

Дејан М. Илић

Институт за књижевност и уметност, Београд
deki.ilic.dejo@gmail.com

Dejan M. Ilić

Institute for Literature and Arts, Belgrade
deki.ilic.dejo@gmail.com

СТАРАЊЕ О ДУШИ У ЛЕГЕНДАМА, ЛЕГЕНДАРНИМ ПРИЧАМА И НОВОЗАВЕТНИМ АПОКРИФИМА^{1*}

CARE FOR THE SOUL IN LEGENDS, LEGENDARY STORIES AND APOCRYPHAS FROM THE NEW TESTAMENT

Самеравање овоземаљског живота према религиозним али и друштвеним правилима у циљу постизања оностране награде и избегавања казне вишеструко је обележило живот средњовековног и човека фолклорне културе. Отуда се у овом раду испитују различити аспекти тематско-мотивског комплекса старања о души на одабраним делима средњовековне и народне књижевности. Поред мотива милосрђа и задужбинарства оно се доводи у везу са есхатолошким темама и разматра на фону поимања греха. Пратећи однос грех — казна — покајање, испитујући каталоге грехова, анализирају се примери небриге о души, као својеврсни негатив теме. Старање о души, било да је реч о поступцима које појединац сâм чини, или их други чини за њега, доводи се у везу са устројством и заштитом „свог“ света и разматра као вид богопознања.

Кључне речи: фолклор, средњовековна књижевност, душа, милосрђе, грех, есхатологија.

Measuring life on this earth against religious and social rules for the purpose of achieving the award after death and avoiding the punishment has left multiple marks on the life of medieval man and man of folklore culture. For that reason this paper investigates various aspects of the thematic-motive complex of the care for the soul in the selected works of medieval and folk literature. In addition to the motives of mercy and endowment, it is connected with the eschatological topics and is analyzed on the phon of the conceptualization of sin. Following the relation sin — punishment — penance, we investigate the catalogues of sins in order to analyze the examples of the lack of care for the soul as a negative of the topic. Care for the soul, whether it is something an individual does on their own or others do for them, is connected with the organization and protection of “one’s own” world and is considered to be a form of experiential knowledge of God.

Key words: folklore, medieval literature, soul, mercy, sin, eschatology.

¹ Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено сиваралацијиво у интеркултурном коду* бр. 178011, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Традицијски човек и човек средњовековне културе живели су између два света: видљивог и невидљивог, појавног и скривеног, те је за њихово поимање света карактеристична двопланост. Овоостраност и оноостраност у њиховом доживљају, иако раздвојене и суштински различите, прожимају се, укрштају и утичу једна на другу. Управо су ти прелазни тренуци дотицаја овог и оног света нарочито критични, поремећај у једној равни одражава се на ону другу, па чак може изазвати и катастрофичке последице. Отуда је човек традицијске културе развио читав систем ритуала, табуа и прописа чијим је поштовањем и спровођењем настојао да оствари хармонију ових двеју равни, спречи изглобљавање света. Слично се и у хришћанству земаљски живот организује и посматра према оноостраном, људске активности просуђују се и усмеравају према верским начелима, Божјим истинама објављеним кроз Библију.

У свету у ком је сваки преступ могао довести до оноостране одмазде и освете, па и уништења требало је сачувати „свој“ свет и своју душу, који су непосредно узајамно повезани. Удовољити трансценденцији, одолети искушењима и тиме сачувати своју неоскврнутост, своју небогу-противност, једини су начини да човек обезбеди себи увир у оноостраност, да освоји блаженство и победи смрт. Ово становиште блиско је и хришћанском и паганском погледу на свет, у оба ова религијска система човек је распет (додуше на различите начине) између трансценденције и иманенције и у опасности да се изгуби, да се (само)поништи.

Нарушавање равнотеже овоостраног и оноостраног света нарочито је кобно могло бити по човекову душу. Будући да душа представља суштину човековог бића, она води и усмерава све човечије поступке. Отуда се сваки конфликт у односу са трансценденцијом настао као последица човековог преступа ставља на терет души. Супротно овоме, живот у складу са етичким, религијским, друштвеним нормама предствља вид старања о души. У анимистичким схватањима под душом се подразумева „celokupna psihička aktivnost jednog ljudskog bića“ (Bandić 1980: 50), па старати се о души значи старати се о суштини свог бића, о свом идентитету, а самим тим и о устројству „свог“ света. Изгубити и опоганити душу истоветно је са губитком и оскврнућем самог животног принципа, губитком сопства, а овај губитак неминовно води ка дезинтеграцији света, ка хаосу².

У овом раду бавићемо се управо тематско-мотивским комплексом старања о души. Самој теми приступићемо нешто шире³. У оквиру овог

² Душа се погани грехом, преступом, а нагомилавање греха један је од првих знакова „пошљедњих времена“ и у хришћанској традицији и у претхришћанским веровањима, те отуда сматрамо да између оскврнућа душе и пропасти „свог“ света постоји узрочно-последични однос.

³ О тематско-мотивском комплексу старања о души инспиративно је писала Соња Петровић, с тим што му она приступа пре свега са аспекта тестаментарног модела (в. Петровић 2005: 3–22).

тематско-мотивског комплекса указаћемо и на специфични сензибилитет средњовековног човека и човека фолклорне културе⁴, њихово поимање времена, греха, смрти, етичности. Нарочито ћемо се бавити милосрђем као једним од основних облика бриге о души. Старање о души разматраћемо кроз поступке које појединац чини сâм, за живота, али и кроз поступке које чине потомци (други) после његове смрти да би обезбедили наклоност предака. Пратећи однос грех — казна — покајање, испитујући каталоге грехова, анализираћемо примере небриге о души и тако дати својеврсни негатив наше теме. Сви наведени аспекти биће разматрани на одређеном корпусу средњовековних и фолклорних дела. Народне легендарне приче и легенде из Вукове и Чајкановићевих збирки (Вук СНП, ВЧ/ЧП, ВЧ/СНП)⁵ посматраћемо у вези са новозаветним апокрифима (Јовановић 2005).

Имајући у виду да је тематско-мотивски комплекс старања о души изразито хришћанске провенијенције, те да теме о души, њеном путу након смрти, заштити од греха имају и универзални карактер (због чега су блиске и архаичној, паганској, митској свести) одлучили смо се за компаративни приступ теми. Фолклор и средњовековну књижевност, иако је реч о два засебна система културе, нећемо посматрати бинаристички јер сматрамо да су ове две културе сапостојале и несумњиво утицале једна на другу. Отуда смо се определили и за жанрове који су нарочито отворени ка другим пољима културе: легенде и легендарне приче као фолклорна дела са наглашеним хришћанским карактером, те апокрифе као својеврсна маргинална, неканонска, фолклоризована дела средњовековне књижевности. Намера нам није да се бавимо генезом поједних мотива, слика и сижеа, желимо да кроз саогледавања и анализирања фолклорних и средњовековних дела једних кроз друге укажемо на преслојавање различитих културних модела у оквиру тематско-мотивског комплекса старања о души.

Душеполезна дела. Свестан дихотомије света, човек се трудио да се што боље припреми за кључни прелаз из оностраности у оностраност, смрт. И хришћани и пагани су, свако на свој начин, настојали да придобију милост трансцендентне инстанце у тренутку смрти. У архаичној заједници човек је, руководећи се принципом *do ut des*, покушавао да се одужи вишим силама, али и да их задужи и тако извуче корист за себе, за своју душу. Хришћанин, с друге стране, кроз подвиг уподобљења Христу тежи

⁴ Свесни мањкавости одредница „средњовековни човек“ и „човек фолклорне културе“, осећамо потребу да их подробније одредимо. Под првом синтагмом схватамо човека официјелне, писане, високе културе са извесним теолошким знањима, док другом одредницом обухватамо неписменог, полухристијанизованог човека који не мора нужно припадати најнижим слојевима. При том, оба ова типа могу бити носиоци традицијског, фолклорног знања, а само први има увид у традицију другог, док други нема увид у културу првог.

⁵ Списак скраћеница налази се у напоменама на крају рада.

спасењу своје душе. Скрбећи о својој души, хришћанин треба да се учини достојним васколике Христове жртве и заслужи непропадљиво Небеско царство. Дакле, „*život vernika se menja pri pomisli da smrt nije konačan kraj*“ (Le Goff 1992: 7).

