

ŽENE I RELIGIJA U PRVIM STOLJEĆIMA KRŠĆANSTVA

Religija u prvim stoljećima kršćanstva



Urednici: Deborah F. Sawyer i John Sawyer

ŽENE I RELIGIJA U PRVIM STOLJEĆIMA KRŠĆANSTVA

Religija u prvim stoljećima kršćanstva

Urednici:
Deborah F. Sawyer
John Sawyer



Sarajevo, 2022.

Impresum

Naziv originala: **Women and Religion in the First Christian Centuries**

Naziv prevoda: **Žene i religija u prvim stoljećima kršćanstva**

Izdavač: **TPO Fondacija**

Urednici: **Deborah F. Sawyer**
John Sawyer

Prevod: **Lejla Efendić**

Lektura: **Adisa Sidran**

DTP: **Samir Dedić**

Sarajevo, 2022.

ISBN 978-9926-422-30-1

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod ID brojem 52606982

Disclaimer: Autorska prava za ovu knjigu su osigurana od izdavačke kuće Routledge-Taylor&Francis, LLC. Prijevod knjige nije namijenjen za komercijalnu upotrebu, niti se smije distribuirati i štampati bez dozvole Izdavača.

RELIGIJA U PRVIM STOLJEĆIMA KRŠĆANSTVA

Uredila Deborah Sawyer,
Univerzitet u Lancasteru,

i

John Sawyer,
University College of St Martin, Lancaster

Religijske tradicije antičkog vremena prečesto se proučavaju izolirano, bez mnogo uvida u njihovu uzajamnu interakciju. Šta je to što nekoga potiče da slobodnim izborom postane sljedbenik jedne, a ne druge vjere? Zašto bi neki bivši paganin odlučio postati bogobožan i pratiti službe u sinagogi? Zašto bi židov želio postati kršćanin? Po čemu su se mitrajske misterije razlikovale od štovanja Nepobjedivog Sunca, ili kako se status Djevice Marije razlikovao od statusa Izide i koliko je bogova drevni štovatelj mogao imati? Na ova je pitanja teško odgovoriti bez sinoptičkog uvida u ono što različite religije nude.

Knjige iz ove serije nastoje istražiti određene teme u historiji religije kroz različite religije antičkog doba, uspoređujući i sučeljavajući ih, uvrđujući njihove odjeke i prekide, kako bi se steklo dublje razumijevanje religijskog iskustva drevnog svijeta. Žene, sveti jezici, sveti tekstovi, obredi, žrtvovanje i čistoća prve su teme kojima se bavi ova knjiga.

Routledge

London i New York

Prvi put objavljeno 1996. u izdanju Routledgea

11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE

Prebačano u digitalno izdanje 2004.

Istovremeno objavljeno u SAD-u i Kanadi u izdanju Routledgea

29 West 35th Street, New York, NY 10001

© 1996. Deborah F.Sawyer

Ovo izdanje objavio je Taylor & Francis e-Library, 2003.

Routledge je međunarodni nakladnik korporacije International Thomson Publishing

Sva prava pridržana. Nijedan dio ove knjige ne smije se ponovno štampati, reproducirati ili koristiti u bilo kojem obliku, odnosno, bilo kojim elektronskim, mehaničkim ili drugim sredstvima, poznatim ili naknadno izumljenim, uključujući fotokopiranje i snimanje, ili u bilo kojem sistemu za pohranu ili pronalaženje informacija, bez pisanog dopuštenja izdavača.

Podaci o publikaciji prema katalogizaciji Britanske biblioteke Katalog za ovu knjigu dostupan je u Britanskoj biblioteci

Podaci o publikaciji prema katalogizaciji Kongresne biblioteke

Sawyer, Deborah F., 1956.–

Žene i religija u prvim stoljećima kršćanstva/Deborah F. Sawyer,

str. cm. – (Religija u prvim kršćanskim stoljećima; 1)

Uključuje bibliografske reference i indeks.

Žene i religija – Rim – historija 2. Rim – religija.

Naslov II. Serija BL815.W6S28 1996

200'82–dc20 96–2492

CIP

ISBN 0-203-42688-6 Master e-book ISBN

ISBN 0-203-73512-9 (Adobe eReader Format) ISBN 0-415-10748-2 (hbk)

ISBN 0-415-10749-0 (pbk)

*Mojoj majci,
Margaret Lilburn*

Sadržaj

UVOD	9
Prvi dio	
KONTEKST – ANTIČKA GRČKA I HELENIZACIJA	
1 ANTIČKI RIM I ŽIVOTI ŽENA	25
2 ŽENE UNUTAR JUDAIZMA I KRŠĆANSTVA	42
Drugi dio	
ŽENE U NARATIVNOJ I RELIGIJSKOJ PRAKSI	
3 GRČKO-RIMSKI IMAGINARIJ	61
4. BOGOVI I BOŽICE	72
5. RELIGIJA ŽIDOVKI	88
6 OD RAZNOLIKOSTI DO KONFORMIZMA	108
Treći dio	
RELIGIJA I ROD	
7. MAGNA MATER I VESTALKE	140
8 MUDROST, LILIT I MAJKE	153
9 SESTRE U KRISTU ILI EVINE KĆERKE?	171
EPILOG	185
BILJEŠKE	186

UVOD

Lice joj je bilo tamno, crnomanjasto, oči crne i neobično prodorne, duh božanski velik, a ljepota nevjerovatna (...) glas joj je bio jasan poput muškog. Njena strogoća, kad to nužnost zahtijeva, jednaka je onoj tiranina, a kada joj to osjećaj pravičnosti nalaže, milostiva je poput dobrog vladara.¹

S druge strane, kada bi se važniji, profitabilniji problemi prepustili ženi, poludjela bi.²

Oba ova mišljenja precizan su odraz njihove teme i vremena, a ipak su različiti u pogledu procjene ženskih sposobnosti. Takva je raznolikost sa kojom se susrećemo kada istražujemo iskustva i razumijevanja žena u vrijeme kasne Rimske Republike i ranog Carstva. Zapravo, ni „žene“ ni „religija“ za nas ne bi trebali pretpostavljati fiksnu kategoriju. U današnje vrijeme, i gledajući unatrag kroz historiju, teško je pronaći uvjerljive definicije onoga što čini ženski rod ili religiju, a argument ove naše studije je da bi to tako trebalo i ostati.

Nikakvo vjersko iskustvo u današnje vrijeme, bilo da je riječ o masovnom hodočašću u Meku ili papinskom obraćanju na Uskrs, kao ni svijest o pitanjima koja dominiraju kasnim 20. stoljećem i koja pogađaju žene neće nam dati jasne slike o životu prije dva milenija. Nemoguće se staviti u idealno objektivnu poziciju, koja bi počela s praznom stranicom koju bismo potom ispisivali oslanjajući se na sve raspoložive dokaze. Po prirodi smo subjektivni i u svoje naučne radove unosimo sve interese i predrasude naše dobi, vlastitog roda i vlastite društvene i rasne stvarnosti. U pozitivnom smislu možemo pokušati napraviti poštenu rekonstrukciju koja će u obzir uzeti predrasude

kojih smo svjesni i tako spriječiti da iskrive tumačenja naših analiza i, gdje je moguće, da ih obogati.

Kada pokušavamo rekonstruirati živote žena u historijskim kontekstima, nailazimo na trajne probleme uzrokovane nedostatkom direktnih dokaza koji dolaze od samih žena. O njihovoj historiji saznajemo iz muških tekstova i iz muških perspektiva. Što dalje idemo u prošlost, ova opservacija postaje sveprisutnija, a žene se doživljavaju kao nijemi i pasivni objekti muške misli i djelovanja. Historičari starog doba koji žele rekonstruirati žensku historiju moraju ići dalje od uobičajenih historijskih analiza i potražiti nekonvencionalnije izvore koji daju odraze i uvide u živote žena antičkog doba. Djela historičara starog doba koji pokušavaju rekonstruirati historiju žena osporavaju pretpostavke o opsegu našeg znanja o antičkom svijetu pokazujući koliko je zapravo fragmentirana naša slika antičkog svijeta, ne samo u pogledu informacija o ženama već i u pogledu ljudi koji nisu pripadali eliti ili određenim geografskim područjima.

O ovim ograničenjima treba voditi računa u svakoj studiji koja u svom fokusu ima iskustvo žena. U nastojanju da mnoga od tih ograničenja prevaziđemo koristit ćemo različite metodologije za čitanje dokaza, uključujući i one koje su posebno razvijene za rekonstrukciju historije žena. Naprimjer, tekstualni dokazi u ovoj studiji analizirani su kroz tzv. nekonvencionalno, ili kritičko analitičko čitanje (engl. *Reading against the grain*), metodu koja podrazumijeva da se, pored čitanja i analiziranja same zapisane izjave, ide korak dalje i postavlja pitanje o kontekstu u kojem su te izjave nastale. U slučaju zabrane uključivanja žena u javne poslove, pitali bismo se zašto se smatralo potrebnim isključiti ih iz takvih poslova. Šta su to one radile da su privukle takvu pažnju?

Poteškoće u vezi sa prikazom života žena u antičkom svijetu su brojne, a naš zadatak posebno otežava kontekst religije. Ovdje iznesena grčka, židovska ili kršćanska svjedočenja iz antičkog svijeta notorno su muški orijentirana u svom svjetonazoru i pogledu na 'drugi svijet'. Nadamo se da ćemo koristeći

različite strategije za tumačenje našeg materijala proizvesti makar prividan odraz iskustava žena u religijama Rimskoga carstva. Ono što će se uz malo truda pojaviti je prikaz položaja i suda o ženama koju su davali muškarci u tim drevnim kontekstima.

ŠTA JE 'ŽENA'?

Fokusirajući se na žene, moramo voditi računa da ne perpetuiramo uobičajenu savremenu grešku univerzalizacije njihovog iskustva.³ Život bogate slobodne žene nije bio život kakav su živjele siromašne robinje. Nadalje, njihova vjerska iskustva su bila drugačijeg reda. To su pitanja o kojima će se opširnije raspravljati u kontekstu položaja žena u Rimskom carstvu, a posebno u odnosu na grčko-rimske religije, judaizam i kršćanstvo.

Ni u jednom dijelu studije ne stavljamo "naočnjake" kako bi izolirali i ispitivali samo jedan spol. Rodne uloge se razvijaju u uzajamnom odnosu, komplementarno ili hijerarhijski. Bilo bi nemoguće početi razumijevati jedan spol, zanemarujući drugi koji je prvom dao identitet kroz kontrast i usporedbu. Svako proučavanje žena i religije mora, u većoj ili manjoj mjeri, biti proučavanje roda i religije. Ovdje ne namjeravamo davati analizu muškog doživljaja religije ili njihove uloge u različitim vjerskim izrazima niti sliku muškaraca koja se razvila iz vjerske predodžbe. Umjesto toga, fokusirajući se na ženu, artikulirat ćemo faktore koji se tiču drugog spola jer se oni direktno tiču predmeta našeg interesovanja, odnosno, nude usporedbu ili pokazatelj koji je u središtu naše analize. Savremena rasprava nas potiče da rod shvatimo kao spektar sa jasnim manifestacijama muškog i ženskog koje se pojavljuju samo kao dvije krajnosti. Unutar ovih krajnosti, ljudska percepcija roda, kako kroz historiju tako i unutar njihovih vlastitih života, mijenja se duž cijelog spektra. Kada pokušamo razumjeti doživljaj i artikulaciju onoga što je značilo biti muškarac ili žena u određenom kontekstu u određenom trenutku u historiji, ovaj koncept transrodnosti dopušta fleksibilnost u našoj analizi,

koja uzima u obzir brojne i različite izvore i koja je vjerovatnija od one koja pretpostavlja da su rodne kategorije uklesane u kamenu.

Mary Beard je moderna komentatorica koja izražava nelagodu zbog stavljanja savremenih kategorija 'žena' i 'religije' u drevni kontekst kojem bi takva kategorizacija bila strana. Dani i prihvaćeni koncept 'žene' ne bismo trebali uzimati zdravo za gotovo. Naprotiv, rod je bio, i još uvijek jeste, prilagodljiva kategorija: ono što je značilo biti muškarac ili žena u jednoj situaciji, bilo vjerskoj, političkoj ili društvenoj, bilo je podložno utjecajima i promjenama novih ili vanjskih faktora. Mary Beard ovo pitanje stavlja u odnos sa kategorijama žena i religije na sljedeći način:

šta će se desiti (...) ako propitujemo samu kategoriju roda, ako definiciju žena i njihovih uloga posmatramo kao promjenjive, fluidne, kao nešto o čemu se stalno raspravlja, što nikada nije unaprijed definirano? I, što je još važnije, šta će se desiti ako religiju i religijske institucije posmatramo kao jedan od najmoćnijih mehanizama koje su drevne kulture koristile da pregovaraju o toj fluidnosti, da definiraju 'šta znači biti žena' (...) Rod se stalno definira unutar religije; religija i rod su uzajamno konstitutivni, a ne odvojeni pojmovi.⁴

Analiziramo li, naprimjer, grčko-rimske kultove, makar samo površno, vidimo da među njima ne samo da postoji razlika u pogledu ženskih uloga već su i sama uvjerenja o prirodi žene neujednačena. Između Demetre i Izide postoji čitav niz pretpostavki o tome šta čini žensko iskustvo: od pasivnih žrtava društva koje razdvaja majku od kćeri, u slučaju Demetre i Persefone, do svemoćnog Izidino g kulta gdje su žene imale moć transformacije, čak i ono koje iz smrti može dovesti život. U slučaju vestalskih djevoja sasvim jasno vidimo transcendenciju statičnog koncepta žene za koji bi se moglo tvrditi da postoji u grčko-rimskom društvu.

Važno je da se ovim pitanjem pozabavimo i u kontekstu paganskih grčko-rimskih religija s kraja Republike i u ranim godinama Carstva, ali i u vjerskom kontekstu judaizma koji je, makar na površini, statičnije prirode. Ako postoji unaprijed stvorena predodžba o tome što znači biti žena u određenom religijskom kontekstu, to se može uočiti unutar judaizma gdje postoji spoj između zakona i vjerovanja, karakteristike koja ga razlikuje od grčko-rimskih kultova. Ako judaizam ne može dati jasnu monolitnu definiciju prirode i uloge ženskog roda, a mogli bismo odmah dodati da je raznolikost jednako endemska u židovskoj tradiciji koliko i u paganskim kultovima ili grčko-rimskim mitovima i legendama, onda se kršćanstvu prepušta da ispuni to očekivanje. Kada je riječ o propisivanju posebnih uloga za muškarce i žene, kršćanstvo je samostalno i te uloge temelji na esencijalističkim predodžbama o rodu koje su bogomdane od trenutka stvaranja svijeta.

Iako nam granice našeg proučavanja ne dopuštaju da idemo preduboko u područja filozofske misli, ako ne bismo uzeli u obzir odnos između religijskog izričaja i svjetonazora ovo bi bila izvještačena i nezadovoljavajuća zadaća. Neosporno je da su i judaizam i kršćanstvo razvijali koncepte u dijalogu sa klasičnim grčkim filozofskim idejama; i svako ko bi prikazao grčko-rimsku religiju lišenu analogije sa savremenim filozofskim vrijednostima i pojmovima bio bi uskogrudan. Iako potonja kategorija religije stoji u suprotnosti sa judaizmom i kršćanstvom, budući da je napredovala i bez nužnog pokazivanja propisanih moralnih kodeksa, ne znači da je bila izolirana od utjecaja takvih filozofija koje su bile endemske samoj strukturi i funkciji grčko-rimskog društva.

Kako bismo potkrijepili i strukturirali našu analizu razumijevanja, iskustva i artikulacije onoga što je ženski rod značio u različitim mitskim i religijskim kontekstima u periodu kasne Republike i ranog Carstva, moramo ponuditi teorijski okvir koji će pružiti strukturu za naša pitanja i kriterij za naš izbor ilustracija. Izdvajanjem dvaju formativnih i centralnih klasičnih filozofskih

pojmovna roda i primjenjujući ih kao alat za tumačenje naših tradicija i tekstova, može se uočiti spoj između misli i rituala, i, šire, između teorije i prakse unutar drevnog društva. Opseg naše studije ograničava koliko daleko možemo razviti teorijsku dimenziju naše analize. Oprezni zbog opasnosti od pretjeranog pojednostavlivanja, ali istovremeno svjesni potrebe za jezgrovitošću, u nastavku nudimo teorijski okvir naše studije.

Savremena rodna teorija, koja je formulirana kroz mnoštvo akademskih disciplina, uključujući antropologiju, psihologiju, filozofiju, historiju, sociologiju, biološke nauke,⁵ često se fokusira na pitanje je li rod dio suštine identiteta pojedinca ili je kombinacija svjesne i nesvjesne društvene i kulturne konstrukcije. Identificirajući i primjenjujući ovaj fokus retrospektivno, otkrivamo da Aristotel i Platon daju ista dva primjera teorije roda: prvi nudi esencijalističko gledište, dok drugi daje gledište konstrukcije.

U našoj analizi načina na koji kršćanstvo shvaća rod, posebno u smislu prirode žene i uloga koje bi one trebale ispunjavati, razmotrit ćemo Aristotelov pojam prirodnog poretka koji predodređuje žensku ulogu pribjegavajući njezinoj prirodi kao prirodnom subjektu. Nasuprot tome, uloga muškaraca je propisana u odnosu na njihovu prirodnu predodređenost da vladaju.⁶ Ovaj se stav može tumačiti kao oličjenje rodniha teorija zasnovanih na različitosti, tradicionalnoj anatemi za feministice. Razlika između spolova utjelovljuje centralni koncept dualnosti koji je dominirao zapadnom civilizacijom.⁷ Različitost omogućava da dvije krajnosti u rodnom spektru budu normativne za muškarce i žene. Različitost u kontekstu patrijarhata postaje sredstvo opravdavanja marginalizacije žena u javnoj sferi, a njezina usredotočenost na po prirodi izrazito žensku ulogu u rađanju i odgoju djece, omogućuje njihovo isključivanje iz donošenja odluka na racionalnim osnovama.

Kod Platonove misli uočavamo tezu da žene ne bi trebale biti isključene iz bilo koje aktivnosti zbog svoje prirode.⁸ Iako *Zakoni* obiluju odlomcima koji podupiru tradicionalne starogrčke stavove o položaju žena unutar izolirane

kućne domene, što nimalo ne iznenađuje, nije međutim jasno kako njegova misao pretpostavlja da su žene, po svojoj prirodni (grč. *Phusis*) u biti inferiorne u odnosu na muškarce. Saunders u svoju analizu Platonovog poimanja žene uključuje *Magneziju* i ne ograničava se na utopiju o *Republici*. Ovo je ključan dio budući da ovo djelo opisuje državu od koje je jedino Republika bolja, a ako su žene, zajedno uz muškarce, uključene na osnovu svoje sposobnosti, onda namjera njihove integracije u društvo ne postoji samo na polju ideala:

U Republici, Platon skicira državu koja je pozicionirana na jednoj krajnosti na ljestvici političke zrelosti, u smislu da je bila pod nesputanom kontrolom osoba koje djeluju u svjetlu naprednog metafizičkog znanja o moralnim vrijednostima. Te su osobe jednako i muškarci i žene. Jer Platonova politika je bila funkcionalna i pragmatična: žene nisu suštinski ili uvijek inferiorne u odnosu na muškarce u pogledu intelekta i sposobnosti da vladaju; stoga, neka se za Čuvare izaberu odgovarajuće žene, pod istim uvjetima kao i muškarci. Uključivanje odabranih žena u političko odlučivanje je stoga bilo potpuno.

Ovo razmišljanje ne vrijedi samo u kontekstu neostvarene intelektualne zrelosti, već i unutar organizacije države u kojoj su realniji ciljevi dostižni:

Utoliko što Platon u obrazovnu strukturu i društveni život Magnezije uključuje ne samo žensku intelektualnu elitu, već sve građanke, bez obzira na njihov intelekt, kroz zahtjeve u pogledu akademskog i umjetničkog obrazovanja, vojne obuke i zajedničkih obroka, on praktično i sa pragmatičnim ublažavanjem primjerenim drugoj najboljoj Utopiji, pokušava izraziti idealnu žensku ulogu i status zacrtan u Republici.⁹

Način da u obzir uzmemo Platonovu savremenu mizoginiju, sa jedne strane¹⁰ i njegov prosvijećeni koncept ženskih uloga, koje su konstruirane u svjetlu ili

nedostatku obrazovanja i prilika, sa druge strane, je da prepoznamo da on dopušta i „različitost“ ili bit i konstrukciju u smislu razumijevanja roda. Kada smo gore razgovarali o konceptu rodnog spektra¹¹, iako dopušta fleksibilnost u smislu samodefiniranja i društvenih konstrukata, on također ima dvije jasne definicije na svakom polaritetu: muško i žensko. Stoga spektar predstavlja jasnu razliku uz prilike za razvoj i promjene. Značajna razlika između Aristotelove i Platonove misli nije u tome što jedan vidi uloge žena kao odraz njihove dane i suštinske prirode, dok drugi vidi rodne uloge kao fleksibilne društvene konstrukte. Iako prvo možda vrijedi za Aristotela, Platonovo je stajalište složenije. Platon prepoznaje obje ‘razlike’ (ili polariteta) u odnosu na rod, iako u pežorativnim, negativnim izjavama o ženama u odnosu na muškarce,¹² a također i u ‘konstrukciji’, to jest, jednakim prilikama koje se nude muškarcima i ženama u njegovim nacrtima vlade.

U naše vrijeme, feministička kritika je isprva djelovala unutar granica patrijarhata. Prihvatajući jasnu razliku između spolova, ona se fokusirala na vraćanje i popravljavanje razlika koje su žene učinile drugim spolom. Sam feminizam je stvorio esencijalistički koncept žena i o ‘ženskom iskustvu’ govori na način kao da je potlačenost koja proizilazi iz patrijarhalnog društva istovjetna za sve žene. Takva sveobuhvatna kritika, koja tako blisko odražava predmet svoje kritike, ubrzo je i sama postala predmetom dekonstrukcije.¹³ Feministička teorija u kontekstu postmoderne može ići dalje od razumijevanja roda u terminima fiksnih kategorija. Koncept spektra koji označava raznolikost i složenosti našeg iskustva roda, a uz uključivanje dvaju polariteta, dopušta postojanje različitosti bez propisivanja normi ponašanja. O takvom radnom okviru za učešće muškaraca i žena u državi govori Platonova filozofija. U kontekstu naše analize uloga žena i pojmova ženskog roda u kontekstu drevne religije, valja objasniti raznolikosti, kako u vjerovanjima o ženama tako i o njihovim različitim doprinosima.

Na početku ovog poglavlja, naveli smo komentar Mary Beard¹⁴ koja poziva na oprez u korištenju kategorija 'žene' i 'religije'. Ona, također, poziva da ne izgubimo iz vida doprinos koji sama religija daje u izgradnji muških i ženskih kategorija. Ovo će pitanje biti poseban fokus posljednjeg poglavlja ove studije gdje ćemo se osvrnuti na razne 'ideale' ženskosti i pojmove roda koje nude grčko-rimska religija, judaizam i kršćanstvo.

'RELIGIJA' KAO KATEGORIJA U ANTIČKOM SVIJETU

Kao što smo upravo vidjeli, pojam 'religije' je nemoguće koristiti na način da on prenosi samo jedno konkretno značenje za sva vremena. Ako uzmemo kršćanstvo, kao očiti primjer religije u zapadnom društvu, i pogledamo period kojim se bavi naša analiza, otkrivamo da je ekvivalentni latinski izraz koji se često koristio bio *superstitio* (praznovjerje), a ne *religio*.¹⁵ Izraz *religio*, koji je značenjski povezan sa zakonodavnim jezikom, značio je, između ostalog, 'obavezu' sljedbenika da razumno poštuje boga ili bogove, odnosno, da bude bogobojazan. Nasuprot tome, prethodna riječ *superstitio* opisivala je nerazumno religijsko vjerovanje.¹⁶ Može se reći da se ono što je u jednom periodu činilo kategoriju 'religije' moglo promijeniti, naročito tokom ovog jedinstvenog perioda historije u kojem su se različita društva i kulture neprestano iznova identificirale i redefinirale u svjetlu novih iskustava i ideja. Naprimjer, pojam 'spasenja', koji je bio nepoznat u rimskoj religiji u mnogim njenim manifestacijama, postao je prepoznatljivo obilježje pod utjecajem istočnjačkih kultova, kao što su kultovi Mitre i Izide, koji su uvezeni u rimske gradove.

Judaizam je primjer religije koja ne samo da nudi spasenje, već i kohezivan i sveobuhvatan zakonodavni kodeks, ali i plan za društvo 'svetog naroda'. Kao sistem to je religija, kultura, društvo i država. Monoteističko vjerovanje i definiranje sebe kao izabranog naroda ne dopušta mnogo kompromisa ili otvoreno asimiliranje u kontekstu Rimskog carstva. Takav sistem je poseban i

jedinstven u tom kontekstu, ali budući da je definiran kao religija omogućuje nam da ga uključimo u našu studiju i tako je sigurno obogatimo.

U periodu kojim se bavi naša analiza, kršćanstvo počinje svoj život i nudi nam priliku da istražujemo porijeklo religijskog pokreta koji je, kao i judaizam, i danas na snazi. Kao i svako novo dijete, ova religija nosi naslijeđene osobine svojih roditelja i konstrukte koje je u nju usadila okolina. Činjenica da je kršćanstvo, iako nije bilo značajna religija u periodu u fokusu naše analize, bilo predodređeno da postane glavna religija Carstva, a postepeno, i zapadne civilizacije, navodi nas da mu posvetimo opravdan prostor u ovoj studiji.

ŽENE I RELIGIJA U KONTEKSTU PRETRADICIONALIZACIJE

Period naše studije – otprilike od 200. godine pr.n.e. do 200. godine n.e. – poseban je u smislu religijske historije. Bilo je to vrijeme prije nego što je ijedna monolitna religija stekla svjetsku dominaciju, dakle, vrijeme prije kršćanstva. Savremeni komentatori se kod opisivanja naših iskustava s kraja 20. stoljeća koriste izrazom ‘postmoderna’. Za razliku od doba moderne koje je najavilo prosvjetiteljstvo, doba postmoderne osporava i odbacuje pojmove metafizičke istine, ili ljepote, ili razuma, ili značenja. U takvom dobu monolitni religijski sistemi s tvrdnjama o istini i dogmom čine se neumjesnim. Takvi tradicionalni sistemi vjerovanja preobražavaju se u niz metanaracija koje odbacuju izražavanje sebe. Strukture i institucije koje su bile karakteristične za zapadnu civilizaciju, posebno u stoljećima moderne, postale su suviše u svjetlu postmoderne kritike.

