

**Doomsday**

*Смр̄и*

**Doomsday**

*Death*

# Doomsday

## Смрт

### Уредници

Проф. др Марија Лојаница

Проф. др Драган Бошковић

### Уређивачки одбор

Проф. др Александар Јерков (Београд, Србија)

Проф. др Саша Радојчић (Београд, Србија)

Проф. др Александар Пешировић (Београд, Србија)

Проф. др Милош Ковачевић (Крагујевац, Београд, Србија)

Проф. др Часлав Николић (Крагујевац, Србија)

Проф. др Никола Бубања (Крагујевац, Србија)

Др Бојан Јовић, научни савешник (Београд, Србија)

Др Лидија Делић, виши научни сарадник (Београд, Србија)

Др Весна Алексић, виши научни сарадник (Београд, Србија)

Др Сузана Марјанић, научни савешник (Загреб, Хрватска)

Проф. др Душан Маринковић (Загреб, Хрватска)

Проф. др Роберт Ходел (Хамбург, Немачка)

Проф. др Персида Лазаревић Ди Ђакомо (Пескара, Италија)

Проф. др Ала Ташиаренко (Лавов, Украјина)

Проф. др Богуслав Зјелински (Познањ, Пољска)

**DOOMSDAY**  
*Смрт̄*

Уредници  
**Марија Лојаница**  
**Драган Бошковић**

ФИЛУМ, Крагујевац, 2020.



*...јер је јак Госџод Боџ који јој суди.*  
(Откр 18:8)

*...for mighty is the Lord God who judges her.*  
(Rev 18:8)



Поштовани,

У најбољој традицији књижевнокултуролошких и хуманистичких истраживања која се већ деценију и по изводе на Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу, пред читаоцима је можда коначни и дефинитивни „врисак” дискурса, теоријске мисли, филологије, културологије, хуманистике, наше академске заједнице, нашег времена... Или плач... Можда куџа, крај... Или тек почетак, јер крај је увек и почетак... Седми печат...

Иницијална идеја била је да се судњи дан огласи у три зборника, а сада их је пет: припадни радови су једноставно тако хтели, хтели по више, на чему вам, драги аутори, захваљујемо. И, иако сваки од њих има своју посебну „судњеданску” тему (Седми печат, Глад, Плач, Куџа, Смрт), свих пет зборника радова на свој начин допичу и (ра)скривају тај думздеј, тај судњи час.

И за крај, шта друго: Смрт!

Уредници

Крагујевац, новембар 2020.



# Садржај

- Brian Martin**  
DEATH TACTICS 13
- Ружица Ж. Петровић**  
ПАРАДОКСАЛНИ АСПЕКТИ СМРТИ 27
- Александра В. Јовановић**  
КЕРМОД И БОРХЕС: СМИСАО КРАЈА 37
- Владислава Гордић Петковић**  
БЛИЗИНА СМРТИ И ПОЕТИЧКИ АСКЕТИЗАМ У РАНОЈ ПРОЗИ  
АНТОНИЈА ИСАКОВИЋА И ЕРНЕСТА ХЕМИНГВЕЈА 55
- Игор Перишић**  
ИМА ЛИ ЧОВЕКА ПОСЛЕ СУБАЛТЕРНОГ ЧОВЕКА?  
РОМАН УПОТРЕБА ЧОВЕКА АЛЕКСАНДРА ТИШМЕ 69
- Vesna Lopičić**  
THE MYSTERY OF DEATH IN STEPHEN KING'S *ELEVATION* 87
- Александар Д. Радовановић**  
У СЕНЦИ ВЕШАЛА: БАЛАДА О ТАМНИЦИ У РЕДИНГУ  
КАО ПОЛЕМИКА О СМРТНОЈ КАЗНИ 101
- Aleksandra Z. Stojanović**  
TELEVISIONING DEATH: SIMULATING REALITY IN DON DELILLO'S  
*WHITE NOISE* 123
- Милена Р. Нешић Павковић**  
МОТИВ САМОУБИСТВА У РОМАНУ *ИСЕЉЕНИЦИ* В. Г. ЗЕБАЛДА 139
- Жарко Н. Миленковић**  
ГЛАСОВИ МРТВИХ: *ПЕДРО ПАРАМО* ХУАНА РУЛФА 155
- Светлана В. Стевановић**  
ЖИВЕТИ СМРТ: ЕМИЛИЈАНО САПАТА У РОМАНУ *САПАТА* 169
- Василије К. Милновић**  
*ДАН ШЕСТИ* У СВЕТЛУ ЕРОТИКЕ СМРТИ РАСТКА  
ПЕТРОВИЋА ИЛИ: ЛУНАРНИ И СОЛАРНИ ПРИНЦИП  
ЈЕДНОГ АВАНГАРДНОГ ДЕЛА 191