Хришћанство доноси линеарно схватање времена, учећи да овоземаљски свет од тренутка стварања незауостављиво иде ка свом крају који ће се збити при другом Христовом доласку, на дан Страшног суда. У том трену судиће се живима и мртвима, „цео човек динамички сконцентрисан у души, предстоји суду Божијем“ (Мијач 1988: 69). Свакоме ће бити враћено према заслугама у овоземаљском животу. Када имамо у виду есхатолошку димензију хришћанства, јасно нам је да је старање о души за хришћанина најважнија активност. Оно је неразлучиво повезано са старањем о другима, а остварује се побожним, богоугодним животом, животом који је прожет мишљу о пропадљивости свега земаљског.

Овострани живот, иако привремен и пропадљив, врло је значајан за хришћане јер од овоземаљских поступака зависи њихова судбина. Живот у садашњем времену је кључ за досезање вечног, отуда проистиче обавеза старања о души и непрестаног подвизавања. Заправо „у поређењу са вечношћу, време човековог постојања — није ништа и има смисла једино као припремни ступањ за прелазак у вечити живот на оном свету“ (Гуревич 1994: 138). Дакле, човек = верник = хришћанин мора одолети свим искушењима, својим жељама, живети аскетски да би *служио* царство небеско.

Вечни живот у рају достиже се чињењем душеполезних дела, односно сталним подвизавањем. Јован Лествичник истиче љубав према Богу, жељу за достизањем Небеског царства, те покајање за учињене грехе као главне мотиве за подвизавање (в. Лествичник 2008: 20). Подвиг има различите облике, а у корпусу дела на којима се заснива овај рад он је приказан пре свега кроз мотив милосрђа. При том се милосрђе углавном приказује у вези са мотивом кушања, трансцендентна инстанца проверава способност јунака да учини милосрђе. Сва дела милосрђа у анализираној грађи могла би се поделити на дела телесне милости (храњење ништих и убогих, брига о њиховој телесном благастању) и дела духовне милости (дељење нематеријално, умножавање спасења ширењем Божје поруке).

Како хришћанство почива на дељењу и давању, милосрђе је једна од врховних врлина хришћана. У Јеванђељу се каже: „Ходите благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постања света. Јер огладњех, и дадoste ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; странац бијах, и примисте ме; наг бијах и оденуисте ме; болестан бијах и посетисте ме; у тамници бијах, и дођосте мени“ (Мт 25, 34–36). Дакле, онај ко помогне невољнику руководи се Божјом речју и тиме помаже и себи самом, олакшава својој души. Милосрђе је у директној вези са спасењем, па Јован Лествичник двери које воде у вечни живот зове „двери милосрђа“

(Лествичник 2008: 56). Пут ка вечном животу отвара се милосрђем. Међутим, наведена синтагма може се протумачити и као милосрдни покрет Божји ка човеку, Божје снисхођење. Отуда су човекови милосрдни гестови подражавање Христу, и један од основних видова неговања боголикости.

„Посланица Исуса Христа патријарху јерусалимском“ експлицитно позива на милосрђе⁶, глас који саопштава богопослану посланицу упозорава: „посетите болне, и оне у тамници, и ниште и убоге да и ја вас посетим. И не затворите врата пред странцима да не затворим и ја двери рајске пред вама. И умилостите се на гладне у моје име“ (ПХјд, 488)⁷. Овај пример је нарочито занимљив јер се и сам чин слања посланице може тумачити као вид милосрђа Божјег према људима склоним греху. Идеја реципроцитета садржана у Божјој посланици, у легендарним причама испољила се кроз мотив кушања, односно кроз реакцију трансцендентне инстанце на искушеников избор. Док апокриф експлицитно упозорава и поучава, легенде и легендарне приче теже да илуструју значај живљења у хришћанској врлини кроз конкретне примере.

Трансцендентна инстанца искушава човекову спремност да учини милосрђе најчешће у лику просјака. Узимањем маске просјака и убогог искључују се евентуална рачуница и користољубље као мотивација за помоћ/милосрђе пошто се подразумева да просјак и убоги не могу узвратити на учињено милосрђе овоземаљском наградом. Истински милосрдни чин нема никакве везе са гордошћу и личном разметљивошћу. Богаташ позива самог Бога на славу желећи да преко гостију изрази свој углед, али и увелича сâм чин слављења крсног имена (ВЧ/СНП, 116). Међутим, његове намере откривају се као богупротивне онога тренутка кад не удели просјацима (прерушеним анђелима). Кушање је разобличило потенцијално душеполезно дело као грех охолости и самољубља. Одбијањем просјакâ богаташ је могућност подвизавања душе преокренуо у њено оскрвнуће и открио се као недостојан Божјег присуства, јер „како вас прими и дочека онако би и мене“ (ВЧ/СНП, 116, 351)⁸, каже Бог анђелима.

Претходни пример јасно показује да „прихватање убогих симболички означава прихватање Христа и хришћанске вере“ (Петровић 2014: 125). Отуда не чуди што браћа храњењем просјака стичу наклоност трансценденције (Вук СНП, 14). Својим чином они показују да поштују и Божје и друштвене норме, јер сваки од тројице браће даје просјаку само од свог дела. Учинити милосрђе коришћењем туђе својине значило би не учинити га, оно би открило склоност ка богатству и стицању, а било би блиско и крађи. Али, у милосрђу је неопходно истрајавати, стално га потврђивати, учинити га начелом односа са другима. Отуда се милостивом сол-

⁶ Мотив експлицитног позива на милосрђе налазимо и у ЈБА.

⁷ На овај начин обележавањемо цитате из апокрифа. Сви апокрифи наводе се према издању: Јовановић 2005.

⁸ Овако смо решили означавање навода из фолклорних прича, прво се даје скраћеница збирке у којој се прича налази, редни број приче у тој збирци и број стране.

дату пребацује што није чинио милосрђе колико је могао (ВЧ/СНП, 30), а два старија брата поништавају своја добра дела одбијањем поновног давања просјацима, те губе Божју наклоност (Вук СНП, 14). „Није то за тебе“ (Вук СНП, 14, 84), каже анђео/просјак, одузимајући им богатство стечено првобитним милосрдним чином. Старија браћа се, дакле, откривају као среброљупци и неспособни да управљају богатством. Они су недостојни награде јер су пренебрегли хришћански идеал по којем се „уместо односа својине познаје само однос управљања, божанске икономије којој је сврха да преко земаљских добара у рукама оних који имају снабде свим што је потребно оне који немају“ (Богдановић 1968: 52).

О снази и лепоти милосрђа говори се и независно од мотива кушања (Вук СНП, 15). Контрастирањем ликова милостиве снахе и немилостиве свекрве илуструје се значај милосрђа за онострани живот. Снаха је достигла врхунац врлине и учинила милосрђе својим животним начелом, она не само да свој залогај дели сиротима него скрби и о животињском свету. У ревносном милосрђу она иде и до самопоништавања, приближава се мучеништву јер због таквог односа према животу трпи угњетавања свекрве. Врховни чин милосрђа испољава управо према незахвалној свекрви, доделиће јој оностране трпезе заслужене својим овоземаљским милосрдним делима.

Милосрђе моделује однос са оностраношћу и у непосредној је вези са есхатолошким темама. У неким варијантама (ВЧ/СНП, 162) приповеда се о изгубљеном златном добу услед људске преваре и грехова, али се исто тако истиче и спасоносна страна милосрђа. Оно може да поврати пољуљану равнотежу и спречи богонапуштање света. Отуда је цар, уплашен за опстанак „свог“ света, наредио: „да сваки у његовом царству четрдесети дио од имања на сиротињу дијели, и то да се чини два пута у години, не би ли се Бог смиловао на људе“ (ВЧ/СНП, 162, 260). Иако се на први поглед може учинити да наредба милосрђа нема везе са истинским милосрђем, то овде није случај. Имајући у виду да је цар богоизабрани владар, одговоран пред Богом за поверени му народ, овакав поступак цара открива се као израз скрби и потврда богоугодне владавине. Сходно уверењу да благостање земље зависи од честитости владара, те митском мишљењу које владара поистовећује са вегетативним божанствима, цар овим чином космизује „свој“ свет. Он умножава милосрђе, јер га преноси и на своје поданике, те остварује идеални поредак у коме је „старање о сиротињи обавеза цара, цркве, али и сваког верника који се нада спасењу душе“ (Петровић 2014: 51).

