

Мср Исидора Ана Стамболић

ТОПОС ГРАДА У СРПСКИМ ПРЕВОДИМА СТАРОЗАВЕТНИХ АПОКРИФА

Просторна симболика у српској апокрифној традицији врло је значајна за остваривање семантичке анализе текста. Готово је немогуће озбиљно бављење српским преводима средњовековних апокрифа без познавања и разумевања основних просторних симбола који сугеришу својеврсну кодирану поруку, истовремено градећи схематизовану поетику простора самих апокрифних списа. Одредница „чудесно“ неретко се јавља у дефинисању апокрифне врсте, а ефекат „чудесности“ врло често происходи управо из описа простора који семантичком надоградњом елемената познатог света дочаравају димензију чудесног. Стога ћемо у овом раду покушати да представимо и протумачимо семантичко поље топоса града у српским преводима старозаветних апокрифа који је преузет из библијског предлошка, али који се врло детаљно и на оригиналан начин обрађује у апокрифним текстовима.

Кључне речи: град, Вавилон, Содом и Гомора, апокриф, Библија.

Како и у целокупној српској средњовековној књижевности (Шпадијер 2012), тако и у српским преводима средњовековних апокрифа простор представља врло значајну компоненту, која је снажно симболички одређена. Тумачење симболике простора и његових засебних мотивских јединица неопходно је и нужно за јасно разумевање самог смисла апокрифа. Апокрифни наративи у основи су се ослањали како на библијску традицију тако и на традицију ранохришћанских списа који су развијањем хришћанске теолошке мисли били или прихватани у канон или изопштавани из њега. Многи тополи су, самим тим, преношени из *Библије* и других ранохришћанских списа у апокрифне приче. Неки од њих су задржали значења које нам нуди поменута традиција, док су други добијали нова вишеструка симболичка значења под разноврсним утицајима који су се развијали у контактима са другим културама и религијама.

Говорећи о простору у делима старе књижевности, Димитрије Сергеевич Лихачов истицао је да је уметнички простор средњовековних дела условљен самим жанром. Простор који се јавља у средњовековним делима према њему је недељив, свеобухватан и приказује се према одређеној схеми, те нема индивидуалну тачку гледишта, већ је сваки опис наткриљен одређеним, уопштеним, религиозним схватањем света. Опсег географских граница тог простора је изузетно широк, те се модел света скраћује у својој основи и лакше предочава вернику/читаоцу (Лихачов 1972).

Овако дефинисан просторни модел са његовим уопштеним карактеристикама можемо уочити и у српским преводима старозаветних апокрифа, узимајући у обзир условљености жанра и простора. Наиме, морамо имати у виду да се унутар апокрифа сабирају разнолики жанрови средњовековне књижевности. Самим тим, у складу са наведеном дефиницијом, представа простора варира унутар истог апокрифа у зависности од жанровске одређености и наративне потребе самог текста. Ако пак апокриф у себи садржи жанр виђења/откровења, он ће у себи садржати опис простора какав је типичан управо за тај жанр. Најпре ће бити дат опис тачног географског пребивалишта светог/пророка у тренутку виђења/откровења, зарад веродостојности (Пелцелс 2013), а затим ће бити дат и опис самог простора који је у потпуности део имагинарног света и који нема додирних тачака са претходним географски одређеним простором. Уз то, у старозаветним апокрифима јасно уочавамо да су целокупни микрокосмос и макрокосмос у хармоничном односу. Све се одвија по јасном поретку у простору, што је једна од основних карактеристика средњовековног погледа на свет. Организација неба и небеских тела, функционисање небеских сила итд. – све је потчињено Богу и све је јасно одређено, како просторно, тако и функционално (Аверинцев 1982).

