

ИСИДОРА АНА Д. СТАМБОЛИЋ

ГРАДСКИ МУЗЕЈ СУБОТИЦА
sidora.ana@gmail.comУДК: 821.163.41.09-97"04/14"
271.2-245(497.11)"04/14"ПРИМЉЕНО: 20. 2. 2018.
ОДОБРЕНО: 28. 2. 2018.

СИМБОЛИКА ПРОСТОРА У СРПСКИМ ПРЕВОДИМА СТАРОЗАВЕТНИХ СРЕДЊОВЕКОВНИХ АПОКРИФА¹

Сажетак: Простор у српским средњовековним апокрифима јесте значајна и вишезначна компонента чија се симболика ослања на библијску традицију. Уз то, многи мотиви који припадају домену просторног представљају производ симболичког преплитања више традиција, од прехришћанских до хришћанских. Покушали смо да откријемо и евентуалне утицаје српског фолклора, које су преводиоци и преписивачи могли да унесу у апокрифе сачињавајући специфичне „посрбљене“ верзије апокрифне тематике. ► *Кључне речи:* апокриф, простор, небеса, ад, хришћанство.

У преводима српских средњовековних старозаветних апокрифа простор је врло значајна компонента, симболички снажно одређена. Тумачење помену-те симболике неопходно је стога за боље разумевање самог смисла апокрифних дела. Апокрифи су се ослањали како на библијску традицију тако и на традицију ранохришћанских списа који су развијањем хришћанске теолошке мисли или били прихватани у канон или изопштавани из њега. Многи то-поси су самим тим преношени из Библије и других ранохришћанских списа у апокрифне приче. Неки од њих задржали су значења која нам нуди поменута традиција, док су други добијали додатна, вишеструка симболичка значења под разноврсним утицајима који су настајали у контактима са другим културама и религијама. Негде пак, из готово идентичних слика простора и њиховог подразумеваног значења, можемо уочити очигледну везу између апокрифне и народне традиције. Наравно, при таквим закључцима настојали смо да будемо веома опрезни, те смо констатовали одређене аналогije без коначних и искључивих потврђивања одређених теза. Проблем при покушају

¹ Рад је настао под менторством проф. др Наташе Половине као део испита на курсу докторских студија.

утврђивања веза између народне књижевности и српских средњовековних апокрифних текстова лежи у архаичности одређених слика, топоса и мотива. Често просторне одреднице и њихову симболику коју срећемо у апокрифима и српској народној књижевности можемо посматрати као додирну тачку или спону ове две традиције, али уједно, оне могу представљати и део ширег кода, архетипске слике, која не произлази из поменутог контакта и утицаја, већ се уопштено јавља у многим религијским представама и традиционалним културама. Самим тим, врло је тешко утврдити порекло одређене просторне симболике и њен развојни пут кроз апокрифну и српску традиционалну културу. Ми ћемо покушати да издвојимо основне елементе простора који се појављују у српским преводима старозаветних апокрифа (даље старозаветни апокрифи) и да укажемо на симболику која из њих проистиче, наводећи уз то и аналогije са српском народном књижевношћу, али и општим архаичним представама света.

Говорећи о простору у делима старе књижевности Димитрије Сергејевич Лихачов наглашава да је уметнички простор средњовековних дела условљен самим жанром. Он наводи да је простор који се јавља у средњовековним делима недељив, свеобухватан, да се приказује према одређеној схеми и да нема индивидуалну тачку гледишта, већ да је сваки опис наткриљен одређеним, уопштеним, религиозним схватањем света. Опсег географских граница је изузетно широк, те се модел света скраћује у својој основи и лакше предочава вернику/читаоцу.² Све ове карактеристике можемо уочити и у старозаветним апокрифима, с тим да морамо имати у виду да се унутар апокрифа сабирају разнолики жанрови, те ће и простор у једном апокрифу бити описан на различите начине. Ако пак апокриф у себи садржи жанр виђења/откровења, опис простора у њему биће типичан управо за тај жанр. Најпре се износи податак тачног географског пребивалишта светог/пророка у тренутку виђења/откровења, зарад веродостојности, јер је то одлика самог жанра,³ а затим следи опис простора који је у потпуности део имагинарног света и који нема додирних тачака са претходно географски одређеним простором. Уз то, у старозаветним апокрифима јасно уочавамо да су целокупни микро и макрокосмос у хармоничном односу и да се све одвија по јасном поретку у простору, што је једна од основних карактеристика средњовековног погледа на свет. Организација неба и небеских тела, функционисање небеских сила итд. — све је потчињено Богу и јасно одређено, како просторно, тако и функционално.⁴

² Димитрије С. Лихачов, *Поеџика сѣгаре руске књижевности* (Београд: Књижевна мисао, 1972), 410–414.

³ Елен Пејцелс, *Откровења* (Београд: Службени гласник, 2013).

⁴ Сергеј С. Аверинцев, *Поеџика рановизантијске књижевности* (Београд: Књижевна мисао, 1982), 101–107.

Основна организација простора у старозаветним апокрифима је дихотомна и подразумева постојање неба и земље, док се подземље не помиње. Наравно, небо и земља су просторно сложени системи и подразумевају засебну организацију. Небо, као што је уобичајено, припада Богу и хијерархији која га опслужује. Оно у себи крије много различитих простора са посебним функцијама (рај, пакао, простор за небеска тела, боравиште анђела, светитеља итд.). Земља, након човековог пада припада човеку. Врло је важно нагласити да је свети простор — простор божанства, доживљен као стваран, на исти начин на који је у архаичном свету митски простор стваран. Самим тим, контакт са Богом је много лакши и зависи од светог места.⁵ Када читамо апокриф *Књига о Адаму и Еви* (обе верзије), увиђамо да је рај простор божијег и анђеоског обитавања, као и људског (до пада). Након изласка из раја, први људи добијају његових седам делова, од анђела Јоиља, као простор за постојање који није под божијом милошћу. То не значи да је комуникација са Богом била прекинута, већ само да човек није више био део божијег света. Граница између божијег и људског простора означена је вратима, које чува чудовиште Горгона.

„А кад сагреси и преступи заповест Господњу, изгнан би Адам из раја. И узевши жену своју Еву, изиђе и седе испред едема пред вратима рајским...И устаде Ева са сином својим Ситом и дођоше до раја. И виде Ева звер велику по имену горгона.“⁶

У поменутих апокрифима (обе верзије), међутим, имамо својеврсну неодређеност припадности простора људи. Наиме, на једном месту, како смо навели, „прародитељи“ добијају простор за живот који води порекло од раја (седам делова раја), док се на другом месту појављује ђаво, који јасно назначавача да је простор на коме људи обитавају његов и захтева продају душе од Адама. Ту слику можемо тумачити као дуалистичку визију света, по којој је духовно у божијем, а материјално у ђавољем поседу. Ипак, можемо је и разумети као идеју да простор који је лишен божанског борављења, истовремено представља и место присуства ђавола. Из недостатка подземља у апокрифној концепцији света долази и питање, где се тачно налази боравиште ђавола?