Старање о сиротињи као душеполезно дело заправо је највећи севап (ВЧ/СНП, 61). Јунак ове приче суочен са неминовношћу смрти показује незаинтересованост за материјално и жени сиротицу. Како је сиромаштво у ранијим епохама често представљало препреку браку, јунаков милосрдни гест открива се не само као брига о појединцу него и као брига о целокупној заједници. Женећи сироту, он спречава њену маргинализа-

цију и даје могућност да и други уживају у његовом богатству. Ослобађање сиромашних и робља приказано је као душеспасно дело (Вук СНП, 64). Кроз опредељење јунака да своје благо утроши за добробит других прича показује како се помоћ другоме открива као помоћ себи. У њој се у самом подвигу јунака налази и скривено искушење на које се позитивно одговара. При откупљу робова (подвиг) јунак не пада у искушење да их себи потчини него им даје слободу. Када избавља сиромашне из тамнице, јунак плаћа њихов дуг за царски порез, те не крши друштвене норме. Оваквим поступцима он није оскврнуо своје милосрђе.

Сиромаси су под директном Божјом заштитом, „Бог брине за сиротињу, [...] да нема сиротиње не би сунце сјало“ (ВЧ/СНП, 30, 105). Бринући о сиротињи човек врши богоугодно дело, „што год човек даје сиротињи, даје Богу“ (Петровић 2012: 13), стара се о својој души, а такође утиче и на просперитет самог космоса. У апокрифима се мотиви старања о сиротињи и милосрђа срећу као експлицитни позиви, у склопу каталога грехова, те у виду посмртних завештања грешника живима. Ова завештања старање о души доводе у везу са култом мртвих, показујући да се милосрђе може чинити не само за друге живе чланове заједнице него и за душе преминулих. Такво милосрђе има двострано душеполезно дејство, оно као израз хришћанске љубави према ближњима спасава душу живог члана заједнице, а позитивно делује и на душу преминулог.

Завештања грешних треба да поучно делују на живе, исказана из позиције оних који нису мислили на онострану егзистенцију она теже да код рецепијената (живих) изазову преображај (или учвршћење на богоугодног путу) кроз поистовећивање са оностраним страдалницима (АЦ). Одрас су љубави према ближњима и специфичан вид загробног покајања. Од живих се тражи да се присете покојника кроз религиозне и милосрдне чинове: „помињите нас грешне сваке суботе уздајући славу Богу, и помињите нас у молитвама да бисмо ради вас милост добили“ (АЦ, 469). Живи се упозоравају да се дељењем милостиње за душу покојника старају и о сопственој души: „да се помолe милостињама и молитвама како и они не би ушли у ову муку“ (АЦ, 470). Милосрђе у овим примерима надилаци саму смрт, преобрађује се у својеврсно старање мртвих о живима.

За средњовековну цивилизацију карактеристично је сапостојање живих и мртвих, они су обједињени у телу Цркве. Отуда не чуди што је велики број књижевних облика писан са намером да обезбеди мир и благостање души умрлог на оном свету. Неки од таквих облика су: поменик, опросна молитва, покајни, аколутија, исповедна молитва, опросна писма. Сви ови текстови настали су као израз специфичног старања о душама. Апокрифи наводе и извесне религиозне чинове који имају за циљ бригу о покојницима: паљење свеће, чин задушне литургије, давање кољива, прилози цркви, дела која представљају „велико задушје и велики помен, и весеље и велика корист душама тим“ (ЈБА, 357).

Брига о мртвима која се открива и као брига о „свом“ свету карактеристична је и за архаичне заједнице. Живи на себе преузимају обавезу да учине све да душа покојника нађе мир на оном свету и само ако успешно одговоре свим обичајно-обредним захтевима избећи ће сопствено огрешење. Основни задатак живих припадника заједнице јесте да преминулом обезбеде гроб, његову кућу на ономе свету. Христијанизована, ова веровања нашла су одраз у фолклорном мотиву захвалног мртваца. Јунак чини двоструко милосрђе према покојнику: отплаћује његов дуг и сахрањује га (ВЧ/ЧП, 43). Овим поступцима он се стара како о својој, тако и о покојниковој души. Везивањем покојника за гроб јунак спречава његово повампирење, те доприноси космизацији света. Контаминација са жанром бајке, али и фолклорна склоност ка конкретизацији апстрактног, учиниће од покојника јунаковог помоћника. Позитивно дејство милосрђа показује се на конкретном примеру.

Милосрђе се може испољити и кроз духовно даривање. Оно подразумева дељење нематеријалних блага добијених од Бога са ближњима. Духовно даривање условно речено препознајемо у несебичном чину орача који своје знање стечено трансцендентном интервенцијом преноси на друге, чиме читав колектив добија награду у виду благослова и напретка (ВЧ/ЧП, 155). Духовним даром може се сматрати и тумачење одређених догађаја и слика које алегорично говоре о старању о души и оностраним њеном животу. Ова тумачења даје најчешће старац који је у блиској вези са оностраним, или је епифанизована виша сила⁹. Исто тако и сам чин приповедања приче представља дело духовног милосрђа, будући да све легендарне приче преносе морална и религиозна начела усвојена у једној заједници. Уз то је често и сâм контекст приповедања праћен морализирањем о исприповеданом догађају (Чајкановић 1999: 432).

Мотив књиге и књижевног дела/текста као духовног даривања развијен је у средњовековној књижевности. Читање богопосланог текста, „књига душеспасних“ открива се као дело угодно души и Богу, а то се односи и на преписивачку делатност. У неким апокрифима непосредно се позива на преписивање и распростирање текста (АЦ, ПХјд) и истиче се да ће се ономе ко то учини „греси [...] истребити, а на земљи и на небесима наћи ће благослов“ (АЦ, 471). С друге стране, задржавање за себе оштро се санкционише, онај ко пропусти прилику да одржавају текста обавести другог изједначава се са Јудом (ПХП, ПХјд). Инсистирање на духовном даривању открива се и у захтевима свештенству да поуче поверени им народ хришћанским начелима и Божијем закону (АЦ). Сви ови захтеви утемељени су на основном својству милосрђа као чина „који је користан души и умножава спасење“ (Петровић 2012: 12). У умножавању спасења учествује и сâм текст, и то не само својом функцијом развијања добродетели у реципијенту, него и прослављањем Бога које често поприма облик доксалогije и јавља се као његова завршна формула.

⁹ Овај мотив налазимо у ВЧ/ЧП, 48, ВЧ/СНП, 168, ВЧ/СНП, 169, Вук СНП, 17.

Мотив ГРЕХА. Поред свих душеполезних дела којима се може заштити и заслужити Небеско царство, човек је изложен греху и њему склон. Грех схваћен као прекршај табуа близак је и претхришћанским веровањима, али је тек хришћанство поставило грех у средиште своје теологије. „У средњем веку човека прогања грех“ (Le Goff 2007: 33), њему су сви подложни и нико није грехом неоскврњен. „Ако речемо да гријеха немамо, себе варамо, и истине нема у нама“ (1Јн. I, 8). Дакле, негирање сопствене грешности открива се као грех гордости и самољубља, што води поништењу сопства кроз поништавање Божје истине у нама. Јован Лествичник упозорава: „ни читав један дан није ти довољан да отплатиш Господу оно што си му само тога дана згрешио“ (Лествичник 2008: 64).

Подмукао и склон умножавању, грех се јавља као непријатељ душе, као њена богупротивна могућност. Грех поништава душу и уместо у спасење води у патњу и очајање. Онај ко чини грех највише штети себи јер урушава сâм темељ свог бића. Отуда сматрамо да се старање о души може тумачити и као чување од греха, при чему се чињење греха открива као специфично наличје старања о души. У нашем истраживање према греху ћемо се односити као „према проблему људског понашања, непоштовању једног кодекса моралних начела која су или¹⁰ дата од Бога, или договорена од заједнице и друштва, или устаљена као обичаји тог друштва“ (Живковић 2010: 138).

У различитим хришћанским учењима тело је схватано као извор греха и пут на којем душа лако поклекне, оскврни се. Однос тела и душе врло је сложен и различито тумачен, но сви приступи истичу њихову повезаност, једно утиче на друго. Сâм грех се често представља као болест душе или душевна рана, па и телесна болест. Однос греха према души Јован Лествичник приказује кроз паралелизам лекар-болест (Лествичник 2008: 59). Грех разбољева душу, док поступци старања о њој и покајања уклањају (лече) негативне последице грехоизложености. За душу која је одолела греху каже се да „нити повреде нити ране има“ (ОСА, 370).

Иако је тело често заводио душу на пут греха, у корпусу анализираних легенди и легендарних прича не налазимо представе телесних грехова. С друге стране, у апокрифима су мотиви телесних грехова развијени и учестали. Тамо налазимо грехове као што су блуд, прељуба, инцест, благоутробије, украшавање тела. Ови грехови (као и сви остали) приказани су првенствено кроз своје негативно дејство на душу, те кроз онострани казне на које се душа подложна греху (само)осудила. Апокрифи су често исцрпни у нијансирању телесних задовољстава, тако се као посебни облици стомакоугађања издвајају пијанство (ОСА), конзумирање

¹⁰ Сматрамо да би се уместо односа „или — или“ могло говорити и о односу „и — и“ јер између Божјих, друштвених и обичајних начела, барем када је у питању средњовековна цивилизација, постоји однос сагласности. Ово се лепо може видети кроз сагласност државног и црквеног законодавства, те подударности у народној, патријархалној култури.