U doba postmoderne, žene koje su se razočarale u kršćanske strukture i tvrdnje o istini postale su ‘postkršćanke’. Još uvijek obilježene tradicijom, a ipak izlazeći iz njenih granica, žene su stvarale vlastitu duhovnost, crpeći svoju snagu ‘iznutra’ umjesto snage u liku oca ‘izvana’. Pojave koje danas postoje u smislu pojedinaca i pokreta koji su odbacili tradicionalne strukture mogu se nazvati ‘posttradicionalnim’. One nose ožiljke tradicija iz prošlosti, ali

ipak, kao postmoderne pojave, ne prihvataju nametanje granica vjerovanju ili iskustvu.

Prepoznajući naše doba kao vrijeme posttradicionalizacije, naročito u pogledu religije, da li bi bilo opravdano period kasne antike opisati kao vrijeme pretradicionalizacije? Kada bi takav opis bio moguć, možda bismo imali sredstvo za razumijevanje te prošlosti u svjetlu naše sadašnjosti s manjim rizikom nametanja stranog skupa vrijednosti ili procjena.

Između savremenog doba posttradicionalizacije i našeg historijskog perioda pretradicionalizacije, postoji monolitni religijski sistem kršćanstva koji je dao oblik i formu zapadnoj civilizaciji i koji nam služi kao sredstvo za definiranje tradicionalizacije. Preispitivanje rodničkih granica i mnoštva drugih vjerskih uvjerenja i institucija prisutnih u našem dobu pojavljivalo se i u doba pretradicionalizacije. Prihvatanje raznolikosti i razumijevanja da postoje spektri vrijednosti i uvjerenja čini se normativnim za zapadno iskustvo *osim* kršćanstva, i nametanje takvog monolitnog sistema, kada se posmatra u odnosu na pretradicionalizaciju i posttradicionalizaciju, može se činiti vještačkim, a ne organskim.

Prijedlog da ovaj period stavimo u tako širok kontekst koji može uključivati čak i naše vrijeme neizbježno znači pretjerano uproščavanje. Za razliku od perioda antičkog Rima, naše vrijeme nosi neizbrisive tragove stoljeća kršćanskog utjecaja. Takva analiza ne dopušta pluralnost vjerovanja i prakse unutar samog kršćanstva. Opravdanje za takvo pretjerano uproščavanje se nalazi u urođenoj katoličkoj prirodi kršćanstva koje kao svoj ideal postavlja jednog Gospodina, jednu vjeru, jedan krst, jednog Boga i Otca sviju, nad svima i po svima i u svima' (Efežanima 4.5). Naša studija će pokazati koliko je takav okvir bio nepoznat u vremenu prije kršćanstva, a možda će opisati i kontekst koji nije toliko nepoznat našem savremenom svijetu.

Religijsko iskustvo i vjerovanje obrađeni su u tri kategorije u našoj studiji: grčko-rimskoj, židovskoj i kršćanskoj. Prvi dio knjige ima za cilj opisati

značajna obilježja grčko-rimskog svijeta, židovsku religiju i društvo, te kršćanstvo u poveljama koje je posebno značajno za žene. Iako ovdje spominjemo kršćanstvo, moramo imati na umu da u periodu kojim se bavimo ova nova religija još uvijek nije razvila svoj jasan društveno-politički kontekst, a njena glavna obilježja nisu se razlikovala od grčko-rimskog ili židovskog svijeta.

Drugi dio istražuje vrste iskustava sa kojima su se žene susretale u grčko-rimskoj religiji, judaizmu i kršćanstvu; zatim, u završnom dijelu, govorimo o tome kako su žene bile prikazane u tim vjerskim kontekstima i kako se poimala priroda žene u odnosu na muškarce, božanstva i druge žene. Opseg ove studije je ogroman i nemoguće je stvoriti potpunu sliku religijskog vjerovanja i praksi u kasnoj antici. Primjeri iz grčko-rimske religije, judaizma i kršćanstva izabrani su pažljivo u pokušaju da oslikaju život i duh ovog šarolikog i zamršenog religijskog svijeta.

Fondacija
www.tpo.ba

Prvi dio

**KONTEKST – ANTIČKA GRČKA I
HELENIZACIJA**

Brojni su i složeni relevantni faktori koje treba uzeti u obzir kada se analiziraju životi žena koje su živjele u kasnoj antici i koje su se susretale sa religijskim okruženjima grčko-rimskih kultova, judaizma i kršćanstva. Namjera ovog uvodnog dijela naše studije je staviti ih u prvi plan i identificirati ih iz širih kategorija helenizma i antičkog Rima do užih kategorija judaizma i kršćanstva. U ovom prvom dijelu nastojimo dočarati atmosferu života žena u antičkom svijetu; zatim naglasiti karakterističnost života židovskih žena; i, konačno, početi shvaćati sadržaj novog religijskog pokreta tog vremena, kršćanstva, i onoga što je ono moglo obećavati ženama koje su živjele u vrijeme kasne antike.

Prevladavajući utjecaj helenizma ostavio je svijetu političko, društveno i kulturno nasljeđe koje do danas nije nadmašeno. Nemoguće je procijeniti utjecaj helenizacije na antički rimski svijet, ni izmjeriti njegovo trajno djelovanje na naše sadašnje doba. Da bismo stvorili realnu sliku o vremenu Rimskog carstva, u najmanju ruku trebamo uočiti istaknuta obilježja helenističkog, a posebno grčkog utjecaja, imajući uvijek na umu da njegova sveobuhvatna priroda nikada ne može biti sadržana unutar jasno definiranih granica.

Budući da se bavimo ženama i religijom u Rimskom carstvu, helenistički utjecaj nas zanima samo u onoj mjeri u kojoj su njegova filozofija i vjerovanja bili preskriptivni za status žena u to kasno vrijeme i utjecajni u evoluciji grčko-rimskih religija, antičkog judaizma, a zatim i ranog kršćanstva.

Generalno valja napomenuti da kako je Rim širio svoje granice, zauzimajući sve veće dijelove helenističkog svijeta, na koncu i samu Grčku koja je bila središte tog bivšeg carstva, protivnici helenističkog utjecaja su vjerovali da je ovaj susret doveo do srozavanja moralnih standarda i udaljavanja od jednostavnosti rimskog života. Zagovornik takvog mišljenja bio je i Katon, ključna osoba u rimskoj politici početkom drugog stoljeća pr.n.e. Međutim, čak ni on nije mogao pobjeći od helenističkog utjecaja. Ironično, u njegovoj

historiji Rima pod nazivom Origines, uz lokalne legende našle su se i helenističke tradicije. Zapravo, sam koncept pisanja prikaza o porijeklu bio je inspiriran helenističkim uzorima.

Uprkos naporima Katona i drugih, od vremena Prvog punskog rata (264 – 241. pr. n. e.), vrata Rima su bila širom otvorena prema grčkim i helenističkim utjecajima. Helenizam je bio simbol civilizacije, sušta suprotnost kulturno-barbarskoj slici nadolazeće moći Rima. Utjecaj grčke kulture na rimski život može se pratiti unazad do vremena Carstva Aleksandra Velikog kada su osnovani grčki gradovi na talijanskom tlu. Eklatantan primjer je Napulj (na grčkom Neapolis – ‘novi grad’), koji su osnovali grčki kolonisti u šestom stoljeću prije nove ere. Utjecaj je dolazio direktno od stalnog priljeva Grka u Italiju, naročito preko učitelja, koji su često bili robovi, kao i trgovaca, obrtnika, umjetnika i političara. Gotovo potpuno uranjanje Rima i velikih dijelova Italije u grčku kulturu opravdava što se izraz ‘grčko-rimski’ koristio za opisivanje rimskog svijeta u razvoju od trećeg stoljeća prije nove ere naovamo.

Definirajući okvir za naša zapažanja o interakciji između žena i religije u periodu naše analize, željeli smo ispitati religiju unutar njenog šireg društvenog, političkog i kulturnog konteksta. Preklapanje društva i religije u judaizmu i paganskim religijama Carstva znači da neizbježno, čak i u ovako ranoj fazi, naša rasprava uključuje religijsku dimenziju.

Židovi su kao i svaki drugi narod antičkog svijeta bili pod utjecajem helenizma društveno, politički i kulturno. Ovo je jednako vrijedilo za one koji su živjeli u Palestini i za one koji su se nastanili u gradovima širom helenističkog svijeta. Osim kratkog perioda autonomije nakon pobune Makabejaca u drugom stoljeću pr.n.e. židovi u Palestini morali su živjeti pod Perzijancima, Grcima, Ptolemejcima, Seleukidima i, na kraju, Rimljanima. Sve ove sile su, u većoj ili manjoj mjeri, ostavile trag na tradicije judaizma. Koncept života poslije smrti, naprimjer, iako je jasno izražen na jedinstveno židovski način, pripada svijetu perzijske religije.

Grčki utjecaj bio je neizbježan još od vremena opsežnog programa helenizacije Aleksandra Velikog unutar cijelog carstva u četvrtom stoljeću pr.n.e. Jezik Carstva bio je grčki, otuda u hebrejskim i aramejskim tekstovima nalazimo brojne primjere grčkih posuđenica, dok se od drugog stoljeća pr.n.e. vjerska literatura pisala primarno na grčkom.¹⁷ Tora, židovski zakon, prevedena je na grčki da bi nastao Septuagint (grčki Novi zavjet). U svim gradovima, uključujući i Jerusalem, izgrađene su sportske dvorane, a prilike koje su one nudile u pogledu društvenog, profesionalnog i komercijalnog napretka za njezine članove osigurale su joj popularnost. To je okruženje poticalo na usklađivanje stila i odijevanja, što je implicitno i suptilno vodilo ka asimilaciji. Svlačenje u gimnastičkoj dvorani otkrivalo je prepoznatljivo obilježje obrezivanja, a prema židovskom piscu Prve knjige o Makabejcima, židovi koji su s najvećim oduševljenjem prihvatili helenizam bili su spremni podvrgnuti se operaciji uklanjanja ovog obilježja. Asimilacija je imala svoje kritičare, ali primamljivi i korisni aspekti nove kulture značili su da je uspjela prodrijeti u židovski život. Plodovi helenizacije su bili primamljivi, a židovska kultura je bilježila njihove utjecaje, bilo da su ocjenjivani kao komplementarni i obogaćujući, ili erozivni i kvareći.

Grčka civilizacija je možda bila dobrodošla kao element koji je obogatio mnoge aspekte rimske kulture, ali, kao što ćemo vidjeti, njen društveni sistem ponudio je malo toga pozitivnog Rimljankama. U grčkom društvu dihotomije između kućne i javne sfere značila je strogo ograničavanje života žena. Nasuprot tome, u rimskom društvu linija razdvajanja bila je nejasna i mnoga kućna zanimanja i interesovanja prelazila su u javnu sferu. Nije bilo neobično, naprimjer, da Rimljanka ide sa svojim mužem na svečanu večeru, dok su u grčkom društvu žene koje su prisustvovala takvim svečanostima uglavnom bile strankinje angažirane za tu večer. Imajući na umu ovu razliku, u kućnoj sferi počinjemo stvarati potpuniju sliku života žena u antičkom Rimu.

1 ANTIČKI RIM I ŽIVOTI ŽENA

Samo jedan pogled na dokaze pokazuje nam koliko su grčke i helenističke prakse i uvjerenja doveli do podređene i isključujuće uloge žena u kućnoj sferi, za razliku od rimskog društva gdje su žene bile u središtu kućnog života. Aristotel je definirao ženski spol kao defektan, a muški kao normativan,¹⁸ a u praksi je takva filozofija dovela do toga da su muškarci, često robovi, bili odgovorni za rano obrazovanje dječaka, a ne njihove majke, što je bila uobičajena praksa u ranom rimskom društvu. Međutim, uz uvedene nove grčke ideje i prakse, nastavljalo se s rimskim tradicijama, a to je značilo da je postojala raznolikost u pogledu procjene i uloge žena u rimskom društvu.

U višem sloju grčkog društva žene koje nisu bile robinje i koje su bile udane za glavu obitelji živjele su odvojeno od muškog društva, provodeći većinu svog vremena u ženskim odajama (*gynaikonitis*). Izlasci iz ovih prostorija skoro uvijek su bili vezani za religijske obrede, te stoga nisu uključivali druge oblasti javne sfere kao što su tržnica, ili sud, ili obrazovna mjesta. Niže na društvenoj ljestvici i muškarci i žene su se više miješali u javnom životu, gdje su robinje radile rame uz rame sa muškarcima i služile muškarce. Postojala je i ranije spomenuta kategorija strankinja, čija je uloga bila da zabavljaju muzikom, plesom, razgovorom, ali i da pružaju seksualne užitke muškarcima koji su se sastajali izvan kućne sfere.

Dok su prema grčkom običaju mnoge žene živjele gotovo potpuno odvojene od muškaraca u kućnom i javnom životu, Rimljanka je imala istaknut položaj ne samo u upravljanju domaćinstvom gdje je imala zadatak nadgledati muške sluge i robove, već i u obrazovanju sinova i kćerki.

Zakonodavstvo iz 19./18. stoljeća pr.n.e. nudi zanimljive dokaze o braku u ranom periodu Carstva. U to vrijeme bilo je pokušaja da se rimskom društvu

nametnu dobre porodične vrijednosti, prema razumijevanju i tumačenju Augustovog carskog domaćinstva.¹⁹ Čini se da je glavni razlog za to bila sve veća potreba za ljudstvom u rimskim legijama,²⁰ budući da se u pojedinim krajevima osjećalo da se rimsko društvo istrošilo,²¹ i da mlađe generacije, koje su sklonije promiskuitetu nego stabilnim vezama, ugrožavaju samo postojanje porodičnog života. Senat je donio dva zakona. Cilj jednog je bio prisiliti na brak za muškarce dobi od 25 do 60 godina i žene dobi 20 do 50 godina, a drugim se nastojalo ograničiti preljubničko ponašanje. Zakoni su osnaženi sistemom poticaja. Naprimjer, rimska majka sa troje djece dobila je autonomiju nad svojom imovinom. Isto pravo su imale talijanske majke sa četvero djece ili majke iz drugih dijelova Carstva koje su imale petero djece. Rimljanin koji je imao troje djece brzo je napredovao u svojoj javnoj karijeri; kao i u slučaju majki, oni izvan Rima, za napredovanje su morali imati veće potomstvo.

Sudeći po sadržaju ovih zakona možemo zaključiti da su se jedino mogli odnositi na gornje slojeve društva. Ostavljajući po strani potrebu da zadovolji nezasićen apetit rimskih legija, njegov najveći značaj ogledao se u tome što je ne samo sačuvao netaknutim nasljedstva već ih je nadogrudio kroz srećne bračne saveze.²² Članovi porodice i domaćinstva senatora bili su najznačajnija grupa u smislu političke moći i uloženog bogatstva. Slijedili su ih vitezovi (ekviti), skupina koja je bila bogata, ali koja je mogla samo indirektno vršiti političku vlast. Ovi zakoni imali su mali značaj za niže klase, odnosno, za sloj društva poznat kao plebejci. Ostali rimski zakoni o porodici bili su manje važni za slojeve društva koji nisu imali posjede i bogatstva.

Komplikacija u ovom naizgled jasnom društvenom sistemu bio je položaj oslobođenih robova. Iako je značajan broj pripadao plebejskim klasama, treba imati na umu da su mnogi imali više zajedničkog sa ekvitima ili čak senatorskim grupama, budući da su pripadali i doprinosili tim domaćinstvima. Mnogi su bili dobro obrazovani i odgovorni za obrazovanje djece porodica više klase.

Osnovna struktura rimske porodice ili domaćinstva vrtjela se oko glave kuće (*paterfamilias*). Za domaćinstva više klase položaj muške glave bio je posebno važan budući da je kontrolirao više bogatstva i imao više mogućnosti za korištenje prava nego u siromašnijim domaćinstvima. Iako se ista struktura odnosila na niže klase, glava siromašne porodice je očito imala manju moć. Glava porodice službeno je priznata domaća institucija, osnovna društvena jedinica na svim nivoima rimskog društva. Svaka promjena glave porodice zahtijevala je zakonsku odluku.

Vanjski izgled rimskog društva, utemeljen na ovoj vrsti porodične strukture, našem modernom kritičkom pogledu otvoreno je patrijarhalan i hijerarhijski. Čini se da je bilo malo prostora za oslobođenje žena. Situacija za žene bila je malo drugačija u grčkom ili helenističkom društvu. Zapravo, najstariji oblici rimskog braka držali su žene potpuno potčinjenim muževima jednako kao što su prije braka bile potpuno potčinjene očevima.²³ Ali, nezadovoljstvo žena ovom situacijom dovelo je do općeg napuštanja ovih vrsta saveza do trećeg stoljeća pr.n.e. u korist 'slobodnog braka'. U ovom novom sistemu žena je ostala vezana za svoju bivšu porodicu, zadržala je svoju imovinu i imala je slobodu da se razvede od muža. Ovo je bilo veliko postignuće za žene u antičkom svijetu, a ogleda se u komentaru pravnog historičara Fritza Schulza:

Klasični zakon o braku je impozantno, možda najimpozantnije, postignuće rimskog pravnog genija. Po prvi put u historiji civilizacije pojavilo se čisto humanističko pravo braka, tj. pravo utemeljeno na čistoj humanističkoj ideji braka, kao slobodne i slobodno raskidive zajednice dva ravnopravna životna partnera.²⁴

Iako bez presedana u starom svijetu, takav brak je, kao što smo mogli i očekivati od uvođenja tako značajnog elementa ženske emancipacije u patrijarhalni brak, sa sobom donio i određene probleme. Ovi problemi su možda i prezastupljeni u našim izvorima budući da svi odražavaju mušku

perspektivu. Naprimjer, krajem drugog stoljeća pr.n.e. Livije bilježi kako je Metela Numidski poticao muškarce na ženidbu:

O Rimljani, kad bismo mogli bez žena, svi bismo se poštjednili takve gnjavaže, ali budući da je priroda tako postavila stvari da niti možemo udobno živjeti s njima, a niti uopće možemo bez njih, moramo gledati na svoju trajnu dobrobit, a ne na užitke trenutka.²⁵

Kontekst za ovako negativan pogled na brak nalazimo u višim slojevima rimskog društva u posebno problematičnoj situaciji domaćinstva koje je imalo bogatu ženu. Muž koji je dobio bogat miraz za brak mogao ga je koristiti kako je htio, za plaćanje dugova ili za ulaganje. Ali ako bi se žena htjela razvesti od njega, a on ne uspije dokazati da je moralno falična ili da se razvodi od njega bez razloga, tada bi miraz morao vratiti u cijelosti. Ova vrsta problema dobro ilustrira sukob između ženske emancipacije i patrijarhalne porodične strukture. Dok muž kao gospodar domaćinstva može raspolagati svojim bogatstvom onako kako želi, njegova moć je uskopljena onda kada njegova žena iskoristi svoje zakonsko pravo da ga se oslobodi.

Ne možemo sumnjati u prosvijećenu prirodu ovog zakon o slobodnom braku u rimskom pravu. Ono što je problematično je njegovo uvođenje u trajno patrijarhalno društvo. Umjesto da bude element reforme u tom kontekstu, takva emancipacija mogla je potaći predrasude, a posebno, mizoginiju. Da bi rimski brak zaista bio istinski oslobađajući za žene pojam glave porodice bi se morao radikalno promijeniti.

Za pojašnjenje položaja Rimljanki, a samim tim i ostalih žena koje su živjele u Carstvu pod direktnim utjecajem Rima, trebamo se osvrnuti na najstarija vremena, na dane rane Republike,²⁶ a posebno na Zakon dvanaest tablica (451. – 450. pr.n.e.). Prema ovom zakonu položaj žena tokom cijelog života bio je pod nečijom kontrolom. Život ženskog djeteta, kao i njene braće, uvijek je bio na milost i nemilost oca koji je imao zakonsko pravo *ius vitae et necis*, pravo

života i smrti nad svojom djecom. Ne bi bio kriv da je ubio svoje dijete. U praksi se ovo zakonsko pravo obično koristilo samo u vezi sa odabirom djece koja će prilikom rođenja biti ostavljena da umru, ali se u teoriji ono primjenjivalo tokom cijelog života potomka.

Zakon dvanaest tablica kratko prikazuje sistem starateljstva koji nadoknađuje smrt oca. U tim okolnostima mnoge stroge kontrole moći koje je otac imao nad svojom kćerkom prenosile su se na rođake sa očeve strane, koji su postajali njen staratelj (tutor legitimus). Naučnici su razmišljali o ovom zakonu i njegovom utjecaju na mišljenje o ženama i mnogi su zaključili da se vjerovalo da žene nisu sposobne da same upravljaju poslovima.²⁷

Nereformirani brak u to vrijeme, kao što smo vidjeli,²⁸ značio je da su žene prelazile iz vrhovne vlasti oca u vrhovnu vlast muževa, a u braku su bile *in manu*, 'u rukama' ili pod kontrolom muževa.²⁹ Nejasno je da li je ovo uključivalo pravo *ius vitae et necis*, ali nije isključeno.³⁰ Evans zaključuje svoje dokaze o pravnom statusu žena tokom ovog ranog perioda kako slijedi: u ranom rimskom društvu žene, bez obzira na dob, bile u stanju trajne ritualne i zakonske podređenosti svojim muževima, očevima ili skrbnicima.³¹ Primjećuje da su jedini izuzetak od ove generalizacije vestalske djevice, grupa koju ćemo detaljnije istražiti u kasnijim poglavljima.³²

Kao što smo vidjeli, razvoj slobodnog braka u drugom stoljeću pr.n.e. bio je značajna faza u emancipaciji Rimljanki.³³ Oslobođenje u ovoj vrsti braka pokazalo je da je veliki dio zakonodavstva koji se razvio oko arhaičnih oblika braka bio anakronističan i manjkav, ali je trebalo vremena da rimsko pravo uhvati korak sa stvarnom praksom u životima ljudi. Naprimjer, Augustovo zakonodavstvo krajem prvog stoljeća pr. n. e., koje je trebalo povećati natalitet,³⁴ dovelo je do toga da su žene bile zakonski slobodne od svojih staratelja, pod uvjetom da rode potreban broj djece.³⁵ Međutim, uloga staratelja već je postala površna, a u praksi žena je mogla promijeniti staratelja, upućujući

molbu pretoru, ako je njen prvobitni staratelj bio nepopustljiv prema njenim željama.³⁶

Ženska emancipacija u periodu kasne Republike i ranog Carstva sigurno je omogućila ženama da njeguju i razvijaju interesovanja van kuće, iako su uvijek djelovale iz tog konteksta. Moramo, međutim, imati na umu da je konvencija prema kojoj bi se mlada žena odselila iz domaćinstva ili porodice svoga oca kako bi izgradila domaćinstvo za sebe i svog supruga ostala statična. Koncept neudane žene koja živi izvan domaćeg konteksta ulazi u društvenu strukturu rimskog svijeta na uočljiviji način tek s pojavom kršćanstva i njegovanjem 'žene u celibatu'. Zapravo, jedan od ciljeva Augustovog zakonodavstva iz 19./18. stoljeća pr.n.e. bio je da se osigura da su žene od 20 do 50 godina udane.³⁷

S druge strane, činjenica da je većina žena iz plemstva bila dobro obrazovana značila je da su mogle uživati relativnu slobodu i baviti se interesovanjima izvan domaćinstva. Nalazimo posredne navode o akademskim postignućima žena u zapisima o obrazovanju njihovih sinova. Majka je Agrikolu podučavala humanističkim naukama sve do njegovog punoljetstva i pripremala ga za ulogu senatora. Na sličan način je i Kornelija podučavala svoja dva sina, kao i Aurelija svoga sina, Cezara i Atija svoga sina Augusta.³⁸ Ovo se ne odnosi samo na lekcije o vaspitanju i lijepom ponašanju, već i na napredne akademske studije. U slučaju relativno bogatih porodica, uloga majke bivala je sve značajnija kako se dijete približavalo adolescenciji i napredovalo, kako emocionalno tako i akademski. U studiji o rimskom majčinstvu, Suzanne Dixon ističe sljedeće: "To je vjerovatno popravilo status majke u očima djeteta, jer se, poput oca, posebno bavila time da dijete postane zrelije i zanimljivije."³⁹ Iz ovoga se može zaključiti da su žene u svojim ranim godinama dobijale kućnu poduku sličnu onoj koju su dobijala njihova braća. Iako je to možda bio slučaj dok su bili djeca, kako su se približavali punoljetstvu, razlika između sinova i kćeri je bivala sve izraženija. U poglavlju 'Rimska porodica' Beryl Rawson komentira sljedeće:

Već nakon dječачke ceremonije punoljetstva, dječak je postajao građanin u smislu kakvom njegova sestra nikada neće biti: imao je pravo glasa i mogao je imati javnu karijeru. U tom trenutku očev utjecaj morao je biti presudan, a nejednake političke uloge muškaraca i žena pravile su sve dublju razliku u odnosima „otac-sin“ i „otac-kćerka“.⁴⁰

Indikativan primjer emancipacije žena u periodu kasne Republike navodi historičar Livije koji je živio (od 59. godine pr. n. e. do 17. godine n. e.) poslije perioda o kojem je pisao.⁴¹ Primjer se odnosi na raspravu u Senatu 195. godine pr. n. e. o ukidanju Opijevog zakona i značajnih protesta žena protiv ovog zakona. Lex Oppia donesen je 215. godine pr.n.e. da bi se riješio problem koji je nastao kao posljedica teških gubitaka koje je rimskim vojnim snagama nanio Hanibal u Drugom punskom ratu. Kako Livije navodi, sve su porodice bile u žalosti, a kada je Hannibal eliminirao njihove očeve i braću, finansijska sredstva žena nesrazmjerno su narasla. Kako bi popravila ovu situaciju, država je intervenirala donijevši Opijev zakon koji je nametnuo stroga ograničenja na bogatstvo žena. Zabranio je ženama da posjeduju više od pola unce zlata, da nose haljine s grimiznim obrubom ili da se po Rimu voze dvopregom. Mnogi su smatrali da je u to vrijeme već izgubio na važnosti, a žene su toliko snažno osjećale potrebu za promjenom da su prosvjedovale na ulicama Rima i ispred Senata kada su se vodile rasprave za i protiv njegovog ukidanja.