Простор у посматраним старозаветним апокрифима је дихотоман и подразумева постојање неба и земље, док се подземље не помиње. Наравно, небо и земља су просторно сложени системи и подразумевају засебну организацију. Небо, као што је и уобичајено, припада Богу и хијерархији која га опслужује. Оно у себи крије много различитих локалитета који имају сопствене посебне функције (рај, пакао, простор за небеска тела, боравиште анђела, светитеља итд.), а земља, након човековог пада, припада човеку. Врло је важно нагласити да је свети простор – простор божанства – доживљен као стваран, на исти начин на који је у архаичном свету митски простор стваран. Самим тим, контакт са Богом много је лакши и зависи управо од светог локалитета (Елиаде 2015).

У апокрифу *Књига о Агаму и Еви* (обе верзије) увиђамо да је рај простор божијег и анђеоског обитавања, као и људског (до пада). Након изласка из раја, први људи добијају његових седам делова од анђела Јоила као простор за постојање које није под божјом милошћу. Тиме комуникација са Богом није била прекинута, већ само сведена изопштавањем човека из божијег

света. У истом апокрифу, граница између божијег и људског простора¹ означена је вратима, која чува чудовиште Горгона. „А кад сагреши и преступи заповест Господњу, изгнан би Адам из раја. И узевши жену своју Еву, изиђе и седе испред едема пред вратима рајским² ... И устаде Ева са сином својим Ситом и дођоше до раја. И виде Ева звер велику по имену горгона“ (Јовановић 2005А: 69; 71).

Контакт између Бога и људи у старозаветним апокрифима не прекида се изласком људи из раја, већ он бива ограничен и условљен одређеним простором и обрасцима ритуалног понашања. У *Књизи о Агаму и Еви* наилазимо на Евину и Ситову потребу да оду на посебно место – тачно испред врата раја, како би комуницирали са Богом. У другим старозаветним апокрифима комуникација са Богом везује се за посебне локације, које се наводе због веродостојности фантастичних представа у виђењима (Пелцелс 2013), али и због специфичне симболике самих локалитета. У апокрифу *Варухово откровење* сам сусрет са анђелом одиграва се на реци, у Гори синајској (Јовановић 2005А: 117), у *Исаијиним виђењима* се одиграва у Јерусалиму при посебној молитвеној атмосфери (Јовановић 2005А: 152), Аврамов сусрет са Тројицом одиграва се на путу – раскршћу (Јовановић 2005А: 351) итд. Тиме се могу уочити специфични топоси карактеристични за остваривање контакта са оностраним – река, гора, пут, раскршће, град. Сваки од поменутих просторних мотива има своја симболичка значења и хтонску димензију³ којом се можемо научно занимати.

Представа града у библијској традицији има посебну симболичку конотацију која је врло често амбивалентна. У њој се неретко јавља задивљеност величином и лепотом града, али и презир према греху који се у њему чини. У *Првој књизи Мојсијевој* град је најчешће представљен као стециште злих навика и греха. Уколико се осврнемо и на сам опис настанка града Вавилона, чију лепоту ни библијски текст не пориче, он је у основи грешан јер проистиче из људске гордости, која се у хришћанском контексту карактерисала као грех (1 Мој 11: 1–9). Ипак, један од најпознатијих библијских примера грешних градова свакако јесте пример Содоме и Гоморе (1 Мој 18: 20). Приказ неговања грешних нагона у поменутих градовима постао је готово образац по коме урбана средина омогућава лакше остваривање грешних намера.

¹ У поменутих апокрифима (обе верзије), међутим, уочава се својеврсна неодређеност припадности простора људи. Наиме, на једном месту, како смо навели, „прародитељи“ добијају простор за живот који води порекло од раја (седам делова раја), док се на другом месту појављује ђаво, који јасно назначава да је простор на коме људи обитавају његов и захтева продају душе од Адама. У тој слици можемо учитавати дуалистичку слику света, по којој је духовно у божијем, а материјално у ђавољем поседу. Ипак, можемо учитавати и идеју да простор у коме нема божанског борављења истовремено представља и присуство ђавола.