дувана (ПХјк), прекршај поста (ОП1). Ипак, чини нам се да је нарочита пажња посвећена гресима блуда и прељубе који се представљају као понижење душе (ПЈ). Они се разматрају и у вези са починиоцима (свештеници, калуђери, калуђерице, попадије, девојке) и у вези са контекстом у ком су учињени (поновљеним браковима, оскврнућем светог времена, ритуалном нечистотом).

С обзиром на то да су углавном везани за црквену средини апокрифи велику пажњу поклањају гресима клера. Поред блуда и телоугађања за свештенство се везује и лицемерје, те непоштовање и оскврнуће светих тајни и религиозних обреда. Греси клера нарочито су опасни јер могу угрозити комуникацију са оностраним. Свештенство је двоструко одговорно јер поред своје душе мора скрбити и за душе поверених верника, те ће у дан Страшног суда одговарати: „епископи за попове, а попови за људе, а игумани за калуђере“ (ЈБА, 360). Супротно апокрифима, у анализираним легендама и легендарним причама, духовници су приказани као носиоци врлине и заступници Божје воље.

У њима се грех приказује у вези са мотивом кушања, као негативан одговор јунака на искушење. Грех најчешће има облик изневереног, поништеног милосрђа¹¹, односно огрешења о сироте¹², при чему узрок има у себичности, самољубљу и жудњи која је као, како вели свети Августин, „мрачни порив да се контролише, присваја и за сопствене циљеве користи све добро што је Бог створио да би било прихваћено са захвалношћу и подељено с другима“ (Brown 2012: 487), супротна идеалном начелу божанске икономије и непоседовања. Грех према сиротињи испољен је не само нечињењем милостиње него и подсмехом, дакле, не само делом него и помишљу, речју (ВЧ/СНП, 168). У *Закономправили* Светога Саве истиче се да се подсмевањем „сиротињи, муци и јауку“, грешник подсмева заправо самом Богу јер „чини увреду Богу који је тога створио“ (Петровић 2004: 143), чиме се показује не само као немилосрдан него и богопротиван. Сиротињска клетва има огромну моћ и брзо стиже до Бога. На пример, цар је кажњен слепилом јер се посредно огрешио о сиротињу тако што је „пустио владу на млађега, па онај не зна ништа него превише дави сиротињу“ (ВЧ/СНП, 36, 131). Царска власт обавезује и самог цара. Његова огрешења о другог нарушавају поредак и устројство света, па се сиротињска клетва враћа њему самом.

Рад на празник чест је прекршај и у фолклорној и у средњовековној традицији. Тако на пример, девојка на Благоу Марију доноси воду са извора, и тиме повређује сакрално време празника (ВЧ/СНП, 201). Будући да је празник обележен пре свега нерадом и да је квалитативно другачији од профаног времена, радом девојка (барем за себе) поништава празник,

¹¹ Овај мотив налазимо у: ВЧ/СНП, 117, ВЧ/СНП, 73, ВЧ/СНП 16, ВЧ/СНП, 116, Вук СНП, 14, Вук СНП, 15.

¹² Овај мотив налазимо у: ВЧ/СНП, 36, ВЧ/СНП, 69, ВЧ/СНП, 116, ВЧ/СНП, 168

чиме се искључује из верујућих, али и из саме заједнице. Ако имамо у виду да је „само сакрална стварност пуна стварност“ (Детелић 1992: 22), онда делатност девојке можемо посматрати и као антикосмичку, која прекида везе са трансценденцијом. Мотив повреде сакралног времена радом налазимо и у апокрифима (ПХјд, ПХП), с тим што је у њима казна за такво огрешење приказан пре свега кроз губљење милости светитеља чији је празник нарушен. Као видови оскврнућа празника наводе се још блуд и нечињење поста (АЦ). Антикосмички и антидруштвени чин препознајемо и у греху разблаживања вина водом¹³. Овај чин нема за циљ само материјалну добит, већ он представља и оскврнуће евхаристије, а самим тим и Христове жртве. Ако узмемо у обзир да се Бог сматра дариваоцем вина и жита (ПХјд), онда у овом чину није тешко видети и својеврсно одбијање Божјег дара.

Грех као „начин живљења то јест, постојања и битисања“ (Томасовић 1996: 38), уништава човекову боголикоост, озверује га и приближава ђаволу. Изложена греху душа губи своју суштину, те постаје ђаволова својина¹⁴, ђаво чак и одлази по душу кривоклетника (ВЧ/СНП, 17). Говорећи противно истини и закону, кривоклетник проговара ђавољим језиком, те постаје његов заробљеник. У апокрифима ђаволска природа греха одводи грешнике у пакао, мрачне и смрадне просторе. Удаљавање од Бога сразмерно је степену огрешења, па се разорност греха испољава кроз специфичну естетику ружног¹⁵. Грешници губе Божји лик, постају „смоласто црни“ (АЦ, 462); „ослепљени грехом“ они губе могућност богопознања кроз светло и виђења лепоте. Чињењем греха они сами бирају богоотпадништво: „остависте светлост и заволесте таму“ (ПХјд, 482).

Губљење боголикости као последица греха у легендарним причама је приказано кроз мотиве метаморфозе у животињу (Вук СНП, 21, ВЧ/ЧП, 196). Поништавањем своје духовности човек се своди на животињу и губи логосну компоненту сопства. Грех води у озверење, па налазимо и мотив канибализма везан за оне који предају ближње смрти (ХБд). Озверени грешници губе слободу воље својствено једино човеку, постају пратиоци ђавола. У апокрифима је то изражено кроз гестове у паклу — демони су они који гестикулирају, док су грешници пасивни. Потчињавање воље ђаволу симболички је изражено кроз ограниченост покрета.

Једна од основних одлика греха је склоност ка умножавању: „човек не може учинити одмах велики гријех док не учини најприје мали“ (ВЧ/СНП, 169, 388). У причама са мотивом великог грешника (ВЧ/ЧП, 197, ВЧ/СНП, 69) приказано је како грех може постати потреба, начело живљења. Грешник почиње да ужива у свом пороку, уз то грех има својство

¹³ Мотив налазимо у: ВЧ/ЧП, 198, ВЧ/СНП, 168, ПХјд, ПХП.

¹⁴ Овај мотив налазимо у: ВЧ/СНП 42, ВЧ/СНП, 43, ВЧ/СНП, 17.

¹⁵ У средњовековној естетици светлост је примарна ознака лепоте и божанског принципа, па је све лишено светлости ружно и далеко од Бога.

преношења на другог. Са потчињених он се преноси на оне којима су поверени: „јер нису важеће радње оних који су под влашћу“ (Петровић 2004: 524). С друге стране, грех родитеља може се пренети на децу (ОСА, ВЧ/ЧП, 48, ВЧ/СНП, 71), блудни грех мужа преноси се на жену и обрнуто (ЈБА). Скривање туђег греха једнако је његовом чињењу јер представља небригу о души ближњег и добробити целе заједнице (ПЈ, ПХјд). Грехови су, дакле, међусобно условљени и никад се не јављају појединачно, отуда се они у апокрифима приказују углавном каталожки.

Антрополошки гледано самим одређивањем шта се све сматра грехом заједница се конституише, па се удаљавање од греха узима као услов друштвености. Клонити се греха значи бринути се о себи и о другима. Измештањем грешника у хаотичан, мрачан, разграђен простор пакла, заједница се штити и одређује границе дозвољеног понашања. Представљањем грешника као Другог и страног заједница и поучава. Отуда и сами грешници парадоксално, потпомажу структуру друштва у смислу у ком: „одступање помаже једном друштву да одреди границе прихватљивог понашања“ (Levin 2006: 45).