Kao što se moglo očekivati, jasni protivnik ukidanja zakona bio je Katon Stariji. Govor koji je održao u Senatu u prilog svom stavu sačuvao je Livije,⁴² i premda se historična autentičnost ovog zapisa može dovesti u pitanje,⁴³ sadržaj je u skladu s Katonovim komentarima i tonom na drugim mjestima. Ovaj odlomak odražava njegov konzervativan stav o emancipaciji žena:

Ono što one žele je potpuna sloboda – ili, da ne okolišamo, potpuno ovlaštenje. Ako dobiju na juriš ovo sadašnje pitanje, šta će sljedeće pokušati? Samo razmislite o broju propisa nametnutih u prošlosti za

ograničavanje njihovog ovlaštenja i potčinjavanje muževima. Čak i s njima na snazi, teško ih je kontrolirati. Pretpostavimo da se dopusti da dobiju ili iznude pravo jedno za drugim i da na kraju postignu potpunu ravnopravnost s muškarcima, mislite li da ćete ih smatrati podnošljivima? Glupost. Jednom kad postignu ravnopravnost, bit će vam gospodari.⁴⁴

Katonovom argumentu usprotivio se Lucije Valerije, koji je ismijavao novi zakon, što je, također, zapisao Livije:

‘Vi, budući da ste muškarac, možete imati grimiznu tkaninu za sedlo; dami koja je na čelu vašeg domaćinstva bit će zabranjeno da nosi grimizni ogrtač; pa tako vaš konj ispada bolji od vaše žene.’⁴⁵

Pogriješili bismo ako bismo Lucija Valerija opisali kao liberala po pitanju života žena modernim riječnikom rečeno budući da on nadalje tvrdi da bračnu hijerarhiju treba karakterizirati paternalizam, premda se protiv Katonovom modelu potčinjenosti. Ipak, njegov govor barem pokazuje da je postojalo više od jednog muškog mišljenja na tu temu.

Još jedan prikaz ženske solidarnosti oko određene stvari dogodio se 42. godine pr.n.e. kada je Hortenzija, žena plemića, predvodila grupu najbogatijih žena u Rimu pred Forumom da se suoči sa trijumviratom, Antunom, Lepidom i Oktavijanom, zbog prisvajanja imovine koja je po pravu pripadala suprugama njihovih neprijatelja.⁴⁶

Stalni protuargument svakom takvom dokazu o emancipaciji žena u antičkom Rimu ponavlja se u brojnim primjerima zakonodavstva koje odražava uvjerenje da su žene moralno slaba bića. To seže unazad do komentara u Dvanaest tablica, za koje se široko vjeruje da su kasnije interpolacije s početka carskog perioda ili kasnije i da odražavaju popularnost Aristotela u to vrijeme.⁴⁷ Takav prezir prema ženskom bogatstvu i emancipaciji se često odbacuje kao grčka, a ne rimska osobina, a kada se pronade u latinskim izvorima smatra se da

je posljedica grčkog utjecaja na pisca. Međutim, kao što smo vidjeli, Katon u svom govoru pred Senatom poziva na očuvanje Opijevo zakona i čini to kao samozvani pristalica tradicionalnih rimskih vrijednosti, a ne grčkih. Drugi primjer iz njegovog govora pokazuje njegovo gnušanje prema ženskom nezavisnom bogatstvu:

‘Da bismo blistale zlatnom i grimiznom’, kaže jedna; ili ‘kako bi nas vozili kroz grad u kočijama, prazničnim i radnim danima, kao da likujemo nad osvojenim i prekršenim zakonom i nad vašim glasovima, koje smo zarobile i oduzele’; konačno, ‘da nema ograničenja za naše trošenje, da nema ograničenja za naš luksuz.’⁴⁸

Samo zato što ovaj iskaz po tonu nalikuje Aristotelovoj osudi ženskog nasljeđa u Sparti,⁴⁹ ne znači nužno da se Katon naslanjao na raniju grčku filozofiju. I u slučaju Aristotela i Katona, politika vremena u kojem su oni živjeli dovela je do promjene postojećeg stanja u smislu da je napuštena tradicija nasljeđivanja muških potomaka. Obojica reakcionarno pozivaju na povratak praksama nekadašnjih vremena kada su se muške i ženske uloge jasno razlikovale, kada su bile jasno povučene granice ženskih života, unutar kućne sfere i pod kontrolom muževa. Da li je takav društveni sistem ikada bio univerzalno ostvaren u antičkoj Grčkoj ili u starom Rimu ostaje predmetom rasprave. Činjenica da su granice morale biti jasno ponovljene i podvučene pribjegavanjem Aristotelovoj filozofiji, u slučaju Grčke, i riječima iz Zakona dvanaest tablica u Rimu, zapravo može sugerirati da, u praksi, ove granice nisu uvijek bile tako jasne.

Kad su žene iskoristile oslobođenje koje je došlo kao posljedica ukidanja Opijevo zakona, njihova novostečena sloboda ubrzo je privukla sljedeći komentar:

osim raskoši njene haljine i kočije, šoljice, čaše i druga žrtvena pomagala koja nosi njena svita u važnim prilikama bili su od srebra

i zlata, dok je broj kućnih robova koji je prate, muških i ženskih, bio shodno tome veliki.⁵⁰

Ovaj Polibijev komentar o ponašanju plemkinje Amelije, iako ne zvuči posebno kritički, ipak želi detaljno opisati takvo pokazivanje bogatstva. Nalazimo sličan komentar iz perioda kasne Republike gdje bivši senator, Salustije (86. – 34. pr.n.e.), u svom zapisu o Katilinarijevoj zavjeri, opisuje Semproniju, majku ubice Julija Cezara, Bruta. Salustije objašnjava da je uprkos dobrom obrazovanju i mnogim darovima razvila izopačenu ličnost zbog raskošnog života:

Sempronija, čijih se zločina ne bi posramio ni okorjeli kriminalac. Dobro odgojena, lijepa i sa svojom djecom, mogla se požaliti na malo toga. Bila je dobro načitana djelima grčke književnosti kao i latinske; njeno pjevanje i plesanje bili su previše profesionalni za jednu damu, a imala je i drugih postignuća na pretek. Na njenoj ljestvici vrijednosti, samokontrola i čednosti nisu kotirale visoko; i teško je reći o čemu je vodila manje računa, o rasipanju svog novca ili svog ugleda. Često je prije toga kršila obećanja, lagala da izbjegne dug, čak je sudjelovala u ubistvu; i bez novca da plati svoju rasipnost, potpuno je propala. Ipak, imala je dobar mozak, pisala je stihove; bila je zabavna; i bez obzira da li se služila jezikom salona ili bordela, bila je dobra govornica, iznimno duhovita, čak i šarmanтна.⁵¹

Sempronija je uspoređivana sa Kornelijom, majkom Tiberija i Kaja Grakha stoljeće ranije. Jedan historičar našeg vremena opisao ju je kao "ženu koja je bila spoj bogatstva i neupitne trezvenosti,⁵² a ugled je stekla predanošću sinovima, što ilustrira sljedeća anegdota:

Jednom prilikom joj je kampanska matrona kod koje je bila u posjeti pokazala zbirku dragulja koji su, prema Valeriju Maksimu, bili pulcherrima illius saeculi. Kornelija se suzdržala od komentara, kaže

*dalje, sve dok se njeni sinovi nisu vratili iz škole; u tom se trenutku okrenula domaćici i rekla: 'evo mojih dragulja.'*⁵³

Kornelia se opisuje kao pozitivan primjer među bogatim ženama Rima jer je, uprkos svom bogatstvu, majčinstvo ostalo njezina glavna preokupacija. Ova procjena podupire ideju da kućna domena pripada ženi, pa čak i ako ona lično ima kontrolu nad bogatstvom i luksuzom, njena prava vrijednost mjeri se njenom porodicom.

To podrazumijeva da se pretjerano pokazivanje bogatstva smatra naročito uvredljivim kada ga pokazuje žena, što je pogled naročito izražen u rimskim izvorima. Kada je protagonist sličnog ponašanja senator ili neki bogati i ugledni muškarac, onda svi osim najkonzervativijih senatora koji neprestano osuđuju luksuz⁵⁴, na to gledaju kao na primjer visokog položaja unutar rimskog društva. U nastojanju da upotpunimo sliku konteksta zakonodavstva u vezi s emancipacijom žena, posebno u vezi s Opijevim zakonom, možemo se povesti primjerom iz komentara Sarah Pomeroy.⁵⁵ Ona navodi da je moćnim muškarcima bilo korisno ako su žene koje su bile povezane s njima mogle pokazati veliki luksuz. Dakle, iako su odlučni protesti žena na ulicama Rima možda doprinijeli ukidanju Opijeveg zakona, mnogim je muškarcima bilo u interesu da podrže njihov cilj i da im omoguće da u svojim domaćinstvima pokazuju svoje bogatstvo i raskoš.

Argumenti iz rimske historije o pitanju emancipacije žena, a koji su reflektirani u rimskom pravu, primjer su problema na koje nailazimo svaki put kada pokušavamo rekonstruirati živote žena u historiji. Sve ove prikaze pisali su muškarci, kako oni koji su imali suosjećanja prema ženama svog vremena tako i oni koji nisu, a koji u svakom slučaju nisu imali bilo kakav uvid u perpektive žena. Ponavljane priče o ženama koje su bile sklone alkoholu i preljubu, koje su bile tašte, zavedene luksuzom i slabog karaktera navode na zaključak da muškarci žene, kao misleća bića, nisu uzimali zaozbiljno. Jedan od razloga za ovakav ugao gledanja je to što su zapisi koji su do nas stigli kroz

djela rimskih historičara i sličnih izvora često bili namijenjeni kao objašnjenja zakona i neizbježno stvaraju negativnu sliku o ženama.

Nadalje, budući da je na kocki često pozamašni miraz ili nasljedstvo, predstavljaju se žene iz povlaštenih klasa: istaknute članice senatorskih ili viteških domaćinstava. Naprimjer, imamo mnoštvo dokaza koji govore o reakciji muškaraca na ženu sa pozamašnim mirazom. Plaut, rimski pisac komedija, koji je aktivno djelovao u vrijeme ukidanja Opijevog zakona, kao glavnu karikaturu svojih komedija navodi bogatu ženu:

*te dame visokog ranga, te nadžak-babe sa napuhanim mirazom koje traže ovo i ono i naređuju okolo; žene koje svojim kočijama ukrašenim slonovačom, visokom modom i purpurom i rastrošnošću svoje muževe svode na robove.*⁵⁶

Ono što nam nedostaje su zapisi samih žena koji bi mogli stvoriti realniju i potpuniju sliku i ponuditi alternativna objašnjenja za navedene stavove i zakone. Štaviše, moramo proširiti našu sliku da bismo uključili mnoštvo žena koje su pripadale plebejskim klasama, oslobođene žene i robinje.

Kad se odmaknemo od prikaza plemkinja i usredotočimo na žene iz nižih slojeva društva, informacije odmah postaju oskudnije, kao što je slučaj i s njihovim očevima, muževima i sinovima. Rimski historičari, kako nam je preneseno, u biti je elitistička i direktno se odnosi na živote i preokupacije bogatih i moćnih. Dokazi koje imamo su posredni, često anegdoticni i uvijek ograničeni.

Obrazovanje u rimskoj državi je bilo odgovornost porodice, te je shodno tome dobro obrazovanje od akademskih učitelja i učenih majki nastavilo da održava bogate klase. Plebejske klase su učile kroz mudrost koju su dobile od svojih starijih i vršnjaka. Djeca su često bila osposobljena za život kroz trgovačke vještine koje su na njih prenosili roditelji. Bilo je izuzetaka – biti muškarac rob moglo je značiti priliku za dobro obrazovanje. Neki dječaci

robovi koji su pripadali velikom carskom domaćinstvu mogli su očekivati da će biti obrazovani u carskoj školi i osposobljeni odgovarajućim upravljačkim vještinama. Za neku mušku djecu robove koji su rođeni u domaćinstvu, postojala je prilika da se školuju uz gospodarevu djecu. Jedan poznati učitelj u Rimu tokom prvog stoljeća n.e. bio je bivši rob. Kvint Remije Palemon bio je verna, dakle, bio je rođen u ropskoj porodici, i, prema tome, domaćinstvo ga je posjedovalo od rođenja. Obučen je za tkalca, ali kada je dobio zadaću da prati sina gospodara domaćinstva u školu, i sam je stekao akademsko obrazovanje.⁵⁷

Bilo kakvo formalno ili planirano obrazovanje potpuno je zaobilazilo žene iz plebejskih klasa. Očigledno je postojao i veliki kontrast između života žena iz plebejskih klasa koje su živjele na selu i u gradu.⁵⁸ Neumoljivi zahtjevi rimskih ekspanzionističkih pohoda značili su da je vojne snage činio značajan broj vojno sposobnih muškaraca iz ovih klasa. Zato su mnoge žene živjele kao samohrane majke, a u seoskim regijama to je značilo da su bez pomoći brinule o zemlji i stoci. Svakodnevna muka teškog fizičkog rada praćena je stalnim strahom od gubitka ono malo zemlje koji je bio jedini izvor izdržavanja za njih i njihovu djecu. U slučaju seoskih regija u okolini Rima, širenje velikih posjeda, potreba za većom obradom velikih površina za rastuće gradsko stanovništvo i tendencija preuzimanja velikih površina zemlje za stada ovaca i koza, sve je to pridonijelo iščezavanju malih posjeda i smanjivanju seljačke klase u godinama kasne Republike i ranog Carstva. Salustije, koji je pisao sredinom prvog stoljeća pr.n.e., navodi:

*stanovništvo je bilo opterećeno vojnom obavezom i siromaštvom. Dok su generali odnosili ratni plijen i dijelili ga sa nekolicinom prijatelja, roditelji ili mala djeca vojnika, ako su imali moćnog komšiju, bili su protjerani iz svojih domova.*⁵⁹

Možda, izgledi nisu bili toliko mračni za sve porodice sa malim posjedima, utoliko više što u seoskim područjima domaćinstva nisu bila toliko fokusirana samo na užu porodicu, već su se zasnivala na pojmu šire porodice. Žena koja

kod kuće nije imala muža, mogla se za pomoć u fizičkim poslovima osloniti na druge muške i ženske srodnike. Žena udata za vojnika koji je preživio bitke mogla bi doživjeti naglu promjenu u životnim okolnostima, ukoliko bi njen muž bio dovoljno sretan da bude nagrađen velikim kolonijalnim imanjem u inostranstvu, često velikim i po nekoliko jutara, u zamjenu za ranijih pola jutra u okolini Rima.

Za one čija je zemlja bila izvlaštena, odlazak u Rim u potrazi za poslom često je bila jedina opcija. No naći posao nije bilo lako budući da se tržište robljem širilo uporedo sa Carstvom, što je značilo da je plaćeni posao za slobodne plebejce bio sve deficitarniji. Život je naročito bio težak mnogim ženama koje su izgubile muževe u vojnim pohodima i koje su se prvi put našle u urbanoj sredini. Žene u svim slojevima rimskog društva obično nisu bile osposobljene za bilo koje drugo zanimanje osim kućnih poslova. Ova realnost ogleda se usputno u prikazu seoskog života koji je napisao Kolumela, vlasnik imanja koji je živio u Italiji sredinom prvog stoljeća n.e:

Bog je čovjeku dao sposobnost da izdrži vrućinu i hladnoću, duga putovanja i nedaće mira i rata – drugim riječima, poljoprivredu i vojnu službu. A ženi, koju je učinio nesposobnom za sve te poslove, povjerio je nadgledanje kućnih poslova. Upravo zato je ženu učinio bojažljivijom od muškarca, znajući da strah uvelike doprinosi savjesnom vođenju poslova.⁶⁰

U slučaju žena s velikim domaćinstvima to bi moglo značiti da su vještine upravljanja bile razvijenije od fizičkih, ali za većinu žena iz ruralnih plebejskih klasa rad se uglavnom sastojao od svakodnevnih i neumoljivih poslova čišćenja, nabavke hrane, hranjenja porodice i stoke i izrade materijala za odjeću.⁶¹

Zaposlenje žena u gradovima uključivalo je frizerske poslove, masiranje i uljepšavanje, iako su žene koje su radile te poslove uglavnom bile robinje

ili oslobođene žene koje su radile za određeno domaćinstvo.⁶² Robinje su mogle učiti kod lokalnih obrtnika vještine koje su bile korisne njihovim vlasnicima. U literaturi i na natpisima se često spominju trgovine i zanati, obično usmjereni na tržište luksuza. Bili su to porodični obrti u kojima su radili i muž i žena.⁶³ Jedan primjer iz sredine prvog stoljeća n.e. nalazimo u kršćanskoj literaturi. Priska i Akvila, misionari i osnivači kućnih crkava koji su živjeli u Korintu, nakon što su protjerani iz Rima, opisani su kao izrađivači šatora (Djela 18,1–4). Zanimljivo je da se u tri reference u kojima se ovaj par spominje Akvilino ime navodi prije imena njezinog muškog partnera (Djela 18,18; Rim. 16,3; 2 Tim. 4,19). Ovi zanati i njihovi prateći komercijalni poslovi uključivali su izradu odjeće ukrašenu zlatnim listićima, purpurnom bojom, dragim kamenjem, zlatom i slonovačom.

Robinje i mnoge oslobođene žene koje su ostale vezane uz svoja prvobitna domaćinstva, što je bila uobičajena praksa u Rimu i gradovima Carstva, bavile su se raznim drugim vještinama i zadacima. Nekima su dodijeljeni čisto kućni poslovi, poput čišćenja, kuhanja, krpljenja i osiguravanja odjeće za domaćinstvo. Neke su bile blisko vezane za njegovanje i odgoj djece svojih vlasnika; od porađanja do dojenja djece koja su im povjerena do ranog školovanja. Druge su pomagale više u javnoj domeni u posebnom zanatu i trgovini koja je izdržavala domaćinstvo.

Egzotičnija zanimanja za žene plebejskih klasa bila su u domeni zabave.⁶⁴ Nalazimo dokaze o gladijatoricama, u kojima su naročito uživali Neron i Domicijan te glumicama i plesačicama, erotskim radnicama i sl. Žene s takvim zanimanjima često su bile svrstane u prostitutke.⁶⁵ Druga zanimanja koja su se preklapala sa kategorijom prostitutki uključivala su žene koje su služile u tavernama i restoranima. Dokazi sa Pompeja govore o tkalji koja je, također, bila prostitutka te o prodavačici voća koja je podvodila druge dvije žene.⁶⁶ Čini se da je prostitucija bila zanat koji je privukao mnoge žene zaposlene u općim zanimanjima kupovine i prodaje, posebno ako su se nalazile u blizini prometne

morske luke. Bordel, najočiglednije mjesto za pronalaženje prostitutki i njihovih svodnica, bio je institucija koja je cvjetala u Rimskom carstvu.

Većina dokaza o prostituciji dolazi iz samog Rima, koji je vjerovatno bio mjerilo za ostale gradove Carstva. Vrlo slični dokazi dolaze iz Pompeja, ali i drugih mnogo udaljenijih krajeva Carstva,⁶⁷ dok je drevni Korint bio poznat po dugoj listi poroka koje je nudio svojim građanima i posjetiocima.⁶⁸ Grafiti iz javnih kuća i literarni izvori koji ih opisuju daju nam jasan uvid u radni život prostitutki.⁶⁹ Javne kuće su bile zgrade sa skućenim, prljavim i pregrađenim kabinama bez prozora gdje su žene imale cijenu napisanu na vratima. Cijene su se razlikovale, kako se čini, ne prema ljepoti konkretne žene, već prema vrsti seksualne aktivnosti koju je bila spremna izvesti. Kao i bordeli, ulice, tržnice, javna kupatila, hramovi, sve su to bila mjesta na kojima su se prostitutke bavile svojim zanatom, a za klijente, ponuda je bila podjednako raznovrsna kao i u bordelima. Mušterije su dolazile iz svih slojeva društva: robovi, oslobođenici, slobodnorodeni i plemstvo.

Zanimanje prostitutke nije bilo ograničeno na robinje ili oslobođene žene. Njime su se bavile i slobodnorodene žene. Bila je to jedna od rijetkih prilika za siromašne žene iz ovog dijela plebejske klase da zarade za život, a to će naročito postati neizbježna sudbina mnogih žena koje su migrirale u gradove iz ruralnih područja nakon što su ostale udovice i lišene posjeda u konstantnim vojnim pohodima. Za većinu žena zatočenih u prostituciji kao jedinom načinu preživljavanja, život je bio jadan, siromašan i beznadan, a jedini način povećanja njihove zarade podrazumijevao je njihovu daljnju degradaciju.

U ovom smo poglavlju pokušali dati neke uvide u način života i očekivanja žena koje su živjele u vrijeme kasne Republike i ranog Carstva. Kao što smo vidjeli, dokazi su oskudni, posebno kada tražimo materijale koji dolaze od samih žena; a kada tražimo bilo kakve tragove koji se tiču žena izvan elitnih gornjih slojeva društva, naš zadatak postaje teži. Kad analiziramo živote žena u rimskom društvu najvažniji faktor koji treba uzeti u obzir je klasni

sistem koji je bio na snazi. Iz našeg ograničenog pregleda ubrzo postaje jasno da ne postoji sveobuhvatno 'žensko iskustvo'. Moć, bogatstvo, obrazovanje i sloboda plemkinje su potpuno drugi svijet u odnosu na nemoć, siromaštvo, nepismenost i služnje robinje. Ženska iskustva i očekivanja su bila različita i nejednaka. Jedini opći komentar je da nijedna žena nije smatrana ravnopravnom muškarcu u smislu njene vrijednosti za državu. Rimski svijet je možda nudio veliki stepen slobode ženama u poređenju sa ulogom koju su imale u grčkom društvu, ali je u svojoj srži bio patrijarhalan: u smislu pravnog sistema, vlade i organizacije domaćinstva. Čak i kada bi se emancipirale, žene su uvijek bile sputane ovim ograničenjima. Bilo je oslobođenje unutar patrijarhalne strukture, a ne oslobođanje od te strukture.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

2 ŽENE UNUTAR JUDAIZMA I KRŠĆANSTVA

Sužavajući se na sferu helenističkog utjecaja i dominacije Rima u kasnoj antici, naš se fokus zaustavlja na judaizmu. Riječ je o karakterističnoj kulturi i društvu unutar antičkog svijeta, koje je kao takvo imalo posebne brige i prakse u vezi sa ženama. Ovo poglavlje, također, daje priliku da iznesemo neka početna zapažanja o začetima kršćanstva, koje izranja iz judaizma tog vremena.

Kada govorimo o fenomenu judaizma u grčko-rimskom svijetu, moramo početi sa izvinjenjem što ćemo ovoj religiji dati više prostora u odnosu na njenu veličinu i utjecaj u vrijeme kasne Rimske Republike i ranog Carstva.

Tri su razloga za ovo svjesno narušavanje ravnoteže: prvo, zato što jedinstvena kvaliteta njegovih pojmova i praksi među savremenim sistemima vjerovanja i kultovima privlači pažnju; drugo, zato što se njegov trajni utjecaj osjeća do danas, i na kraju, kao matična religija kršćanstva, on zauzima jedinstveni položaj jer je tokom kasne antike iznjedrio kasniju monolitnu religiju Rimskoga carstva.

Kontekst u kojem žive žene u židovskom društvu našeg vremena razlikuje se od bilo kojeg drugog društva u rimskom svijetu. U ovoj fazi naše studije trebamo samo utvrditi prirodu posebnosti budući da će implikacije na živote žena unutar židovske religije biti detaljnije analizirane u kasnijim poglavljima. U kontekstu posmatranja praktične uključenosti žena u religiju, kada pogledamo judaizam, suočavamo se sa oskudnim dokazima na osnovu kojih bismo mogli praviti našu rekonstrukciju. Judaizam je izrazito složena religija koja u našem vremenu obuhvata kulturni sistem, soteriologiju, filozofiju i pojam svetih tekstova koji postaje sve važniji.⁷⁰ U kasnijim poglavljima ćemo vidjeti neke jasne razlike između judaizma i grčko-rimske religije gdje fokus je bio na

kultnom ritualu, koji je opcionalno mogao obuhvatati i neke druge elemente kao što su nagađanja o besmrtnosti.

Sobzirom na to da sveti tekstovi zauzimaju tako bitnu poziciju unutar judaizma, moglo bi se zaključiti da posjedujemo niz dokaza koji se tiču, naprimjer, položaja i doprinosa žena u vjerskim stvarima. Ti tekstovi, međutim, nisu podesni za historijsku rekonstrukciju. To su vjerski tekstovi, a njihov primarni cilj je ojačati i informirati one koji žele biti sveti u Božijim očima. Njihov je materijal odabran, formuliran i predstavljen s tom primarnom namjerom na umu. Mnoge prakse i vjerovanja su toliko utkani u umove zajednice židovskih vjernika da čak nisu ni artikulirane. Nadalje, iako neki židovski biblijski tekstovi sadrže materijal koji, možda, potječe od prije hiljadu godina pr.n.e. njegovo vrlo utjecajno uređivanje datira uglavnom iz petog stoljeća pr.n.e. Premda postoji materijal koji datira iz perioda kasne Rimske Republike do ranog Carstva, većina toga materijala je kodificirana i uređena kasnije.⁷¹ Nije u prirodi ovih tekstova da nam pruže jasan, historijski opis svakodnevnog života religiozne židovke u antičko doba. U nastojanju da rekonstruiramo živote žena unutar vjerske zajednice moramo se koristiti lukavim sredstvima da bi uopće mogli početi skicirati vjerodostojnu sliku.

Kada opisujemo judaizam u bilo kojem trenutku njegove historije, ubrzo postaje jasno da se njegova vjerska problematika nikada ne može proučavati odvojeno od vrste kulture koju on širi.⁷² Okosnicu judaizma čini Tora u pisanom obliku, što je prvih pet knjiga Biblije. Ogromne zbirke rabinskih poduka čine Usmenu Toru (*she balpe*) koja je sadržana u Talmudu i midrašu. Potonja sadrži dvije vrste materijala, hagu (homiletski materijal) i halahu (zapovijedi kojih se moraju pridržavati da bi se stvorio narod svet u Božijim očima).⁷³ Propisi i prikazi koji čine Toru, pisanu i usmenu, nisu usko religijski, već prožimaju svake aspekte života. To su pravila koja se tiču braka, ubistva, stočarstva, upravljanja zemljom, odnosa između roditelja i djece, svojstvima koje mora imati vođa. Ona se javljaju zajedno sa otvorenijim teološkim

pitanjima kao što su propisi o molitvama i rasprave o pitanjima kao što su priroda Boga, stvaranje svijeta i izvor patnje.