**Исидора Ана Д. Стамболић**

ПРИКАЗ СМРТИ У СРПСКОМ СРЕДЊОВЕКОВНОМ  
АПОКРИФУ О СМРТИ АВРААМОВОЈ 207

**Марија С. Докић**

(БЕ)СМРТНА СУДБИНА ПОЛУБОГА 225

**Јелена М. Тодоровић Васић**

КУПОВИНА ДУША И БАНАЛИЗАЦИЈА СМРТИ У РОМАНУ *МРТВЕ  
ДУШЕ* Н. В. ГОГОЉА 237

**Александра В. Чебашек**

СУДБИНА КАО АГОН ЖИВОТА И СМРТИ У ПРИПОВЕЦИ  
„МАРА МИЛОСНИЦА” ИВЕ АНДРИЋА 253

**Јелена Ђ. Весковић**

РАЗМИШЉАЊА О СМРТИ НА ПУСТОМ ОСТРВУ 269

**Марко С. Аврамовић**

ПИСАЊЕ ПОЕЗИЈЕ КАО НАВИКАВАЊЕ НА СМРТ: „УКРОЂЕНА  
СМРТ” АЛЕКСАНДРА РИСТОВИЋА 285

БИОГРАФИЈЕ АУТОРА 301

DOOMSDAY SOUNDTRACK 311

**Исидора Ана Д. Стамболић**  
ОШ „Мајко Вуковић”  
Суботица

*isidora.ana@gmail.com*



**ПРИКАЗ СМРТИ У СРПСКОМ  
СРЕДЊОВЕКОВНОМ АПОКРИФУ  
*О СМРТИ АВРААМОВОЈ***

**DEPICTION OF DEATH IN SERBIAN  
MEDIEVAL APOCRYPHA  
*ON DEATH OF ABRAHAM***

У овом раду ћемо покушати да укажемо на специфичне приказе смрти унутар српских средњовековних апокрифа са посебним акцентом на старозаветни апокриф *О смрти Авраамовој*. Указаћемо на повезаност одређених мотива везаних за појам смрти и уз то покушати да утврдимо порекло таквих књижевних веза. Уочићемо евентуалне интертекстуалне везе између библијског наратива и апокрифне грађе у поимању смрти, чиме бисмо разјаснили умрежавање мотива зарад слања поруке о пролазности људског живота. Настојаћемо да укажемо на евентуалне рефлексе апокрифне традиције у другим и констатовати потребу за додатним истраживањима на одређеним пољима изучавања.

**Кључне речи:** смрт, пакао, ђаво, змија, коњ, огањ

In this paper we will attempt to indicate to a particular image of death in Serbian Medieval apocrypha with a special attention paid to the Old Testament apocrypha *On death of Abraham*. We will point out the interconnectedness of certain motifs relating to death and attempt to determine their biblical origin.

We aimed at identifying intertextual connections, which is important for understanding both this particular motif and medieval philosophy of transient and eternal life. We also try to identify certain reflexions of apocryphal tradition in other traditions, such as Serbian folklore, so as to determine the need for further scientific research.

**Key words:** death, devil, hell, snake, horse, fire

Тема којој је посвећивано много пажње у књижевности уопште, а посебно у средњовековној књижевности, јесте тема пролазности људског живота и смрти<sup>1</sup>. Средњовековна књижевност, наравно, нудила је специфичну визуру овог мотива стављајући нагласак на човекову обавезу да се влада по прописаним црквеним правилима како би могао да осигура вечни живот. „Смрт је, без сумње, представљала трајну и веома важну преокупацију још за живота човековог. Стога је главни задатак сваког правог хришћанина био темељна припрема за тренутак одласка” (Поповић 2011: 163). Свако оглушивање о одређена црквена правила водило је ка смртности и суочавању са оностраним светом намењеним грешницима. Мотив смрти у српској средњовековној књижевности представља готово неизоставно обележје већине како оригиналних, тако и преводних текстова. Мисао о Богу подразумева свест о његовој бесмртности и наду на вечни живот, чиме се нужно намеће размишљање о смрти. Теоцентричан поглед на свет је подразумевао да свако отпадништво од прописаног канона понашања подразумева нестајање и смрт као коначан резултат. Грех је поистовећиван са смрћу, грешан пут са путем ка смрти, а човек је сматран грешним бићем које је од земље настало и у њу се враћа. Таква концепција света је оставила дубок траг у српској средњовековној уметности, посебно у књижевности. Поетика средњовековне књижевности је подразумевала свест о људској пролазности и смртности као и свест о Богу као о једином уточишту од сусрета са коначним ништавилом.

„На живот се у средњем веку гледа у односима вечног и пролазног, у поларизацији божанског и људског. Бог је за средњовековног човека свемоћни творац света и посебно човека, творац који је по акту стварања остао у сталном додиру са светом, својом творевином, и учествује у његовој судбини својим провиђењем, својом премудрошћу... Однос Бога и света је колико онтолошки по својој суштини толико и етички поларизован. С једне стране је добро, апсолутизовано у самом бићу Божијем, а са друге стране – зло, као грех, као нарушавање заповести Божије или закона Божијег” (Богдановић 1980: 58).

<sup>1</sup> Човекова пролазна егзистенција и ништавност овоземаљског живота су теме које најчешће заузимају централно место у средњовековној књижевности. Захваљујући томе, ми можемо правилно да реконструишемо однос према смрти у књижевним делима српског средњег века. У српској средњовековној књижевности су самртни час и смрт мање схватани као крај, а више као почетак, новог и истинског битисања човека. Такво резонување средњовековних људи је довело до потпуне доминације начела *memento mori* у српским средњовековним књижевним делима (Види: Стокин 2014).

Имајући у виду наведену поетичку карактеристику средњовековне књижевности, ми ћемо покушати да представимо на који начин се смрт приказује у српским средњовековним апокрифима, са акцентом на једну посебно специфичну слику персонализације појаве смрти. Смрт свакако није била изостављена из фонда обрађиваних тема, иако се њена перцепција мења од апокрифа до апокрифа. Апокрифна литература, у тематизовању смрти и одласка у загробни живот, била је посебно сликовита и конкретна настојећи да представи све оностране, загробне мотиве који се не помињу у библијском тексту и канонским књигама, а који се наслућују или су постојали у другим културама. Библијски текст, посебно када говоримо о *Старом завету*, не даје детаљно сликовите описе загробног живота. У *Књизи пророка Исаије* (14: 9–20) помиње се пакао као обитавалиште изнемоглих, мртвих царева земаљских, али шта пакао све у себи садржи, нема назнака. Нешто детаљнији опис пакла налазимо у *Књизи пророка Језекиља* (32: 17–21), али се ни у њему, сем поражених људи, не помиње конкретан опис адског простора. Пакао је изједначен са јамом или гробом неверника (оних који нису Јевреји). Осећања која се везују за пакао су срамота и безверје, јер Језекиљ неколико пута наглашава да је тај гроб дубок, али се чини да је најсрамотније то што га окружују неверници. Пакао није место на ком се људи муче због својих грехова, већ он представља неку врсту „складишта” за душе умрлих. У *Књизи о Јову* наилазимо на следећи опис:

„У паклу су трулеж и црви, као и црни бездан, тама: Пре него отиднем одакле се нећу вратити, у земљу тамну и у сен смртни, у земљу тамну као мрак и сен смртни, где нема промене и где је видело као тама [...] (10: 21–22)... Зашто не умрех у утроби? Не издахнух излазећи из утробе? Зашто ме прихватише колена? Зашто сисе, да сем? Јер бих сада лежао и почивао; спавао бих и био бих миран, с царевима и саветницима земаљским, који издаше себи пустолине, или с кнезовима, који имаше злата, и куће пунише сребром. Или зашто не бих као недоношче сакривено, као дете које не угледа видела? Онде безбожници престају досађивати, и онде почивају изнемогли, и сужњи се одмарају да не чују глас настојников. Мали и велики онде је, и роб слободан од свог господара” (Јов 3: 11–19).

Новозаветни текст говори о смрти и вечном животу, али не са много конкретних описа. Смрт грешника се најчешће повезује са вечним огњем и неугодним звуцима „плача и шкргута зуба” (Мт 22: 13) док се смрт праведника везује за обитавање у Божијем присуству.

Најконкретнију причу о загробном животу проналазимо у *Јеванђељу по Луки*, у причи о праведном Лазару (Лк 16: 26). Њоме се настоји да се појединачним примером представи општа порука и идејна концепција судбине како грешника тако и праведника. Ипак треба нагласити да је појам смрти у новозаветним текстовима најчешће присутан као антоним вечном животу који проповеда Христос. Наравно, морамо напоменути да у *Ошкровењу* Јована Богослова описи кажњавања грешника, али и невиних праведника на земљи, достижу свој врхунац:

„И дође један од седам анђела који имаху седам чаша, и говори са мношвом гласом ми: ходи да ти покажем суд курве велике, која сједи на водама многима; С којом се курваше цареви земаљски, и који живе на земљи опише се вином курварства њезина. И уведе ме дух у пусто мјесто; и видјех жену гдје сједи на звијери црвеној која бјеше пуна имена хулних и имаше седам глава и десет рогова. И жена бјеше обучена у порфиру и скерлет и накинута златом и камењем драгијем и бисером, и имаше чашу у руци својој пуну мрзости и поганштине курварства својега; И на челу њезину написано име: тајна, Вавилон велики, мати курвама и мрзостима земаљским. И видјех жену пијану од крви светијех и од крви свједока Исусовијех; и зачудих се чудом великијем кад је видјех. И рече ми анђео: што се чудиш? Ја ћу ти казати тајну ове жене, и звијери што је носи и има седам глава и десет рогова. Звијер коју си видио бјеше и није, и изићи ће из бездана и отићи ће у пропаст; и удивиће се који живе на земљи, којима имена написана нијесу у књигу живота од постања свијета, кад види звијер која бјеше, и није, и доћи ће опет. Овдје је ум, који има мудрост. Седам глава, то су седам гора на којима жена сједи. И јесу седам царева. Пет је њих пало, и један јест, а други још није дошао; а кад дође за мало ће остати. И звијер која бјеше и није, и она је осми, и јест од седморице и у пропаст иде” (Отк 17: 1–11).

У српским преводима средњовековних апокрифа најсликовитији призори су управо они који описују пакао и рај, као и само суочавање праведника или грешника са тренутком смрти. Смрт представља мотив који је обрађиван на различите начине, без доктринарне канонске доследности. У тематизацији одласка у загробни живот се препознају утицаји јеретичких тумачења библијског текста, али и разноврсни појмови потекли из култура које не припадају ни хебрејском ни хришћанском традиционалном коду. Врло су чести мотиви из *Ошкровења*, али и из старозаветног и новозаветног текста. Апокрифи су унутар себе развили посебан систем синтезе мотива, који су део

хришћанске вере, али који нису настајали у исто време, нити су сви били прихваћени у канон. С обзиром на то да су апокрифи својеврсни библијски рефлекси који су настајали из потребе да се од божанског откровења сазна нешто више, да се тиме задовољи духовна и религиозна радозналост (Богдановић 1980: 59), они су врло често и врло иновативно приступали темама самртног часа, описима смрти и загробног живота.

Жанр откровења/виђења није реткост унутар апокрифа, а управо тај жанр ће најчешће давати предуслов за тематизацију поменуте теме. Теме растајања од ближњих пре смрти, откривање тајни онога света уочи смрти, спознаја изгледа и начина функционисања у близини Бога, севетитеља, али и демона, свакако су добијале сликовит поетски изражај. Неретко, важне идеје бивају предочене у сну или самртном часу праведника, као поука потомцима и уопште људском роду. У апокрифу *Књиџа о Адаму и Еви* (Јовановић 2005а: 70) Адам приповеда својим потомцима о прародитељском греху. Сличан контекст је дат и у *Завешту патријарха Левија* где се жанр виђења уоквирује призором растанка на самрти:

„И о охолости говораше пре скончања свог... И печалан бејаш због рода људског. И помолих се Господу да се спасем. И тада нападе на мене сан. И видех гору високу у Влелмаулу која се зваше Штит. И, гле, отворише се небеса и анђео Божији рече ми: 'Левије, уђи, уђи!'" (Јовановић 2005а: 449).