У апокрифима, како старозаветним тако и новозаветним, наилазимо на веома развијену, али не и прецизну слику о загробном животу. Она није у свим апокрифима иста, јер се апокрифи нису усклађивали са каноном, те се положај пакла и раја, као и њихови описи мењају од случаја до случаја. У *Књизи о Адаму и Еви*, постојање пакла се не помиње, иако постојање ђавола није спорно. Након Адамове смрти његово тело се уноси у рај, а душа се смешта на треће небо, које није јасно дефинисано.⁷ У старозаветном апокрифу *Борба арханђела*

⁵ Мирча Елијаде, *Слике и симболи* (Београд: Factum издаваштво, 2015), 43.

⁶ Томислав Јовановић, *Апокрифи старозаветни* (Београд: Просвета, 2005), 71.

⁷ „Унеси тело његово у рај, а душа његова проводиће на трећем небу. Тело његово ту нека борави до мог ускрснућа“ (Јовановић, *Апокрифи старозаветни*).

Михаила са Саїјанаилом (дужа верзија) не помиње се опис ђавољег пребивалишта, иако из текста можемо претпоставити да се ђаво настанио у простору између неба и земље и на самој земљи. Ипак, у краћој верзији, на самом крају овог апокрифа, појављује се опис ада. Након Михаилове победе над Сатаном, ђаво је остављен у животу да искушава људе, а његово станиште постаје море:

„Сотона, пак, оде под море у преисподњу морску дубину и у ад и тамо боравља-ше спремајући место онима који ће доћи к њему из рода људског, и праведни и грешни. Проклети ђаволи довођаху к њему сваку душу људску, праведничку и грешничку.“⁸

У *Варуховом ошкровењу* нигде се не помиње простор намењен грешницима и ђаволу, док у *Књизи о Еноху* добијамо јасније представе о простору у коме се настањује ђаво. Пакао није измештен са небеса на земљу или под њу, он је само позициониран на специфичном месту на небесима. Енох се сусреће са паклом, који представља својеврсну синтезу античког, леденог пакла и каснијих представа о огњеном паклу, на трећем небу,⁹ са његове северне стране:

„И подигоше ме одатле мужевии 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.“¹⁰

Најзначајније представе о паклу су ипак приказане у новозаветним, а не у старозаветним апокрифима, те иако они нису основна тема наше анализе, ми их овде морамо поменути. У апокрифима *Ход Бојородице њо мукама* и *Ошкровење айосїола Павла* јављају се описи организације и функционисања простора намењеног грешницима у загробном животу. *Ход Бојородице њо мукама* представља својеврсно путовање кроз пакао, које има функцију да обавести вернике каква судбина¹¹ чека грешнике. Пакао у овом апокрифу нема строгу организацију нити структуру. Поменуће су стране света,¹² како би се означила

⁸ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 113.

⁹ 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.

¹⁰ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 136.

¹¹ Видан је утицај народних веровања, с обзиром на то да постоје посебне казне за неправедан однос према куму, за људе на које је бачена родитељска клетва итд. Првопоменути у паклу су неверници, а за њима се нижу сви они који су на било који начин изневерили правила вере и цркве. Муке за грешнике су махом исте, али се њихове комбинације разликују у зависности који је грех почињен. Чести су прикази грешника у огњеној реци, реци од смоле, огњеног језера. Неки од грешника изложени су ватри или некој врсти животиња, које најчешће симболишу пролазност и смрт. Ипак, постоје и казне које проистичу из самог греховног поступка за време „земаљског“ живота, нпр. уколико је човек спавао за време јутарње службе, у паклу ће спавати на ужареним постељама, прекривен зміјама. Одређени греси посебно се наглашавају. Блудничење, среброљубље и нечињење милостиње највише се помињу и повезују са сваким лицем у паклу.

¹² Лихачов наглашава да су стране света биле изузетно значајне за поимање простора у средњовековној концепцији света. Због тога је свака црква била олтаром окренута према истоку, док

просторна одредница одређених места за мучење, али ништа више од тога. У апокрифу *Ошкровење айостйола Павла* пак, имамо специфичну епизоду, у којој је описан одлазак праведне/грешне душе у загробни живот, која смешта ђавоље слуге у простор између неба и земље.

Иако је пакао најчешће приказиван као станиште ђавола, он није нужно у његовој служби. У новозаветном апокрифу *Никодимово јеванђеље* представљена је ситуација у којој ђаво тражи сарадњу са паклом како би победио Исуса Христа, међутим, пакао одбија сарадњу из страха. Тертулијан је био веома заслужан за увођење живописних слика о Христу који силази до ада и ломи железна врата. У III веку, анонимни аутор књиге *Учења Силванусова* разрађује причу о паклу који покушава да сачува свој интегритет, али га Христос побеђује при свом силаску у њега. У тој причи пакао и смрт сврставају се на страну ђавола, те Христос руши свод пакла да би показао да су три силе зла заувек надвладане. До IV века овај мит је често обрађиван у дијалогској форми као разговор између сила зла и Христа, а касније је таква дијалогска форма, са мањим изменама, примењена у апокрифу *Никодимово јеванђеље*.¹³ Највероватније је да су ови утицаји били кључни за формирање српске варијанте апокрифа *Никодимово јеванђеље*. У њој се не јавља појам смрти, док пакао не стаје ни на једну страну, али бива поражен од Христа. Дакле, у апокрифима су се представе пакла разликовале, његове просторне позиције су мењане, док му је функција остајала увек иста, без обзира да ли над паклом влада ђаво, или је он само његово станиште или посебан ентитет.

Поменули смо да се контакт између Бога и људи у старозаветним апокрифима не прекида изласком људи из раја, већ да је сужен на одређен простор и обрасце ритуалног понашања. Тако у *Књизи о Адаму и Еви* наилазимо на Евину и Ситову потребу да оду на посебно место — тачно испред врата раја, како би комуницирали са Богом. Комуникација са оностраним се и у другим старозаветним апокрифима везује за посебне локације, које се наводе и због веродостојности фантастичних представа у виђењима,¹⁴ али и због специфичне симболике самих локалитета. У апокрифу *Варухово ошкровење* сам сусрет са

су се иконе у кућама качиле на источном зиду. Стране света биле су важне и у одређивању локације раја и пакла, те је рај увек на истоку, док је пакао увек на западу. Историја се такође одређивала према странама света, па је напред, на истоку, био почетак света и рај, а позади, на западу, крај света, његова будућност и страшни суд (Види: Лихачов, *Поетика сшаре руске књижевности*, 413). Оваква концепција света није у потпуности задовољена у српским старозаветним и новозаветним апокрифима, већ долази до варијација одређених просторних одредница (нпр. пакао је смештен на север), али је важност и релевантност страна света свакако очигледна. Тако се у апокрифу *Књиа о Адаму и Еви* подела раја врши према странама света, те Ева чува западну и северну страну, а Адам источну и јужну. При таквој подели јасно уочавамо симболику простора у коме је северно и западно повезано са женским принципом и грехом, док је јужно и источно повезано са мушким, позитивним принципом.