Ova integracija religije sa svim aspektima života odražava predhistoriju judaizma. Počeo je kao nacionalistički pokret čija je snaga ležala u sinkretizaciji politike, društva, kulture i religije. Njihovim povezivanjem i stvaranjem odnosa međuzavisnosti osnivači izraelske države uspjeli su održati lojalnost svojih podanika, njihovu predanost borbi i izgraditi samouvjerenost u odnosu na okolne i često neprijateljski nastrojene komšije. Njegov opstanak zavisio je o odanosti jednom božanstvu, Jahveu, koji je postavio državnog monarha i njegove nasljednike, čiji je jedini hram bio u glavnom gradu pokraj kraljeve palače, a čije svećenstvo se inauguiralo u saradnji sa kraljem. To je bila ostavština drevnog Izraela koja je osigurala da, za razliku od mnogih drugih društava, starih i modernih, židovsko društvo uvijek ima suštinski vjerski identitet. Gubljenjem svoje monarhije i kulta tokom babilonskog ustanka u šestom stoljeću, izgubljeni su ključni simboli. Međutim, ostalo je dovoljno da se postave temelji židovske religije. Opstala je u Palestini i dijaspori tokom vladavine helenističkih vladara, a 63. godine pr.n.e, u Pompejevom ratnom pohodu na Bliski Istok Palestina je postala produžetak Rimskog carstva.

Aneksijom Judeje kao vazalnog kraljevstva 63. pr.n.e, a potom i kao provincije pod rimskim namjesnicima od 6. stoljeća n.e.⁷⁴ judaizam je postao religijom Rimskog carstva. U tom periodu, hram u Jeruzalemu uživao je pažnju i poštovanje rimskih vladara.⁷⁵ Ovaj komentar iz Schürerovog revidiranog izdanja lijepo stavlja jeruzalemski kult u kontekst sa orijentalnim svetištima koja su se mogla naći diljem Carstva: 'dakle, u izvjesnom smislu, čak je i ekskluzivni jeruzalemski hram postao kosmopolitski; ruku pod ruku sa čuvenim svetištima nežidovskih naroda, dobio je poštovanje cijeloga svijeta.'⁷⁶

Rim je židovskoj vjeri dao dopuštenje da nastavi sa svojom uobičajenom praksom, a njezinim sljedbenicima da prakticiraju vjeru i teže da žive svetim životom kao što su navikli činiti. Dopuštajući im takve privilegije,

rimske su vlasti štatile židovske zajednice od ekstremne represije kakvu je primjenjivao seleukidski vladar Antioh IV, što je moglo dovesti do političke nestabilnosti u provincijama.⁷⁷ Dakle, rimska zaštita židovske religije bio je prvenstveno pragmatičan potez. I Cezar i August su ulagali velike napore kako bi osigurali tu toleranciju.⁷⁸ To, međutim, nije značilo da je obični narod to prihvatao i poštovao. Naprimjer, Ciceron opisuje židovsku religiju kao *barbara superstitio*,⁷⁹ a Plutarh židovski ritual povezuje sa neumjerenošću *bacchae*.⁸⁰ Satiričar Juvenal ismijava ono što su u grčko-rimskim očima smiješne prakse: suzdržavanje od svinjskog mesa svinjama Junone omogućava neopravdanu dugovječnost, a odmaranje subotom potiče ljude na lijenost.⁸¹ Ipak, najviše gnjeva i neprijateljstva izazvao je koncept odvojenosti:

*Baš u vrijeme kada je Rim vladao svijetom i kada je izjednačavajući efekt helenizma potakao generalni trend u kojem su se lokalne kulture stapale ili bivale absorbirane u opću grčko-rimsku kulturu, sigurno je bilo iznimno frustrirajuće da samo Židovi nisu bili voljni učestvovati u ovom procesu stapanja.*⁸²

Kao religija u grčko-rimskom kontekstu, koja je kao takva postojala ne samo u gradovima Carstva već i u provincijama Galileji i Judeji, judaizam je bio jedinstven. Centralno vjerovanje judaizma je da je Bog jedan, i da je stvorio nebo i zemlju i upravlja njima. Ova tvrdnja nije značila odbijanje rasprave o religijskim uvjerenjima u širem kontekstu. Štaviše, judaizam je pozivao na takav dijalog i uživao u njemu. Djelo židovskog filozofa Filona Aleksandrijskog u cijelosti se bavi otvorenom raspravom o istinitim tvrdnjama i vjeronanjima judaizma i grčke filozofije. Isto tako, drevni židovski historičar Josip Flavije piše zapise o spasonosnim djelima svoga Boga kroz historiju svijeta, objašnjavajući, gdje je potrebno, ulogu paganskih vođa i vojski u božanskom planu. Oba pisca su kod kuće i pišu svoje hronike na grčkom jeziku, upuštajući se u ono što je u biti rasprava, bilo apologetska ili historijska, koju češće nalazimo u helenističkom ili rimskom kontekstu.

Tokom vremena rimske dominacije judaizam je bio vidljiv vanjskom svijetu kroz tri glavne karakteristike: kulturni život; sinagoge; i posebno ponašanje njegovih sljedbenika, naročito obrezivanje muške djece, poštivanje subote i prehrambena pravila koja uređuju pripremu i konzumaciju hrane i pića.⁸³

Šira politička i društvena klima, koja je utjecala na judaizam tokom ovih stoljeća, proizvela je neke važne implikacije za žene. Jedan od glavnih utjecaja helenističkog svijeta na živote žena bilo je intenziviranje dihotomije između privatnog i javnog života. Drevna izraelska religija odražavala je agrarni život i zajednicu, a Jeruzalem i Samarija, gradovi koji su postojali prije šestog stoljeća pr.n.e, nisu bili velike urbane konurbacije kakve nalazimo u helenističkom svijetu i u rimsko doba. Drevni zakoni i homiletska literatura odražavaju ustaljene agrarne zajednice u čijem su središtu porodica, stočarstvo i obrada zemlje. U tom kontekstu životi žena su bili zaokupljeni pretvaranjem sirovina od životinja i zemlje u proizvode za domaćinstva, rađanjem i odgajanjem djece i, ako je bilo prikladno, nadgledanjem kućnog osoblja. Domaćinstvo i zemlja su bili neodvojivi pa su podjele na javno i privatno, odnosno kućno, u ovom kontekstu umjetne.

Jedinstvenost judaizma u grčko-rimskom svijetu simbolizirana je kroz praksu obrezivanja muškaraca po kojoj je židov mogao biti fizički prepoznat kao židov, različit od svojih nežidovskih komšija.⁸⁴ Moglo bi se kazati da je sama ta praksa nedvojbeno uspostavila patrijarhalnu prirodu religije, sa pripadajućim zakonodavstvom i društvenim očekivanjima. Ako je primarni znak židova obrezana muška genitalija, onda je židovski identitet za žene mogao biti tek sekundarne prirode. Ovu 'hijerarhiju identiteta' ilustrira običaj prema kojem se muškarac povezuje sa vidljivom, javnom sferom, a žena sa nevidljivom, privatnom sferom u helenističkom periodu ali i u rimsko doba.⁸⁵ Jedno židovsko književno djelo iz drugog stoljeća pr.n.e. svjedoči ovoj praksi u raspravi o tome kako se nositi sa tvrdoglavom kćeri:

'Pazite da u njezinoj sobi nema mušebaka, da nema mjesta koje gleda na prilaze kući'

(Knjiga Sirahova 42.11b).

Pišući u prvom stoljeću naše ere, židovski filozof Filon Aleksandrijski opisuje kako idealne privatne odaje kuća nude stepene izolacije za žene, sa skrivenim, najintimnijim odajama rezerviranim za neudane djevice:

Ženama najviše priliči da žive u unutrašnjosti doma i da nikada ne izlaze iz kuće, pri čemu su srednja vrata (kuće) granica za djevojke, a vanjska vrata (granica) za one koje su dostigle zrele godine.⁸⁶

Ženski vjerski identitet karakteriše obavljanje obreda vezanih za dom, poštivanje običaja koji neki dom čine židovskim i usađivanje vjerskog identiteta djeci od njihove najmlađe dobi.⁸⁷

Dobro dokumentiran stav o ženskoj seksualnosti koji nalazimo kako u drevnim tekstovima Izraela tako i u savremenom judaizmu našeg vremena je tabu o ženskoj menstrualnoj krvi. Zakon koji artikulira ovaj tabu proizlazi iz istog religijskog konteksta kao i svi drugi izraelski zakoni – Mojsijevo primanje zakona od Boga na gori Sinaj – i ima direktne implikacije na reguliranje života žena u društvu. Biblijski zakon kaže da je žena prilikom redovne mjesečnice nečista sedam dana, a implikacije toga su sljedeće:

Ko god je dotakne, biće nečist do večeri. Na šta god legne ili sjedne za vrijeme svoje mjesečnice, biće nečisto. Ko dotakne njezin krevet, mora oprati svoju odjeću i okupati se u vodi, ali ostaje nečist do večeri. Ko dotakne nešto na čemu je sjedila, mora oprati svoju odjeću i okupati se u vodi, ali ostaje nečist do večeri. Bilo da dotakne nešto na njezinom krevetu, ili nešto na čemu je sjedila, biće nečist do večeri.

Ako muškarac spava s njom i dođe u dodir s njezinom nečistoćom, biće nečist sedam dana, a biće nečist i svaki krevet na koji legne.

(Levitski zakonik, 15.19–25)

Ovi osnovni propisi o ženi u vrijeme mjesečnice bilježeni su i tumačeni stoljećima, nastojeći riješiti sve situacije koje bi se pojavile kako bi održao temeljni 'ideal'. U praksi su ti propisi stvorili period kada su žene izdvojene, daleko od svojih muževa i drugih muških članova porodice i zajednice. Podijelili su zajednicu po spolu, a same žene su formirale zajednicu u vrijeme mjesečnice, a po isteku sedam dana zajedno su odlazile na bazen na obredno kupanje.

Mnogo je naučnika iz raznih disciplina pokušavalo objasniti ovaj konkretni tabu. Njihova objašnjenja istražuju, naprimjer, područje plodnosti, pokazujući da ovakav stav prema ženskoj seksualnosti rezultira time da se spolni odnos dešava samo onda kada postoji najveća vjerojatnoća da će žena zatrudnjeti. Drugi to povezuju sa tabuima koji se tiču krvi te strahom i strahopoštovanjem koje se povezuje uz nju. Propisi su pokušaj stavljanja pod kontrolu zastrašujućih sila prirode. Feministička kritika ovaj tabu poima u kontekstu patrijarhalne kontrole nad ženama, gdje ovi distancirani i eksplicitni propisi osuđuju prirodne funkcije žena i naglašavaju njihov inferiorni status, istovremeno implicitno jačajući superiornu prirodu muškarca.⁸⁸ Fenomen izrade propisa za žene u vrijeme mjesečnice mogao bi se shvatiti kao priznanje društva da se menstrualni ciklusi žena koje obitavaju u neposrednoj blizini jedne s drugima usklađuju. Drugim riječima, propisi su napisani kako bi riješili situaciju koja se javlja kod većeg broja žena u određeno vrijeme svakog mjeseca. To bi bila direktna posljedica preuzimanja helenističkog tipa domaćinstva sa njegovim specifičnim ženskim odajama.⁸⁹

Patrijarhalna priroda izraelskog društva dodatno se može demonstrirati kroz poređenje strastvene želje za muškim djetetom i razočaranja rođenjem ženskog djeteta. U hebrejskoj Bibliji nalazimo brojne primjere ovog stava,

kako u narativnom tako i u pravnom tekstu. Priča koja ilustrira vrstu radnje koja se može poduzeti kako bi se osigurao kontinuitet muške loze je ona o Lotovim kćerima. Budući da osim oca nisu imale drugog muškog društva, one se urote da ga napiju i legnu s njim kako bi 's ocem sačuvala potomstvo' (Knjiga Postanka, 19.32). Kao rezultat tih nedopuštenih radnji, obje kćeri zaniješe i rodiše sinove. Pretpostavlja se da će čitatelj shvatiti da se kćeri ne računaju kao potomstvo: samo sin može osigurati lozu. Biblijski zakonik naglašava razliku među spolovima od rođenja kroz pravila o čišćenju nakon rođenja. Ako žena rodi sina, smatra se nečistom kao što bi bila u vrijeme mjesečnice, sedam dana, ali joj se i naredna trideset i tri dana zabranjuje da dolazi u kontakt sa hramskim kultom. Ako rodi žensko dijete, period nečistoće se udvostručuje, a izolacija majke i bebe unutar kuće i šire zajednice se također intenzivira.⁹⁰

Nepostojanje autonomije žena u drevnom izraelskom društvu nastavio se i u helenističkom periodu. Žene su pripadale ili očevima ili muževima, a očevi su ih zajedno sa mirazom davali muževima. Žena je morala biti djevojka kada se prvi put predstavlja kao supruga. Ako je muškarac 'ošteti' ženu prije nego što je dana, morao je ocu platiti odštetu jer ju je obezvrijedio. Štaviše, njezin je otac možda mogao dogovoriti unosniji brak za nju, a time i za sebe. Pored naknade, 'onaj koji ju je oskrvrnuo' morao ju je oženiti.⁹¹ Visoka vrijednost koja se pridavala ženskom djevičanstvu govori o tome da se u takvom društvu žena smatrala imovinom domaćinstva. Oskvrnuti je, značilo je počiniti vandalizam, odnosno, uzeti je za ženu bez pristanka njezina oca, značilo je krađu.

Nezakoniti seks sa ženom koja je bila obećana drugom muškarcu strogo se kažnjavao. Ako dokazi upućuju da je žena voljno sudjelovala u takvom činu, odnosno ako su svjedoci mogli posvjedočiti da nije pozivala u pomoć, i muškarac i žena su bili kamenovani do smrti. Ako nema svjedoka da je zazivala pomoć, ili ako se čin dogodio na izoliranom mjestu gdje nije bilo svjedoka, tada se ženi neće nauditi. Ovdje se zaruke tretiraju na isti način kao i brak: žena je vlasništvo svog zaručnika, i njeno 'skrnavljenje' smrtna je uvreda

protiv drugog muškarca. Propis to uspoređuje sa ubistvom: 'Jer to je kao da navali ko na bližnjega svoga i ubije ga.'⁹²

Njezin suprug kao njezin novi posjednik ima sličnu pravnu zaštitu za svoju robu. Ako, vjerujući njezinom ocu da je dobio djevicu, on otkrije da je ona izgubila nevinost, muž može vratiti svoju 'oštećenu' robu. Kaže se da bi takvu ženu trebali kamenovati muškarci iz njezine vlastite zajednice jer je počinila besramnost u Izraelu odajući se bludu u očevu domu.⁹³ Njezin status djevice može se dokazati, kako kažu, 'znakovima djevičanstva', odnosno plahtom umrljanom krvlju od prve bračne noći sa svojim mužem. Tu plahotu zadržava njezin otac kao dokaz neokaljane robe koju je dao.⁹⁴ Ako muž laže o tome da mu je nova žena dana bez djevičanstva, a predočeni 'znakovi djevičanstva' pokažu laž pred svjedocima, muž tada mora platiti ocu globu.⁹⁵ Ovo, ponovo, odražava očevu primarno vlasništvo nad njegovom kćeri. Međutim, budući da je imala seksualne odnose sa mužem, mora ostati s njim: 'ne može je pustiti dok je živ.'⁹⁶

Gore navedeni odlomak izraelskog zakona koji smo proučavali otvoreno je andocentričan i u potpunosti je napisan iz perspektive muškaraca koji su u to bili uključeni. Ne ostavlja se prostor da se u obzir uzmu želje žene. Naprimjer, bi li se žena htjela vratiti u kuću muškarca koji je lagao o njezinom djevičanstvu i, implicitno, ko bi više volio da ona bude kamenovana do smrti? Slično tome, problematika preljuba posmatra se iz perspektive prevarenog muža. Situacija u kojoj je žena udana za muža preljubnika se zanemaruje. Preljub se definira kao grijeh protiv muža. Stoga, kada oženjeni muškarac ima seksualne odnose sa neudanom ženom, to djelo nije preljub. Međutim, ako je ta neudata žena još uvijek vezana za očevu domaćinstvo, a ne kućna robinja ili strana prostitutka, onda se to djelo kvalifikuje kao djelo protiv njenog oca. Kazna za preljub bila je teška – smrt za obje strane.

U ovom dijelu koji opisuje kontekst žena u izraelskom društvu koristili smo uglavnom biblijski materijal. Taj je materijal kodificiran i uređivan tokom i

nakon perioda izgnanstva u šestom stoljeću. U židovskim tekstovima iz grčko-rimskog perioda, kada je židovstvo jasno izranjalo iz svoje matične drevne izraelske religije i kada je utjecaj helenizma bio najsnažniji, naprimjer, u knjizi Sirahovoj ili djelima Filona i Josipa,⁹⁷ ne vidimo nikakve značajne promjene u stavovima prema ženama. Helenističko društvo učvrstilo je patrijarhat, intenzivirajući ga sofisticiranim filozofskim argumentima. To je naročito jasno ilustrirano u Knjizi Sirahovoj, tekstu iz drugog stoljeća pr.n.e. koji je dio židovske apokrifne literature:

Ne daj se zavesti ljepotom ženskom i ne žudi za ženom. Velik je jad, sramota i ruglo kad žena uzdržava muža svog. Srce poniženo, lice pomračeno i rana u srcu – to je žena opaka. Ruke lomne i klecava koljena, takva je žena koja ne usrećuje muža svoga.

(25.21–23)

Argument protiv ‘uzdržavanog muškarca’ ovdje podsjeća na aristotelovske argumente protiv ženskog posjedovanja bogatstva, koji su se zasnivali na protivljenju da se nasljeđe u Sparti prenosi po majčinoj liniji.⁹⁸

Odvajanje i izoliranost žena koje je bilo karakteristično za helenističko društvo bilo je lako sintetizirati sa židovskim običajima, koji su sažeti u sljedećem citatu iz židovskog midraša:

‘Da je Bog želio da žena luta, stvorio bi je od Adamove noge umjesto od njegova rebra’

(Post. R. 18.2).

Uz svoje tabue vezane uz menstrualnu krv i proces rađanja, odvajanje spolova bila je normativna praksa za izraelska i kasnija židovska društva. I helenizam i judaizam bili su u suštini patrijarhalni u teoriji i praksi, i oba su dijelila slične strahove i pretpostavke u vezi sa prirodom žena, a posebno, njihove seksualnosti.⁹⁹ Kada se spoje judaizam i rimska civilizacija, uočavamo daleko

veće razlike i raznolikost u pogledu ideja o prirodi i ulogama žena.¹⁰⁰ Tek kad počnemo proučavati dostupne dokaze o praktičnom učešću žena u hramu i sinagogi, te dio narativnog materijala počinje se javljati alternativna slika, koja osporava onu koju su stvorili zakoni i tradicija.

U našoj analizi judaizma, kao religioznog fenomena u grčko-rimskom svijetu, primjećujemo da je on bio tek mala tačka na velikoj i zamršenoj karti religioznog iskustva u antičkom svijetu. Judaizam je, međutim, nehotično doprinio stvaranju plodnog tla za razvoj novog vjerskog pokreta, tj. kršćanstva. Kršćanstvo zaslužuje prostor koji mu je dat u ovoj studiji zbog svoje kasnije historije, a ne zbog njegove veličine ili statusa u vrijeme kasne Rimske Republike i ranog Carstva. U svjetlu kasnijih dešavanja na teritorijima Rimskog svijeta, valja obratiti pažnju na formativne godine ove religije. Štaviše, kršćanstvo je imalo dominantni vjerski, socijalni, politički i kulturni utjecaj na živote žena u historiji zapadne civilizacije. Njegov utjecaj počinje već sredinom prvog stoljeća n.e. kada se javlja u kontekstu ranog judaizma. Kršćanstvo će na koncu postati najdominantnijom karakteristikom rimskog svijeta. Sve kasnije dominantne sile na tim prostorima i šire, od preobraćanja Cara Konstantina do modernih historijskih vremena, trebat će u manjoj ili većoj mjeri pojasniti u odnosu na kršćanstvo. Kršćansko razumijevanje prirode i uloge muškaraca i žena bio je najutjecajniji element u konstrukciji rodni uloga i ponašanja u zapadnom društvu i njegovim dominijama. Mi ćemo se ovim pitanjem pobliže baviti kada budemo govorili o prirodi i konstrukciji roda unutar religijskih tradicija u grčko-rimskom svijetu.¹⁰¹ Ovdje ćemo samo ukratko odrediti karakter i značaj kršćanstva kada se pojavilo u prvom stoljeću kako bi kasnije mogli procijeniti opseg i prirodu njegova doprinosa životima žena.

Bitna karakteristika kršćanstva koju trebamo imati na umu je to da se ova religija zapravo rodila tokom perioda Rimskog carstva koje je predmetom našeg istraživanja. Iako tvrdimo da nije bilo priznato, niti se identificiralo kao samostalna religija barem do polovine stoljeća od rođenja svog utemeljitelja,

događaji koji će u konačnici dovesti do pojave najutjecajnije religije koju je svijet vidio, a koja se tek u kasnijim stoljećima može usporediti sa usponom islama, počinju sa rođenjem Isusa iz Nazareta početkom prvog stoljeća nove ere. Stoga, za razliku od religija o kojima smo do sada raspravljali, religijske prakse koje su u osnovi kršćanske, za razliku od židovskih, bile su novi fenomen u rimskom svijetu. Možemo, dakle, kazati da je kršćanstvo religija Carstva: rođena u njegovoj sredini i predodređena da odredi identitet samog Carstva u naredna tri stoljeća.

Kao religija koju je, prema vjerovanju, utemeljio Mesija, Sin Božji, uzevši ljudski oblik oko 6. godine n. e. kršćanstvo je priznato kao historijska religija na osnovu određenog događaja u historiji. Svi kasniji doktrinarni, obredni i homiletički događaji zasnivaju se na tom historijskom trenutku. Budući da je ova historijska perspektiva toliko bitna za razumijevanje i analizu kršćanstva u njegovim ranim godinama, možda je najkorisnije krenuti od historijskog okvira.

Kao novi vjerski pokret,¹⁰² vrlo brzo je razvio vlastiti identitet mimo i protiv svoje matične religije, judaizma. Tokom svoje najranije faze, koja bi se mogla nazvati Isusovim pokretom, pa do 70. godine n. e. kršćanstvo ne možemo klasificirati kao neovisni 'novi religijski pokret' zbog njegovog vrlo bliskog odnosa sa judaizmom. Bio je to prije židovski 'pokret obnove'. Tek na kraju prvog stoljeća, kada se i judaizam i kršćanstvo definiraju jedno u odnosu na drugo, možemo pouzdano govoriti o novoj religiji, koja međutim i dalje ima vrlo bliske veze sa svojom maticom. U našem proučavanju žena i religije moramo biti svjesni svake faze u tom ranom razvoju kako bismo mogli analizirati učinak koji je svaka od tih faza imala na kršćansku percepciju žena. Stavovi prema ženama koji su se razvili u ovim ranim stoljećima postali su konačni stavovi kojih se zapadni svijet drži sve do danas. Početkom prvog stoljeća kršćanstvo nije postojalo, ali do kraja drugog stoljeća je već imalo

utvrđeni kanon Svetog pisma i jasan koncept ortodoksnog vjerovanja i prakse potkrijepljene teološkom osnovom za razumijevanje i tretman žena.

Kršćanstvo svoje postojanje bilježi od središnje tačke našeg historijskog fokusa službom njegovog osnivača, Isusa iz Nazareta.¹⁰³ U biti, počinje kao židovski pokret obnove sa milenarističkim svjetonazorom. Za Isusa iz Nazareta to je značilo da je sebe vidio kao vitalni instrument ili ključnu figuru u propovijedanju neminovnosti kraja sadašnjeg i svitanja sljedećeg historijskog perioda:

‘Isus je došao u Galileju, naviještajući Božiju radosnu vijest i govoreći: „Ispunilo se vrijeme, približilo se kraljevstvo Božje! Obratite se i vjerujte evanđelju”

(Mk 1.14 –15).

Isus je sebe najmanje vidio kao proroka koji najavljuje kraj vremena, odnosno Sudnji dan, a više kao Mesiju čija je zadaća poražavanje Božijih neprijatelja u bliskoj budućnosti. Za njegove sljedbenike, u svjetlu njegove smrti na križu i njihovog kasnijeg uvjerenja da je uskrsnuo iz mrtvih, Isus nije bio samo potencijalno Mesija, nego su vjerovali da će dovršiti svoju mesijansku funkciju u bliskoj budućnosti kada se spusti sa Božije desnice na nebu i ispuni Božiji plan, počevši od uništenja bezbožnih sila:

Ali sada Krist uskrsnu od mrtvih, prvina usnulih! (...) Jer kao što u Adamu svi umiru, tako će i u Kristu svi biti oživiljeni. Ali svako u svom redu: prvina Krist, a zatim koji su Kristovi, o njegovu Dolasku.

Potom – svršetak, kad preda kraljevstvo Bogu i Ocu, pošto obeskrjepi svako Vrhovništvo, svaku Vlast i Silu. Doista, on treba da kraljuje dok ne podloži sve neprijatelje pod noge svoje.

(1. poslanica Korinćanima 15.20–25)

Ovdje možemo vidjeti kako je najraniji kršćanski komentator, sveti Pavle, prilagodio židovski mesijanski pogled na svijet iskustvu Isusove smrti i uskrsnuća.