У апокрифу *Књиџа о Еноху* виђењу небеса такође претходи опис свести о самртном часу:

Јавише ми се два мужа превелика, какве никада не видех на земљи. Лице њихово као сунце сијаше, очи њихове као свеће гореше, из уста њихових огањ излажаше. Одећа славе њихове беше различита, а руке њихове као крила златна на узглављу постеље моје. И позваше ме мојим. Ја се пробудих из сна свог и на брзину уставши поклоних им се. И обузе лице моје страх. И рекоше ми мужеви: „Успокоји се, Еноше, не бој се! Господ превечни посла нас теби. Ето, ти ћеш данас са нама узићи на небеса. Реци синовима својим, деци дома свог, да све што буду чинили у дому твом да ништа од тебе не очекују док им те не врати Господ" (Јовановић 2005а: 134).

У апокрифним виђењима могу се уочити варијације приказа и описа раја и пакла у склопу приказивања људске судбине након смрти којима би требало посветити посебну научну пажњу. Ипак, у одређеним примерима ће долазити и до својеврсне антропоморфизације појма смрти, која није честа у српској писаној средњовековној књижевности.

Смрт ће добити конкретан изглед и моћ говора. Она ће у складу са Божијим промислом одређивати на који начин ће се приказивати грешнику или праведнику. Ми ћемо настојати да прикажемо мотиве који се везују за процес персонификације овог појма и дамо њихово евентуално тумачење.

Међу старозаветним апокрифима познат је Аврамов циклус који тематизује различите епизоде Аврамовог живота заснованих на библијском наративу са поетско домишљатим решењима одређених недоречености истог. Лик Аврама се приказује у односима са Богом, женом (Саром), страним царевима и сином. Све поменуте ликове помиње и библијски наратив, али се одређени елементи развијају и апокрифни наратив чине чудеснијим. На пример, у апокрифу *О светој Тројици* је описана епизода гошћења три младића у Аврамовом шатору, али је додато и чудо при коме теле које је било припремљено за гозбу оживљава и враћа се мајци (Јовановић 2005а: 352). Додатно је разрађен однос са Лотом након његовог родоскрвног греха занимљивом поетском епизодом о три угарка (Јовановић 2005а: 354–355) и слично. Ипак, посебно је тематизована Аврамова смрт. Уколико пођемо од библијског предлошка, сама смрт Аврамова у *Сшаром завешћу* није детаљно описана (1 Мој 25: 8–10). Нагласак је готово стављан више на место погребца, но на сам начин одласка Аврама са овог на онај свет. Управо та чињеница ће бити искориштена у апокрифном наративу развијањем алегоријске приче о његовом суочавању са смртношћу.

Познато је да се у средњовековној књижевности посебност догађаја наглашава предвиђањем истог. У апокрифу *О смрти Авраамовој* писац се користи мотивом сна који предвиђа будућност, али и симболичким значењима Сунца и Месеца:

„Видех како сунце и месец беху на мојој глави и, гле, муж веома велик сиђе с небеса називајући се светлост од светлости. И скиде ми сунце са главе моје и остави ми месец. И заплаках говорећи: ’Не узимај славу са главе моје.’ И заплака сунце и звезде говорећи: ’Не узимај нам светлост силе наше.’ И рече ми светли муж: ’Не плачи што узех светлост из дома твог, јер из низине узлази се на висину, из тескобе у пространство и из таме у светлост.’ И рекох му: ’Господе, молим те узми ми и луче са њим.’ И рече ми: ’Не овог часа да би светлеле док се не скончају.’ ’Господе, молим да се овог часа узму све луче горе.’ Као што ми рече светли муж, видех сунце – оца мог, како узлази на небо” (Јовановић 2005а: 403).

Симболика Сунца и Месеца се може тумачити на различите начине, као и процес њиховог смењивања. Ипак треба имати у виду да су ти архетипски појмови имали изузетно важну симболичку вредност у хришћанском значењском коду. Теофил Антиохијски је управо у смени дана и ноћи приказивао нужност постојања васкрсења, док је Климент Римски сматрао да су дан и ноћ представе цикличне хришћанске нужности васкрсења (види: Елијаде 2015: 205). Сунце је врло често изједначавано са Христом и Богом уопште, самим тим је представа смењивања Сунца и Месеца у Исаковом сну типизирана и јасна. Снови који предвиђају будуће догађаје нису реткост у апокрифним остварењима, овакво поређење пак упркос својој типизираности доприноси поетичности самог наратива.

Ипак, одмах након поетског указивања на смену животног циклуса наступа готово гротескни дијалог арханђела Михаила и Аврама у коме долази до „погађања” око одласка на онај свет. Наиме, Аврам жели да види „тајне” онога света пре саме смрти, како би лакше могао да се препусти смрти. Бог му одобрава путовање те се ствара предуслов за описивање организације небеса, као и мучење грешних душа, које је очигледно имало дидактичку сврху намењену верницима (Јовановић 2005а: 407–410). Откривање тајни загробног живота, у апокрифима је резервисано за посебне Божије изабранике или „миљенике”. Виђења у старозаветним апокрифима приписана су Еноху, Варуху, Исаји, Левију и Авраму, док у новозаветним апокрифима упознавање са загробним животом људи имају апостол Павле и Богородица. Одобравање Аврамовог кретања кроз простор мртвих треба да укаже на његову важност и значај, а уз то и да се да одређени легитимитет апокрифном описивању загробног живота везујући га за познату личност *Ситароџ завета*.