¹³ Види: Џефри Б. Расел, *Принц шаме* (Београд: Понт, 1995).

¹⁴ Види: Пејцелс, *Ошкровења*.

анђелом одиграва се на реци, у Гори синајској,¹⁵ *Исаијино виђење* догађа се у Јерусалиму при посебној молитвеној атмосфери,¹⁶ Аврамов сусрет са Тројицом збива се на путу — раскршћу,¹⁷ итд. Сви поменути топоси — река, гора, град, пут, раскршће имају своја симболичка значења и хтонску димензију, о чему ћемо касније говорити.

Првим грехом човек, како смо већ рекли, бива одвојен од Бога. Апокрифи задржавају ову основну идеју предлошка са додатним нагласком на границе између неба и земље. Истакнуто је, како у апокрифима о стварању света и прародитељском греху, тако и у апокрифима са темом виђења/откровења, да се само посебни и свети људи могу кретати у обе просторне димензије. У *Књизи о Адаму и Еви* (обе верзије) граница између овог и „оног“ света обележена је вратима, како смо то већ поменули. Њу не може нико да прође јер је чувана од анђела и чудовишта. Ипак, по смрти Адамовој, у дужој верзији апокрифа, Адам бива сахрањен у рају, док му је душа однета на треће небо. У краћој верзији, Ева и Сит сахрањују Адама на земљи. Дакле, контакт са оностраним простором могућ је евентуално након смрти. Ипак, за одређене светитеље/пророке, кретање кроз простор је слободније, без обзира на стања живота и смрти, што се види у апокрифима *Варухово ошкровење*, *Исаијино виђење*, *Књига о Еноху*, *О смрти Аврамовој*. Орфичка „шетња“¹⁸ наравно условљена је и жанровским карактеристикама откровења и виђења, а имала је функцију упознавања верника са тајнама „онога“ света и на тај начин је допуњавала недоречена места у религиозној литератури. Граница између земље и неба у *Варуховом ошкровењу* је, као и у *Књизи о Адаму и Еви*, означена вратима и то не само између неба и земље, већ и између небеса уопштено. Слика врата као границе између два света архаична је и врло учестала у многим традицијама:

„Праг и врата показују на непосредан и конкретан начин прекид континуитета у простору; отуд њихова велика религиозна вредност, заједно они представљају симболе прелаза... На архаичним нивоима културе ова могућност трансцендирања изражава се помоћу различитих врста отвора: пошто се у таквом светилишту одвија општење са боговима, ваља да постоје и једна „врата“, која воде ка висинама, кроз која ће богови моћи да силазе на Земљу, или човек да се симболички пење на Небо.“¹⁹

¹⁵ Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 117.

¹⁶ Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 152.

¹⁷ Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 351.

¹⁸ Опис Орфејевог одласка на „онај“ свет помоћу моћи музике садржи елементе које смо поменили. Орфеј, такође, среће звер (Кербера) која чува врата. Осим тога, не треба занемарити чињеницу да је он један од ретких античких јунака који је ступио у директан контакт са оностраним светом и постао на својеврстан начин симбол кобне комуникације између светова.

¹⁹ Мирча Елијаде, *Светио и њрофано* (Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003).

У апокрифу *Исаијино виђење* граница није назначена и прелазак из једног у други свет праћен је описима специфичних организација анђела. У апокрифу *Књија о Еноху* дат је опис узласка на небо, али граница није јасно назначена, већ је акценат на детаљном опису космогоније. Врло слична ситуација је са апокрифом *О смрти Аврамовој* (обе верзије), где је пак акценат на опису организације суда грешницима. Сви наведени апокрифи дају својеврсну слику боравишта више силе и њене хијерархије, али не на истоветан, усклађен начин. Одређени елементи описивања простора се понављају, док су неке од слика јединствене.

Апокрифи попут *Књије о Еноху*, *Исаијино виђење*, *Варухово откровење*, *Борба арханђела Михаила са Саџанаилом*, *Књија о Адаму и Еви* (дужа верзија) подразумевају постојање седам небеса, али не и исте представе које се за одређен ниво неба везују. Сама представа о небеским нивоима преузета је из библијске традиције, како старозаветне (Друга књига Енохова), тако и новозаветне (Друга посланица Коринћанима апостола Павла 12: 2–4), која је пак део шире, опште архаичне представе о више небеса.

„Имена вавилонских светих торњева и храмова сведоче о њиховом поисто-већивању са Космичком Планином, то јест Средиштем Света — ‘Брдо Куће’, ‘Кућа Брда свих земаља’, ‘Брдо Олуја’ итд. Зигурат је дословно био космичка планина, то јест симболичка слика Космоса: седам спратова представљали су седам планетарних небеса; пењући се са спрата на спрат, свештеник је стизао на врх свемира.“²⁰

Виђење и откровење, као жанр²¹ у оквиру апокрифа, подразумевали су контакт са оностраним и откривање тајни оностраног света. Самим тим, јасно је да су апокрифи који су садржали наведене жанрове говорили о организацији неба и хијерархији која је владала на њему. Мирча Елијаде симболику седам небеса тумачи са различитих аспеката, а један од њих је и мотив успења. Наиме, он наводи да се у многим шаманским и другим ритуалима успоставља „Средиште Света“ преко кога се жрец/свештеник успиње до Бога. То средиште (дрво, лестве итд.) неретко је обележавано са бројем седам (седам грана, пречки итд.). У хришћанском свету ова концепција долази до изражаја у помену-тим жанровима у оквиру апокрифа. Сви наведени пророци (Енох, Исаија, Варух) успињу се ка Богу и на том путу уочавају како функционише целокупан

²⁰ Елијаде, *Слике и симболи*, 46.

²¹ Идејна матрица виђења и откровења проналази своје изворе и у апокалиптичној књижевности која је неретко садржала сцене силаска небеског гласника који открива тајне оног света или предсказује будућност. Конкретне представе које су највероватније преузете из апокалиптичне књижевности требало би додатно проучити и установити степен повезаности апокрифних виђења и откровења са апокалиптичном књижевношћу. Због концизности, ми се у овом раду нећемо додатно бавити навођењем примера који се подударују у две поменуте традиције, али свакако увиђамо неопходност таквог приступа у изучавању зарад бољег разумевања апокрифне грађе.