Smještajući najranije kršćanstvo u njegov židovski kontekst, ne iznenađuje otkriće upotrebe apokaliptične eshatologije budući da je vjerovanje u pojavu Mesije i neizbježnosti Sudnjeg dana značilo da su prikazi u apokaliptičkom stilu bile koristan izvor za prve komentatore. Iz dokaza koje imamo o odnosu ovog mesijanskog pokreta sa rimskim vlastima prije 70. godine n. e. u smislu njegovog progona, čini se da su takve slike, sa svojim ugrađenim objašnjenjima patnje, bile posebno prigodne. Vrijeme vladavine Nerona bilo je iznimno teško za prve kršćane. Prema rimskom historičaru Tacitu (Anali, 15.44), početkom šezdesetih godina n. e. okrivljeni su za požar u Rimu i upravo taj kontekst je, kako navode mnogi naučnici, proizveo prvi postojeći kršćanski apokaliptični tekst, Knjigu Otkrivenja. U najranijim fazama svog razvoja, prije 70. godine n.e, kršćanstvo se nije razlikovalo od svoje matične religije. Ono što se može reći o judaizmu u grčko-rimskom svijetu kasne antike vrijedi i za kršćanstvo. U stvari, u rimskim očima judaizam i kršćanstvo su bili nerazlučivi veći dio prvog stoljeća.¹⁰⁴

Već kad pređemo na sljedeću fazu razvoja kršćanstva, od njegovih početaka kao Isusovog pokreta u Judeji i Galileji do njegove prisutnosti u gradovima grčko-rimskog svijeta, o čemu svjedoči Pavlova korespondencija, nalazimo da je pitanje odnosa s 'paganskom' sredinom evidentnije. Primjetna je samosvijest i zabrinutost za to kako kršćansku zajednicu percipiraju oni koji su izvan nje, što se očituje u potrebi za skromnošću i pristojnošću. S druge strane, postoji strah da će se standardi i vjerovanja tog 'paganskog' svijeta infiltrirati i iskvariti zajednicu. Pavlova korespondencija sa kršćanskom zajednicom u Korintu sredinom prvog stoljeća n. e. ilustrira obje ove karakteristike: 'Zato, braćo moja, težite prorokovati i ne priječite da se govori drugim jezicima!¹⁰⁵ A sve neka bude dostojno i uredno.' (1. poslanica Korinćanima 14.39-40); i:

‘Općenito se čuje o bludnosti među vama, i to takvoj bludnosti kakve nema ni među paganima: da neko ima očevu ženu.’ (1. poslanica Korinćanima, 5.1).

Od najranijeg perioda kršćanstva nakon uskršnuća postoje dokazi o preobraćenju pagana u ove zajednice. Kada pogledamo Pavlovo učenje u vezi sa primanjem pagana u kršćanske zajednice sredinom prvog stoljeća naše ere, očiti obraćenici u njegove zajednice bili su bogobožni. Ovu grupu ćemo spomenuti kasnije kada budemo govorili o pitanju židovskog prozelitizma u Rimskom carstvu.¹⁰⁶ Bogobožni su bili nežidovi kojima su židovska vjerovanja i običaji bili privlačni, ali koji se nisu bili voljni podvrgnuti obredima obraćenja. Za muškarce potencijalne obraćenike to je bio poseban izazov jer bi morali biti obrezani. Bogobožni su mogli preuzeti onoliko vjerskih zahtjeva koliko su htjeli:

Postoje jasni dokazi da je u helenističko-rimskom periodu velik broj pagana, koji su se više ili manje vezali za židovske zajednice, sudjelovao u židovskom bogoslužju i poštovao židovske propise, nekad više, nekad manje dosljedno.¹⁰⁷

Pavlovo kršćanstvo je ovim bogobožnim nudilo održivu opciju: punopravno članstvo bez obrezivanja sa mnogim privlačnim elementima judaizma. Od vremena razdvajanja judaizma i kršćanstva do kraja prvog stoljeća n. e., obraćenici na kršćanstvo bili su pretežno nežidovi, a s ulaskom u drugo stoljeće kršćanstvo je postalo neovisna religija grčko-rimskog svijeta.

Velika većina dokaza koje imamo o kršćanstvu postoji u obliku ispovjednog materijala. Imamo kršćansko sveto pismo, odnosno popis ili kanon tekstova koje je prihvatila sama religija, a koji dijele zajedničke ciljeve pokušaja ili poticanja ili jačanja vjere u manifest te religije. To treba imati na umu kada se pokušava pristupiti biblijskom materijalu; tretirati te tekstove prvenstveno kao historijske informacije bilo bi hermeneutički neutemeljeno. Ako ne shvatimo primarne interese i uvjerenja pisaca, nećemo ih uspjeti ispravno razumjeti.

Tek kad saznamo šta ih je brinulo možemo valjano komentirati njihov prikaz događaja i ideja.

Pored pažljivog iščitavanja kršćanskih spisa, koji su svi, osim možda Druge Petrove poslanice, nastali do kraja prvog stoljeća,¹⁰⁸ ostale dokaze crpimo iz komentara rimskih historičara i nekih natpisa. Ti tekstovi nude dokaze na koje možemo primijeniti sociološke kriterije kako bismo otkrili društvene strukture ranih zajednica i društvenog statusa pojedinaca u njima. U tom smislu, imena pojedinaca su nam se pokazala kao vrlo plodan izvor. Sociološka pitanja postavljena u novije vrijeme bila su naročito korisna u utvrđivanju realne slike ženskih funkcija unutar ranih kršćanskih zajednica. Temeljni rad Elizabeth Schüssler Fiorenza nam je dao saznanja uporediva onima koja nudi Bernadette Brooten u području ranih židovskih studija.¹⁰⁹ Postavljajući nova pitanja u raspravi o rekonstrukciji kršćanskog porijekla, Fiorenza je imala važnu ulogu u iznošenju izazovnih novih tumačenja naših izvora.

Fiorenzin pokušaj da svoju rekonstrukciju sudjelovanja žena u ranom kršćanstvu prevede u našu savremenu situaciju naišao je na negativne kritike. Daphne Hampson je snažno osporavala Fiorenzine zaključke, zalažući se protiv onoga što ona vidi kao anakronu i nerealnu primjenu.¹¹⁰ Fiorenzin rad nam je, međutim, neprocjenjiv u kontekstu sagledavanja praktične prirode učesća žena u kršćanskim zajednicama u prvom stoljeću, a onda i kasnije kada analiziramo pojmove koji se tiču ženske prirode u kršćanskoj teologiji.¹¹¹

Na položaj žene u periodu kasne antike snažno su utjecale dvije različite struje: s jedne strane to je bila dugogodišnja tradicija helenističkog svijeta, a s druge razvojne okolnosti rimskog društva. Ove dvije struje obilježavaju i određuju razlike u težnjama židovskih i kršćanskih zajednica, osiguravajući divergenciju i pluralitet kroz naše razdoblje u pogledu pojmova ženskog roda i stvarnog života žena. Ovo zapažanje nas vodi u samu srž naše studije.

Drugi dio

**ŽENE U NARATIVNOJ I RELIGIJSKOJ
PRAKSI**

U prvom dijelu ove studije opisali smo različite kontekste u kojima su žene živjele tokom perioda kasne Republike i ranog Carstva. U drugom dijelu se detaljnije bavimo vrstama religijskog iskustva koje su žene u to vrijeme očekivale i kojima su težile. Tokom ovog perioda pluralizma, poezija, mit, legende, filozofija, žrtve i rituali koji su dolazili sa četiri strane Carstva donosili su širok spektar znanja, nagađanja i duhovnosti koji su bili dostupni muškarcima i ženama iz drevnih gradova. Govorimo o vremenu prije nego što je započeo glavni proces pokršćavanja u rimskom svijetu. Što se tiče vjerske prakse i vjerovanja, bilo je to vrijeme avanture i eksperimentisanja i za muškarce i za žene. Kada analiziramo neke ključne primjere iz grčko-rimskih kultova, možemo zamisliti uzbuđenje koje je kod građana Rima izazvao uvoz egzotičnih kultova kao što su Kibela i Atis, ili Izida ili Mitra ili Dioniz. Svi ti kultovi su pozivali inicijate da istražuju i da se identificiraju sa drevnim mitovima o seksu i seksualnosti, o životu i smrti. Unutar raznolikosti grčko-rimske imaginacije i duhovne dimenzije, pitanja vezana uz značenje i funkciju rodnog identiteta prirodno isplivaju na površinu.

Nasuprot tome, čini se da je judaizam unutar drevnih gradova postojao kao protuotrov za takve ekstravagantne ekscese, nudeći porodični način života i zaštitu jednog Boga i Stvoritelja univerzuma umjesto uvjeravajućeg moralnog kodeksa. Međutim, ako se pomnije ispita, vidimo da različitost u judaizmu tog perioda nije bila strana, ni u smislu vjerske prakse niti u pogledu rodnih uloga. Uočavamo neslaganja između pisanih kodeksa koji se tiču života žena i dokaza koje imamo o stvarnim praksama u to vrijeme.

Također, upravo u periodu koji je u fokusu naše analize, kršćanstvo se pojavljuje kao religija koja se razlikuje od svojih židovskih korijena. Iako zanemarive važnosti u širem kontekstu Carstva tokom njegovih prvih stoljeća, u svjetlu kasnije historije ključno je razumjeti religijski temelj njegovih koncepata koji se tiču uloga koje muškarci i žene imaju, javno i privatno, u bilo kojoj raspravi koja uključuje rodnu teoriju i zapadnu civilizaciju.

Nadamo se, da ćemo odabranim reprezentativnim primjerima iz grčko-rimskih mitova i kultova, judaizma i kršćanstva, koje je tad bilo još u povojima, oslikati širok spektar mogućnosti za žensku duhovnost u kasnoj antici, i tako dati uvid u centralna pitanja koja se tiču života žena o kojima smo govorili u prvom dijelu ove studije.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

3 GRČKO-RIMSKI IMAGINARIJ

Mnoga od obilja vjerskih uvjerenja i praksi koja vidimo u Rimskom carstvu naslijeđena su od drevnih civilizacija, a ona su se stoljećima prilagođavala promjenjivim kontekstima. Dugi odnos uzajamnih utjecaja između grčkog i rimskog svijeta značio je da su religijske ideje slobodno migrirale, informirajući i razvijajući autohtone sisteme vjerovanja. Geografsko područje Palestine dobro ilustrira kako se religijska praksa na određenom mjestu prilagođavala promjenjivim okolnostima.

U davna vremena Palestina je bila poznata kao Kanaan, a njena božanstva, kao što su El, Baal, Astarta i Ašera, absorbovani su u kult Jahvea kroz osvajačku dominaciju Izraelaca. Kanaanski kultovi nastavili su vršiti utjecaj i privlačiti pristaše uprkos dominaciji kulta Jahvea. Nekoliko stoljeća kasnije, suočen sa neodoljivim idejama i praksama grčkog svijeta, jahvizam se ponovno mijenja i prilagođava. Koncept zapisanog svetog pisma, vjera u uskrснуće mrtvih i razvijena kozmologija anđela i demona utjecali su na palestinsku religiju koja se do kraja prvog stoljeća nove ere može prepoznati kao rabinski judaizam. U Palestini, kao i u drugim gradovima Rimskog carstva, religijski kultovi i sistemi vjerovanja iz svih poznatih krajeva drevnog svijeta našli su izraz i podršku kod stanovništva koje je bilo slično kozmopolitski, i što je najvažnije, avanturistički nastrojeno i znatiželjno u pogledu onoga što je za njih često bio novi vjerski pokret.

Zahvaljujući dominaciji kršćanstva u zapadnom društvu od četvrtog stoljeća nove ere naše je razumijevanje religije stoljećima oblikovano tim primjerom. Kršćanstvo u sebi sadrži ne samo vjerske obrede poput krštenja i euharistije, već i široku lepezu vjerovanja. Možemo primijetiti jasnu razliku između kršćanstva i religije u grčkom i rimskom kontekstu. Kršćane je prvenstveno

definiralo ono u što su vjerovali, a ne obredi koje su prakticirali, i doista, obredi su obično bivali oblikovani prirodom vjerovanja. U kultovima grčko-rimskog svijeta sistemi vjerovanja nisu bili centralno pitanje. Bogovi i božice bili su sposobni za određene radnje, često one koje su imale katastrofalne implikacije na živote smrtnika, naprimjer, izazivanje poplava, oluja ili gladi. Takve je bogove trebalo umiriti prinošenjem hrane i pića ili prizorom lijepih aktivnosti poput plesa ili muzike. Klimu grčko-rimske religije lijepo je sažeo Dowden u svojoj studiji o religiji i Rimljanima:

Većina Rimljana (ali i stanovnika provincija) je bila uključena, na svoje specifične lokalne načine, u očuvanje Božijeg mira (pax deorum), obrednim ritualima koje su obavljali u određene dane u godini ili u svojim životima, nastojeći odati dužnu čast bogovima. Nisu ih brinule duše i zagrobni život (osim da mrtvima treba spokoj). Smatrali su da njihovo moralno ponašanje ovisi o njima i onome što drugi misle o njima. Nisu imali spoznaju da bi ih trebalo 'spasiti' od nečega – osim loših žetvi, bolesti i neplodnosti.¹¹²

Religija u tom kontekstu nije zahtijevala složen sistem vjerovanja ili filozofiju. Filozofija je bila disciplina koja je postojala odvojeno od božanstava i njihovih mitova i obreda, a često je raspravljala o pojmovima Boga, ulozi božanskog načela i slično. Postoje, međutim, dokazi da su se filozofija i religija, kako su shvaćane u grčko-rimskim pojmovima, počele stapati na početku Carstva, s izuzetkom kršćanstva. Građanske vlasti su obično prisvajale orijentalne kultove, čije su procesije koristile u svrhu političke propagande, ali to nije vrijedilo za Mitrin kult.

Još od helenističkog perioda kult Mitre, porijeklom iz Perzije, bio je popularan diljem rimskog svijeta, ali njega nisu karakterizirale svećane procesije. Prema Richardu Gordonu, 'glavni cilj ovog kulta ležao je u pružanju vjerske istine kroz asketizam i kroz znanje o nebesima koja su poimana kao veo ili paravan istine.'¹¹³ Gordon tvrdi da je ubijanje bika od strane Mitre, kao

centralna slika ovog kulta, u nekom smislu referenca na žrtvovanje životinja i građansko odbijanje te prakse. Dakle, potreba za razbijanjem dihotomije između filozofije i religije osjećala se, kako se čini, makar u jednoj religiji do prvog stoljeća naše ere. Dodatna ilustracija toga je kršćanstvo, vjerski pokret koji je još od vremena apostola Pavla, sredinom prvog stoljeća n.e. tvrdio da osigurava sistem vjerovanja i prakse koji je jednak i veći od bilo kojeg do tada poznatog kulta ili filozofije u grčko-rimskom svijetu.

Značajno je, možda, to što su i mitraizam i kršćanstvo u isto vrijeme privlačili veliki broj revnosnih obraćenika. Treća 'strana' religija vrijedna usporedbe sa mitraizmom je kult Izide, kojeg su karakterizirale, iako ne isključivo, ženske sljedbenice. Poput mitraizma, kult i mit o Izidi uključivali su perspektivu koja je gledala izvan ovozemaljskog postojanja i istraživala pojam besmrtnosti sa Ozirisovim uskrnućem.¹¹⁴

Ma koliko fascinantno bilo to spajanje religije sa mišljenjem, filozofija nije predmet naše analize, a svako spominjanje grčko-rimske misli, u smislu kako se razvijala kroz vrijeme koje je u fokusu naše analize, periferno je i relevantno samo u mjeri u kojoj oblikuje pojmove roda ili života žena u religijskom kontekstu. To će postati očito, naprimjer, kada budemo govorili o filozofskim utjecajima na kršćansko razumijevanje prirode žene i seksualnosti. U tom kontekstu smatramo da je svijest o filozofijama grčko-rimskog svijeta ključna ako želimo razumjeti kako su se uloge žena doživljavale u tom sveobuhvatnom religijskom sistemu vjerovanja.¹¹⁵

Nasuprot tome, u raspravama o grčko-rimskim vjerskim praksama, filozofija je daleko manje značajna, iako bi bilo pogrešno potcijeniti snagu i utjecaj filozofije na grčko-rimski život općenito. Filozofskim se raspravama i pitanjima bavila samo intelektualna elita, no upravo oni su kontrolirali živote i diktirali životne stilove većine. Filozofija je bila bitan sastojak nastavnog plana i programa u obrazovanju aristokrata i careva, i mogla je, doslovno, postavljati temelje gradova, kroz arhitektonsku realizaciju i formalizaciju pojmova reda

i organizacije unutar društva. Kad bi se naša studija bavila sveobuhvatnom analizom svih aspekata života žena u periodu kasne Republike i ranog Carstva, onda bi filozofija bila naš glavni fokus. No naše je zanimanje za filozofiju ograničeno na povremene komentare o ulozi koju su filozofske ideje Aristotela i Platona imale u historiji religioznih percepcija žena.

Religije antičke Grčke koje su, u svoj svojoj bogatoj raznolikosti, bile obilježje helenističkog svijeta, spremno su prigrlili i prilagodili građani diljem rimskog svijeta. Suštinski je važno uzeti u obzir cijeli spektar grčke religije budući da je ona u mnogim pogledima imala najvažniji utjecaj na rimski svijet u vrijeme kasne Republike i ranog Carstva. U stvari, primjer grčke religije bio je stvarnost u Italiji još od najranijeg vremena kroz prisutnost grčkih kolonijalnih gradova poput Napulja. U kasnijem procesu prenošenja varijanti grčke religije u rimsku praksu, božanstvima su često mijenjana imena, a sama religija se mijenjala kako bi zadovoljila nove potrebe.

U tom procesu uloga i status onih na vlasti bili su iznimno značajni. Ova situacija odražava integraciju između kultura i svih nivoa političke strukture.¹¹⁶ Pitanja koja se odnose na bogatstvo i moć pojedinaca često su utjecala na njihov položaj unutar kulturnog svećenstva, gdje su, naprimjer, svojim finansijskim doprinosima kultu i njegovim često složenim i skupim obredima osiguravali njegov nastavak. U takvim situacijama, svećenicima ili svećenicama kulta bi se činile usluge koje su bile u nadležnosti lokalnih, regionalnih ili čak carskih službenika. Naklonost bogova bila je od vitalnog značaja za one koji su imali političku moć, a zabava i ekstravagancija mnogih i raznovidnih obreda paganskih kultura osiguravali su popularnost vlade koja ih je podržavala. Nemoguće je prenatragovati uzajamnu korist koja je proizlazila iz bliskog odnosa između kultura i političkih upravnih tijela i opseg u kojem su kultovi iskorištavani u interesu Carstva:

Ako i postoji neko opće dostignuće koje je vidljivo u složenoj historiji građanskog svećenstva u Principatu, njegovo obrazloženje zasigurno

leži u ovom sjedinjavanju religijskog sa društveno-političkim sistemom, spoju kojim se od centralnih i lokalnih elita prikriao stvarni karakter njihove dominacije.¹¹⁷

Jasno je da su žene bile uključene u te kultove na svim nivoima, od čišćenja hramova do izvođenja najsvetijih obreda. Ono što je jedan kult činilo privlačnijim od drugog ovisilo je o nizu varijabli kao što su geografski položaj, interesovanja prijatelja i rodbine te finansijska ulaganja. No ono što je svim kultovima bilo zajedničko je raznolikost božanstava i popratnih mitova, utjelovljenih kroz rituale koji su odražavali čitav raspon ljudskih emocija i iskustava, od otmice djeteta ili supružnika i rivalstva između braće i sestara do seksualne ljubavi i žalosti. Stoga, jedno od područja koje treba istražiti su mjesta gdje su se ti rituali susretali sa iskustvima žena koje su živjele u to vrijeme. U kojoj su mjeri takva uvjerenja mogla potvrditi i potpomoći njihov život?

Prije nego što se direktno pozabavimo grčkim obredima i istražimo opseg i značenje učestvovanja žena u njima, moramo baciti širi pogled na misaoni svijet antičke Grčke, koji je nastavio informirati i poučavati grčko-rimsko društvo kroz stoljeća. Kao što smo primijetili u prošlom poglavlju, unutar grčkog društva žene su bile ograničene na kućnu sferu, za razliku od žena u rimskim gradovima gdje im je javno društvo omogućilo veću uključenost i slobodu kretanja. U periodu kojim se bavi naša analiza, proces usvajanja grčke religije u Rimu bio je izričito priznat i redovan, što se nastavilo i tokom perioda kasne Republike kroz upustva Senata.¹¹⁸ *Iiviri Sacris Faciundis*, obred za uvođenje novog tipa grčke religije podrazumijevao je da odgovarajuće osobe (*Iiviri*) konsultuju Sibilina proročanstva, koja su tako nazvana jer ih je, prema legendi, zapisala jedna od Sibila, Apolonovih proročica, koje su živjele u gradiću Cumae blizu Napolja. Svaki put kada bi se uvodili novi bogovi i njihovi obredi, obavljan je određeni obred (*Graecus*). Ovoj se radnji obično pribjegavalo u kriznim vremenima kao što su veliki ratni pohodi ili prirodne

katastrofe. Proročanstva su se nastavila koristiti tokom vremena Carstva, sve do 400. godine n. e., do kad je kršćanstvo već nametnulo vlastiti monolitni i jedinstveni sistem religijskog vjerovanja i prakse u cijelom Carstvu. Sibiline knjige su potom spaljene.

Livije nam daje ilustracija prakse konsultiranja proročanstava:

Dekretom Senata, konsultirane su Sibiline knjige. Ilviri Sacris Faciundis su tada prvi put u gradu Rimu priredili „gozbu bogova“ (lectisternium): osam su dana umirivali Apolona i Latonu, Herkula i Dijanu, Merkura i Neptuna – s tri ležaja (lecti) položena (strati) onoliko bogato koliko se u to vrijeme moglo pripremiti. Ovaj je obred slavio i obični narod. Diljem grada, širom otvorena vrata i razne stvari slobodno dostupne na pročeljima kuća; posvuda prolaznici, znani i neznani, svraćani su i ugošćavani. Čak i sa neprijateljima je vođen ljubazan i pristojan razgovor. Ljudi su se suzdržavali od svađa i tužbi. Tokom tog perioda čak su i zatvorenicima skinuti lanci – a poslije se nije smatralo ispravnim okovati one kojima su bogovi donijeli tu pomoć.

(Livije 5.12.5-8)¹¹⁹

Ovu praksu treba postaviti nasuprot stalnog i nesvjesnog apsorbovanja grčkih ideja i religije koje se javlja kao rezultat susreta dviju kultura koje su živjele jedna pored druge, od izvorne grčke kolonizacije južne Italije do kasnijeg širenja Rimskog carstva. Ali prikaz savjetovanja sa proročanstvima ilustrira kako je Rim javno priznao svoj dug Grčkoj.

Unatoč spoju grčkih i rimskih vjerovanja i običaja kroz historiju klasičnog svijeta ostale su razlike, a jedna od njih, kao što smo vidjeli, bio je kontrast između grčkog i rimskog stava prema ženama. Ranije smo primijetili da se od žena u grčkom društvu očekivalo da ostanu unutar sfere domaćinstva, podređene svojim očevima ili muževima,¹²⁰ dok je u Rimu situacija bila nešto

manje patrijarhalna. Sada ćemo ispitati neke utjecajne mitove i legende koji bi mogli sugerirati da je situacija možda bila složenija.

Da je grčki mit o Amazonkama, poput drugih mitova, služio svrsi jačanja društva koje ga je proizvelo, tada bi se moglo reći da je u suprotnosti sa jednom općom pretpostavkom koja se tiče života grčkih žena. Riječ je o ženama koje odbijaju brak i okvire doma. On opisuje društvo koje preferira određivanje porijekla po majci, a ne po ocu, i društvo u kojem su oslobođene žene aktivne ratnice u borbama.¹²¹ U svojim najranijim oblicima ovaj mit je mogao funkcionirati kao ogledalo pretklasičnog društva. Naprimjer, u arhajskom epu iz šestog stoljeća Amazonke su opisane kao ratnice koje su se sa svojom kraljicom Pentezilejom, koju je ubio Ahilej, borile protiv Belerofonta i Herakla. Ali do petog stoljeća, status amazonskih priča se jasno promijenio: one sada u atenskom društvu počinju zauzimati ulogu koja je svojevrsna inverzija prirodnog i preferiranog statusa žena. Amazonke su sada prikazuju kao ženski pandani kentaura, mitskih bestijalnih i nasilnih silovatelja, što je potaknulo na ovaj komentar iz nedavne zajedničke studije o ženama u klasičnom svijetu: 'Baš kao što su kentauri utjelovljivali nekontroliranu muškost... nasilne, promiskuitetne Amazonke, željne rata, postale su analogni ženski izazov civilizacijskom poretku.'¹²² Njihovi prikazi u kasnijim stoljećima pokazuju koliko su takve ideje bile strane patrijarhalnoj prirodi grčkog društva. Za njih se kaže da žive u potpuno ženskom društvu i da iz njega izlaze samo radi seksa kako bi mogle začeti djecu. Poželjna su isključivo ženska djeca; mušku novorođenčad nude na usvajanje ili ih kastriraju pa čak i ubijaju. Diodor, koji je pisao u prvom stoljeću prije n.e. opisuje kako se amazonski muškarci ponašaju poput žena koje brinu o domu i djeci, te njeguju ženske vještine poput tkanja.¹²³ Amazonke se stoga postavljaju kao antiteza atenskom društvu u takvim satiričnim ironijskim verzijama mita.¹²⁴

Još jedan kontraprimjer normi helenističkih očekivanja od žena dolazi iz grčkog grada Sparte, gdje postoje dokazi različitog stepena pouzdanosti

o alternativni patrijarhalnom društvu koja je trajala od sedmog do drugog stoljeća pr.n.e.¹²⁵ To je važno za našu studiju prije svega zato što je izazvalo snažnu i negativnu reakciju Aristotela, čiji su komentari na ovu posebnu temu kasnije uzeti kao opći informirani komentari o univerzalnom položaju žena, posebno unutar kršćanstva.¹²⁶ Sparta je jedini dokaz u grčkom društvu da je obrazovanje ponuđeno djevojčicama na istoj osnovi kao i dječacima. Nastavni plan i program uključivao je, naprimjer, atletiku, gdje su djevojčice skidale podjednako onoliko odjeće koliko i dječaci. Izvan Sparte to ne bi bilo moguće i tvrdi se da je, poput Amazonki, Aristotel koristio Spartanke kao „druge“ u odnosu na atenske žene.¹²⁷ Njihova sloboda kretanja i opuštenost u razgovoru sa muškarcima služili su kao oštar kontrast uobičajenom povučenom načinu života drugih Grkinja. Pored toga, po spartanskom zakonu, žene su imale pravo posjedovati zemlju te nasljeđivati i upravljati vlastitom imovinom. Upravo je ovo posljednje obilježje spartanskog sistema privuklo kritičke komentare Aristotela koji zapravo tvrdi da je ova praksa bila odgovorna za pad moći tog grada-države.