Хад лишен светла и у ђаволој власти инверзан је нашем свету, то је свет наопачке, стециште колективног несвесног — наша сенка јер се „несвесни моменат и дубине колективног несвесног одражавају и у механизму и у предметима маштања“ (Мелетинский 2011: 8). Имајући у виду да је душа микрокосмос, те да је „сусрет са грехом у ствари по први пут сусрет са небићем“ (Томасовић 1996: 38), старање о души и однос врлине и греха можемо сагледати и у сваком појединачном вернику. Пакао и рај могу се посматрати и као стања душе. Ако пођемо од симболике четири елемента у средњем веку: ватра — топлота, земља — тело, вода — крв, ваздух — дах (Le Goff 2010: 165), слике подземног света можемо довести у везу са сликом обездушеног тела. Пакао је обележен огњеном реком (комбинација ватре и не-воде) и земљом, лишен је ваздуха (смрад), дакле животворног даха (душе). Као такав он постаје слика човека који је пропустио прилику да се постара о својој души и велики подсетник неопходности подвизавања. Хад се открива као небиће и не-ја садржано у сваком појединцу, па од дела која појединац чини зависи да ли ће сенка и не-ја постати Ја.

Дела њихова иду за њима. Грех и старање о души као његова супротност неразлучиво су повезани са концептом награде и/или казне. Грех се доводи у везу са есхатологијом, док старање о души проистиче из есхатолошке стрепње. Они су, дакле, повезани са суђењем појединцу за почињена дела у часу његове смрти (мала есхатологија), односно са колективним суђењем при другом Христовом доласку, у време Страшног суда (велика есхатологија). Хришћанска есхатологија је бинаристичка, те има позитиван и негативан пол: за праведнике и покајнике Страшни суд ће бити блага вест, њихов пут у непропадљиво, док ће за грешне и не-

покајане он бити пут у вечне муке. Определујући се својеволјно за пут врлине или пут греха човек бира/одређује своју онострану судбину, јер: „како ко учини тако и прима у време суда“ (ОП1, 410). Однос врлина (старање о души) — грех пројектује се у однос награда — казна. Онострана судбина почива на специфичној дијаметралности временог и вечног живота — они који су свој земаљски живот проживели лагодно удоваљавајући својим богупротивним жељама у оностраном ће испаштати, док ће они који су у оностраности били кротки, страдалници и богоугодни у оностраном бити награђени.

Сама идеја суђења за дела земаљског живота, односно за душино руковођење током њега треба да делује васпитно и да подстакне верника да се постара о својој души, а тиме и о ближњима, о заједници и целокупном свету. Учење о суђењу појединцу у часу смрти и само утиче на поправљање живота, у служби је старања о души: „немогуће је да побожно проведе [човек] данашњи дан, ако не буде мислио да је то последњи дан његова живота“ (Лествичник 2008: 64). Међутим, час суда и није суђење у правом смислу речи, он је више примање онога што је животом стечено јер у православној теологији однос према греху „нема ничег јуридикског“ (Живковић 2010: 149). Током целог човековог живота анђели преносе на небо његова дела (ОП1, ОП2), она се претачу у хартије „са безбројним мноштвом написаног шта људи чине у животу свом — и зло и добро“ (АЦ, 465). Према том каталогу учињених (не)дела додељује се положај у ононостраности, при чему је јасно да грех затвара врата пред Богом (в. Лествичник 2008: 55).

Идеја да се онострани живот (само)одређује кроз онострани дата је и у виду алегоричне слике моста. У „Анастасији Црноризници“ приказан је „мост широк како један прст“, на којем се раздељују грешни од праведних. Грешници су сходно просторној симболици средњег века измештени на западну страну, они: „жељаху да пређу и не узмогоше, него падаху“ (АЦ, 462). Прелазак преко моста онемогућују небеске и космичке силе (анђели и ветрови) тако што присуство греха изазива њихово узнемирење које доводи да љуљања моста и обарања грешника у кључалу воду. Сличан мотив налазимо фолклорним делима (Вук СНП, 17), с тим што је он у овој причи непотпуно развијен. Ћуприја има улогу медијума између света живих и мртвих, испод ње се у кључалој води муче грешници, али она нема функцију филтрирања грешних/богоугодних за место у ононостраности. Међутим, и прелаз преко ње је могућ само етички и морално чистим јунацима који преласком ћуприје стижу до скривеног, оностраног знања.

Пут грешника, односно праведника илустрован је кроз библијску слику широке/уске стазе (ВЧ/СНП, 168). Широка стаза којом корача мноштво људи пут је у пакао, док уска води до раја, али њоме корача само један човек. Јасно је да је у питању варијанта мотива моста из претходних примера, с тим што је у случају двеју стаза више наглашен мотив личног

избора. Параболе о путовању душа ка оном свету и њиховом преласку преко моста (јаког, граничног места) могу се посматрати и у светлу обреда прелаза, то јест (не)успешне иницијације. Док је на путу/мосту, душа је у лиминалној фази, стању *communitas*-а. Услов за њену иницијацију и успешно савладавање кризе јесу претходно учињена дела. За разлику од уобичајених облика иницијације, онострана иницијација искључује могућност активности иницијанта у лиминалној фази. Грешник би отуда био онај ко није стекао способности да превазиђе лиминално стање хаоса, због чега остаје у паклу, специфичном вечном стању *communitas*-а. Пошто се оностраност, као што смо већ рекли, сматра једином правом стварношћу, онда се немогућност иницијације у њену позитивну страну може посматрати као неуспех индивидуације, неуспех интегрисања сопства.

Представе о оностраном животу изражене кроз концепт награде и казне одраз су потребе за правдом, „онај svet treba da ispravi nejednakosti i nepravde ovog sveta“ (Le Goff 1992: 195). Отуда се казне јављају као реципрочне греху, симболички казна подражава начин вршења греха или га обнавља на самом грешнику, сходно Богородичином: „што је чинио, тако и да пати“ (ХБк, 402). Жена која је прислушкивала у оностраном животу обешена је за уши, а клеветник за језик (ХБк). Лицемерни тецет је обешен за језик који гори, они који нису устајали на јутрење леже у огњеној постељи док по њима гамижу змије, а они који нису устајали свештеницима и тако изразили поштовање седе у огњеним столицама (ХБд). Постоји тежња да се нарочито означи онај део тела којим је грех чињен. Обележени пламеном, ранама, црвима, смрадом, уједани змијама и зверима ти делови тела се показују у својој нарушеној боголикости као ђавосликани.

Слике казни којима се муче грешници у апокрифима често су натуралистичке, дате кроз естетику ружног. Свакако да је поред приказивања нарушене боголикости намера средњовековних стваралаца била да овим путем заплаше реципијента. Жанр-сликама у којима су приказане, на пример „жене како висе обешене за нокте. И пламен огњени излажаше из њихових уста и сажижаше их. И неке звери их растрзаху“ (ХБд, 382) удовољавало се радозналости реципијента, али се првенствено тежило његовом одвраћању од греха. У апокрифним приказима оностраних казни варирају се мотиви ватре, огњене реке, смоластог језера, ужарених котлова, кипуће воде, змија, црва, таме. Поред паклених, у апокрифима налазимо и претње овоземаљским казнама. Са намером да спречи ђавосликање грехом, Бог прети: „затим ћу за неверије ваше исушити изворе вода, а жита и винограде и сваки плод земаљски жегом врућом погубићу као и раније. И нећу вам послати другу заповест или другу посланицу“ (ПХјд, 481), казне којима Бог прети, односно боље рећи чију могућност људи својим грехом повећавају, тако су страшне да ће живи завидети мртвима (ПХјд). Страшна Божја претња дата је градацијски. Прво се прети сушом, укидањем вегетативног циклуса, онда узимањем виногра-

да (вина) и жита (хлеба) у чему се препознаје немогућност жртвоприношења, а затим и неслањем нове посланице. Неслање нове посланице значило би прекид Божјег снисхођења и остављање људи ђаволу. Ипак, Божје речи су усмерене на преображај: „еда бисте име моје познали и престали“ (ПХјк, 491), и као такве нису мотивисане мржњом и гневом него љубављу. Циљ ових земаљских казни није у кажњавању, већ у преобраћењу.

У легендама и легендарним причама не налазимо натуралистичке елементе овоземаљских казни. За разлику од апокрифних земаљских казни, оне немају увек за циљ преображај, и тако постају трајне. Повезане су пре свега са кушањем и свде се на одузимање оног што је потенцијално могло бити награда или је већ било у поседу јунака. Земаљска казна се у народним причама углавном своди на одузимање богатства и благостања. Оваквим казнама се развија поуздање у трансцендентну инстанцу, и тежи развијању врлине. Идеја реципроцитета постоји и у фолклорним делима, па се немилосрђе и среброљубље кажњавају губитком богатства — немилосрдни гест жене враћа се њеном детету (ВЧ/ЧП, 117), сагрешење синова према оцу и оца према синовима рефлектује се и на њихову загробну позицију (Вук СНП, 21). Неумитност казне истиче се и поступком њеног одлагања у времену (ВЧ/ЧП, 48, ВЧ/СНП, 71). Онострани казне у анализираним причама су ређе¹⁶, а такође су засноване на реципроцитету, грешник у оностраности проживљава своја грехочињења.