космос и божије управљање њиме. Након пролажења границе између овог и оног света, коју смо већ кратко прокоментарисали, они ступају на прво небо и настављају свој пут све до седмог (у *Варуховом откровењу*, пак, описано је само пет небеса, иако постоји јасна представа о седам). У апокрифима *Књига о Еноху*, *Исаијино виђење*, *Варухово откровење* описи небеса се потпуно разликују²² и варирају у зависности од намере да се прикаже космогонија, вечни суд или анђелска хијерархија.

У простору епских песама такође постоји појам о више небеса — седам или девет. Ипак, у основној хијерархијској дистинкцији видна је архаична представа о дводелном небу коју су имали Стари Словени. Наиме, небо је простор у коме обитавају светитељи, анђели, временске прилике итд., али и Богородица и Бог. У описима божијег боравишта увек је назначена његова осамљеност на престолу. Сем тога, у низу примера епске поезије²³ видно је да светитељи морају да одлазе Богу да би нешто од њега измолили што имплицира својеврсну раздвојеност њихових обитавалишта. Дакле, на вишем небу налази се станиште врховног божанства и његов престо, евентуално је дозвољено присуство богомајке, док се на нижем небу налазе светитељи, остали становници неба и небеске прилике. Оваква представа највероватније проистиче из првобитне организације паганских божанстава, поготову ако знамо да су многи хришћански светитељи (апостол Петар, пророк Илија, свети Ђорђе, света Петка итд.) добијали атрибуте некадашњих словенских божанстава, те се концепција раздвајања обитавалишта светитеља од обитавалишта Бога може поредити са одвајањем обитавалишта врховног Бога и нижих божанстава у старој словенској религији.²⁴ Ми нећемо посебно поредити различите описе неба из поменутих апокрифа, већ ћемо издвојити локалитете који се појављују у описима неба у старозаветним апокрифима и пробати да укажемо на њихову симболику. У слици неба у старозаветним апокрифима готово је немогуће не запазити врло чест опис воде, која носи посебну симболику и функцију. Уопштено говорећи, симболика воде потиче још из предхришћанских религија, а затим је преузета, усвојена и делимично измењена у хришћанском поимању света. Вода је нестворени елемент у космогонијским митовима и често представља праматерију свега што постоји. У њеној природи, дакле, проналазимо потенцијални живот, који Бог ствара из воде и потенцијалну смрт, која настаје нпр. потопом.²⁵

²² У *Књизи о Еноху* на њему су смештена небеска тела и залихе атмосферских прилика, док је у *Варуховом откровењу* на њему поље са грешницима који су градили Вавилонску кулу, а у *Исаијином виђењу* приказана је чета анђела (као и на сваком наредном небу).

²³ Караџић, Вук С., *Српске народне њјесме II* (Београд: Нолит, 1972), 1, 2, 8, 22, 46.

²⁴ Мирјана Детелић, *Мийски њросџор и еџика* (Београд: САНУ, 1992), 20–25.

²⁵ Мирјана Детелић, *Мийски њросџор и еџика*, 88.

„Воде симболизују свеукупност виртуелног; оне су *fons et origo*, сабирно место свих могућности постојања; оне претходе сваком облику и служе као основа сваког стварања. Парадигматска слика сваког стварања је острво које се изне-нада „појављује“ усред таласа. С друге стране, уроњавање у воду симболизује враћање у првобитну безобличност, у недиференцирани облик постојања.“²⁶

Теолози хришћанске цркве искористили су многе прехришћанске и универзалне вредности акватичке симболике, тумачећи их у складу са новим хришћанским учењем. Ту су се посебно истакли Тертулијан и Јован Златоусти.²⁷ Када говоримо о води, познато је да она као симбол има амбивалентну природу, која се пројављује у различитим видовима — религијском (горе-доле; земаљске-небеске; хтонске; воде сећања-заборава), култном (чиста-нечиста), обредном (либације, лустрације, крштења) и магијском (жива-мртва вода). Уз то, вода врло често означава и границу између светова.²⁸ Већину побројаних симболичких компоненти воде можемо пронаћи и у старозаветним апокрифима.

Вода се у овим делима појављује у облику реке, језера и мора и, како смо већ рекли, има полисемантичку симболику у зависности од њене локализације и функције. У апокрифу *Књига о Еноху* дат је опис свих седам небеса, а на првом се помиње „велико море“, које представља очигледно својеврсну границу између неба и земље.²⁹ У народној традицији море је често повезивано са оностраним, јер се сматрало да се иза њега крије други свет, свет демонског вероватно свет мртвих.³⁰ Море стога представља хтонску воду која стоји између два света и повезује их. Сличну функцију мора можемо видети и у апокрифу *Сиварање свеија*, где се море током потопа прелило и у рај и однело из њега лозу, која је била засађена од стране Сатанаила и имала зла својства, на земљу где су људи почели да је користе. Поменута слика у том апокрифу слична је оној у *Књизи о Еноху*, где је море испуњавало простор између земље и неба. У народним песмама запажамо врло сличну функцију. Наиме, у песми *Женидба Максима Црнојевића* трагични догађај се наговештава одмах на почетку песме просидбом девојке преко „мора сиња“, дакле из неког „другог“, непознатог, потенцијално опасног света. У песми *Јакшићи* одлазак у

²⁶ Елијаде, *Слике и симболи*, 195–196.

²⁷ Елијаде, *Слике и симболи*, 198.

²⁸ Детелић, *Мийски йросйтор и ейика*, 87–88.

²⁹ Морамо напоменути да се слично поимање јавља и у новозаветном апокрифу *Ойкровење айосйюла Павла*, у коме океан окружује целу васељену (Види: Томислав Јовановић, *Апокрифи новозавейни* [Београд: Просвета, 2005], 416).

³⁰ Велики је број представа о мору као граници између овог и неког другог света. Једна од тих је келтска представа по којој се иза мора налази други свет, називан различитим именима — Земља Младих, Земља Живих, Долина Задовољстава, Обећана земља итд. Код Гала пак, таква земља је названа именом Авалон и у њој по предању борави краљ Артур (Види: Детелић, *Мийски йросйтор и ейика*, 89).

другу земљу — арапску коју, ако узмемо у обзир значење лика Арапа у епској традицији, можемо тумачити и као „онај свет“ граница се такође назначавала морем: „у далеку земљу запануо / преко мора у земљу Харапску.“ У песми о Находу Симеону, у једној од варијаната се нежељено дете предаје мору уз речи: „Носи, море, са земље неправду“,³¹ што имплицира да море долази у контакт са светом мртвих.