Likurganova reforma Sparte, koja je u sedmom stoljeću pr.n.e. dovela do one vrste emancipacije žena koju je Aristotel toliko mrzio, lako se može dekonstruisati bilo kojom dalekosežnom feminističkom kritikom. Glavna preokupacija Likurgovih radikalnih političkih i društvenih promjena, prema Ksenofontu, bila je proizvesti sposobne i dobro obrazovane žene, koje bi zauzvrat proizvele najposobnije muške ratnike. Naprimjer, cilj ograničavanja pristupa mladih muškaraca njihovim ženama radi seksa nije bio zaštita žena, već osiguranje snažnog potomstva: 'Ovim ograničavanjem seksualnog odnosa, želja jednog za drugim nužno mora biti povećana, a njihovo potomstvo moralo je biti snažnije nego da su se zasitili jedno drugog' (Ustav Lakedemonjana 1.2–10).¹²⁸

Nešto prosvjećeniji neoplatoničar Plutarh oklijevao je da za Spartin pad okrivljuje isključivo žensku emancipaciju.¹²⁹ S druge strane, Aristotelov pesimizam glede

bilo kakvog doprinosa koji su žene mogle dati spartanskom društvu pojavljuje se u komentarima tipa 'dozvola spartanskim ženama da onemogućavaju ostvarenje ciljeva ustava i dobra naroda' (Politika 2.6.5).¹³⁰ Posmatranje Aristotelovih komentara o ženama na način da se izvorno odnose na jedan konkretni historijski primjer alternative otvorenom patrijarhalnom društvu trebalo bi pomoći savremenim naučnicima, uključujući i teologe, da jednom zauvijek preispitaju tradicionalnu primjenu njegovih pogleda na prirodu žene.

Još jedan primjer divergentne artikulacije o ženskoj prirodi i iskustvu u starogrčkom društvu je lik Sapfe. Bila je lirska pjesnikinja iz sedmog stoljeća prije nove ere čije djelo predstavlja jedinstveni ženski glas koji se implicitno tiče briga i interesa grupe žena. Uz Sapfo se često proučavaju i djevojačke pjesme (*Parteneja*) spartanskog pjesnika Alcmana. Oboje daju uvid u osjećaje i društvena očekivanja žena u arhajskom periodu. Naročito su korisni u detaljnom opisivanju emocionalnog putovanja od djevojke do žene. Jedna ohrabrujuća karakteristika njihovog stvaralaštva je važnost individualnih odnosa između mladih žena koje trebaju ući u brak i starijih žena. Potonje su bile mentorice i uzori djevojkama, podučavale su ih vještinama plemkinja: pjevanju, plesu, obavljanju vjerskih obreda i tako dalje.

Poseban aspekt tih odnosa bio je razvoj seksualnih osjećaja i radnji, koji je odražavao slične muške homoseksualne odnose koji su bili vrlo uobičajeni u grčkom društvu i kulturi. U slučaju žena, starija partnerica bi potaknula mlađu na seksualnu aktivnost koja se može prilagoditi i primijeniti u bračnoj postelji. Istospolni odnos mentorice i učenice pružao je sigurno i zaštićeno okruženje za stjecanje i prakticiranje takvog znanja. Sapfo se dovodila u vezu sa kultom Afrodite, možda čak i kao svećenica, a krug starijih i mlađih žena koje su je okruživale na Lezbosu prakticirao je obrede te božice.¹³¹ Parteneju i mnoge Sapfine pjesme karakteriziraju opisi odnosa koji su nježni i puni ljubavi, i koji, prizivajući slike iz ljepota prirodnog svijeta, ilustriraju intenzitet osjećaja:

*Ovamo, k meni s Krete hodi, k ovom svetom hramu gdje ti je krasni
jabukov gaj*

i žrtvenici vrh kojih se puši tamjan.

*Gdje se među jabukovim granama gali zvuk studen-potoka, čitavo
mjesto sjenom krije ruža,*

a sa drhtavih se latica spušta začarani san.

*Gdje livada, na kojoj konji pasu, buja u proljetnom cvatu, a vjetar
lagano piri...*

*Gdje ti Afrodito od Kipra, uzevši (vijence), u zlatne pehare skladno
nalij s radosti pomiješan nektar*

Fragmentarna pjesma 2¹³²

Kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, kada budemo raspravljali o odnosu između Demetre i Perzefone, napredak od djevojaštva do ženstva u grčkom društvu obilježavao je bol odvajanja. Kad ju otac preda mužu kojeg je za nju odabrao, mlada žena mora napustiti bliski odnos pun ljubavi sa svojom majkom, sestrama i drugim ženskim družicama sa kojima je cijeli život živjela povučeno, kako bi započela novi život, često sa ljudima koje nikada nije upoznala, na mjestu koje nikada nije posjetila. Sappina poezija bilježi ove tragične rastanke:

‘Zaista želim umrijeti!’

U gorkim me ostavila suzama

i rekla:

„Sapfo, koja li nas je nevolja snašla!

Nevoljko te, zaista, napuštam!“

A ja joj rekoh:

*„Zbogom, i sjeti me se; ti, naime,
dobro znaš koliko je nama do tebe stalo.
A ako ne znaš, podsjetit ću te ...
na ono lijepo što smo skupa prošli:
Kraj mene si se, naime
(mnogim vjencima) vjenčala – ljubičicama, ružama i božurima.
i mnoge ogrlice od cvijeća oko bijela vrata stavljala.
i mnogim se – poput kraljice – cvjetnim mirisima
mirisala ...
I na mekim posteljama
...nježnu...
Zadovoljila čežnju...
I nije bilo...
niti hrama...
a da u njemu nismo bile,
...niti gaja“
Fragmentarna pjesma 94¹³³*

Primjeri Amazonki, Spartanki i Sapfe nam na različite načine daju naslutiti alternative uobičajenim prikazima života žena u helenističkom svijetu. Oni nam pokazuju da je postojao niz načina za konstruiranje rodnih uloga ili razumijevanje prirode žena i muškaraca. Ovaj dokaz o različitosti u antičkom svijetu, čak i u Aristotelovom vremenu, čini kasniji kršćanski pokušaj nametanja univerzalnih koncepata muškosti i žene neprimjerenim.

4. BOGOVI I BOŽICE

Kult jedne boginje u staroj Grčkoj koji je pripadao velikim misterioznim religijama i koji je naročito bio popularan kod žena, iako ne isključivo, bio je kult Demetre. Misterije ovog velikog kulta slavili su Atenjani u Eleuzini kao i u starogrčkim kolonijama, npr. na Siciliji i u Južnoj Italiji. Ova je religija uglavnom ostala ograničena na religiozno iskustvo Grka i grčkih kolonista, vjerojatno, zato što su centralni mit i ritual kulta tako blisko odražavali živote i očekivanja žena u grčkom društvu. Ovu karakteristiku ilustrira i homerska *Himna Demetri*, koja je nastala najvjerojatnije u kasnijem 7. ili ranom 6. stoljeću prije Krista u Eleuzini, a koja opisuje putovanje mlade djevojke od puberteta do zrelosti.

Himna opisuje Demetru kako tuguje za svojom kćeri Perzefonom (također, znana kao Kora – ‘djeвица’) koju je Had prvo oteo i odveo sa sobom u podzemni svijet, a koju mu je Zeus potom dao za ženu. Shrvana majka napušta Olimp, sferu bogova, i odlazi u svijet smrtnika, u Eleuzinu gdje traži od ljudi da joj sagrade hram. Neutješna, Demetra uništava usjeve i stoku, ignorišući molbe Zeusovih božanskih izaslanika. Ona traži da makar nakratko vidi svoju kćer. Zeus nema drugog izbora nego udovoljiti Demetrinom zahtjevu i šalje svog glasnika Hermesa u podzemni svijet da pregovara sa Hadom. Had pristaje dopustiti Perzefoni da vidi Demetru, ali tek nakon što se uvjerio da je pojela zrna nara čime je njezin povratak zagarantovan. Perzefona otvara srce svojoj majci i biva utješena. Zeus odlučuje da majka i kćerka mogu ostati zajedno dvije trećine svake godine, ali se Perzefona mora vratiti u Had ostatak godine. Zadovoljna Demetra dopušta zemlji da ponovno bude plodna, a ljudi u Eleuzini je nastavljaju štovati.

Smatralo se da značaj mita o Demetri i Perzefoni za grčku religiju proizlazi iz njegove povezanosti sa godišnjim dobima i ključnim pitanjem plodnosti. Središnje mjesto ženskih likova odražava očite veze između žena i rađanja. Međutim, u svojoj raspravi o savremenim tumačenjima ovog mita, pod utjecajem feminističke kritike, Ross Kraemer primjećuje kako se novija istraživanja uglavnom fokusiraju na psihološka pitanja istaknuta u *Himni Demetri*,¹³⁴ gledajući mit kao odraz stvarnog života žena.¹³⁵ Ona primjećuje da, 'bez obzira na specifičnu psihološku dinamiku žena antičke Grčke, posebno slobodnih žena, nema sumnje da mit izražava stvarne napetosti u životima grčkih majki i kćeri.'¹³⁶ Ona ističe da je opis braka koji počinje silovanjem uobičajena karakteristika grčkog mita, kao i traumatično odvajanje mladih kćeri od njihovih majki. Očevi su obično pokretači ovog bolnog procesa, i premda je bol valjano dokumentirana, sam brak kao normativna institucija unutar društva nije doveden u pitanje.

Iako stvarni sadržaj eleuzinskih misterija ostaje skriven od očiju modernih naučnika, postoje dokazi mnogih vjerskih aktivnosti, molitvi koje su bile fokusirane na Demetru, od kojih su mnoge zadržale popularnost sve do Rimskog carstva.¹³⁷ Mit o Demetri je, kako se čini, bio u službi jačanja tradicionalnih grčkih običaja u vezi sa životima žena, naročito, obreda njihovog prelaska od kćeri do žene, to jest, od posjeda oca do posjeda muža.¹³⁸ Fragment iz ranog petog stoljeća pr.n.e. koji bilježi Sofoklovo obraćanje mladoj ženi, Prokni, upravo govori o takvoj situaciji:

*Dok smo mladi i živimo u očevoj kući, mislim da živimo najslađim mogućim životom; jer djeca lijepo odrastaju u neznanju. Ali kada dostignemo zrelost i možemo razumjeti, izbačeni smo i prodani daleko od bogova naših očeva i naših roditelja, neki strancima, neki barbarima, neki u kuće bez radosti, a neki u one pune prijekora. I na kraju, kad nas je jedna jedina noć spoji, moramo hvaliti svoju sudbinu i praviti se da je sve dobro.*¹³⁹

Ovaj odlomak rezignirano prikazuje sudbinu atenske žene i pokazuje kako se čini da mit o Demetri odražava ovu situaciju. Žene su predstavljene kao osobe koje nemaju direktnu moć u ovom procesu i koje mogu intervenirati samo na periferiji. Ovo se može ilustrirati

Demetrinim neuspjehom da postigne više od ustupka da njezina kćer provede dio godine s njom, umjesto potpune obnove odnosa u kojem su uživale prije njezine otmice. Mit je komentar na način života u grčkom društvu, a prisjećanjem na njega u vjerskim obredima i sa njim povezanim molitvama, jačaju se vrijednosti tog društva. Popularnost likova Demetre i Perzefone među ženama znak je njihovog pristajanja na *status quo*, a njihov opstanak u vrijeme Rimskog carstva sugerira da su se grčke vrijednosti još uvijek koristile za podupiranje tradicionalnih vrijednosti u vrijeme čak i kada su bile ozbiljno dovedene u pitanje i osporavane.¹⁴⁰

Kao što smo vidjeli u prošlom poglavlju, grčko društvo ženama nije dozvoljavalo javnu ulogu. Njihova sfera bila je kuća u kojoj za većinu vremena živjele odvojene od muškog društva. Za razliku od žena rimskog društva, one nisu mogle biti u društvu svojih muževa kada su posjećivale kuće prijatelja, mjesta zabave ili tržnice. Njihovo jedino pojavljivanje u javnoj sferi bilo je prilikom obavljanja religijskih obreda, koji su zbog toga vjerovatno bili posebno značajan faktor u njihovim životima. Kraemer primjećuje da je grčka religija, naročito obredi koje su najviše povezani sa ženama, bila izrazito rigorozna u jačanju rodničkih uloga, društvenih položaja i dobnih kategorija. Dok su obredi vezani uz Demetru i Perzefonu služili potrebama žena koje su napredovale iz djevojaštva u ženu, religijski obredi vezani uz Artemidu i Heru bili su usredotočeni na zaštitu i uspjeh pri rađanju, i bili su zabranjeni robovima i strancima. Žene treće dobi mogla je predstavljati božica Hekata, koja se u negativnom smislu opisuje kao ružna starica nalik vještici, a u pozitivnom smislu kao božica koja može zaštititi, dati uspjeh i djelovati kao zagovornica. To navodi Kraemer na sljedeći komentar: 'U trijadi Kore/Perzefone, Demetre i Hekate, same božice

odražavaju trostruku kategorizaciju žena kao pred fertilnih (djevica), fertilnih (majka) i post fertilnih (starica).¹⁴¹

Popularnost mita o Demetri i Perzefoni i religiozni obredi povezani sa njima, kao božicama, svjedoče o bliskim vezama između žena u grčkom društvu i o tome kako je društvo te veze žrtvovalo za „viši“ cilj brakova koje su dogovarali muškarci. Učešće žena u ‘muškim’ kultovima Adonisa i Dioniza sugerira određeno nezadovoljstvo žena dodijeljenim položajem i ulogom. Kraemer tvrdi: ‘Čini se da štovanje ovih muških božanstava ženama pruža mogućnost relaksiranja specifičnih ograničenja izolacije i povećanja autonomije.’¹⁴² Ni Adonis ni Dioniz ne pripadaju suštinski grčkoj hijerarhiji bogova sa Olimpa; obojica su stranog porijekla. Adonis ima semitsko ime i redovno se povezuje sa božanstvima Bliskog istoka koja umiru i uskrsavaju.

Kao što smo primijetili, vjerski obredi su bili jedina javna aktivnost u grčkom društvu u kojoj su žene mogle učestvovati, u nekim slučajevima tik uz muškarce. U kultovima muških božanstava, bogovi su bili blisko povezani sa božicama, Adonis sa Afroditom, njegovom suprugom, Dioniz sa Semelom, njegovom majkom. Neki od tih kultova imali su obredne ceremonije čiji je cilj bio potaknuti žene da budu nesputane. Dioniz je, naprimjer, bio bog vina i njegovo štovanje prirodno je stvaralo prilike za takvo ponašanje, kao što pokazuje ovaj stih koji opisuje njegove obožavatelje koji pokušavaju preobratiti grad Tebu:

Semelina domovino, Tebo, ovjenčaj nam se bršljenom!

I bujaj, bujaj, kao bokor divnog cvijeća!

Bahantskim granjem jelke i hrasta ti se okiti

Šarenom jelenskom kožom ti se ogrni, sa bjelim vunanim kovrdžama!

Poštuj brutalnu snagu štapa

i smjesta će zaigrati svi!

Kad povede Dioniz u gori, joj u gori svoje kolo sve će ga žensko sačekati tu,

A odmetnut će mu se i tkalje i švalje!

Euripid, Bakhe 105–19¹⁴³

Rituali povezani sa Dionizom kreću se od prilično smirenih *Lenejskih igara* (dolazi od *lenai*, drugog imena za *menade*, štovateljicu Dioniza), gdje ponudu hrane i pića prati obredni ulazak božje maske u svetište radi štovanja, do erotičnijih obreda poput *antesterija*, zimskog festivala vjenčanja između *basilinne*, supruge *arhonta basiliusa*, i Dioniza.

Međutim, ekstremniji su bili obredi koji se vezuju uz Dioniza koji su zabilježeni u drami *Bakhe*, koju je Euripid napisao još u kasnom petom stoljeću pr.n.e. ‘Bakhe’ su Dionizove sljedbenice, a poznate su i pod pejorativnijim izrazom ‘menade’, od glagola *mainomai*, ‘izludjeti’. Mit o Dionizu se spominje u mnogim drevnim izvorima,¹⁴⁴ ali klasični opis dionizijske ekstaze oslikao je Euripid čije je djelo bilo izvor za prikaze u kasnijim stoljećima.

Prema Euripidovim *Bahantkinjama*, Dioniz je svoje obrede uveo u Tebu kako bi se osvetio za nepravde počinjene prema njegovoj majci, Semeli, koja je bila obeščašćena lažima koje su širile njezine sestre, Agave, Autoñoja i Inona. Čuvši da je Semela trudna i da je začela sa Zeusom, zavidne sestre umjesto toga proširile priču da je začela sa smrtnikom. Pričale su da ju je njezin otac, Kadmus, nagovorio da laže i kaže da je to bio Zeus. To je bio razlog, kako su objašnjavale sestre, zašto je Semela stradala od Zeusove munje. Međutim, Dioniz objašnjava da je njegova majka zapravo bila žrtva munje ljubomorne Here. U trenutku plamena, njegov otac Zeus ga je zgrabio iz majčine utrobe, spašavajući ga da ne postane žrtva Herine ljubomorne zavjere.

Dionizova osveta majčine časti usmjerena je prema njegovim tetkama. On na njih šalje ludilo, i one i grupe sljedbenica ogrnute u srneće kože, sa zmijama oko vrata, lišćem i grančicama u kosi i štapom (*tirzus*) u ruci, otplesaše

u prirodu. Hranile su zvijeri mlijekom svojih dojki dok nisu podivljale. Komadele su životinje, uništavale sela i otimale djecu. Otporne su na sve što na njih bacaju seoski muškarci koji trpe strašne rane od ženskih štapova. Mnogo je takvih detalja koji govore o anarhičnom ponašanju bakana dok manijakalno proždiru selo.

Dionizova osveta doseže vrhunac kada njegova tetka Agava raskomada ono što vjeruje da je divlja životinja, a zapravo je njezin prurušeni sin Pentej. Dopusšteno joj je da povрати svoj razum i da prepozna rastrgano tijelo svog sina baš u trenutku kad ga donese ocu. Ishod je da je Kadmove dinastija uništena, Agava protjerana, a grad Teba postaje središte štovanja Dioniza.

Euripid implicitno opisuje mnoga obilježja povezana s dionizijskim obredima koja su nam poznata iz umjetničkih prikaza na vazama kroz stoljeća.¹⁴⁵ živahni ples i oblačenje u životinjske kože i razne vrste raslinja. Stvarne ceremonije ostale su tajno znanje inicijata, a ovaj motiv tajnovitosti pojačan je obredima koji su se prakticirali noću, privlačeći mnoge glasine i pretjerana maštanja onih izvan kulta. Seksualnu prirodu ovih obreda, kako se čini, možemo pripisati fantazijama vanjske percepcije radije nego stvarnosti same religije.

Klasični naučnici morali su odvagati dokaze pisanih prikaza dionizijskih mitova sa onim što je otkriveno iz klasičnih prikaza u raznim umjetničkim djelima. Ne postoji dovoljno vanjskih dokaza iz Euripidova vremena da bi se utvrdilo je li on svoj prikaz mita temeljio na stvarnim praksama Dionizovog kulta kakvog je on poznao. Može biti da je njegovo djelo zapravo pružilo opise na kojima su se temeljili kasniji obredi. Prema mitu, glavni sudionici su žene, bakane. Jedini muškarac koji se spominje je Pentej, ali ni on se ne pojavljuje kao čovjek, već prurušen u divlju zvijer. Postoje neki dokazi o sudjelovanju muškaraca, naime, ploča iz kasnog petog/ranog četvrtog stoljeća pronađena u južnoj Italiji na ženskom grobu spominje *bacchoi*, tj. muške bake.¹⁴⁶ Ali kako Kraemer navodi, valja biti oprezan kada se primjer nekog pojedinačnog rituala za zagrobni život primjenjuje kao opće pravilo dionizijskog kulta.¹⁴⁷

Ona smatra da su dokazi iz četvrtog stoljeća prije nove ere koje imamo o Dionizovom kultu neuvjerljivi po pitanju sudjelovanja spolova, ali smatra da su dokazi iz grčkih gradova u Maloj Aziji iz trećeg stoljeća koji govore o obredima koje izvode samo žene neosporni.

Kako idemo prema helenističkom periodu, dokazi bivaju sve obilniji. Plutarh se poziva na ženske ekstatične obrede povezane sa Dionizom, opisujući kako su neke žene ostale zarobljene u nevremenu dok su slavile zimske obrede za Dioniza; i kako je grupa *maenada*, zanesena u svom ekstatičnom stanju, zalutala na teritorij neprijatelja, ali su zahvaljujući jednoj ženi tog grada, Amphissi, koja ih je zaštitila, preživjele.¹⁴⁸ U to se vrijeme Dionizov kult širi u Italiju, a zatim u Rim, što je kasnije primijetio Livije, doduše u negativnom kontekstu.¹⁴⁹ Livije nam govori o jednoj posebnoj epizodi koja je obredima tipa *bacchae* dala razvratnu, orgijastičku i pokvarenu reputaciju. Livije svoj zapis bilježi nekih stotinu i pedeset godina nakon događaja koje opisuje i uvelike ovisi o radovima ranijih rimskih historičara, poput Katona,¹⁵⁰ o čijim je reakcionarnim komentarima o rimskom životu već bilo riječi.¹⁵¹ Balsdon, pišući o utjecajima na Livija, iznosi sljedeće opažanje:

Među historičarima koji su pisali sredinom drugog stoljeća prije nove ere i čije je djelo nestalo, bio je stariji Katon, samouvjeren i grubo utjelovljenje stroge moralne čestitosti. Po njegovom mišljenju, i mišljenju drugih rimskih historičara, oni su živjeli u doba sve veće moralne iskvarenosti. Mišljenja su se razlikovala samo oko trenutka u kojem je sve krenulo po zlu.¹⁵²

Livijeva kasnija rekonstrukcija 'bahanalijskog skandala' odaje mnoge tragove moralnog zgražanja njegovih predaka historičara. Događaji su se zbili 186. godine pr.n.e. i odnosili su se na mladića po imenu Publije Ebucije čiji su otac i skrbnici umrli, a čijim su nasljedstvom loše postupali njegov očuh i majka.¹⁵³ Kako bi spriječili Ebucija da nešto poduzme protiv njih, odlučili su pronaći način da ga zadrže pod svojom kontrolom. Njihovo rješenje je bilo da ga

iniciraju u bahanalije. Ebucijeva majka, Duronia, objasnila je svom sinu da se zavjetovala, kad je bio bolestan, da će ga uvesti u bakhantski ritual ako ozdravi.

Ebucije je imao ljubavnicu, bivšu robinju, Hispalu Feceniju, koja ga je uzdržavala otkad je njegovo bogatstvo opljačkano. Ebucije je ispričao Hispali priču o zavjetu svoje majke i da ga, zbog te vjerske obaveze, neće viđati neko vrijeme. Kad je Hispala otkrila kakav će to obred biti, užasnula se jer je, kao robinja, prošla inicijaciju kada je pratila svoju gospodaricu u svetište.

Ebucije se vraća kući i u prisutnosti svoje majke i očuha odbija proći inicijaciju. Oni ga istjeruju iz kuće, a on bježi svojoj tetki Ebuciji, gdje se povjerava konzulu Postumiju. Naposljetku ispituju i Hispalu i priča se razvija u sveobuhvatnu istragu bahanalijских rituala koji su se nakon mraka odvijali u Semelinom gaju. Hispalino odbijanje da saraduje u istrazi pokazuje njezin strah od posljedica odavanja tajni bakana. Ne samo da bi bogovi tražili osvetu, već bi je štovatelji mogli rastrgati, ud po ud. Pristaje na razgovor tek nakon što joj je obećano da će moći sigurno živjeti u egzilu, van Italije.

Njezino svjedočanstvo opisuje kako je svetište Semele izvorno bilo žensko svetište u koji muškarci nisu mogli ući. Godišnje su se održavala tri festivala na kojima su se danju slavili bahanaljski obredi i na kojima su udate žene bile svećenice. Tada je svećenica iz Kampanije, Paculla Annia, nakon što je primila božansku objavu, prvi put inicirala muškarca, a tri godišnje obredne prakse prerasle su u pet obreda mjesečno i slavili su se noću. Muškarci i žene slavili su jedni uz druge, noću, što je poticalo na zločin i razvrat neprirodnog tipa, navodi Livije. Svako oklijevanje u tim obredima rezultiralo smrću. Inicijati su morali biti mlađi od 20 godina, što je pravilo koje je vjerojatno osmišljeno kako bi se pridobili najupečatljiviji članovi društva. Obrede je karakteriziralo mahnitono ponašanje obaju spolova, a žene su nosile raspuštenu i divlju kosu za razliku od kontrolirane frizure dostojanstvenih Rimljanki.¹⁵⁴ Nakon što je dala svoj iskaz, Hispalu su uvjerali da je sigurna u domu konzulove svekrve.

Livije komentira da su kao rezultat Hispalinog svjedočanstva obredi bakana zabranjeni, a mnogi inicijati zatvoreni ili pogubljeni.

