу *Ошкровање ајосѿола Павла* имамо пример употребе термина дух у оба контекста, те иако се на самом почетку помињу духови завидљивости и зависти који улазе у срца људи, при представи преласка људске душе са овог на онај свет појављују се и духови који нису у служби ђавола:

²⁹ Евагрије из Понта (345–399), хришћански монах, теолог, писац и гностик чије је дело имало значајан утицај на развој теологије и монашке теорије аскетског живота. Познати патролог Ханс Урс фон Балтазар ће истаћи да Евагрије „скоро у потпуности влада над целокупном сиријском и византијском мистичном теологијом” и да се његово учење простира и на западна аскетска и мистична учења. Управо стога сматрамо да је важно навести и ово дело као потенцијални утицај на представе ђавола, демона, духова. (Види: Евагрије Понтијски, *Делашељ*, Хришћански културни центар „Радован Биговић”, Београд 2017, 7; Urs Balthasar, „The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius”, *Monic Studies*, 3, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium 1965, 183–198).

³⁰ Понтијски, *Делашељ*, 33.

³¹ Исто, 36–37.

³² Важно нам је да истакнемо ову карактеристику, јер је при дефинисању греха ђаво неретко изједначен са њим. Иако је функција ђавола у основи да наведе човека на грех, он се у одређеним примерима (као у горе наведеним) у потпуности изједначава са грехом, те се неће говорити о ђаволу који наводи на грех блуда, већ о духу блуда и сл.

И Дух иђаше пред њом на небеса. Иђаху до власти. И изиђоше јој у сусрет завидљиви зли духови и рекоше јој: „Камо идеш, душо? Смело хиташ на небеса. Застани да видимо има ли нешто од наших дела у теби, јер видимо да је с тобом помоћ, анђео твој и Дух који ти се радују, јер си испунила вољу Божију живећи на земљи.” Тада блудни дух заплака, рекавши: „О, душо, побеже од нас јер учини по вољи Божијој! И ево сада анђео твој и Дух твој радују се с тобом”.³³

У наведеном одломку јасно се види употреба термина *дух* за означавање како анђела, тако и ђавола. Ипак, при употреби овог термина са значењем негативне силе увек се користи и епитет како би се појаснила његова функција, чиме се јасно означавају греси на које ђаво и његова војска наводе. У новозаветним апокрифима сретаће се дух блуда (*Ошкровење айосшоло Павла*, прва верзија), завидљиви дух (исто, обе верзије), дух зла, клеветни, дух лоповлука (*Ошкровење айосшоло Павла*, друга верзија), лукави, нечисти (*О друтом Христовом доласку*, дужа верзија), нечастиви (*О силешеном дрешу*), нечисти (*Како Госшод сшвори шобрашм-сшво*, *Никодимово јеванђеље*, обе варијанте, *Како Марша осуди Пилаша*, *Дела айосшоло Пешра*, дужа верзија, *Посланица цара Авшара Исусу Христшу*, прва верзија, *О часном кршшу и два разбојника*, обе верзије).

Термини *ђаво*, *враш*, *демон*, *нечасшиви*, *шреласни* или *нечисшш* *дух* у српским средњовековним апокрифима најчешће се користе као синоними, са благим одступањем у поимању њихове природе. Ту пре свега мислимо на употребу поменутих термина при вршењу функције у оба контекста, и добра и зла. Настојећи да што верније дочарају онострани свет, његову хијерархију и њене чиниоце, апокрифи се служе различитим терминима, већ присутним и коришћеним у библијској и хришћанској традицији. Из спроведених анализа пак можемо закључити да се у посматраним апокрифним наративима не улази у дубља теолошка разматрања о употреби најприкладнијег термина, већ су они преузимани из библијске традиције са једном потребом – означавањем лика који наводи људе на грех и спроводи зло на земљи. Различито порекло наведених термина, као и контекст у библијским и хришћанским наративима у којима су они коришћени, у посматраним апокрифима су занемаривани или олако схватани. Ипак, у зависности од функције коју одређени антагониста врши, уочава се извесна условљеност у релацији назив–функција, те се може говорити о одређеном про-

³³ Јовановић, *Апокрифи новозавешни*, 409.

мишљању при употреби појединих термина, што свакако доводи до нових сазнања у самом поимању лика ђавола у српским преводима средњовековних апокрифа, али и средњовековној књижевности уопште.

ISIDORA ANA STAMBOLIĆ

THE NOMINATION OF THE DEMONIC:
NAMES AND DESIGNATIONS OF THE DEVIL
IN SERBIAN MEDIEVAL APOCRYPHA

SUMMARY: Considering the complexity of the literary figure of the Devil, which stems from the nature of its origins and the diverse traditional interpretations of its role, this paper seeks to identify and analyze the terms used to denote the Devil in Serbian medieval apocryphal literature. In addition to examining the terminology itself, the study explores the origins of these terms and their possible dependence on the narrative functions they perform within individual texts. Serbian apocryphal writings preserve a rich repertoire of designations for the Devil, largely derived from the biblical tradition, while at the same time reflecting specific interpretations of the principal antagonist and his purpose within a theocentrically conceived world. By cataloguing these names and examining their usage and contextual meanings, this paper aims to contribute to a deeper understanding and interpretation of Serbian medieval apocryphal literature.

KEYWORDS: Serbian medieval apocrypha, nomination of the demonic, figure of the devil

Мср Исидора Ана Д. Стамболић
Истраживач сарадник
Институт за књижевност и уметност, Београд
isidora.ana@gmail.com
ORCID: 0009-0000-3857-119X