Арханђелу Михаилу је дат посебан пријатељски однос према Аврамовом лику. Управо он ће провести Аврама кроз „онај” свет и он ће се потрудити да украси смрт како је се Аврам не би уплашио. Чињеница је да Аврам нема свест о васкрсењу и хришћанску наду на живот вечни, те се у том маниру може тумачити дозвољени праведнички страх од смрти. Њему не би требало да буде позната идеја о паклу и рају какву баштине хришћани, иако му је арханђел делимично приказао страшни суд и судбину грешника. У наведеном апокрифном наративу се придаје одређена доза мистичног у појави смрти јер Аврам „осећа” да њена лепота „није од овога света”:

„И дође украшена смрт Аврааму. Видевши Авраам смрт да му дође, уплаши се веома и рече: Молим те реци ми ко си ти. Иди од мене. Када те видех, смути се душа моја у мени. Нисам достојан тебе. Ти си велики дух, а ја сам тело и крв. Због тога не могу трпети твоју славу, јер видим лепоту твоју која као да није од овог света... И рече смрт: Мислиш ли да је ово моја лепота, или да тако сваком човеку могу лепа бити?... Ја сам горко име. Ја сам плач. Ја сам погибељ. Ја сам смрт која разлучује душе од тела... И скиде смрт лепоту са себе и показа трулеж своју. Имаше многе главе, а оне имаху змијска лица. Због тога многи од змије умиру. Друге главе су од огња. Тако многи од коња. Тако многи од коња умиру. Друге главе су од огња. Тако многи од огња умиру” (Јовановић 2005а: 411–12).

Опис смрти каква се приказује грешницима посебно је занимљива и вишезначна иако се на први поглед банално, симплификовано декодирање самог симболичког значења нуди одмах након описа. Можемо прихватити да је писац управо мотиве коња, змије и ватре поменуо због евентуалних честих несрећа од истих, али ипак нужно је разумети и њихово симболичко значење.

Симболика змије у хришћанском коду се најчешће примарно везује за прародитељски грех и дрво познања добра и зла<sup>2</sup>. У апокрифу *Књиџа о Адаму и Еви* налазимо да змија није самостално одлучила да наговори Адама и Еву на грех, већ је и она била обманута. Уз све то наглашено је да је змија била посебно драга Богу:

„И тако уђе ђаво на Адамову страну и позва змију себи и рече јој: ’Ти си код Бога омиљенија од свих створења, те ће теби веровати’. И научи је све и посла је к мени. Змија замишљаше да је анђеоски и приђе ми. И ђаво се претвори у анђеоски изглед и дође веома светао певајући песму анђеоску као анђеоски и рече ми: ’Једете ли све рајско?’” (Јовановић 2005а: 72–73).

У апокрифу *Стварање светла* долази до потпуног изједначавања ђавола и змије, иако такав поступак није присутан у старозаветном наративу:

„И тако борављаху Адам и Ева у рају. 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. Претвори се ђаво у девојку са девојачким гласом и дође напастовати Еву” (Јовановић 2005а: 98).

2 „Библијско постојање човека скоро да је неодвојиво од змије. У хришћанском предању о стварању света змија је била у истом простору са првим људима, Адамом и Евом, све до кључног тренутка њеног зближавања са отпадником небеског царства, ђаволом, што је допринело изгону из раја” (Јовановић 2012а: 245).

Упоређујући наведене сегменте апокрифног текста, опис змије и њене улоге се битно разликују. У првом апокрифном опису можемо осетити одређену дозу благонаклоности према змији, јер се и она, попут Еве, представља као жртва ђаволове преваре, док код другог долази до потпуног прихватања змије као симбола зла. Сиже првог сегмента је упоредив са предањем о настанку Сатане. Сатана је био један од омиљених анђела, који је посрнуо због своје гордости, баш као што је овде представљена змија, омиљена животиња Бога која се полакомила на ђавоље ласкање. Очигледно није случајност што змија у првом одломку узима обличје анђела. У другом одломку, осим повезивања змије и ђавола, долази и до везивања са трећим важним елементом симболичког „кобног” троугла – женом. Тиме се прати јасна симболичка нит – змија, жена, ђаво, која ће у средњовековној књижевности уопште, па самим тим и апокрифној, бити развијана на различите начине (Види: Стамболић 2019).

Питање је зашто је писац одломка апокрифног описа имао потребу на нагласи да змија није самостално одучила да се побуни против људи и Бога. Према гностичкој теологији, за коју се сматра да је вршила утицај на апокрифну књижевност, змија је посредник. Она поседује истовремено и светлу и влажну природу. За гностике змија није представа само неконтролисаних сила, већ и добра. Зато се у многим култовима змија не приноси на жртву, већ се слави њено рођење. У тражењу порекла гностичкој јереси, проучаваоци се нису увек слагали. Иполит Римски<sup>3</sup> је пак сматрао да су гностици били првобитно змијопоштоватељи, који су древном миту дали другачије значење. Он пише о њима следеће:

„Наас је змија, и зато се, како они говоре, сви храмови на земљи називају 'наос' од имена 'наас'. Управо се у имену наас утемељује свака светиња, сваки обред и тајна. На свету нећете наћи ни један обред за који не би градио храм и у коме се не би спомињао наас, од којег овај храм води порекло” (Према: Афонасин 2009)

Имајући у виду овакве ставове гностика, могуће је да се став према змији као представнику зла и греха није у потпуности могао прихватити, те је он ублажен (Види: Стамболић 2016).

3 Иполит је био епископ римски и пострадао је за веру у време цара Клаудија. Био је Грк из Александрије, ученик цењеног Иринеја Лионског.