² Наведени цитат узет је из истог апокрифа, али са различитих страна, како би нагласили просторни контекст, али и временску одређеност у односу на прародитељски грех.

³ У овом раду ми ћемо се бавити симболиком града и његовом перцепцијом у старозаветној апокрифној традицији.

На текстуалном узорку⁴ који чине *Књига пророка Јеремије*, *Плач Јеремин* и *Књига пророка Исаије* уочавамо један схематизован приступ сагледавања градског здања и начина живота унутар њега. У сва три библијска сегмента дат је опис велике лепоте града, али и његовог потпуног уништења. Дескрипција се увек креће од позивања на некадашњу славу и величину, до описа ништавила и пустоши у које су се градови претворили.

Како се предоби Сисах и узео се хвала на све земље? Како Вавилон поста чудо међу народима? Градови његови посташе пустош, земља сасушена и пуста, земља гдје нико не живи, нити пролази кроз њу син човечији. И походићу Вила у Вавилон и извући ћу из уста његовијех што је прождро, и неће се више стјецати к њему народи, и зид ће Вавилонски пасти (Јер 51: 42–44).

Како потамње злато, промијени се чисто злато? Камење од светиње разметнуто по угловима свијех улица (ПлЈ 4: 1).

И Вавилон, урес царствима и дика слави Халдејској, биће као Содом и Гомора кад их Бог затре. Неће се у њему живјети нити ће се ко населити од кољена до кољена, нити ће Арапин разапети у њему шатора, нити ће пастири почивати онуда. Него ће почивати ондје дивље звијери, и куће ће њихове бити пуне великих змија, и ондје ће наставати сове, и авети ће скакати онуда (Ис 13: 19–21).

Описи града на које се осврћемо нису подразумевали описе изгледа његове унутрашњости. Врло ретко се говори о конкретним објектима, а уколико се то чини, онда је најчешће у питању опис сакралног места. У тексту, град најчешће обележавају његова врата и зидови, а када се говори о пропасти града, онда се говори о разбијању његових врата и паду зидова. У *Књизи пророка Јеремије* пад под Вавилонску власт дочаран је разваљивањем јерусалимских зидова (Јер 51: 12,14), слично је и са описима пада Вавилона у *Књизи пророка Исаије*. Наиме, за архаични свет уопштено, сви непријатељи који угрожавају функционисање микрокосмоса долазили би од споља (попут демонских сила), те су и сами зидови првобитно имали не само физичку функцију заштите већ и магијску. Неретко, и веома касно у историји, у средњем веку на пример, зидине градова су се обредно посвећивале као бране против демона, болести и смрти (Елиаде 2015: 41).

У старозаветним апокрифима уочавамо слично поимање града и његове функције. Како смо већ поменули, у *Књизи о Агаму* и *Еви* наилазимо на пример обележавања границе између божијег станишта и људске заједнице – вратима. У апокрифу *Књига о Еноху* целокупна организација небеског простора одређена је границама које су примарно означене вратима. Исток и запад небеса раздвојени су вратима, а месец два пута пролази кроз дванаест

⁴ Ограничили смо се на ове примере из библијског наратива, којима можемо потврдити одређене обрасце, иако се сама тема много шире јавља у библијским књигама и захтева посебан приступ и научну пажњу.

врата и на тај начин формира годину од триста шездесет и четири дана. Увиђамо да симболичким приказом врата као границе она добијају своје значење и у поимању апстрактног тј. временског (Јовановић 2005А: 137–138). У *Варуховом ошкровењу* врата такође имају функцију границе, али и означавања оних који смеју/могу ту границу да пређу (Јовановић 2005А: 123). Улазак у ограђен/ограничен простор представља својеврсан подвиг. У апокрифном виђењу оностраног света само праведници могу да прођу кроз одређена врата,⁵ док грешници бивају спречени.⁶ Старозаветни апокриф *О смрти Аврамовој*, али и новозаветни попут *Анастасије црноризице*, приказују описе врата као значајне границе у просторним одредницама хијерахијске расподеле „оног“ света. Врата раздвајају грешнике од праведника, демоне од светитеља. На њима је уклесано коме припада вечни живот, а коме не.