У библијској традицији, али и многим другим архаичним представама света, за море се везују велике немани и чудновата бића која су веома опасна. Поменули смо да је вода често симбол хаоса, те се она и у космогонијским митовима представљала као аждаја или змај. Тако се слика змаја повезује са морем и у апокрифима. У делу *Борба арханђела Михаила и Сатанаила* (обе верзије), ђаво се, дошавши до дна мора, суочава са змајем, коме је поверена власт над морем и морским бићима. Треба нагласити да у овом случају змај није представљен као симбол зла, напротив, он је у служби Бога и дела у складу са његовим промислом доводећи свет у равнотежу. Јасну слику змајеве службе Богу налазимо у апокрифу *Варухово откриће* у коме змај отпија од мора, како оно не би потопило сву земљу. Ипак, када је змај јасно именован као Ленијат, као што је случај у апокрифу *Лесџивица Јаковљева*, библијско виђење³² се подразумева и он добија искључиво негативне карактеристике, а море као Ленијатов простор постаје царство опасности и смрти. Док се у апокрифу *Житије и исјавесје Асенетје*, ђаво поистовећује са китом: „...Из уста његових ме истргни да никад не уграби вук душу моју и не растргне ме и не положи у безадни огањ и у дубину морску и не прождере ме велики кит.“³³ У новозаветном апокрифу *Прејирање ђавола са Исусом* ђаволи беже у море: „Бежимо у дубине морске и у пећине јер кнеза нашега обеси Христос на облацима небеским.“³⁴

У српској народној књижевности за воду се везују змија, жаба и аждаја.³⁵ Вода је њихово станиште, али се у њој врло често крије и нека драгоценост (буква с жабукама, ружа која увек цвета, позлаћено или Петрово цвеће итд.) коју ова бића штите и чувају. Из овога произлази да је вода, као простор, не само граница између два света и станиште демонских, амбивалентних бића,

³¹ Карацић, *Српске народне њесме* II, 15.

³² Најдетаљнији опис Ленијата дат је у Књизи о Јову (41: 1–34), а помене и алузије на ово биће можемо наћи како у Псалмима (74, 104), тако и у Новом завету (пре свега у Откровењу).

³³ Јовановић, *Апокрифи старозавешни*, 331.

³⁴ Јовановић, *Апокрифи новозавешни*, 100.

³⁵ „Могуће је, ако се сетимо космогонијских митова, да су вода и зооморфни чувари првобитно били јединствено биће, попут Великог Змаја — Воденог Хаоса. У том случају до подвајања њихових ликова морало је доћи врло рано, а до одвајања функција много касније, будући да их још увек налазимо као изоморфне. Траг те јединствене, нераздвојене прафункције воде и њених зооморфних видова налазимо, можда, у песмама типа *Змија младожења* преко којих митска вода остварује своју другу суштину, као симбол плодности и извора живота“ (Детелић, *Митски ѡросџор и еџика*, 94).

већ и простор у коме се чувају одређене тајне или посвећена знања.³⁶ Морска бића која се јављају у народним песмама, као немани које такође штите водени простор, у неким примерима су аутохтона, док су у другим, у којима је дошло до снажне християнизације, у потпуности подређена божијој вољи. Такав опис очигледно је аналоган библској па самим тим и апокрифној традицији.³⁷

Река, пак, чини се, има потпуно другачију симболичку подлогу у старозаветним апокрифима. Она је најчешће симбол живота или извора живота. У *Књизи о Еноху* проналазимо следећи опис:

„И понеше ме отуд мужеве и узнесе ме на треће небо и поставише ме у сред раја. И место беше изгледом непознате лепоте. И свуда дрвета лепоцветна, и свуда плод зрео, свуда храна свагда кипући изобилно. И четири реке течаху тихим током. И свакакав род добар рађаше за храну. И дрво живота беше на месту том, а на њему почива Бог кад силази у рај.“³⁸

Из наведеног описа јасно је да се рајске реке поистовећују са плодношћу и извором живота. Иако смо своје анализе ограничили на старозаветне апокрифе, овде је неопходно напоменути да се исто симболичко значење и функција приписује рекама и у новозаветним апокрифима. У *Ошкровењу аписиола Павла* помињу се четири рајске реке којима теку млеко, мед, вино и уље и на којима обитавају праведници:

„И стајасмо ту на херувимском језеру када ме уведе у корабли. И анђели појаху преда мно. Стојећи у корабли тој, радоваху се због мене веома. И ушавши у град, видех да је то Христов град. Тај град светљаше седмоструко јачом светлошћу од сунчеве. И беше све златно и дванаест стубова. Са свих страна града оптицаху четири реке. И беше са западне стране река медна, са северне стране река уљана... Ове четири реке настају на земљи. Медној реци име је Фисон, име реке којом тече уље име је Геон, а име реке којом тече млеко је Еуфрат... А ја пођох вођен анђелом. И поведе ме над медну реку. И видех ту Исаију, Јеремију, Језекиљу, Амоса и Михеја и Малахију и Захарију и друге пророке... И узме ме на северну страну града где је река вина. И видех ту Авраама, Исака, Јакова и друге пророке... Затим ме узме анђео близу оне реке са западне стране града којом тече уље. И видех ту мужеве како се веселе и певају.“³⁹

Уз то, река која се налази између неба и земље уједно представља извор падавина у *Књизи о Еноху*, те је и на тај начин можемо повезати са извором плодности. Осим тога, као што смо раније поменули, вода има лустративно дејство, те се у апокрифима често помиње чишћење водом од греха. У апокрифу *Књига о Адаму и Еви* након почињеног „прародитељског“ греха, Ева

³⁶ Детелић, *Мийсаки простор и ејика*, 94.

³⁷ Детелић, *Мийсаки простор и ејика*, 105.

³⁸ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 135.

³⁹ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 414–415.

одлази у реку Тигар где проводи четрдесет дана у посту и молитви. Улога реке је очигледно лустративна, јер након четрдесет дана Ева излази из реке и задобија опроштај од Адама. Сличну функцију реке проналазимо и у апокрифима *Госпољубље Аврамово* и *О свейој Тројици* у којима се налази опис покајања Лота. У оба апокрифа покајање је везано за реку (Еуфрат/Јордан). Лот у њој налази начин да се очисти од греха и користећи је долази до чуда које му пружа ослобођење.

Симболика воде, дакле, подразумева и смрт и поновно рођење. Додир са водом доноси и препород, те се поменуто Евино урањање у реку Тигар и Лотов одлазак на реку Јордан због грешности могу тумачити као својеврстан препород, али препород који произлази из симболичке смрти. Ако хришћанство при обреду крштења подразумева иницијацијску смрт и очишћење од сваког греха који је начињен пре њега, онда Евино кајање у реци може такође да представља иницијацијску смрт.