Međutim, Livijev opis se mora posmatrati uz dokaze o dekretu Senata. Senatskim dekretom su, naprimjer, oslobođeni mnogi pojedinci¹⁵⁵ dok je Livijev opis izrazito emotivno obojen i čini se da nosi pečat izvjesne ksenofobije koja se razvila kao reakcija na grčku infiltraciju u rimsku kulturu. Kult Kibeles, božice Velike Majke, koji je u istim krajevima, također, bio nepopularan zbog svog grčkog porijekla, iako nije bio tako anarhičan kao Livijev opis dionizijskih baka, podrazumijevao je samokastraciju i grubo ukrašavanje muških svećenika. Uključivao je praksu samokastracije muškaraca i napadnog ukrašavanja muških svećenika. Obredi koji se vezuju uz Kibelu posebno su značajni u kontekstu konstrukcije roda, a o njima će se raspravljati u sljedećem poglavlju.¹⁵⁶

Izida je bila središte drugog istočnjačkog kulta uvezenog u rimsku kulturu. Imao je posebne veze sa ženama, u smislu svog svećenstva i svoje popularnosti. Egipatski mit koji leži u središtu Izidinih obreda poznati je mit o bratskom suparništvu.¹⁵⁷ Prema Plutarhovo verziji, egipatski kralj Oziris imao je brata Tifona i dvije sestre Izidu i Neftidu. Tifon se urotio protiv svog brata kako bi stekao moć, namamivši ga u ukrašenu škrinju sa blagom koju je zatim zapečatio i bacio u Nil. Izida, koja je bila u incestuoznoj vezi s Ozirisom otkako su dijelili istu maternicu, odlazi tražiti svog izgubljenog brata. U svojoj potrazi otkriva da je Oziris također bio u seksualnim odnosima sa njihovom sestrom Neftis koja je rodila sina. Ostavila je ovu bebu da umre jer je zapravo bila udana za svog drugog brata, zlikovca Tifona. Izida spašava dijete po imenu Anubis, koje ostaje s njom i postaje njezin pratilac i zaštitnik. Nastavljajući svoju potragu za Ozirisom, Izida pronalazi škrinju sa blagom na obali rijeke u Biblosu i ostaje trudna, vjerojatno s mrtvim bratom, ili je možda već bila trudna s njim; Plutarh ne pojašnjava ovaj detalj. Njihovo dijete je Horus, vrlo popularna i značajna figura u obredima povezanim sa Izidom i Ozirisom. U

međuvremenu Tifon, također, pronalazi škrinju sa blagom, otvara je i reže bratovo tijelo na četrnaest dijelova koje razbaca po vodama Nila. Izbezu mljena viješću o ovom činu, Izida prečešljava riječne močvare u potrazi za komadima tijela i pronalazi sve osim penisa koji je pojela neka riba. Oziris se zatim vraća iz podzemlja i obučava svog sina Horusa da se osveti Tifonu u njegovo ime.

Tokom helenističkog perioda, Grci su poistovjećivali Izidu sa Afroditom, iako je ona bila mnogo više od božice ljubavi. 'Sama božica Izida utjelovljuje sile i vrši moći koje su Grci podijelili među mnogim božanstvima, i muškim i ženskim.'¹⁵⁸ Prenesen u Rim, Izidin i Ozirisov obred razumljivo je izgubio svoje veze sa Nilom koji je, prema Plutarhu, bio značajan u egipatskom kultu. Međutim, jedan dramatičan obred u kojem je preživjela slika toka rijeke bio je martovska svetkovina *Navigium Isidis*, kojeg je bogato opisao Apuleius krajem drugog stoljeća n.e.¹⁵⁹ Velika povorka žena i muškaraca, većinom odjevenih u bijelo platno, praćena svećenicima koji su nosili svete predmete i same bogove (osoba odjevena kao Anubis i krava koja predstavlja Izidu), krenula je prema obližnjoj obali rijeke; prema Apuleju, krenuli su prema luci Kenhreja. Veliki svećenik je zatim posvetio veliki jedrenjak kojeg su sljedbenici porinuli u vodu. Drugi obredi, naprimjer, svetkovina Isia, zadržali su jasan obrazac mita, ponovno prikazujući Ozirisovu smrt, Izidino oplakivanje i traganje, koje je kulminiralo radošću uskrснуća. Osim svetkovina, postojali su svakodnevni rituali u hramu gdje se čistio i oblačio Izidin lik.

Kult Izide nije bio isključivo za žene, ali, budući da su dva centralna lika, Izida i Neftis, bile žene, žene su imale istaknuto mjesto u svakoj ceremoniji koja je oživljavala ovaj mit. Apulejev opis jasno pokazuje da je Izidin kult bio popularan među ženama svih klasa u Italiji i zapadnim provincijama: 'zatim je slijedila povorka velikog broja inicijata Božice, muškaraca i žena svih staleža i svih dobi, čija je odjeća od čistog bijelog lana blještavo sjajila' (Apuleius 18). Postoje i slikovni dokazi; naprimjer, na zidnoj slici iz Pompeja iz prvog stoljeća

n. e. prikazan je ritual u Izidinom hramu, a popularnost ovog kulta među ženama odražava se u broju predstavljenih ženskih figura.¹⁶⁰

Središnji fokus Izidiniog kulta je odnos između muškarca i žene. Incestuozna priroda njihovog odnosa služi jačanju veze. Ona utjelovljuje savršenu heteroseksualnu ljubav koja pobjeđuje čak i smrt, i kao takva podržava grčko-rimski ideal temelja porodice. Primamljivo je tumačiti građansku podršku ovom kultu kao pokušaj podržavanja porodice i *status quo-a* u društvu, a posvećenost žena ovom kultu, kao njihovu prešutnu saglasnost. Kraemer razmatra razna savremena objašnjenja posebne privlačnosti Izidiniog kulta za žene. Možda je novi fokus na nuklearnu porodicu bio rezultat raspada helenističkih gradova-država. S druge strane, kult je tako savršeno predstavljao očekivanja grčko-rimskih žena da je osigurao sankciju i posvećenje za njihove živote,¹⁶¹ ili je možda, njegovo štovanje, kao marginaliziranog istočnjačkog kulta, bilo privlačno ženama koje su se i same osjećale marginalizirane. Predložili bismo još jedan faktor, a to je da je za mnoge žene, zbog bezbrojnih vojnih pohoda koji su karakterizirali godine kasne Republike i ranog Carstva, život u braku zapravo značio biti udovicom. Živeći u toj stvarnosti, obredi koji se fokusiraju na par koji je rastavljen smrću, ali opet ujedinjen ljubavlju jačom od smrti, sigurno bi imali poseban značaj za žene.

U kontekstu učešća žena u religiji u grčko-rimskom svijetu treba posebno spomenuti djevice posvećene božici Vesti. Djevice vestalke prenosile su popularne slike i jezik kroz stoljeća zapadne kulture, a zbog te bliskosti, dobile su značaj koji nije bio u skladu sa religijskom situacijom vremena u kojem su živjele. Brojčano ih je, naprimjer, bilo minimalno: 'Poređenja radi, morali biste zamisliti da je u cijeloj modernoj Italiji samo jedan red časnih sestara, i da je u tom redu svega njih šest.'¹⁶² One su, međutim, bile ključni faktor u rimskoj percepciji odnosa između njihovog grada i božanstava koja su ga štitila. Djevice vestalke su se za svoju jedinstvenu službu birale prije nego uđu u pubertet, između 6. i 10. godine starosti. Nakon što su izabrane, bile su u

celibatu trideset godina, i posvećene zadatku njegovanja svete vatre okruglog hrama Veste u središtu Foruma. Ovo je svetište bilo najstarije na Forumu, a prema Pliniju Starijem, koji kao muškarac nije imao pristup svetištu, u njemu nije bila slika božice Veste, već sveti falus (*fascinum*), Di Magni, tj. kućni bogovi Troje i sveta trojanska slika Atene poznate kao Atena Palada.

Vestalske djevice su, kao grupa, jedinstvene u društvenom, političkom i vjerskom smislu. Mary Beard, prepoznajući njihov poseban status, primjećuje sličnosti između njih i aristokratskih muškaraca, kao i srodnosti sa neudanim ženama i matronama. To se odražava u njihovom odjevanju, pravnom statusu i ritualima koje izvode.¹⁶³ Plutarh njihov izuzetni položaj kao žena opisuje na sljedeći način:

Mogle su sačiniti oporuku za života svoga oca; mogle su slobodno upravljati svojim poslovima, bez staratelja ili tutora (...) kada bi išle u inostranstvo, pred njima bi se nosio fascies (snop pruća sa sjekirom koja se koristi u smrtnoj kazni, a koji simbolizira moć da se izvrši ta kazna); a ako bi prilikom šetnje slučajno naišle na kriminalca koji je na putu pogubljenja, taj susret bi im pošteđio život, uz zakletvu da je zaista bio slučajaj, a ne dogovoren ili planiran. Svako ko dotakne stolicu na kojoj ih nose, kažnjava se smrću.¹⁶⁴

Celibat vestalskih djevoja bio je ljubomorno čuvan, a Plutarh dalje opisuje kako je, ako bi se otkrilo da je neka od njih prekršila svoj zavjet, bila ceremonijalno živa pokopana:

Pod zemljom je izgrađena uska prostorija u koju se silazi stepenicama; tu je spremljena postelja i upaljene su svjetiljke te ostavljena mala količina hrane, komad hljeba, malo mlijeka i ulja, tako da se za tijelo koje je posvećeno i predano najsvetijoj službi religije ne bi moglo reći da propada uslijed gladi.

Plutarh zatim opisuje da se žrtva stavljala na nosiljku i vezala užetom kako bi se obuzdala njezina borba i da je plakala dok je odvođe na Forum:

Kada dođu na mjesto pogubljenja, časnik odriješi konopce i tada veliki svećenik podižući ruke prema nebu, izgovara u sebi određene molitve prije čina, a zatim izvodi zatvorenicu, koja je još bila pokrivena, i stavlja je na stepenice koje vode dolje do ćelije, okreće svoje lice od nje zajedno sa ostalim svećenicima. Stepenice se podižu nakon što je sišla, a preko ulaza u ćeliju se nasipa količina zemlje kako se to mjesto ne bi razlikovalo od ostatka humke. To je kazna za one koji prekrše zavjet djevičanstva.

Kao što se može vidjeti iz ovoga, veliki svećenik kulta bio je muškarac. Zapravo, prvi car, August, izabran je za velikog svećenika 12. godine pr.n.e, a kada se to dogodilo, napravio je svetište božici Vesti u vlastitom domu na Palatinu. Kao što smo gore napomenuli, čak ni car, kao vrhovni svećenik kulta, nije mogao ući u svetište: ta je privilegija bila rezervirana za njegove djevičanske pratilje. Međutim, kao veliki svećenik, mogao ih je pogubiti. Ova se služba mogla smatrati još jednim elementom u Augustovoj potrazi za beskonačnom moći i besmrtnošću.

Moć vestalskih djevica bila je vidljiva stvarnost u mnogim aspektima života ovih žena, ali one su zapravo bile mlade žene bez ikakve seksualne autonomije. Roditelji su ih nudili u procesu odabira za Vestalske djevice u dobi od 6 godina, a ako budu izabrane, bile su posvećene tom životu najmanje trideset godina. Kao što smo vidjeli, njihova je seksualnost bila kontrolirana, ili bolje rečeno ograničena, od strane države, a svaki neovisni čin kojim bi iskazali vlastitu volju u tom pogledu bio je dočekan smaknućem od strane muškog velikog svećenika. Dobijale su obilne povlastice, prisustvovala su senatorskim večerama, išle u pozorište sa carskim ženama, čvale dragocjene državne dokumente. Ove privilegije odražavaju uvjerenje među Rimljanima da su te žene bile prave čuvarice Rima: njegove čistoće i njegove moći. 'Vestalka su,

nesumnjivo, žrtvovalе vlastite godine plodnosti kako bi prenijele svoje moći u Rim i obnovu generacija.¹⁶⁵

Red vestalki bio je jedini red službenica kulta koji je u grčko-rimskoj religiji bio na puno radno vrijeme, a za te žene je puno radno vrijeme značilo njihovo cijelo vrijeme.¹⁶⁶ Komentar koji je dala Mary Beard baca svjetlo na prirodu 'punog radnog vremena' njihove vjerske službe i nudi objašnjenje koje je vrlo blizu njihove jedinstvene posvećenosti. Ona ih shvaća kao simbole i stvarnosti dvosmislenosti, manifestirane u njihovoj središnjoj ulozi u održavanju stalne vatre Veste unutar tajanstvenog svetišta. Ona njihovu transformaciju iz mladih djevojaka u vestalske djevice smatra vrstom transseksualnog procesa, usporedivog sa statusom i funkcijom kastriranih muškaraca iz kulta Magna Mater: 'muškarci koji nisu „muškarci“ koji stoje pored žena koje nisu „žene“'.¹⁶⁷ Dvoznačni seksualni status Vestalki u pravnom smislu odražavao je njihovo posredovanje između suprotnosti: neba i zemlje, čistoće i nečistoće, života i smrti, muškarca i žene. Njihov 'prelazak' iz ženske prirode u mušku kulturu simbolički stapa i angažira svu rascjepkanu moć za stvaranje dinamičnog i sve šireg Rimskog carstva.

Još jedan popularni kult u Rimu, koji se vezuje uz rimske matrone, bio je kult Bona Dee, 'dobre božice'. Njeno pravo ime bilo je Fauna, smatrana je kćerkom, ili ponekad ženom Fauna, inače poznatog kao Pan. Slavile su je isključivo žene, a njezin službeni godišnji noćni obred slavio se početkom decembra u kući glavnog suca, na čelu s njegovom ženom i uz pomoć Vestalki. Ovaj je kult posebno bio vezan uz *matrone* koje su se, kao grupa, razlikovale po svom 'ugledu', to jest, bile su zakonito vjenčane i stoga su mogle proizvesti zakonite nasljednike te su bile slobodno rođene.¹⁶⁸ Nosile su posebnu odjeću: dugu haljinu (*stola*) i prepoznatljivu traku za glavu.¹⁶⁹ Sudjelovale su u mnogim vjerskim svetkovinama u Rimu, ali kult Bona Dee im je bio poseban fokus. U stvari, čini se da je kult Bona Dee bio elitistički ne samo u smislu spola nego i u smislu svoje popularnosti među oslobođenim klasama. Naše znanje o ovom

kultu je, kao što to često biva, svedeno je na muške opise sa kojima moramo biti oprezni budući da su muškarci bili isključeni iz svih ovih priprema i slavlja. Jedan detaljan opis daje Ciceron, koji je bio direktno uključen, budući da je njegova kuća, kao konzula, bila mjesto održavanja decembarskog obreda. Njegov je prikaz vrlo subjektivan jer je u to vrijeme, 63. pr.n.e. bio usred političkih borbi pa je određene događaje tumačio kao znakove koje je božica upućivala baš njemu.¹⁷⁰ Sljedeće godine, u kuću Julija Cezara, koji je te godine bio pretor, jedan muškarac se pokušao uvući na svetkovinu, prurušivši se u sviračicu harfe. Uljez je bio Klodije, istaknuti član rimskog elitnog društva, čiji je cilj, navodno, bio zavesti Cezarovu ženu tokom slavlja. Zanijekao je optužbu i proglašen je nevinim, što je prema Ciceronu rezultat potkupljene porote.

Taj je događaj bio temelj Juvenalovog živahnog i erotskog pastiša,¹⁷¹ koji se može posmatrati kao jezivo potkopavanje ženskih vjerskih običaja od strane muških komentatora. Čini se, međutim, da su ti obredi doista dopuštali ženama priliku da se ponašaju na slobodniji i neobuzdaniji način nego što bi to inače dopuštali javni događaji. Brouwer daje uvjerljivu sliku iz svih naših dostupnih dokaza o decembarskim obredima, na kojima su žene mogle piti nerazrijeđeno vino, naprimjer, i glasno 'pjevati' uz pratnju muzičarki. Ova atmosfera zabave bi nastupila nakon što se završi ritualni dio večeri, žrtvovanje skotne svinje ispred kultne statue Bona Dee donesene iz hrama.

Opisujući prirodu grčko-rimskih religijskih običaja suočavamo se sa raznolikošću imperijalnih razmjera. Period koji analiziramo je period ekspanzije, kako u kasnoj Republici tako i u ranom Carstvu, a to širenje je za rimsko društvo značilo otkriće mitova, kultova i rituala, iz svih kutaka poznatog i osvojitog svijeta. Čak i prije tog vremena, helenizam je apsorbiran, da bi putem kolonija izvezio egzotičnu lepezu religija.

Nemoguće je u ovom trenutku dati opća zapažanja o religijskim praksama u svjetlu njihove ekstremne raznolikosti, kojoj je pridodan toliki broj varijabli kao što su lokalni politički interesi, geografska obilježja, spoj rezidualne

kulture sa uvezenim praksama. Naš glavni interes u ovom poglavlju bila je uključenost žena u grčko-rimsku religiju, koju smo proširili pogledom na legende i poeziju koje odražavaju život i vjerovanje žena antičkog vremena. Pronašli smo religije koje izražavaju žensko iskustvo, emocionalno i fizičko, od dobi mladih žena do zrelih matrona. Otkrili smo da religija nije samo odraz tih iskustava, već ih propisuje i osnažuje.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

5. RELIGIJA ŽIDOVKI

Judaizam svjesno predstavlja Jeruzalem kao središte svoje vjere: to je prijestolnica bogomizabrane zemlje; gdje bi trebao živjeti od Boga izabrani kralj, i što je najvažnije, gdje na jedinstven način prebiva Božija svetost. Potonje se odnosi na unutarnje svetište hrama, Svetištem nad svetištima u koje ulazi samo jedna osoba, veliki svećenik, jednom godišnje na Dan pomirenja.

U našoj ranijoj raspravi o ženama u židovskom društvu, bilo kakva njihova funkcija u kulturnom smislu ne bi dolazila u obzir, naročito kad imamo na umu i tabu o menstruaciji i naglasak na ritualnoj čistoći svećenika.¹⁷² Koncept svećeništva u judaizmu bio je ograničen jer je to funkcija koja se nasljeđuje. Postojala su dva tipa 'svećenstva': levitski i sadokitski. Prvi su bili podijeljeni u dvije kategorije: leviti čija je funkcija bila služenje kultu, uključujući čišćenje svetišta i okoliša, i leviti koji su potekli od Arona, Mojsijeva brata, koji su provodili redovne i svakodnevne žrtve. Sadokovo svećenstvo, koje je u Jeruzalemu postavio kralj David, tradicionalno je opsluživalo kult sa svojim visokim svećenikom.

Kada pogledamo rekonstrukcije drugog hrama u Jeruzalemu, koji je postojao od 515. godine prije n.e. do 70. godine n.e. možemo primijetiti jasno definiran sistem segregacije između velikog svećenika, levita, židova, židovke i pagana. Unutar zidina hrama postojalo je predvorje za neznabožce (*Gentile*), predvorje za žene, predvorje za Izraelce, sala svećenika i konačno Svetište nad svetištima u koje je mogao ući samo veliki svećenik.¹⁷³ U ženskom predvorju nije bilo segregacije muškaraca i žena budući da su muškarci morali proći kroz ovaj dio hrama da bi ušli u predvorje za Izraelce. Svrha ženskog dijela je bila da jasno odvoji žene od žrtvenih aktivnosti. Predvorje za neznabožce se nalazilo na obodu hrama, odvojeno od prostora rezerviranog za židove metar i pol

visokom balustradom sa vratima i natpisima koji upozoravaju da je paganima zabranjeno ići dalje od nje, pod prijetnjom smrti. Jedan od tih natpisa i danas postoji: 'Strancma nije dozvoljen ulazak u predvorje i balustradu oko svetiša. Ko se tamo zatekne, snosit će krivicu za svoju kasniju smrt'.¹⁷⁴

Iz ovog odlomka Sandersova opisa područja hrama možemo vizualizirati rutu sa iscrtanim granicama kojom su išle židovske vjernice kroz različite dijelove hrama:

Nakon što bi prošle kraj balustrade i njezinih upozorenja, popele bi se uz četrnaest stepenica, prešle terasu duboku deset lakata, popele se uz još pet stepenica i došle do unutarnjeg zida sa deset vrata. Prvo predvorje unutar zidina bilo je žensko predvorje za bogoslužje, koje je bilo 'otvoreno za sve žene podjednako, bez obzira jesu li domaće ili iz inostranstva' (Josip, Rat, 5.119). Ono je bilo ograđeno, a ulaz za žene je bio sa sjevera ili sa juga: nisu mogle koristiti centralni ulaz. Prema Mišni, žensko je predvorje imalo galeriju sa koje su preko glava muškaraca mogle gledati u predvorje svećenika (Middot 2.5).¹⁷⁵

Činilo se da je judaizam u to vrijeme, za razliku od većine kultova grčko-rimskog svijeta, isključio žene ne samo iz aktivnosti u ritualima žrtvovanja i dužnosti koje se odnose na kult, nego ih i odvojio od muškaraca koji su učestvovali u ritualu i muških svećenika koji su ga predvodili.

Dokaz koji bi mogao dovesti u pitanje ovu androcentričnu sliku židovskog kulta je natpis iz *Tell el-Yahudiyyeha* u Egiptu, odnosno, drevnog grada Leontopolisa. U kontekstu vjerovanja da je Jeruzalem imao jedinstveni status mjesta kulturnog judaizma, iznenađuje otkriće da su u dijaspori postojali i drugi hramovi. Najbolje dokumentiran je grad Leontopolis.¹⁷⁶ Natpis iz Leontopolisa uključen je u temeljni rad Bernadette Brooten o ovoj vrsti arheoloških dokaza. Na natpisu koji datira od 7. juna 28. g. pr.n.e. stoji, 'Marin, svećenica

(*hierissa*).¹⁷⁷ Moguće je da je grčko-rimsko okruženje, naročito ono u Egiptu, domovini Izidinog kulta, do te mjere utjecalo na židovsku praksu da je ženama iz svećeničkih porodica dopušteno da služe kao svećenice. Brooten bojažljivo sugerira da je to mogao biti slučaj:

*Je li moguće da su Židovi iz Leontopolisa, koji su živjeli u zemlji u kojoj su žene bile svećenice, s vremenom prihvatili kao prirodnu stvar sudjelovanje u kultu Židovki koje su tvrdile da su Aronovi potomci?*¹⁷⁸

Rad B. Brooten je poseban jer ona ovu vrstu tumačenja i rekonstrukcije uključuje tamo gdje su njezini prethodnici taj isti dokaz tumačili na manje izazovne načine.¹⁷⁹ Dokazi koji su primamljivi poput natpisa u Leontopolisu iznimno su rijetki i previše raštrkani da bismo na osnovu njih sa sigurnošću zaključili da su žene imale bilo kakvu značajnu kulturnu funkciju unutar judaizma. Situacija je mnogo konkretnija kada pogledamo pokret sinagoga koji je, u periodu kojim se mi bavimo, brzo dobivao na popularnosti, uporedo uz kult.

Sinagoge su bile žarišne tačke za židovske zajednice diljem Judeje, Galileje i dijaspore. U gradovima sa značajnijom židovskom populacijom bilo ih je mnogo. Bila su to otvorena i popularna sastajališta koja su se dobro uklapala u religiozni diskurs i znatiželju grčko-rimskog svijeta. Premda je judaizam dotad već pretrpio jedan ozbiljan vjerski pogrom uslijed helenizacije koju je pokrenuo Antioh IV sredinom drugog stoljeća pr.n.e. i suočio se s neprijateljstvom izazvanim neznanjem svojih komšija u dijaspori, nemilosrdni niz progona i holokausta koji će biti njegova sudbina u narednim stoljećima, još nisu bila duboko narušila njegov odnos s vanjskim svijetom. U ovoj fazi judaizam je bio otvoreno samouvjeren među svojim susjednim religijama i nije se ustručavao aktivno privlačiti u svoje redove nove vjernike paganskog porijekla.

U periodu kojim se mi bavimo, judaizam je toliko bio otvoren da su se mnogi neznabošci vezali za židovske zajednice kao potpuni obraćenici ili prozeliti.¹⁸⁰

Na rubovima regije, isticala su se druge grupe, poznate kao 'bogobojazni'. I jedni i drugi su bili pojave sinagogaškog pokreta, naročito u dijaspori. Sigurni smo da su postojali, ali o njihovom tačnom broju ili o tome šta je tačno razlikovalo prozelita od bogobojaznika manje se zna, a dokazi su rijetki i raštrkani. Zahtjevi za obraćenika na židovsku religiju bili su ekstremni u odnosu na grčko-rimski kontekst gdje su se ljudi lako kretali između religijskih kultova i sistema vjerovanja. Rimski historičar Tacit komentira: 'Židovski prozeliti ništa tako brzo nisu naučili kao da preziru bogove, da se odreknu svoje domovine, roditelja, djece i rođaka.'¹⁸¹

Premda je judaizam bio privlačan mnogim nežidovima, ili možda, donekle upravo zbog toga, vidljiv je konzistentan prezir prema Židovima i njihovim običajima koji se provlači kroz reference kod savremenih komentatora i historičara. Kao što smo primijetili, židovski pisci tog vremena, Josip Flavije i Filon, svjesno su se uključili u dijalog koji je judaizam predstavljao u izrazito privlačnom svjetlu.¹⁸² Naglašavali su, kao što smo spomenuli, monoteističku prirodu judaizma, a ne ono što bi se strancima moglo učiniti kao čudna idiosinkrazija, tvrdeći da bi ova centralna karakteristika judaizma mogla obogatiti religijsku misao Carstva. Josip Flavije u djelu *Protiv Apionema* tvrdi da židovska religija pruža savršenu obuku za uzornog građanina. Dakle, čini se da postoji nepodudarnost: s jedne strane, znamo da je u grčko-rimskom svijetu postojao značajan broj židovskih prozelita i bogobojaznih; s druge strane, prema rimskim piscima, postojala je sumnja i nesnošljivost prema judaizmu. Da bismo objasnili ovu ambivalentnost, moramo postaviti judaizam uz druge 'orijentalne' kultove, poput kulta Izide i Mitre. Ovi su kultovi postajali sve popularniji tokom godina ranog Carstva, a su i oni nailazili na protivljenje reakcionarnih komentatora koji su smatrali da se čistoća rimske religije i kulture potkopava uvozom stranih vjerovanja i običaja.¹⁸³ Također, moramo dodati da su oni koji su bili dio židovske religije imali posebno povlašten položaj, koji im je dozvoljavao da budu izuzeti od štovanja građanskih kultova.

Ono što nas zanima u ovoj fazi naše studije je aktivno učešće žena u vjerskim praksama judaizma tokom kasne Republike i ranog Carstva. U našoj analizi 'stranih' kultova grčko-rimskog svijeta uočili smo, sa izuzetkom mitraizma, koji je bio orijentiran prema muškarcima, da su oni bili izuzetno privlačni ženama štovateljicama.¹⁸⁴ Moramo ići korak dalje kako bismo vidjeli je li se to odnosilo i na judiazam ili je njihova uloga među ženama u istočnjačkim religijama Carstva posebna po tome što su izričito isključene ili je njihov položaj složeniji.