Тада виде Аврам двоје врата, једна веома тесна, а друга широка. И провођаху свирепи и страшни анђели много света кроз та широка врата. И ту би урвиште ка вечној тами (Јовановић 2005А: 398).

Истовремено врата представљају и везу међу световима. Занимљиво је да је град Вавилон према предању био изграђен на „Вратима ајсу“, где *ајсу* означава воде Хаоса од пре стварања, те је сматрано да се управо у њему може остварити комуникација са оностраним. Сама реч Вавилон значи „врата Богова“ јер се веровало да кроз њега богови силазе на земљу. Иста традиција је примећена и код Јевреја у вези са Јерусалимом где се веровало да Јерусалимска стена продире у подземне воде (Елиаде 2015: 44–45).

Град као појам, пак, коришћен је и за представу апсолутног благостања, посебно ако се ради о градовима за праведнике у рају. У старозаветним апокрифима опис таквих градова не постоји, док се он у новозаветним апокрифима учестало појављује. У апокрифу *Ошкровење ајосџола Павла* представљен је опис Христовог града чије поимање највероватније потиче из апокалиптичне представе Светог града Јована Богослова (Отк 21: 2, 16).

И ушавши у град, видех да је то Христов град. Тај град светлеше седмоструко јачом светлошћу од сунчеве. И беше све златно, и дванаест стубова. Са свих страна града оптицаху четири реке (Јовановић 2005Б: 414).

Занимљиво је да се град као појам никада не користи у опису пакла и паклених мука. Описи греха у граду су помињани, али у другом контексту, сличном оном који смо разматрали на библијском текстуалном узорку. У граду се одигравају греси и он бива кажњен због тога, најчешће потпуним уништењем и разарањем. У апокрифу *Слово њорока Јеремије* о паљењу

⁵ Овакав приступ налазимо и у новозаветном апокрифу *Ошкровење ајосџола Павла* (Јовановић 2005А: 412–13).

⁶ Улазак у ограђен простор је увек својеврсан изазов, те у апокрифу *О Самсону* налазимо на постављање услова у облику загонетке за улазак у град, слика која се неретко јављала у античкој књижевности.

Јерусалима дат је пример праведника који бива уклоњен из града, како би се остали његови становници казнили због почињених грехова (Јовановић 2005а: 247). Паралеле са причом о Лотовом изласку из Содоме и Гоморе су јасне. Ипак, кратка епизода која се јавља у другој верзији поменутог апокрифа нам пружа додатан увид у просторну расподелу „оностраних“ сила. Наиме, Јеремија и орао, који симболише Христа, срећу се на самом улазу у град. Јеремија је напустио „грешни“ Јерусалим како не би био кажњен заједно са његовим грешницима. Сусрет са орлом који васкрсава мртве на његовим капијама упућује нас на ново обележавање простора. Текст који следи након епизоде са орлом инсистира на чистоћи града и забрани да се било шта вавилонског „нечистог“ порекла уноси у град. Тиме се сугерише мотив симболичког очишћења од греха божијом казном која је сишла на људе, али и приказ новог почетка.