„Урањање у Воде ни на космолошком ни на антрополошком плану не значи коначно уништење, већ привремено враћање у неиздиференцираност, праћено новим стварањем, новим животом или појавом новог човека, већ према томе је ли догађај о којем је реч космичке, биолошке или сотериолошке природе.“⁴⁰

Ако узмемо у обзир наведени цитат, са лакоћом можемо утврдити симболику Лотовог одласка на реку и покајања. Он је био послат од стране Авраама, који се уједно и надао његовој смрти, да се покаје тако што ће отићи и донети неко чудо из реке. Лот у тој потенцијалној смртној опасности налази спас тј. могућност за нови живот. Он из реке вади три угарка, која затим залива (у зависности од верзије, или водом из реке или сузама) све док из њих не израсте нов живот — дрвеће које рађа плодове. Тако угарци, који уједно могу симболисати и смрт, постају извор живота, посредством Лотовог покајничког труда и животне снаге воде.⁴¹

У новозаветним апокрифима *Ход Бојородице њо мукама* и *Ошкровање айосиола Павла* реке се помињу и у опису паклених мука као антипод опису рајских река:

„И одмах дођоше херувими и серафими и 400 анђела и понесоше Пресвету на јужну страну. И отуд истицаше река огњена. И стајаше у њој много народа, мушкараца и жена: неки до прса, неки до грла, а други до врха.“⁴²

Осим реке, у опису пакла наилазимо и на огњена језера или језера пуна катрана у коме се муче грешници. Готово идентичне описе можемо пронаћи и

⁴⁰ Елијаде, *Свейо и йрофано*, 196.

⁴¹ „Сврха обредних прања и чишћења водом је тренутна актуелизација невременског тренутка (in illo tempore) у којем се одиграло стварање; ове радње представљају симболичко понављање настајања светова и рађања 'новог човека'“ (Елијаде, *Свейо и йрофано*, 197).

⁴² Јовановић, *Апокрифи новозаветни*, 379.

у народној поезији. Вода је у њој, без обзира на облик, врло често станиште демона и опасних бића, те се стога често атрибуира и као слепа, мутна, паклена, црна⁴³ итд. Из тога можемо закључити да се свет мртвих замишљао и као водени свет, што видимо и у народној приповетки *Ђаво и његов ученик*, где се станиште ђавола налази управо на дну језера.⁴⁴ Идеја да вода кажњава грешнике, у народној традицији се истиче на различите начине. Она може да проваљује под грешнике и „ћердоше“ им кости, потапа их на путу и не смирује се док не добије њихову душу или просто да служи као средство у пакленим мукама. У следећим стиховима јасно можемо уочити аналогију са апокрифном сликом пакла какву имамо у апокрифу *Ход Божиородице њо мукама*: „једном горе ноге до колена, / другом горе руке до лаката, / трећем гори лице под очима, / а четвртом уста под мустаћи; / туна беше двоје обешени, / да би за што, не би ни жалио, / већ удицом млади за језике; / туна беше зелено језеро, / по језеру гола баба плива, / она вата једну кору леба, / она вата, уватит' не може.“⁴⁵ Слично је и у следећим стиховима: „Мили Боже, ал је в паклу грдо! / В паклу горе три млади јунаци, / један гори ноге до колена, / други гори руке до рамена, / трети гори тело до очима.“⁴⁶

Дакле, вода је у старозаветним апокрифима представљена као амбивалентан појам — извор живота и изобиља у рају, али и паклених мука у паклу. У просторној равни она често има функцију границе између два света, одређених делова раја/пакла, али се уз то представља и као простор који је искључиво у домену сила зла, те крије Сатану и морске немани. Упркос томе што крије у себи демоне, вода у старозаветним апокрифима пројављује и своју лустративну функцију у обредима покајања. Самим тим видимо да је симболика воденог простора у старозаветним апокрифима врло комплексна и да је настајала под утицајем различитих космогонијских концепција, теолошких тумачења, као и да је подударна са многим симболичким аспектима које затичемо у српској народној књижевности.

Осим простора воде, у апокрифима налазимо и топос горе који такође има специфичну симболику. Морамо ипак напоменути да иако се овај топос није помињао онолико често у старозаветним апокрифима колико топос воде, ипак се из контекста у коме се јавља може уочити већина његових симболичких значења.

Гора (планина), као одређена локација, се у старозаветним апокрифима не појављује у опису небеса, већ је искључиво везана за простор земље. Видели

⁴³ Мотив црне, хтонске воде смрти често је описиван слично следећим стиховима: „па га баци у тамницу тамну, / у којој је вода до колена, / а јуначке кости до рамена: / у њој има сваке гадалине / змије кољу, а јакрепи штипљу, / гдино миши одгризају уши, / а ласице стригу науснице ./ Он не види ни сунца ни мисица, / нит он знаде куд му лито дође / лито дође, црна зима прође“.

⁴⁴ Детелић, *Мийски њросџор и еџика*, 109.

⁴⁵ Карацић, Вук С., *Српске народне њјесме V* (Београд: Нолит, 1972).

⁴⁶ Према: Детелић, *Мийски њросџор и еџика*.

смо да старозаветни апокрифи разликују небо и земљу као самосталне, организацијски засебно комплексне равни, те наглашавамо да се гора не помиње нити у једном опису неба и његових сфера. Та чињеница вероватно произлази из основне симболичке функције овог локалитета, а то је комуникација са „вишњим“, „горњим“, оностраним.

„Обликом и положајем у простору она се надмеће као тачка пресека хоризонталне и вертикалне осе, односно као центар тродимензионалног координатног система. Захваљујући томе, планина се — уз свети стуб и дрво света — врло рано јавља као *axis mundi*, односно као један од кључних симбола троделне структуре космоса. Основна идеја — заједничка и стубу света и дрвету и планини — била би идеја средине и центра из којег се отварају путеви комуникације с врхом (горе-небо-бог) и дном (доле-подземље-демон).“⁴⁷

Наиме, уколико прегледамо све апокрифе у којима се гора јавља као локалитет, видећемо да је она готово нужна да би се успоставио разговор са Богом. Дакле, гора је специфично место на коме људи на земљи долазе у контакт са Богом или неким оностраним бићем. Раније смо говорили да у старозаветним апокрифима имамо омеђавање комуникације прародитеља (Адама и Еве) са Богом након „првог греха“ и да она постаје могућа искључиво на одређеним светим местима или на местима која су просторно ближа Богу (нпр. врата раја).

У апокрифу *Пророк Мојсеј и Фараон*, потпуно у складу са библијским предлошком, Мојсијев први сусрет са Богом (несагорива купина) одиграва се у гори.⁴⁸ Исто тако његово писање божијих заповести такође се везује за боравак у гори.⁴⁹ У старозаветном апокрифу *Варухово отикровење* сусрет са анђелом који ће га повести на други свет дешава се у гори. У апокрифу *О Исаку*, опет у складу са библијским предлошком, Авраам треба да принесе своју жртву Богу у гори. Лотово покајање, у апокрифима *Госпољубље Авраамово* и *О светој Тројици*, везује се како за простор воде, тако и за простор горе (он сади три угарка у гори). У апокрифу *О Мелхиседеку* пророк се осамљује и подвизава у Таворској гори (у обе верзије).