У фолклорним делима се у вези са наградом и казном може уочити амбивалентан однос према богатству и сиромаштву. Сиромаси су приказани као морално надмоћни, идеализовани. Жеља за стицањем се кажњава, али се само богатство не презире. Отуда се сиромаси и милосрдни ликови награђују пре свега земним благом и благостањем у чему свакако треба видети архетипску матрицу исправљања почетног недостатка. За разлику од хришћанског позитивног односа према вољном сиромаштву у фолклору се свако сиромаштво првенствено перципира као ускраћеност, одатле потичу и бројна веровања о ритуалним и магијским радњама која имају за циљ отклањање сиромаштва (в. Петровић 2014: 131). Занимљиво је да награда коју јунак заслужи у фолклору може бити супротна хришћанским вредностима, тако јунак стиче магичне карте које му коцкањем омогућују зараду (ВЧ/СНП, 30). Дакле, не кажњава се нужно ни жеља за стицањем све док постоји милосрђе и спремност на дељење.

У апокрифима се негативно говори о богатству: „богатство узвеличава на земљи и укорева убогог и није на корист души, него је погуба велика“ (ЈБА, 358). Награда за живот у врлини није материјална, она је изражена кроз добијање места у рају. Уређен и обележен миром и светлом

¹⁶ Мотив онострани казне налазимо у: Вук СНП, 15, Вук СНП, 21, ВЧ/СНП, 17, ВЧ/СНП, 168, ВЧ/СНП, 169.

рај је заправо слика богоуподобљења праведне и сачуване душе. Награда се приказује и у виду небеске трпезе (АЦ, Вук СНП, 15) која се стиче милосрдним даривањима. Слика трпезе одраз је идеје да све што чинимо чинимо себи самима.

Као специфичан вид награде и у средњовековној и у фолклорној традицији јављају се казне. За разлику од претходних казне-награде су привремене и имају карактер искушавања дубине вере и чистоте душе. Да се казна и награда не морају нужно искључивати потврђује и значење средњовековног термина „наказаније“. Под њим су се подразумевали и казна, али и поучење, васпитање (Трифуновић 1990: 178). Награда кроз казну упућена је грешницима који иако оскврњени желе да поврате своју боголикост. Казна се у овом случају јавља као вид компензације за учињена дела, као пут очишћења. Казна-награда својствена је покајању као специфичном виду старања о души. Покајање се перципира као обнова крштења, оно је сведочанство Божје милости и могућности победе греха, јер: „гдје се умножи гријех ондје се још већма умножи благодат“ (Рим. V, 20).

Разматрани апокрифи позивају на покајање, истичу његово спасоносно дејство по душу, али ретко приказују покајнике. Покајање великог грешника, разбојника који је распет са Христом, стилизовано је тако да се укаже на снагу молитве и величину Божјег милосрђа (ЈП). Покајање разбојника Дизмаса мотивисано је страхом од Божјег суда и жељом да се умакне ђаволу. Дизмас вапи: „не дај ђаволу да ме прождере, и својина његова да постане душа моја“ (ЈП, 191). Поучност сцене истакнута је кроз контраст са неверним разбојником Тевстом.

Мотив покајања и опроштаја у фолклору је првенствено везан за великог грешника¹⁷ кроз чију судбину се показује да сваки грех може бити опроштен. У улози великог грешника налази се Свети Игњатије који убивши стотог човека, кудитеља девојке, грешника већег од себе добија опроштај грехова. Јасно је да овакав концепт грехоочишћења нема везе са хришћанским учењем. Реч је о архаичном, митском успостављању равнотеже путем компензације. Чин великог грешника можемо посматрати као одраз теомахије, то јест као чин убиства хтонског божанства (кудитељ девојке) којим се постиже равнотежа — спречава хаотизација света. Кућење девојке усмерено је против брака, самим тим против рађања, па и против целе заједнице, отуда у причи о великом грешнику није тешко препознати реликт митова плодности. Да активност великог грешника доприноси успостављању вегетативног циклуса говори нам и олистивање суве гране које се узима и као знак очишћења од греха.

У причи о великом грешнику, међутим, налазимо и христјанизоване слојеве. Само олистивање гране као објављивање светости блиско

¹⁷ Овај мотив анализирамо кроз ВЧ/СНП, 69, ВЧ/ЧП, 197.

је топосу средњовековне књижевности по коме се светитељ представља као добар изданак, он се „разграђава или укорееује као дрво крај изворишних вода“ (Трифунвић 1990: 211). Хришћански су свакако и инсистирање на покајању, те молитва и исповедање духовном оцу од којег Ђњатија тражи епитимију. Потпуно у складу са светоотачком хришћанском традицијом по којој „покајник самом себи изриче казну“ (Лествичник 2008: 53).

Апокрифи кроз истицање дела која могу допринети очишћењу од греха теже да изазову преображај у реципијенту, чиме само дело постаје инструмент очишћења (в. Le Goff 1999: 110–111). У њима је чест мотив ватре која поред функције кажњавања грешника може имати и лустративно дејство. Самим тим претње Божје да ће пустити огањ са муњом на људе који заборављају његов закон (ПХјд) може се посматрати и као специфичан вид прочишћења огреховљене земље. Слична идеја се јавља и у другим апокрифима, додуше у вези са даном Страшног суда, када ће Бог пустити ветрове: „и развејаће грехове земље, и убелиће се земља [...] па ће читаво лице земље бити бело као хартија *не имајући нечистиоће*. И разгореће се срце земље, и завапиће земља: девица сам пред тобом Господе, *и нема на мени греха*“ (Хдд, 502, наш курзив). Дакле, кроз катастрофичке ситуације земља се може и прочистити, при чему се страдалнички пут открива као пут спасења.

Лустративна функција ватре истакнута је и у неким народним причама (ВЧ/ЧП, 198). Ова варијанта занимљива нам је и стога што је у њој искрено покајање (супротно хришћанском учењу) недовољно за опрост грехова. Бог налаже покору: „нека те ватра спали, па ћеш се онда гријеха опростити“ (ВЧ/ЧП, 198, 289). Кроз поново рођење у ватри Свети Јандрија добија прилику да искуси живот неоскврњен личним грехом. Божји захтев се може схватити и као нарочит вид испитивања богопослушности, дакле, као кушање. Позитивним одговором на њега Свети Јандрија је заслужио награду у виду грехоочишћења и новог живота.

Сва дела старања о души могу допринети и очишћењу греха, односно поспешити процес покајања. Дубина вере и лични однос према богу истичу се као кључни за поновно стицање боголикости: „ко свим срцем иште Њега, иако има грехова колико и песка морског, ако пости свете месопусте, често даје хране ништима свакога дана [...] анђели Божји успојаће [га] потирући ненаклоњено рукописаније“ (ОСА, 369). Дакле, вера је кључна, али она не сме бити мртва, могућност преиначења књига живота јасно показује да грех иако разоран није јачи од врлине. Богоугодна дела (милостиња, вера, пост, исповест, покајање, читање божјих књига, одлазак у храм, давања за душу ближњих) уз специфичан вид помоћи у виду небеских заступника, пре свих Богородице могу повратити изгубљени рај. Али, само под условом да не буду подобни грешника који „изгубише време за покајање“ (ХБд, 384).

Време иако је инфериорно према вечности и настало у пострајској егзистенцији има позитиван аспект јер омогућава покајање. Апокрифи поучавају да спасења нема ако се у (при)временом животу не предузму потребне мере. Ни сва Божја љубав, ни молитва, ни посредништво светих не могу уништити пакао јер он и није настао од Бога него је човекостворен. Свако мешање у онострану позицију човека било би нарушавање његове слободне воље. Као одговор на молитву свих светих и кроз њу исказано милосрђе и љубав према ближњима Господ даје грешницима само ограничено време покоја на оном свету¹⁸.

Дакле, покајање *post mortem* није могуће. Међутим, у неколико анализираних дела нализимо наговештаје трећег места у загробном животу, слично католичком учењу о чистишту. У пакао су смештени и такви који се „не нађоше прибрани нити праведним нити грешним, јер протраћише време живота свог на земљи некада клањајући се Богу молећи му се, некада блудом оскрнавише молитве своје“ (ОП2, 448)¹⁹. Иако су у паклу и трпе казне, ови грешници су ипак издвојени од осталих. Њихова издвојеност уз неиздиференцираност топографије пакла и блискост чистишта паклу: „*vreme čistilišta nije vreme okajavanja, već vreme kažnjavanja*“ (Le Goff 1999: 98), те њихова (полу)грешност, дају нам могућност да врло условно у овоме учимо заметке идеје о трећем оностраном месту. Наравно, ни овде нема могућности загробног очишћења.