Осим тога, за поменути апокриф специфична је и епизода са слугом Авимелехом, који такође напушта град за време његовог кажњавања, одлази у гору, спава осамдесет и шест година, а затим се непромењен враћа у Јерусалим (Јовановић 2005а: 250–251). Авимелехово путовање је просторно одређено гором и виноградом, које смо поменули као гранична места која омогућавају контакт са „оностраним“. Чудо које Авимелех доживљава представља својеврсни пример праведника који не заслужује присуство уништавању града који га одређује. Простор ван града обележен је као простор пун искушења, али и као простор који нуди могућност искупљења. Примери у старозаветним апокрифима о Асенети, прекрасном Јосифу и Авраму и Сари,⁷ упућују на чињеницу да напуштање свог сталног места пребивања, свог града доноси невоље и потенцијалну смрт. У том смислу архаична слика света је очувана и у апокрифној традицији. Ипак, у апокрифу о праведном Јову (као и у библијском предлошку) напуштање града представља истовремено и одрицање од лагодног, грешног и идолопоклоничког живота. Јов своје грехе окајава ван града, ван места где их је могао чинити, док се Јовова жена, која је приказана као маловерна, враћа у град и бива преварена од ђавола.

Патња и жал Јовове жене за материјалним исказани су њеним сталним обилажењем града и просјачењем.⁸ Представа Еве која је желела више од онога што јој је дато и тако наудила целокупном људском роду у потпуности је пренета на образац понашања Јовове жене, чиме је општа порука инкорпорирана у свакодневну животну причу.⁹ Приказ Јовове жене у апокрифу приступачнији је и разумљивији обичном човеку но приказ Еве и

⁷ Асенета бива нападнута на путу, ван свог града у коме је боравила, као што Јосиф бива нападнут од браће док је боравио у пољу. Аврам и Сара страхују при напуштању свог дома и предузимању путовања.

⁸ Слика повезаности жене са градом и градским начином живота је можда најбоље исказана у причи о Лотовој жени.

⁹ Исти приступ учавамо и у *Жиџију Максима Бранковића*, који при искушењу са женом, одмах прави алузију на змију и Еву (Томин 2008).

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 напусти (Јовановић 2005А: 353), 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 последицу¹⁰.

Поменули смо да *Књиџа ѿророка Јеремије*, *Јеремијин ѿлач* и *Књиџа ѿророка Исаије* појам града дочаравају описом зидина и врата, као и његове раскоши која је пред уништењем. Томе треба додати и карактеристично поређење грешног града са грешном, тј. нечистом женом. У *Књизи ѿророка Исаије* целокупна четрдесет и седма глава посвећена је овом типу аналогije при опису пада града Вавилона.

Сиђи и сједи у прах дјевојко, кћери вавилонска; сједи на земљу, нема пријестолa кћери Халдејска; јер се нећеш више звати њежна и љупка. Узми жрвње, и мељи брашно, откриј косу своју, изуј се, загали голијени, иди преко ријека. Откриће се голотиња твоја, и видјеће се срамота твоја; осветићу се и нико ми неће сметати (Ис 47: 1–3).

У српским старозаветним апокрифима метафоре овог типа нема, али се јасно назначавa већа склоност жена према градском „грешном“ животу. У апокрифу о праведном Јову жена и њена наклоност ка материјалном је приказана као основни извор свег зла. На тај начин лакомост и неспремност на трпљење које је хришћанство прописане су 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“ (Јовановић 2005А: 181).

Архаична слика света у коме је простор подељен на „наше“ (цивилизација, сигурност, заштићеност) и „туђе“ (страно, демонско, ризично) делимично је заступљена у апокрифном разумевању слике града. Град је место којим Бог награђује свој народ, али и место у коме настаје грех због чега Бог кажњава своје следбенике. У старозаветној канонској, али и апокрифној српској традицији, удаљавање од града може бити спасоносно, ма колико оно било опасно. Слика удаљавања од урбанизованог начина живота зарад стицања посебног односа са Богом је заступљена у многим делима средњо-

¹⁰ 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 (Јовановић 2005А: 430).

вековне књижевности. Један од најпознатијих примера се налази у *Житију Марије Египћанке* (Шпадијер 1992), где је дат образац преобраћења у веру и подвижничког понашања уз напуштање града. Осим тога, град представља центар збивања, центар света и место пребивања земаљског владара те се у њему одвијају и највећа чуда. У новозаветном апокрифу *Посланица Исуса Христа њаџиријарху јерусалимском* чудо камена који поучава дешава се у Јерусалиму.