Иако се у народној књижевности могу наћи многобројни примери у којима је гора (која у свом називу обједињује и појам шуме и планине) станиште демона и потенцијално опасних сила,⁵⁰ у старозаветним апокрифима таквих назнака нема због бинарне структуре космоса. Раније смо рекли да се пакао тј. станиште нечистих сила у апокрифној представи налази такође на небу, те се оно не може везивати за подножје горе (планине) како је то случај у народној књижевности. Уз то, сахрањивање и смрт се у апокрифима такође не повезују

⁴⁷ Детелић, *Мийски простор и ейика*, 57.

⁴⁸ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 238.

⁴⁹ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 243.

⁵⁰ Детелић, *Мийски простор и ейика*, 58.

са гором, ни у специфичним случајевима (урок, нечиста душа итд.) као што је то у народној књижевности. У старозаветним апокрифима гора је искључиво место и тачка комуникације Бога и човека као што је то и у библијској традицији⁵¹ и многим другим. Гора има функцију повезивања не три космичке равни, како бисмо очекивали, већ две — Неба и Земље, због изостанка појма подземља. Она у старозаветним апокрифима обавља функцију Средишта Света (*axis mundi*)⁵² и стога се сви разговори са Богом, приношења жртви, примања заповести итд., одвијају на њој, као на светом простору. Гора представља Космичку планину која је садржана и у основној идеји функције храма.⁵³

Осим горе, у старозаветним апокрифима налазимо и топос раскршћа. Ако је гора (планина) служила као вертикала којом се повезују небо и земља, онда је пут хоризонтална веза између две тачке. Као део пута видимо раскршће, које има посебну симболику и подразумева избор између три⁵⁴ могућа правца.⁵⁵ Уз то, раскршће представља култно место на коме обитавају демони или божанства, на коме се сахрањују „нечисте“ душе и које има улогу у обредима прелаза (свадбени, погребни). У митологијама раскршће најчешће има симболику места прелаза из овог у „онај“ свет, из нашег у туђе, из унутрашњег у спољашње. Раскршће је стога често добијало и своје богиње које су у основи бринуле о иницијацијским фазама у човековом животу (Хеката код Грка, Тривија код Римљана, Жива/Баба код Срба). У Старом завету на раскршћима су позициониране жене ниског морала, које се упуштају у љубавне везе за наплату, или без ње, где можемо поново уочити потенцијалну везу раскршћа,

⁵¹ Планина као место сусрета са боговима или као место станишта богова изузетно је важан део космогонијских митова. Тако је формиран појам „космичке планине“ попут Меру и Каф, али ту треба поменути и иранску Гвоздену планину или Хараберезаити, месопотамски Врх Земље, палестински Геризим гј. Пупак Света, кинески Кун Лун, грчки Олимп, келтски Гвинрин. Код Словена је пак постојало обожавање високе планине у Шелској, а према једном предању из Босне, највиша планина на свету је Смиљана на којој свеци држе сабор (Детелић, *Митски простор и ейика*, 57).

⁵² Функцију Центра Света (*axis mundi*) у апокрифном виђењу света осим планине има и дрво. У апокрифу *Књига о Адаму и Еви* (дужа верзија), када ђаво наводи Еву да узме плод са забрањеног дрвета, он га не одређује према врсти, већ га просторно назначавача — то дрво са „средине раја“. У апокрифу *О смрти Аврамовој* (обе верзије) Аврам разговара са Богом у облику госта крај дрвета, што нас упућује на основну функцију центра света — комуникацију са оностраним, вишњим (Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 395–96, 404).

⁵³ Храмови представљају отелотворење Космичке Планине па су самим тим место на коме је могућа комуникација са Богом. Храм у Јерусалиму подигнут је на месту које је названо „пупак Земље“. М. Елијаде наводи да је један исландски ходочасник записао о св. Гробу: „Тамо је средина Света; тамо на дан летње солистиције, сунчева светлост пада са неба под правим углом“ (Види: Елијаде, *Светло и њрофано*, 90).

⁵⁴ „Раскршће, дакле, представља укрштање два пута од којих један постаје већи, шири пут. Свагда је реч о „тропућу“, ретко о „четворопућу“, о чему сведочи код Грка и Римљана везивање раскршћа, како рекосмо, управо за тројну богињу каква је Хеката, а код Римљана Trivia“ (Сретен Петровић, „Раскршћа и гробља“, у *Српска митологија* [Ниш: Просвета, 1999], 87).

⁵⁵ Детелић, *Митски простор и ейика*, 111.

ванбрачне деце и богиње Хекате, која је превареним женама одобравала право на освету, чиме је демонстрирала материнско право.⁵⁶

За раскршће се везује и обичај да се, из куће у којој се „не држе“ деца, последње рођено дете износи на раскрсницу са вредним даром и да се понуди кумство ономе ко први наиђе:

„Можда је то управо један од разлога што се деца — на овај или онај начин `повезана` са раскршћима, било да их тамо износе ради продужења живота или добијања другог живота — појављују као бића која се приносе на жртву. Најзад будући да се за раскршће везују деца која опстају тек пошто се напусти патријархални принцип, породично кумство — по мушкој линији, може се претпоставити да ће, осим поменутог кршења начела патријархалности у циљу одржања живота деце, божанство раскршћа устати у заштиту и оне новорођенчади која су незаконито зачета, на пример, у јавним кућама.“⁵⁷

Поменули смо већ да се за раскршће везује локација сахрањивања „недостојних“,⁵⁸ оних који су починили велики грех, самим тим на раскршћу се може срести и смрт. У приповеци *Очев ѓрс* говори се о симболичком пројављивању смрти и пророковању тренутка суочавања са њом:

„Идући тако дошли на прво раскршће. Ту се договоре да крену свако својим путем. На томе мјесту забоду три ножа, кад се врате по ножевима ће познати ко је остао жив, а ко је мртав: чији нож буде свијетао, тај је жив, а чији зарђао, тај је умро.“

Дакле, према свему наведеном, раскршће припада хтонском, граничном простору у коме се може доћи у контакт са оностраним, демонским или божанским, а тај сусрет може резултовати и добрим и лошим по човека. У басмама видимо посебан просторни статус раскршћа када је реч о вези са оностраним: „Пош’о човек на велики пут, / па стиг’о на раскрсницу, / па га скобиле виле и але. / Уватиле га але за главу, / те га удариле у земљу: / кости му поломиле, / мозак посисале, / крв му попиле.“⁵⁹

У страозаветним апокрифима у циклусу о Аврааму чак три апокрифа описују исти заплет догађаја. *Госѓољубље Аврамово*, *О свејој Тројици* и *О смртии Аврамовој* почињу догађајем затварања путева од стране ђавола, што имплицира припадност овог простора демонским силама. Авраам у поменутиим апокрифима ишчекује госта да би обедовао, што може бити аналогно очекивању путника/госта/божанства који доноси благослове и изобиље домаћинству,

⁵⁶ Петровић, „Раскршћа и гробља“, 88.