Идеја трећег места израженија је у фолклорним делима. Вид ковач бива смештен на Месец јер рај није заслужио, а ђаволи га не пуштају у пакао, пошто им је наудио (ВЧ/ЧП, 29). Иако је приповетка блиска шаливој причи и анегдоти, у њој се чува идеја да је рај затворен за оне који га нису заслужили, па ова прича чува поверење у трансцендентну инстанцу. Најближа идеји чистишта је ситуација у којој се нашао солдат који је „толико згријешио да кад је умро и дошао пред Бога, нити га је Бог хтио у рај ни у пакао метнути“ (ВЧ/ЧП, 31, 110). Солдат је, слично великом грешнику, смештен у лиминални простор, „на међу“ и осуђен да се непрестано са ђаволима туче. У солдатовој ситуацији можемо препознати казну очишћења, па се кроз сукобе са ђаволима солдат враћа себи. Међутим, супротно великом грешнику, солдат се није покајао, а рај је задобио (не заслужио) својом сналажљивошћу, па се идеја заслуживања раја/пакла, награде и казне које прате наше чинове овом приповетком релативизују. Последње две приповетке само су површно христијанизоване, у поступцима Бога и ђавола лако се могу препознати помало ћудљива паганска божанства која суверено владају над својим областима. Контаминирани са анегдотом и шаливом причом, ове приповетке су изузетак, а не правило када је у питању однос душе и њене загробне судбине у легендама и легендарним причама.

¹⁸ Овај мотив налазимо у: ХБд, ХБк, ПХјк, ОП1.

¹⁹ Исти мотив налазимо и у ОП1.

* * *

Анализа одабраног корпуса показала је да се старање о души односи на најразличитије радње и активности које су усмерене ка избегавању греха, праведничком и богоугодном животу. Свестан двопланости света, традицијски човек се трудио да овоземаљским активностима обезбеди себи и свом колективу место у трансценденцији, да заслужи мир и благодат. Старање о души односи се пре свега на активности поједница. Али, појединац не може „ухватити души место“, а да не ради и у корист ближњих. Вољно умножавање милосрђа и душеполезних дела једини су начин сопственог подвизавања. Дакле, старати се о души, значи чувати се од чињења престапа, али и непрестано се потврђивати у делима милосрђа и чињења задужбине као изразима хришћанске љубави, чиме се скрби како за своју душу, тако и за ближње и за „свој“ свет.

Старање о души један је од највиталнијих тематско-мотивских комплекса како фолклора тако и средњовековне књижевности. Поред легенди и легендарних прича теме старања о души обрађиване су у лирској, епској и епско-лирској народној поезији. С друге стране, целокупна средњовековна књижевност може се посматрати као старање о души, будући да је њен главни циљ развијање добродетељи кроз богопознање. Виталност овог комплекса потиче од његове флексибилности и велике адиционе моћи. Он обухвата мотиве задужбинарства (у свим видовима), завештања јунака, небеског царства, те хришћанску и народну греховност која се моделује пре свега кроз однос награда / казна / покајање, а доводи се и у блиску везу са култом мртвих. Како смо показали самом структуром рада, душа у свом односу према врлини и греху може заузимати различите позиције, од идеалне боголикости којој се тежи, преко упрљане боголикости која се може очистити покајањем, до потпуне огрезлости у греху која је изједначена са душегубјем.

Повезане са очувањем сопства, космоса, односа са оностраним, теме старања о души једно су од највећих поља преплитања фолклорне и средњовековне традиције. Реч је о у суштини хришћанством обележеном тематско-мотивском комплексу, али из њега често просијавају и архаични, митски модели, пре свега кроз елементе космогоније и теомахије. И у хришћанству и у претхришћанским веровањима у односу према души, уз све разлике, доминира принцип који се у суштини може свести на формулу блиску улози табуа: ради „то и то“ да би заслужио „то и то“. Обема традицијама заједничко је да грешнике увек кажњавају, док праведници стичу милост и награду. Доследно кажњавање/награђивање у складу са учињеним (не)делима одражава поверење колектива у правичност трансцендентне инстантце, а сигурно је имало и важну функцију на друштвеном плану, као специфичан вид компензације маргинализованог, убогим, пониженим. Кроз принцип дело — награда/казна фолклорне приче и апокрифи теже да поуче, па се и сами откривају као средства која умножавају старање о души.

Ипак, међу њима постоје и разлике у приказивању ових општих односа које су утемељене на жанровским специфичностима и слици света која њима доминира. Народне приче однос дела према награди/казни приказују пре свега кроз мотив кушања при чему више одражавају паганску матрицу *do ut des*. Она је најочљивија у инсистирању на овоземаљској награди која је углавном усмерена на стицање материјалног богатства. Претхришћанског карактера је и истицање воље трансцендентне силе у одлучивању о судбини душе, то јест за разлику од апокрифа у којима су за онострани живот пресудна дела унета у књиге живота чиме се истиче човекова лична одговорност, у легендама и легендарним причама Бог се јавља у улози оног ко самерава дела и ко суди.

За разлику од фолклорних дела која теже да дају узор понашања кроз исходе кушања, чини се да је у апокрифима израженија идеја поучавања застрашивањем. У њима се дају и експлицитне поруке како се постарати о души и поступити у случају сагрешења. Ове по(р)уке праћене су често и директним обраћањем рецепијенту и позивом на покајање и прослављање Господа. Грехови, а нарочито казне до којих воде, у апокрифима су пластичније приказани и често каталожки организовани. Више него фолклорна дела апокрифи говоре о гресима клера и блуда. Иако није јасно предочена у слике, у њима је израженија и идеја о градирању грехова и казни.

Ипак, апокрифи и анализирани народне приче показују суштинску сличност у схватању теме старања о души. И у једним и у другим истиче се становиште да је за добробит душе неопходан подвиг изражен пре свега кроз став да је помоћ другом исто што и помоћ себи, те да се благодатање не може остварити без удовољавања општим религиозним и друштвеним нормама заједнице. Отворени ка другим жанровима, израз народне духовности, али и њени васпитачи, апокрифи, легенде и легендарне приче битно су утицали на виталност тематско-мотивског комплекса старања о души.

НАПОМЕНЕ

Списак коришћених скраћеница:

- Вук СНП — Караџић Вук Стефановић. *Српске народне ѝријовијеџке, заџонеџке и ѝословице*, књ. I, *Пријовијеџке и заџонеџке*. Биоград: Штампарија краљевине Србије, 1897.
- ВЧ/ЧП — Веселин Чајкановић, прир. *Чудоѝворни ѝрсѝен*. Ниш: Просвета, (2. издање), 2002.
- ВЧ/СНП — Веселин Чајкановић, прир. *Српске народне ѝријовијеџке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Скраћенице назива коришћених апокрифа:

- ПЈ — *Проѝојеванџеље Јаковљево*
 ЈП — *Јосифова ѝовесѝ*
 ЈБА — *Пѝишања Јована Боџослова Аврааму*

- АЦ — Анастасија црноризница
 ПХјд — Посланица Исуса Христѡа ѡаѡријарху јерусалимском (дужа верзија)
 ПХјк — Посланица Исуса Христѡа ѡаѡријарху јерусалимском (краћа верзија)
 ПХП — Посланица Исуса Христѡа ѡаѡи римском
 ОСА — Оѡкровење свеѡих аѡсѡола
 ОП1 — Оѡкровење аѡсѡола Павла (прва верзија)
 ОП2 — Оѡкровење аѡсѡола Павла (друга верзија)
 ХБд — Ход Боѡородице ѡо мукама (дужа верзија)
 ХБк — Ход Боѡородице ѡо мукама (краћа верзија)
 Хдд — О друѡом Христѡвом доласку (дужа верзија)

Скраћенице назива коришћених приповедака:

- Вук СНП, 14 — Ко мање иѡије, више му се даје
 Вук СНП, 15 — Милосѡива снаха и немилосѡива свекрва
 Вук СНП, 17 — Очина заклеѡва
 Вук СНП, 21 — Калуђер и чеѡири ѡрјецника
 Вук СНП, 64 — Добра дјела не ѡроадају
 ВЧ/ЧП, 43 — Ко добро чини, не каје се
 ВЧ/ЧП, 48 — Не узаймљуј зла, јер ће ти се враѡиѡи
 ВЧ/ЧП, 61 — Највећи севаѡ
 ВЧ/ЧП, 117 — Шѡо ѡођ ко чини, све себи
 ВЧ/ЧП, 155 — Заѡиѡ је муѡки рад блаѡословен, а женски ѡроклеѡ
 ВЧ/ЧП, 162 — Како је несѡало ѡравде на земљи
 ВЧ/ЧП, 196 — Свеѡи Лука
 ВЧ/ЧП, 197 — Свеѡи Иѡњаѡије
 ВЧ/ЧП, 198 — Свеѡи Јандрија
 ВЧ/СНП, 17 — Чобанин ослободио цареву кћер
 ВЧ/СНП, 29 — Вид ковач у мјесецу
 ВЧ/СНП, 30 — Милосѡиви солдаѡи
 ВЧ/СНП, 31 — Солдаѡи и смрѡи
 ВЧ/СНП, 36 — Пејелко
 ВЧ/СНП, 42 — Свеѡи Илија и ѡаво
 ВЧ/СНП, 43 — Бесмрѡни сѡарац
 ВЧ/СНП, 69 — Највећи ѡријех
 ВЧ/СНП, 71 — Најбоље је ѡиѡ Боѡ чини
 ВЧ/СНП, 116 — Завао Боѡа на славу
 ВЧ/СНП, 168 — Ко је најсрећнији на свијету
 ВЧ/СНП, 169 — Три чуда

ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић Димитрије. *Јован Лесѡвичник у визанѡијској и сѡарој срѡској књижевности*. Београд: САНУ, 1968.
 Браун Питер. *Тело и друѡиво*. Београд: СЛИО, 2012.
 Гуревич Арон. *Кашеѡорије средњовековне културе*. Нови Сад: Матица српска, 1994.
 Детелић Мирјана. *Мѡиѡски ѡрѡѡор и еѡика*. Београд: САНУ, 1992.
 Живковић Ивица. „Свест о греху и васпитање“. *Црквене сѡудује VII/7* (2010): 137–151.
 Јовановић, Томислав (прир.). *Новозавеѡни аѡокрѡфи*. Београд: СКЗ и Просвета, 2005.
 Караѡић Вук Стефановић. *Срѡске народне ѡриѡвијеѡке, заѡонеѡке и ѡословице*, књ. I, *Приѡвијеѡке и заѡонеѡке*. Биоград: Штампарија краљевине Србије, 1897.
 Ле Гоф Жак (прир.). *Човек средњеѡ века*. Београд: СЛИО, 2007.
 Левин Ив. *Сексуалности и друѡиво код ѡравославних Словена од X до XVIII века*. Лозница: Карпос, 2006.

- Лествичник Јован. *Лествица*. Бања Лука: Романов, 2008.
- Мелетински Јелезар. *О књижевним архејивима*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 2011.
- Мијач Божидар. „Смрт и бесмртност“. *Теолошки њоџледи* XXI/1–2 (1988): 59–71.
- Петровић Миодраг М (прир.). *Законоправило Свештога Саве на српскословенском и српском језику*.
- Краљево: Манастир Жича, 2004.
- Петровић Соња. „Старање о души. Тестамент Милоша Белмужевића и епски модели о последњој вољи јунака“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* LXXI/1–4 (2005): 3–22.
- Петровић Соња. „Средњовековни мотив милосрђа и сродне фолклорне паралеле: милостиња и продаја светитеља“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 78 (2012): 11–20.
- Петровић Соња. *Сиромаштво у фолклорној традицији Срба од XIII до XIX века: њилоџ проучавању народне културе*. Београд: Албатрос плус, 2014.
- Томасовић Мирко Ђ. „Тајна зла и греха у светлости православља“. *Теолошки њоџледи* XXIX/1–4 (1996): 37–56.
- Трифунковић Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних њојмова*. Београд: Нолит, 1990.
- Чајкановић Веселин, (прир.) *Српске народне њриповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.
- Чајкановић Веселин (прир.). *Чудоџворни њрсџен*. Ниш: Просвета, (2. издање), 2002.
- Bandić Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: BIGZ, 1980.
- Le Gof Žak. *Nastanak čistilišta*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 1992.
- Le Gof Žak. *Srednjovekovno imaginarno*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 1999.
- Le Gof Žak. *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*. Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 2010.

LITERATURE

- Bandić Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: BIGZ, 1980.
- Bogdanović Dimitrije. *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti*. Београд: SANU, 1968.
- Braun Piter. *Telo i društvo*. Београд: CLIO, 2012.
- Ѓајкановић Веселин, (прир.) *Српске народне ѡриповетке*. Београд: Gutenbergova galaksija, 1999.
- Ѓајкановић Веселин (прир.). *Ѓудотворни прстен*. Ниш: Просвета, (2. издање), 2002.
- Detelić Mirjana. *Mitski prostor i epika*. Београд: SANU, 1992.
- Gurević Aron. *Kategorije srednjovekovne kulture*. Novi Sad: Matica srpska, 1994.
- Jovanović, Tomislav (прир.). *Novozavetni apokrifi*. Београд: SKZ i Prosveta, 2005.
- Karadžić Vuk Stefanović. *Srpske narodne pripovijetke, zagonetke i poslovice*, knj. I, *Pripovijetke i zagonetke*. Београд: Štamparija kraljevine Srbije, 1897.
- Le Gof Žak. *Nastanak čistilišta*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 1992.
- Le Gof Žak. *Srednjovekovno imaginarno*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 1999.
- Le Gof Žak (прир.). *Ѓовек средњег века*. Београд: CLIO, 2007.
- Le Gof Žak. *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*. Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Levin Iv. *Seksualnost i društvo kod pravoslavnih Slovena od X do XVIII veka*. Loznica: Karpos, 2006.
- Lestvičnik Jovan. *Lestvica*. Banja Luka: Romanov, 2008.

- Meletinski Jeleazar. *O književnim arhetipovima*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačkaknjižnica Zorana Stojanovića, 2011.
- Mijač Božidar. „Smrt i besmrtnost“. *Teološki pogledi* XXI/1–2 (1988): 59–71.
- Petrović Miodrag M (prir.). *Zakonopravilo Svetoga Save na srpskoslovenskom i srpskom jeziku*. Kraljevo: Manastir Žiča, 2004.
- Petrović Sonja. „Staranje o duši. Testament Miloša Belmuževića i epski modeli o poslednjoj volji junaka“. *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* LXXI/1–4 (2005): 3–22.
- Petrović Sonja. „Srednjovekovni motiv milosrđa i srodne folklorne paralele: milostinja i prodaja svetitelja“. *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 78 (2012): 11–20.
- Petrović Sonja. *Siromaštvo u folklornoj tradiciji Srba od XIII do XIX veka: prilog proučavanju narodne kulture*. Beograd: Albatros plus, 2014.
- Tomasović Mirko Đ. „Tajna zla i greha u svetlosti pravoslavlja“. *Teološki pogledi* XXIX/1–4 (1996): 37–56.
- Trifunović Đorđe. *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*. Beograd: Nolit, 1990.
- Živković Ivica. „Svest o grehu i vaspitanje“. *Crkvene studije* VII/7 (2010): 137–151.

Деян Илич

ЗАБОТА О ДУШЕ В ЛЕГЕНДАХ, ПРИТЧАХ И НОВОЗАВЕТНЫХ АПОКРИФАХ

Резюме

Уподобление посюстороннего образа жизни религиозным и общественным правилам с целью достижения потусторонней награды и избежания наказания является важной характеристикой человека Средневековья, мировоззрение которого принадлежало одновременно и к сфере фольклорной культуры. В настоящей статье исследуются различные аспекты тематическо-мотивного комплекса заботы о душе на примерах избранных работ средневековой и народной литературы. Кроме мотивов милосердия и ктиторства, забота о душе анализируется в контексте эсхатологических тем и понятия греха. Грех обсуждается как негативная полярность душеполезных дел, он ведет к наказаниям и страданиям, литературные изображения которых имеют воспитательные и дидактические цели. Душа, опоганенная и оскверненная грехом, может все-таки достичь спасения и восстановить свою богообразность через различные поступки грехоочищения. В продолжение, данные поступки избавления от греха, между которыми самым главным является покаяние, анализируются как специфические виды заботы о душе. Тематическо-мотивным анализом и позицией, близкой вопросам истории менталитета, данная статья пытается предложить сопоставительный обзор различных жанров письменной и устной литературы. Такой подход обнаруживает общее, в первую очередь христианское происхождение тематическо-мотивного комплекса заботы о душе, но также указывает и на его формальную разнообразность.

Ключевые слова: фольклор, средневековье, душа, грех, милосердие, эсхатология.