У другим примерима змија ће се најчешће везивати за пакао и муке грешних душа. Најчешће је приказана са две или више главе и ређе је митски уобличена. У апокрифу *Ход Богородице по мукама* описане су двоглаве змије које пужу по језику девојке која је чинила блуд. У *Посланици Исуса Христџа ђаји јерусалимском* двоглаве змије једу груди раскалашним женама. У краћој верзији истог апокрифа двоглаве змије су оседлане и послане су на земљу као казна људима пијући им очи<sup>4</sup>, а женама груди. Змије ће неретко бити помињане у самом опису изгледа Сатане. У апокрифу *Борба арханђела Михаила са Саџанаилом* (дужа верзија) имамо следећи опис:

„Дужина његова, Владико, износи сто лаката, а ширина педесет лаката, а врат му је дванаест лаката, уста су му као трпеза велика, поглед као аспиде змије, и три главе су на њему. И Сотона смрт сеје и шкргуће зубима својим.

И због тога ће ме, Владико, уплашити, и због тога ћу се оглушити о силу твоју, али опрости свом слуги” (Јовановић 2005а: 101).

Јасна је сличност у опису изгледа и атмосфере која се везује за Сатану у *Борба арханђела Михаила са Саџанаилом* и смрт у горе поменутом апокрифу *О смрти Авраамовој*.

Веза ђавола са змијом је веома позната, али је не можемо сматрати симплификованом<sup>5</sup>, јер се ослања на различите традиције у апокрифима. Однос према змији је одувек био амбивалентан и зависио је од контекста. У *Библији* змија уједно представља и сарадницу ђавола, али и предсказање Христовог доласка или Божије провиђење у Мојсијевом надметању са фараоном. Врло сличан однос према змији налазимо и

4 Представу змија које муче грешнике у „доњем свету” и „пију” им очи проналазимо и у народним лирским песмама. Таква слика је у народној традицији увек повезана са оностраним, демонолошким. Уз то, змије „пију” очи онима који се оглушују о одређену врсту понашања патријархалне заједнице. Свакво оглушивање о патријархалну норму, која је усклађена са веровањима заједнице, резултира контактом са оностраним, које може бити кобно. Примере овог мотива у народној поезији требало би додатно испитати и проучити.

5 Змија је један од најистакнутијих, вишезначних и полифункционалних животињских ликова. Њена симболика је производ специфичне митолошке логике те су се у њој спојиле разнородне, често противречне и, рекло би се, међусобно опречне карактеристике. Она може да доноси зло и благостање, може да лечи или трује, да утиче на временске прилике, како позитивно, тако и негативно (изазива кишу и сушу, узрокује или спречава град), а њено убијање се сматра грехом, док у неким случајевима обећава опрост грехова, итд. (Гура: 208).

у народној традицији. Змија спаја мушку и женску, ватрену и водену симболику, негативно и позитивно начело; отровна је и лековита, има штетна и апотропејска својства (Гура 2001: 212). Змија уједно представља симбол плодности, подмлађивања и регенерације, мудрости, здравља, снаге, бесмртности и вечности (спирала/круг; ouroboros – змија која гута свој реп), али поседује и хтонске црте (грех, Сатана, веза са светом мртвих и подземљем)<sup>6</sup>.

У горе наведеном опису ђавола јасна је негативна конотација змије и ђавољег погледа, с обзиром на то да је аспида<sup>7</sup> врло отровна змија, те такво поређење имплицира да је ђавољи поглед отрован, а опис очију је врло често имао функцију карактеризације неког лика у књижевности. Мотиве повезаности ђавола са аспидом у апокрифима побројао је Томислав Јовановић у свом раду под називом *Мотив змије у апокрифима*. Он напомиње да су у *Књизи о Еноху* аспиде представљене као чувари улаза у пакао<sup>8</sup>, док се у многим другим апокрифима са аспидом упоређују негативно окарактерисани ликови, који имају зао језик<sup>9</sup>.

Имајући у виду све симболичке атрибуте који су се везивали за појам змије, избор писца апокрифног текста да прикаже смрт са змијским главама је више него очекивана. Ипак, мотив коња који се појављује је нешто ређи и загонетнији. Како бисмо покушали да утврдимо симболичко значење овог мотива, морамо кренути од библијског наратива и утврдити вредности које су се приписивале мотиву коња. У *Књизи йосифа*, на Јаковљевом самртном обраћању синовима, мотив

---

6 Види: Делић 2012.

7 „Поред устаљеног израза змија среће се понекад и грчка реч аспида, која представља страшну змију отровницу. Ова се реч јавља кроз поређења у сликовитом предочавању страшних ликова у неколико старозаветних апокрифа” (Јовановић 2012а: 251)

8 „И видех ад отворен и сужње и суд безмеран. И видех кључаре, стражаре адове, како стоје испред врата као аспиде велике, лица њихова као свећа ископана, као племе помрачено очи њихове, и зуби њихови обнажених до прса њихових” (Јовановић 2005а: 144).

9 „Да би се истакло неверовање цара Елиуса у речи праведног Јова, користи се поређење са змијом и аспидом. У апокрифном *Житију праведног Јова* каже се да Елиус није поштовао Господа, да је заволео змијску лепоту и тиме имао отров као аспида на језику и у срцу” (Јовановић 2005, 189). Слично је и у другој верзији апокрифа *Како Давид најпос Псалтир*, где Соломон пореди злу и језичаву жену са љутом лавицом, а њено чедо назива аспидом (Јовановић 2005а, 420). Иначе, истом синтагмом чеда аспидина означени су фарисеји на неколико места у *Новом завету*” (Јовановић 2012: 252).