⁵⁷ Петровић, „Раскршћа и гробља“, 89.

⁵⁸ За простор раскршћа везује се и јединствена обичајна пракса из домена народног судишта — „проклетиа“, која подразумева каменовање злочинца на раскршћу. Након тога, пролазници који би видели гомилу камења на раскршћу, знали би о чему се ради, те би и они добацивали камен на постојећу гомилу (Види: Петровић, *Срѓска мѓѓолоѓија*, 92).

⁵⁹ Љубинко Раденковић, *Басме и дајања* (Ниш: Удружени издавачи, 1982).

какво проналазимо у народној традицији. Говорили смо да раскршће припада сфери оностраног, па самим тим путеви које затвара ђаво припадају деловању оностраног. Важно је учити да се именица пут није јавила у једнини, него у множини, што нас може упутити на раскршће и у поменутих примерима. Иако се затварање путева не развија додатно у даљој радњи апокрифа, оно значава устаљену слику припадања путева/ раскршћа демонском свету, баш онако како смо то навели у претходним примерима. Чињеница да ђаво може да затвори путеве упућује на то да је он господар тог простора и да је он тај који условљава кретање људи. Његову моћ превазилази једино божија што видимо у чињеници да једино Бог, у облику три младића, долази у госте Авраму и дели с њим оброк.

Као посебан топос у апокрифима издваја се и поље. Оно нема митопоетски одређену симболику, што га одваја од свих топоса о којима смо до сада говорили, те често преузима њихова симболичка значења. Наиме, поље се помиње у *Варуховом ошкровењу* при опису граничног простора између Неба и Земље на истом месту где се помиње море у *Књизи о Еноху* што значи да је у том случају поље задобило функцију границе између светова коју везујемо за воду и њена симболичка значења. У истом апокрифу поље се помиње и при описивању змаја који гута воду како би одржао једнак ниво воде на земљи, те се у том опису сједињују три топоса — вода, гора и поље, са истим симболичким значењем и функцијом границе. У апокрифу *О љректасном Јосифу*, у првој верзији Јосиф одлази браћи у посету у гору,⁶⁰ док се у другој верзији на истом месту помиње поље,⁶¹ што опет указује на изједначавање ова два топоса. О истом феномену изједначавања топоса поља са другим већ набројаним топосима говори и М. Детелић, али у оквиру народне књижевности. Ипак, треба назначити да поље у старозаветним апокрифима означава гранични простор, простор потенцијалних опасности и место сусрета са оностраним.

Простор у старозаветним апокрифима је и реалан и имагинаран с тим да се имагинарни свет доживљава на исти начин као и реални. Он је велик и безграничан, а његове границе нису јасно назначене. За средњовековног човека, целокупна твар је божије дело и све функционише захваљујући поретку који је утврдио Бог, а такво уверење јасно проналазимо и у разматраној грађи. Тако у старозаветним апокрифима учавамо античку идеју о поретку и хармонији света, која се оличава у описима савршеног функционисања небеских тела и духовних бића на небу. Уз то, како смо већ рекли, простор је дихотоман тј. дели се на небо и земљу који су засебни системи и међу којима постоје својеврсне границе. Отпор средине у старозаветним апокрифима сведен је на минимум што произлази из самог сижеа који говори о пророцима

⁶⁰ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 238.

⁶¹ Јовановић, *Апокрифи старозаветни*, 297.

и светитељима. Топоси попут воде, горе, поља и пута/раскршћа имају симболику која је делимично преузимања из предхришћанских религија, али и из библијског предлошка. Сваки топос има утврђена значења и функције од којих се ретко одступа те су просторне аналогije међу старозаветним апокрифима очигледне. Када се говори о описима простора оностраног, уочили смо да се у старозаветним апокрифима више пажње поклања описима небеског, док је у новозаветним акценат стављен на просторе намењене грешницима након „овоземаљског“ живота чему би требало посветити посебно истраживање. Тема простора у апокрифима, уопштено, врло је опширна и многе њене аспекте требало би додатно проучити и анализирати. Ми смо настојали да дамо основни увид у топосе који се појављују унутар старозаветних апокрифа и њихову симболику, као и евентуалне аналогije између апокрифних представа, архаичних слика и српске народне књижевности.

БИБЛИОГРАФИЈА

BIBLIOGRAPHY

- Аверинцев, Сергеј С. *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Књижевна мисао, 1982.
- Детелић, Мирјана. *Митски простор и етика*. Београд: САНУ, 1992.
- Елијаде, Мирча. *Слике и симболи*. Београд: Factum izdavaštvo, 2015.
- Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
- Јовановић, Томислав. *Апокрифи старозаветни*. Београд: Просвета, 2005.
- Јовановић, Томислав. *Апокрифи новозаветни*. Београд: Просвета, 2005.
- Караџић, Вук С. *Српске народне њјесме II*. Београд: Нолит, 1972.
- Караџић, Вук С. *Српске народне њјесме V*. Београд: Нолит, 1975.
- Лихачов, Димитрије С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Књижевна мисао, 1972.
- Пејделс, Елен. *Ошкровења*. Београд: Службени гласник, 2013.
- Петровић, Сретен. „Раскршћа и гробља.“ У *Српска митологија*. Ниш: Просвета, 1999.
- Раденковић, Љубинко. *Басме и бајања*. Ниш: Удружени издавачи, 1982.
- Расел, Џефри Б. *Принци шаме*. Београд: Понт, 1995.

THE SYMBOLISM OF SPACE IN THE SERBIAN TRANSLATIONS
OF THE OLD TESTAMENT MEDIEVAL APOCRYPHA

ISIDORA ANA D. STAMBOLIC
Municipal Musem Subotica
isidora.ana@gmail.com

Summary: Space is a significant and ambiguous component in Serbian Medieval Apocrypha, whose symbolism leans on biblical tradition. Many motifs in the spatial domain represent a product of symbolic sedimentation of multiple traditions, from the pre-Christian, to those which have formed from the Christian tradition and have developed their own identity. We have also endeavoured to discover the possible influences of Serbian Folklore, that the translators and transcribers could have introduced to the Apocrypha, constituting specific “Serbianised” versions of apocryphic themes ► *Key words:* apocrypha, space, Heavens, Hades, Christianity.