Стога представа града у старозаветној апокрифној традицији има улогу да означи ограничен простор у коме се одвија специфичан начин постојања који није намењен свима. Ту пре свега мислимо на приказе граница, које подсећају на градске, између различитих нивоа неба који су изузетно важни за јасно одређивање небеске хијерархије. Осим тога, град се описује и као типизирано место греха, које праведници често морају да напусте зарад бегу од божијег гнева. Простор ван града некад пружа уточиште, али и искушења, но оно што је посебно важно уочити јесте да је град, као појам, једна од основних просторних компоненти у односу на које се ликови одређују. Он представља неизоставан топос српске апокрифне књижевности који се одликује амбиваленцијом, што доприноси ефекту мистичности карактеристичној за апокрифне списе.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, С. Сергеј (1982). *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 101–107.
- Елиаде, Мирче (2015). *Слике и симболи*. Београд: Factum издаваштво.
- Лихачов, С. Димитрије (1972). *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 410–414.
- Пелцелс, Елен (2013). *Ойкровења*. Београд: Службени гласник.
- Томин, Светлана (2008). „Сексуалност и друштво као славистичка тема (Ив Левин, Сексуалност и друштво код православних Словена од X до XVIII века)“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик*. Књ. 56, св. 3, 710–714.
- Шпадијер, Ирена (1992). „Житије Марије Египћанске у рановизантијском књижевном контексту“. *Књижевна историја* XXIV, 87.
- Шпадијер, Ирена (2012). „The Symbolism of Space in Medieval Hagiography“. *Средно-вековни текстови, авијори и књижице*. Софија: Бугарска академија наука.

ИЗВОРИ

- Библија* (2012). Свето писмо Старога и Новог завета. Превод Старог завета Ђуре Даничића и Новог завета Вука Стеф. Караџића, према издању Светог архијерејског синода Српске православне цркве. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

ЈОВАНОВИЋ, Томислав (2005а). *Апокрифи старозаветни*. Београд: Просвета.
 ЈОВАНОВИЋ, Томислав (2005б). *Апокрифи новозаветни*. Београд: Просвета.

Isidora Ana Stambolić

THE TOPOS OF THE CITY IN SERBIAN TRANSLATIONS OF OLD TESTAMENT APOCRYPHA

Summary

In this paper, we sought to present the image of the city in Serbian translations of Old Testament apocrypha, with its distinctive, multilayered symbolism and its significance for understanding the overall semantic value of the apocryphal narrative. Through an examination of apocryphal descriptions of the city, it has been established that the city functions as a place of ambivalent value: a space that represents a source of beauty and security, but also one that offers opportunities for a sinful way of life. We have also observed that, in the narratives under consideration, the city is often symbolically simplified and powerfully represented through the motif of gates, which primarily serve to mark boundaries—separating worlds, levels of heaven, the righteous and the sinful, angels and demons. The city is depicted both as a place of refuge and as a typified locus of sin, which the righteous are often compelled to abandon in order to escape divine wrath. Following the model of certain biblical narratives, which are examined separately in the paper, we encounter a symbolic inversion in which space outside the city at times provides refuge and salvation from temptation. After a gradual analysis of textual examples, we may assert that the city, as a locality, constitutes one of the fundamental spatial components in relation to which characters are frequently defined. It represents an indispensable topos of Serbian apocryphal literature, characterized by ambivalence, which contributes to the sense of mysticism typical of apocryphal writings.

Keywords: city, Babylon, Sodom and Gomorrah, apocrypha, the Bible.

Мрр Исидора Ана Стамболић
 Институт за књижевност и уметност
 Београд
 Истраживач сарадник
 isidora.ana@gmail.com