змије и коња се помиње у опису будућности његовог сина Дана: „Дан ће бити змија на путу и гуја на стази, која уједа коња за кичицу, те пада коњик наузнако” (1 Мој 49: 17) чиме се Дану приписује велика моћ и мудрост. Ипак, овим стихом не можемо сасвим спознати симболичко значење коња јер је у његовом фокусу актер – змија, а не објекат – коњ. Најдетаљнију дескрипцију коња налазимо у *Књизи о Јову* (Јов 39: 19–25):

„Немилостив је птићима својим као да нијесу његови, и да му труд не буде узалуд не боји се. / Јер му Бог није дао мудрост нити му је удијелио разума. / Кад се подигне у вис, смије се коњу и коњику. / Јеси ли ти дао коњу јачину? Јеси ли ти окитио врат његов рзањем? / Хоћеш ли га поплашити као скакавца? Фркање ноздрва његовијех страшно је. / Копа земљу, весео је од силе, иде на сусрет оружју; / Смије се страху и не плаши се нити узмиче испред мача; / Кад звекће над њим тул и сијева копље и сулица; / Од немирноће и љутине копа земљу, и не може да стоји кад труба затруби. / Кад труба затруби, он вришти, издалека чује бој, вику војвода и поклич”.

Из овог одељка видно је својеврсно дивљење снази коња, али и његова повезаност са ратним околностима. Чињеница је да су Јевреји као номадски народ слабије користили коњску запрегу, те се коњи у *Шиаром завешу* најчешће помињу као војна сила. Коњ је представљао симбол војне моћи, а њихова бројност је означавала просперитет одређеног владара (1 Цар 4: 26): „/И имаше Соломун четрдесет тисућа коња за јаслима за кола своја, и двадесет тисућа коњика/”. Осим тога, надмоћ над непријатеље се исказивала одузимањем непријатељских коња, или њиховим уништавањем. У *Другој књизи о царевицама* наилазимо на опис уништавања идолопоклоничког жртвовања, чији део су били и коњи у златним запрегама (2 Цар 23:11): „/И уклони коње које бијаху поставили цареви Јудини сунцу од уласка у дом Господњи до куће Натан-Мелеха дворанина, која бијаше у Фаруриму; а кола сунчана сажеже огњем/”. Посебно развијена слика коњске запреге, која се везује за онострани свет је она која се описује у *Другој књизи о царевицама* при узласку на небо пророка Илије (2 Цар 2: 11): „/И кад иђаху даље разговарајући се, гле, огњена кола и огњени коњи раставише их, и Илија отиде у вихору на небо/”. Ова слика ће оставити снажан траг у поетском приказивању пророка Илије. У њој се може читавати и чињеница да се коњ у традиционалним културама сматрао хтонском животињом, која може прелазити из овог у „онај” свет. Коњ је не само код Словена, већ и код Германа и Грка сматран животињом која је у вези са доњим светом, док

је коњаник у митском језику најчешће означен као бог мртвих или као мртавац сам. Веровало се да коњ има значајну функцију у превођењу мртвих са на „онај” свет што се потврђује и приказима на етрурским споменицима на којима је приказан пут у подземље у присуству коња (Види: Петровић 1999).

На старозаветни симболички контекст ће се ипак надовезати новозаветни, апокалиптични, који ће мотив коња додатно обогатити. Наиме у *Ошкровењу* Јована Богослова приказана су четири коња различите боје, од којег сваки сугерише одређено значење (Отк 6: 1–8):

„И видјех да Јање отвори један од седам печата, и чух једно од четири жива бића гдје говори као глас грома: Дођи и види! / И видјех, и гле, коњ бијели, и онај што сјеђаше на њему имађаше стријелу; и даде му се вијенац, и наступи побјеђујући, и да побиједи. / И кад отвори други печат, чух друго живо биће гдје говори: Дођи! / И изиђе коњ риђ, и ономе што сјеђаше на њему даде се да узме мир са земље те да се људи међусобно кољу, и даде му се мач велики. / И кад отвори трећи печат, чух треће живо биће гдје говори: Дођи и види! И видјех, и гле, коњ вран, и онај што сјеђаше на њему имађаше мјерила у руци својој. / И чух као глас између четири жива бића гдје говори: Мјера пшенице за динар, и три мјере јечма за динар, а уље и вино немој ускратити. / И кад отвори четврти печат, чух глас четвртог живог бића гдје говори: Дођи и види! / И видјех, и гле, коњ сивац, и јахач на њему коме је име Смрт, и пакао иђаше за њим; и даде му се власт над четвртином земље, да убија мачем и глађу и помором и звјерињем земаљским”.

Видно је да се писац *Ошкровења* ослања на устаљену старозаветну поетску слику коња као војног оруђа, ипак, прецизирањем боје коња и детаљнијим описима јахача сугеришу се и нова значења. Нама је у контексту тумачења апокрифног описа смрти у *О смрти Аврамовој* важан последњи наведени стих у коме се Смрт и пакао конкретно везују за сивог коња. Узимајући га у обзир, можемо претпоставити да је писац анализираног апокрифа у опису смрти користио управо наведени симболички код. Чињеница је да се и у старозаветном тексту коњ јавља као весник битке, или рата, или припрема за слично, а самим тим, мотиву коња се приписује најавна смрти. Ипак, директно повезивање Смрти у *Ошкровењу*, која је очигледно антропоморфизована, са коњем

сивцем упућује нас да сматрамо да се коњ у апокрифном опису не помиње случајно<sup>10</sup>.

Мотив огња је чест у српским средњовековним апокрифима, посебно ако говоримо о виђењима пакла и раја. Бог и анђели су врло често приказивани као сјајни огањ, док су се у паклу грешници мучили огњем. У апокрифу *Житије и исповести Асенетие* ђаво се везује за морске дубине, али и у њима је повезан са огњем: „Из уста његових ме истргни да никад не уграби вук душу моју и не растргне ме и не положи у бездани огањ и у дубину морску и не прождере ме велики кит” (Јовановић 2005а: 331). Ипак, у Еноховом виђењу пакао је смештен на треће небо<sup>11</sup>, са његове северне стране и представља својеврсну синтезу античког, леденог пакла и каснијих представа о огњеном паклу:

„И подигоше ме одатле мужеве и узнесе на север небеса. И показаше ми ту место страшно веома – све мука и мучење. На месту том тама и магла.

И нема ту светлости, него огањ и пламен. И мрак се налази на месту том, студен и лед, и тамнице, и анђели љути, неочекивани, који ношаху мачеве и мучаху без милости” (Јовановић 2005а: 136).

Као допуноу о сазнању апокрифног виђења пакла можемо посматрати и одељке из апокрифа *О смрти Авраамовој*. Иако Авраам не путује кроз седам небеса, њему је пред смрт приказан само изглед страшног суда и све што се збива након њега. У овом апокрифу представљено је уникатно виђење страшног суда, у коме не делује толико Бог, колико старозаветне личности, попут Адама, Авеља, Еноха... У њему нема детаљног описа пакла, али су зато присутне појаве „огњених” анђела и оне служе за одвођење грешника на мучилиште. Апокриф *Ход Богородице њо мукама* (Јовановић 2005б) представља својеврсно путовање кроз пакао, које има функцију да обавести вернике каква судбина чека грешнике. Чести

10 Треба имати у виду и српску народну традицију у којој се мотиви смрти, змије, коња и огња преплићу. Ту пре свега мислимо на празновање Тодореве суботе и низ ритуалних радњи које садрже управо поменуте мотиве. Сматрано је да је важно празновати Тодорову суботу зарад одржавања доброг здравља коња, али и због хтонских јахача, као и ради заштите од змије. Веровало се да зли демони – тодорци не воле дим, те се може наслућивати митолошко јединство у приказивању коња и огња. Отуда и изреке попут: „Тако ме живи огањ не сажегао!” или „Тако ме коњска копита не сатрла!” (Караџић 1987: 5172, 5176, 5290).

11 Уколико у обзир узмемо опис небеса у *Књизи о Еноху*, може нам бити јасна реченица из апокрифа *Књига о Адаму и Еви*, где се Адамова душа смешта на треће небо до доласка Христовог.

су прикази грешника у огњеној реци, реци од смоле, огњеног језера. Неки од грешника су изложени ватри или некој врсти животиња, које најчешће симболишу пролазност и смрт. Сви ови прикази нам сугеришу тумачење слике смрти у апокрифу *О смрти Авраамовој*, јер упућују на повезаност мотива огња, смрти и пакла. Упркос пишевом објашњењу да људи умиру од огња, он је свесно или несвесно упутио читаоце и на основну средњовековну тезу да се грешници након смрти муче у огњу.

Хришћанско веровање у вечни живот условило је потребу за формирањем књижевних слика које појашњавају функционисање света за који се треба припремати читав овоземаљски живот. Рај који је обећан праведницима је требало да пружа утеху свим верницима који су се у овоземаљском животу мучили и практиковали правила вере, док је свако одступање од њених постулата требало да води у вечно мучење. Ишчекивање смртног часа и живот по начелу *memento mori* свакако је доводило до потребе да се сазна нешто више о загробном животу, те су апокрифни увиди у онострани свет анђела, демона, светаца и ђавола израз књижевне домишљатости која је своје упориште и легитимитет увек тражила у библијском тексту. Анализирајући мотиве само једне апокрифне поетске слике смрти, открили смо низ интертекстуалних веза и дубоко укорењене архетипске слике које се пројављују у универзалним атрибутима. Стога је тумачење оваквих апокрифних мотива увек недоречено и отворено за додатно разматрање и проучавање, како би се што боље сагледале све значењске наслаге које су произашле из човекове запитаности над сопственом смртношћу.

## IZVORI

- Jovanović 2005a: T. Jovanović, *Starozavetni apokrifi*. Beograd: Prosveta.  
Jovanović 2005b: T. Jovanović, *Novozavetni apokrifi*, Beograd: Prosveta.  
*Biblija* 2014, Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.

## LITERATURA

- Afonansin 2009: E. Afonansin, *Eshatologija i kosmogonija gnostika*. Beograd: Finegraf.
- Bogdanović 1980: D. Bogdanović, *Istorija stare srpske književnosti*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Gura 2005: A. Gura, *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Brimo.
- Delić 2012: L. Delić, *Guje i jakrepi: književnost i kultura*. Beograd: Balkanološki insitut SANU.
- Elijade 2015: M. Elijade, *Slike i simboli*. Beograd: Factum izdavaštvo.
- Petrović 1999: S. Petrović, *Srpska mitologija*. Niš: Prosveta.
- Rasel 1995: Dž. Rasel, *Princ tame*. Beograd: Pont.
- Stokin 2015: I. A. Stokin, Načelo „memento mori” u srpskoj srednjovekovnoj književnosti, *Novi Sad: Letopis Matice srpske*, 1–2, Novi Sad, 154–169.
- Stambolić 2015: I. A. Stambolić, Gnostički dualizam u srpskim prevodima starozavetnih srednjovekovnih apokrifa, u D. Žunić.: *Umetnost i kontekst religija u umetničkim delima*, Niš: Srpska akademija nauka-ogranak u Nišu, 23–34.
- Stambolić 2019: I. A. Stambolić, Predstava žene u srpskim srednjovekovnim apokrifima, *Novi Sad: Letopis Matice srpske*, 4, Novi Sad, 505–528.