Kao što smo primijetili u prethodnom poglavlju,¹⁸⁵ stječe se dojam, naročito iz Levitskog zakona i njegovih kasnijih tumačenja, da je judaizam patrijarhalni sistem naslijedio iz drevnog izraelskog društva i religije, koji je samo ojačan helenizacijom. To bi značilo da su žene bile isključene iz javnih aktivnosti i da nisu igrale značajnu ulogu u vjerskim pitanjima. Komentar Pietera van der Horsta u njegovoj analizi odnosa između helenizma, judaizma i kršćanstva, predstavlja alternativno tumačenje dokaza:

*Važno je imati na umu da to mnoštvo zabrana, uglavnom, znači da su se stvari koje su se zabranjivale zaista i dešavale. Drugim riječima, ako je ženama tako izričito bilo zabranjeno da se obrazuju i da obrazuju druge, da se kreću u javnosti izvan svojih domova, da razgovaraju sa muškarcima, da imaju vodeće položaje itd. onda to svakako implicira da su sve te stvari radile. Gdje ima dima ima i vatre.*¹⁸⁶

Ovdje moramo postaviti pitanje je li većina sinagoga imala ženske galerije.¹⁸⁷ Ako jeste, a o čemu svjedoče rabinski izvori i mnogi savremeni naučnici, žene su bile odvojene od muškaraca i morale su sjediti na određenoj udaljenosti od centralnih aktivnosti bogoslužja, čitanja i propovijedanja u sinagogi, te je njihovo učešće u ovim aktivnostima bilo svedeno na posmatranje sa udaljenosti. Baveći se ovim pitanjima, Brooten navodi, budući da se pretpostavljalo da su

sve drevne sinagoge imale galerije, kao što ih imaju i današnje ortodokсне sinagoge, arheolozi su ih tražili i vodili računa da ih i pronađu.¹⁸⁸

Dokazi i porivi za traganjem za ženskim dijelovima u drevnim sinagogama djelomično su posredni i proizlaze iz našeg znanja o postojanju ženskih dijelova ili predvorja u drugom hramu u Jeruzalemu.¹⁸⁹ Međutim, kao što smo ranije primijetili, ovo predvorje nije odvajalo žene od muškaraca, dva su se spola slobodno miješala dok su muškarci prolazili kroz 'žensko predvorje' na putu do predvorja za Izraelite. Mišna sadrži zanimljivu referencu koja implicira da se segregacija razvila u samom obredu bogoštovanja, a da nije kao takva postojala u vrijeme same izgradnje hrama:

Prije je (žensko predvorje) bilo bez ograda, a (kasnije) su ga okružili galerijom, tako da žene mogu gledati odozgo, a muškarci odozdo i da se ne miješaju zajedno.

(m.Mid.2.5)

Međutim, nije jasno odnosi li se to na redovno i potpuno odvajanje muškaraca i žena u krugu hrama.¹⁹⁰ Umjesto toga, čitajući ovu izjavu u njenom širem kontekstu i uzimajući u obzir komentare o istom pitanju iz drugih rabinskih izvora, čini se, da se ovo odnosi na jednu posebnu ceremoniju koja se dogodila prve večeri Blagdana sjenica, a koji se zapravo održavao u ženskom predvorju. Ovo cjelonoćno slavlje poznato kao Beth haShe'ubah, ili 'vađenje vode', bilo je, prema Mišni, najradosnije vrijeme u kalendaru svetkovina: 'Rekli su: Ko nije vidio radost Beth haShe'ubah, nikada u svom životu nije vidio radost' (m.Suk.5.1). Velika lakoumnost potaknuta ovom proslavom je, čini se, izazvala zabrinutost među vlastima hrama. U nastojanju da se obuzda pretjerano raspoloženje, izgrađena je drvena galerija kako bi se žene odvojile od muškaraca u ovoj konkretnoj prigodi koja se usput spominje u m.Suk.5.2 kao podizanje 'velikog dodatka', a detaljnije je komentirana u talmudskom komentaru ove Mišne. Rabini su bili zbunjeni ovim 'dodatkom' na zgradi hrama jer su precizne mjere i građevinski propisi za hram bili Bogom dani:¹⁹¹

Ali kako je moglo biti tako? Nije li zapisano: 'Sve ovo (dajem ti) napisмено jer me je Gospodin učinio mudrim svojom rukom nada mnom'? (1. Ljet. 28.19). Rav je odgovorio: 'Pronašli su svetopisamski stih i objasnili ga: "I Jahve će tugovati, svaka porodica zasebno; i porodica doma Davidova napose, i žene 2455 članstva, ali su upute i način života za tu grupu bili namijenjeni samo muškarcima."¹⁹² U svom opisu Therapeutae i Therapeutrides Filon spominje sedmično okupljanje na kojem su prisutne obje grupe, te napominje da su odvojene barijerom.¹⁹³ Bilo bi neuvjerljivo ovaj opis koristiti kao argument ideje da je u judaizmu bilo prisutno opće načelo razdvajanja spolova tokom bogoslužja u sinagogi. Ova je grupa vrlo neobična u židovskom kontekstu kako u promoviranju celibata tako i u kontemplativnom životu, a Brooten ističe da moramo uzeti u obzir zašto je Filon osjećao potrebu da je opiše:

Sam smisao Filonovog opisa ove grupe ljudi sugerira da je on svojim čitateljima govorio nešto što oni nisu znali. Bilo da je napisan za židovske ili nežidovske čitatelje, opis ove egzotične sekte je uvod u običaje koji nisu naširoko prakticirani.¹⁹⁴

Stoga se čini da smo daleko od pozicije u kojoj možemo pretpostaviti da su muškarci i žene bili pažljivo i često odvajani tokom bogoslužjenja bilo u hramu ili sinagogi. U kontekstu sinagoge, sada možemo procijeniti koliko je bilo vjerovatno da su žene imale ulogu u organizaciji i aktivnostima drevnih sinagoga.

Najznačajniji rad napisan u vezi s ovim pitanjem, i u pogledu perioda rimske dominacije u starom svijetu, je rad B. Brooten.¹⁹⁵ Njezina se teza temelji na dokazima iz devetnaest grčkih i latinskih natpisa koji datiraju od 27. godine prije nove ere čak do šestog stoljeća nove ere. Na ovim natpisima, uz žene stoje titule 'predstojnica sinagoge', 'predvoditeljica', 'starješina', 'majka sinagoge' i 'svećenica'. Nije Brooten ta koja je otkrila ove dokaze. Brojni natpisi

su bili poznati naučnicima već neko vrijeme, a ona napominje da, 'Prema prethodnom naučnom konsenzusu, židovske žene nisu preuzimale vodeće položaje u drevnoj sinagogi. Naučnici su, dakle, titule koje nose žene u ovim natpisima protumačili kao počasne.'¹⁹⁶ Brooten nudi alternativno tumačenje ovih dokaza.

U vezi titule 'glava sinagoge', ona se poziva na tri natpisa, jedan iz Smirne, Jonija (otprilike drugo stoljeće nove ere); drugi iz Kastelli Kissamoua, Kreta (četvrto do peto stoljeće n. e.); i jedan iz Myndosa, Caria (četvrto do peto stoljeće nove ere). Na njima se spominju tri poglavarke sinagoga: Rufina, Sofija i Teopempta. U slučaju Rufine natpis glasi:

*Rufina, židovka, glava sinagoge, sagradila je ovu grobnicu za svoje oslobođene robove i robove odgajane u njenoj kući. Niko nema pravo pokopati nikoga drugog (ovdje). Ako se neko usudi to učiniti, platit će 1500 denara svetoj riznici i 1000 denara židovskom narodu. Kopija ovog natpisa pohranjena je u (javnom) arhivu.*¹⁹⁷

Brooten komentira:

*Ovaj grob, osobe koje će biti pokopane u njemu, mramorna ploča sa svojim službenim legalističkim jezikom i visoka kazna koja će biti izrečena, sve ukazuje na bogatstvo i utjecaj ove žene. Ne znamo ništa o njezinom bračnom statusu, ali valja napomenuti da se muž ne spominje; sastavila je akt u svoje ime.*¹⁹⁸

Brooten ne sumnja da je Rufina obnašala dužnost predstojnice svoje sinagoge i da je ta služba značila, prema izvorima iz Mišne i zapisima iz Novog Zavjeta o praksi sinagoge,¹⁹⁹ da je morala bila upućena u židovske zakone, da je imala posebnu odgovornost za duhovno vođstvo zajednice, da je poučavala u zajednici, i da je bila uključena u odluke koje se tiču izgradnje i obnove

sinagoga. Brooten iz ovih dokaza zaključuje da je u obnašanju ove dužnosti bogatstvo bilo faktor.

Brooten se poziva na ranija tumačenja titula, koje se dijele u tri kategorije: I) žene su titulu dobivale kroz status muža; II) u kasnijem periodu takve su titule bile počasne; III) u slučaju žena titula mora biti počasna. Brooten se uvjerljivo nosi sa sva tri objašnjenja. Za prvo, primjećuje da se ime muža ne spominje uz žene: sve se pojavljuju neovisno o svom supružniku. Za drugo, ona tvrdi da nema dokaza koji bi to poduprli, i prilično cinično komentira: 'Neko sumnja da je teorija o kasnijem razvoju u počasnu titulu stvorena izričito u svrhu tumačenja Rufinina natpisa, a zatim se, baš zgodno, nekoliko godina kasnije otkrio Theopemptin natpis.'²⁰⁰

Nakon što smo razmotrili mogućnosti da su u grčko-rimskom periodu bogate židovke, u izuzetnim okolnostima, imale istaknute uloge u nekim sinagogama, moramo to znanje prevesti u kontekst židovskih zajednica. U biti, sinagoge su bile zajednice. Zgrada sinagoge, izbor starješina, vrsta bogoslužja i dostupnog obrazovanja odraz su zajednice kojoj je služila. Prema onome što možemo prikupiti iz natpisa, kad bi, u nekim kontekstima, bilo moguće da žene imaju ključne položaje u sinagogi, one su bile ključne figure unutar zajednice, poštovane, prvenstveno zbog svog bogatstva i razboritog rasuđivanja.

Židovski dom bi se mogao smatrati jezgrom religije, dok su sinagoga, pa čak i kult, bili njena produžena ruka. Nasuprot tome, židovska zajednica je, u biti, mreža židovskih porodica. Nadalje, mnoge važne kultne prakse fokusiraju se na događaje u kući: rođenje djeteta, grijeh protiv rođaka i tako dalje. Budući da je dom prvenstveno bio ženski domen, religijske prakse povezane sa njim daju prednost ženama. Za aktivnosti kao što je pripremanje doma za godišnji obrok za Pesah odgovorne su žene. To obuhvata temeljito čišćenje doma kako bi se osiguralo da u njemu nema kvasca, tako da hljeb koji se jede za vrijeme obroka bude bez ikakvog, čak i slučajnog djelovanja kvasca. Svake sedmice, matrijarh uvodi Šabat paljenjem svjetiljke ili svijeća, jedne od tri radnje čije bi

propuštanje, prema učenju, moglo dovesti do smrti žene tokom poroda. Druge dvije radnje su da žena strogo mora voditi računa o svom menstrualnom ciklusu i pobrinuti se da dio nepečenog tijesta bude ostavljen sa strane kao žrtva. Mišna vrlo sažeto izražava ovo strašno upozorenje:

Zbog tri prijestupa žene umiru pri porodu: zbog nepažnje o menstruaciji, žrtvi od tijesta i paljenju (subotnje) svjetiljke.

(m.Shab.2.6)

U nedavnoj studiji o mišnajskom učenju o ženama, Judith Wegner pita zašto ova tri propisa sadrže takvu fatalnu prijetnju. Zaključuje da je to zato što svi oni imaju ozbiljne posljedice po ženinog muža:

Tri kultne dužnosti koje su ovdje navedene, prvenstveno se odnose na muškarce, kao i druga biblijska pravila, ali to su tri obreda koja se najčešće povjeravaju ženama. (...) A ženino zanemarivanje ovih vjerskih dužnosti čini supruga prijestupnikom.²⁰¹

Wegner primjećuje da su ove tri dužnosti 'vremenski uvjetovane odredbe', odnosno zapovijedi koje nisu obavezujuće za žene. Dakle, kako bi se osiguralo da se ispoštuju i, što je najvažnije, da njihovi muževi ne prekrše zapovijed, ženama se prijeti smrću pri porodu.

Čini se da te tri vjerske dužnosti koje se spremno pripisuju ženama u kući nisu nužno odraz toga da su one posebno visoko cijenjene u judaizmu. Umjesto toga, oni su samo instrumenti kojima se osigurava da su centralni likovi religije, muškarci, zaštićeni od prijestupa i nečistoće. Komentar u Talmudu, koji se pripisuje rabinima s početka trećeg stoljeća nove ere, utjelovljuje ovaj stav:

Rav kaže rabinu Hiyi: 'Čime žene zarađuju zasluge? Tjerajući svoje sinove u sinagogu da uče Sveto pismo, a svoje muževe u učilišta da uče Mišnu, i čekajući svoje muževe dok se ne vrate iz učilišta.'

(b.Ber.17a)

Ipak, treba imati na umu da su upravo vjerski običaji u kući, koje je obično provodila majka, omogućili najraniju vjersku svijest kod djece. Sama Biblija poziva djecu da slušaju upute svojih očeva i majki: 'Sine moj, čuvaj zapovijedi oca svoga i ne odbacuj nauka matere svoje' (Izr.1,8); isto tako, jedna od Deset zapovijedi nalaže potomstvu da poštuje oba roditelja (Izl. 20.12). Bez obzira na motivaciju, žene su snosile odgovornost u smislu židovske vjerske prakse u kući, a za većinu žena to bi bio puni opseg njihova utjecaja.

Rad B. Brooten na natpisima, posebno onima koji se odnose na prva dva stoljeća n.e., izuzetno je važan kada pokušavamo rekonstruirati židovske strukture i običaje tog vremena, i, tačnije, uloge žena u njima, naročito jer su dokazi o judaizmu iz ovog perioda vrlo oskudni. Imamo židovske biblijske tekstove koji datiraju, uglavnom, od petog do drugog stoljeća prije nove ere, što je prije perioda rimske nadmoći, a zatim imamo rabinsku literaturu koja datira od 200. do 600. godine nove ere, sa Talmudom koji je uređen na kraju tog vremenskog raspona. Imamo primjere židovskih pisaca iz prvog stoljeća nove ere: Filon Aleksandrijski i Josip Flavije; ali njihov je rad apologetske prirode, osmišljen za rimsku publiku kako bi privukao poštovanje i zaštitu židovske religije. Oni nam ne daju informacije koje korisno i direktno govore o praktičnom i strukturnom djelovanju religije u odnosu na živote žena. Također, imamo svitke sa Mrtvog mora iz Kumrana za koje se vjeruje da su proizvod esenske zajednice koju su sredinom drugog stoljeća prije nove ere osnovali neki koji su napustili Jeruzalem razočarani političkim kompromisima koje su napravili tadašnji veliki svećenik i njegova porodica.²⁰² Iako nismo u poziciji govoriti o 'normativnom' judaizmu sve do uspona rabinskog judaizma krajem prvog stoljeća nove ere, jasno je da su Eseni bili frakcijska grupa sa određenim interesima i uvjerenjima koja nije zastupala većina religioznih Židova u to vrijeme.

Isto tako, posjedujemo građu od sredine do kraja prvog stoljeća nove ere koju su napisali Židovi iz dijaspore i vjerojatno Judeje i Galileje. Međutim,

ti se tekstovi nalaze u kršćanskoj Bibliji i čine glavne elemente onoga što je poznato kao Novi zavjet. Ovi Židovi, iako su pripadali širokom okrilju pluralističkog judaizma kakav je postojao do uništenja drugog hrama 70. godine n. e, razvili su identitet koji je njihova posebna uvjerenja postavio izvan parametara judaizma, s tim da su se ti parametri znatno smanjili uslijed tragičnog ishoda rata sa Rimom. Čak i prije 70. godine n. e. sljedbenici Isusa iz Nazareta razlikovali su se od većine židova, ne toliko po svojim običajima koliko po svojim uvjerenjima. Ta su vjerovanja uključivala uvjerenje da je Isus iz Nazareta pravi Mesija, Božji pomazanik, koji se, nakon što je razapet i potom uskrsnuo iz mrtvih, trebao vratiti na Zemlju sa desne strane Božje na nebu u punoj mesijanskoj slavi i dovesti do kataklizmičkog kraja ljudske historije. Ideja da je Božji odabrani Mesija mogao biti ubijen razapinjanjem poput običnog zločinca bila je anatema za većinu židova,²⁰³ i ovo uvjerenje Isusovih sljedbenika, zajedno s njihovim nesvrstavanjem uz palestinske židove u njihovoj ofanzivi protiv rimske vojske 66. – 70. godine n.e., značilo je da je ovaj novi vjerski fenomen prvog stoljeća ubrzo postao trn u tijelu većine židova. Mesijanske tvrdnje i vjerovanje da je kraj vremena zapravo stigao u embrionalnom obliku i da će svoj apokaliptični vrhunac dosegnuti u vrlo bliskoj budućnosti,²⁰⁴ znači, da tekstovi koje je ova grupa proizvela nisu indikativni za veliki dio judaizma, i samo nam povremeno i nesvjesno daju koristan materijal za stvaranje slike o judaizmu u prvom stoljeću n.e. Ovi su tekstovi u biti evanđelističke prirode, napisani sa hitnošću da uvjere ljude u istinitost svojih tvrdnji o Isusu iz Nazareta neposredno prije završnog čina Sudnjeg dana.²⁰⁵ Jedan židovski biblijski tekst za koji se čini da nam jasno daje primjer ženskih likova koji daju historijski doprinos židovskoj religiji je *Knjiga o Ruti*. Ovaj tekst se fokusira na ženske likove i doista ih tretira herojski, ali ih ne odvodi previše izvan granica vjerodostojnosti. Knjiga je dio pravca židovske književnosti koji ukazuje na spremnost židovskih pisaca u perzijskom i helenističkom periodu da razviju ženske likove i proizvedu heroine za svoje priče. Čini se da se to posebno događa u kontekstu literature koja je nastala

kao dio stalne interne židovske rasprave o 'stranim' brakovima. Oni koji su bili za povremeno dopuštanje braka između Židova i nežidova ponudili su književne ilustracije kako bi pokazali koliko bi to moglo biti korisno, a ne destruktivno.²⁰⁶ *Knjiga o Ruti* opisuje pustolovine dviju žena, Rute i Naomi. Naomi je Židovka čiji je muž svoju porodicu preselio iz Betlehema u Judeju u zemlju Moab kako bi pobjegli od gladi. Naomin muž i njena dva sina su umrli. Sinovi su bili oženjeni dvjema Moapkama, Orpom i Rutom, koje bi se u takvim okolnostima inače vratile svojim porodicama kako bi pregovarale o novom braku. Naomi govori dvjema ženama da učine upravo tako jer nisu mogle očekivati da će im ona dati nove muževe, a i sama se planirala vratiti u Judeju jer je čula da tamo više ne vlada glad. Orpa nevoljko pristane, ali Ruta se priljubi uz Naomi govoreći:

Kamo ti ideš, idem i ja i gdje se ti nastaniš, nastanit ću se i ja; tvoj narod moj je narod i tvoj Bog moj je Bog. Gdje ti umreš, umrijet ću i ja; gdje tebe pokopaju, pokopat će i mene. Neka mi Jahve uzvrati svakim zlom i nevoljom ako me što drugo, osim smrti, rastavi od tebe!
(1.16–17)

Najupečatljivija značajka priče o Ruti i Naomi je opis bliske veze koja postoji među dvjema ženama.

Po dolasku u Betlehem, Ruta odmah pokušava steći naklonost Naominog bogatog rođaka Boaza kako bi mogla pronaći sigurnost za sebe i svoju svekrvu i osigurati da mogu ostati zajedno. Dvije žene zajedno planiraju da Ruta zavede nesvjesnog, ali voljnog Boaza. Boaz osjeća veliku privlačnost prema Ruti, koja je dodatno ojačana njegovim divljenjem prema odanosti koju Ruta iskazuje njegovoj rođakinji Naomi. On Ruti govori o drugom rođaku koji ima bližu vezu s Naomi i koji ima pravo na svu zemlju ili imanja u Betlehemu koje je pripadalo Naominom mužu. Budući da ga je Ruta općinila, Boaz preuzima brigu o njoj i Naominim poslovima i objašnjava tom drugom rođaku da ako želi zatražiti Naominu zemlju mora preuzeti odgovornost i za te dvije žene.

Muškarac rado predaje svoje pravo na zemlju Boazu koji postaje skrbnik žena. Ženi se s Rutom, koja mu rađa sina. Ovo dijete je prepoznato kao rod Naomin, i žene u Betlehemu se obradovaše Naominoj promjeni okolnosti:

Blagoslovljen bio Jahve koji ti danas nije uskratilo skrbnika! I prodičio njegovo (djetetovo) ime u Izraelu! On će biti tvoja utjeha i potpora starosti tvojoj; jer ga rodi snaha tvoja koja te ljubi i koja ti vrijedi više od sedam sinova.

(4.14–15)

Sretan završetak je potpun kada nam pripovjedač kaže: 'Naomi uze dječaka, metnu ga sebi na krilo i bi mu odgojiteljicom. Susjede mu nadjenuše ime govoreći: »Naomi se rodio sin!« (4.16–17). Priča završava informirajući nas da je ovo dijete, Obed, djed kralja Davida. Dakle, intervencija žene 'strankinje' značila da je da je Božji plan za rođenje najvećeg kralja u historiji izraelskog naroda ostao netaknut.

Od pojave savremenog feminističkog tumačenja Biblije 1970-ih, priča o Ruti i Naomi privukla je mnogo pažnje.²⁰⁷ Možda je jedinstvena u biblijskoj literaturi jer pruža opis odnosa između dviju žena koji se danas može koristiti kao model u kontekstu feminističkih poimanja sestrinstva. Ove dvije žene zajedno prepoznaju svoju slabost i nemoć u patrijarhalnom društvu, ali ipak prevladavaju svoju tešku situaciju koristeći običaje i standarde tog društva u svoju najbolju korist. Ova priča ne pokušava osporiti patrijarhat, nego, poput legende o Demetri i Perzefoni,²⁰⁸ uzima zdravo za gotovo ograničenu prirodu statusa žena i njihov nedostatak moći u društvu, ali također stječe maksimalnu moguću moć u datoj situaciji.

Priča o Ruti i Naomi dodaje zanimljivu literarnu dimenziju našem znanju o statusu žena u židovskom društvu, kao i o njihovom statusu u vjerskom smislu. Te su žene, što se pripovjedača tiče, Božije oruđe. Njihovi postupci i misli utjelovljuju savršenu vjeru u boga Izraelova. Poput patrijarha Abrahama

krenule su na put, uzdajući se u svoje božanstvo da će ih zaštititi. Jedinostvenost Rutine i Naomine priče leži u daljnjem osnaživanju koje dolazi iz neraskidive veze koja ih spaja. Moramo priznati da takav odnos podupire i potvrđuje judaizam, te da ova priča odražava složene i ambivalentne stavove koje religija izražava o životima žena.

Jedinstveni primjer imenovane žene spomenute u rabinskoj literaturi koja je izvršila utjecaj i dala zabilježiti svoja učenja u kontekstu koji je bio u nadležnosti rabina bila je Beruria. Pripadala je generaciji učenjaka koji su bili aktivni tokom prvog dijela drugog stoljeća nove ere. Bila je kći rabina Hananya ben Teradiona koji je bio kolega slavnog rabina Akibe i koji je doživio istu sudbinu u rukama Rimljana nakon neuspješne pobune Bar Kochbe 135. godine. Bila je udata za rabina Meira, učenika rabina Akibe, čija su učenja postavila temelje za pravne odluke prikupljene u Mišni. Savremeni naučnici tvrde da objašnjenje Berurijinog izuzetnog mjesta u rabinskoj tradiciji leži u pričama o njezinom zalutalom bratu:

Priča se o sinu rabina Hananye ben Teradiona da je krenuo zlim putevima i da su ga razbojnici uhvatili i ubili. Tri dana kasnije, pronađeno je njegovo otečeno tijelo; stavili su ga u lijes, postavili na odar, odveli u grad i održali mu hvalospjev iz poštovanja prema ocu i majci.

(b.Sem.49b)

Bez sina čestitog i učenog, očeva stipendija prešla je na Beruriju.²⁰⁹ Iako ovo može objasniti zašto se ona tada spominje uz rabine, to ne objašnjava zašto je njezin položaj jedinstven.

Berurija nije imala jednak status među svojim muškim rabinskim saradnicima; iako je opisana kao vrlo angažirana u učenju, ona nije bila dijelom lanca tradicije ili rabinske linije autoriteta, niti je imala mjesto u Beth HaMidrashu (kući učenja). Elizabeth Sarah u ovom kontekstu ističe sljedeće:

Dok su rabinska učenja obično predstavljena u rabinskim tekstovima kao dio rasprave ili razmjene između dva ili više učenjaka, Berurijina su naučna mišljenja ili predstavljena samostalno, iako u kontekstu u kojem su zabilježena i druga mišljenja, ili kao dijalog sa njenim suprugom rabinom Meiom.²¹⁰

Postoji čak i primjer koji ukazuje da je iz rabinskog teksta izbrisana referenca na Berurijino mišljenje. Tosefta je rana zbirka rabinskih izreka i učenja savremenih sa Mišnom (200. n. e.), a kada bilježi Berurijino mišljenje o pitanju postupanja sa nečistim zasunom, priča završava riječima pohvale koje joj upućuje velika ličnost generacije njezina oca, rabin Yehudah: 'Kada su te riječi iznijeli pred rabina Yehudu, on je rekao: "Berurija dobro veli"' (t. Kelim Baba Metziah 1.6). Kada se ista rasprava pojavljuje u Mišni, Berurijino ime je izostavljeno, a njeno učenje se pripisuje rabinu Yehoshua ben Hananiah (m.Kel.11.4), koji je bio aktivan u rabinskim krugovima više od jednog stoljeća prije Berurijine generacije. Poznata je rasprava između Berurije i njenog supruga rabina Meira o stavu koji čovjek treba imati prema onima koji griješe prema vama. Berurija zagovara karakteristično rabinsko shvaćanje traženja pokajanja od grešnih radnji:

U susjedstvu su bili neki drumski razbojnici koji su mu stvarali velike probleme. Rabin Meir se molio da umru. Njegova žena Berurija mu reče: 'Kako takva molitva može biti ispravna? Zato što je napisano: "Neka se grijeh uništi" (Ps.104.35)? Piše li „grešnici“? Piše „griješni“! Pogledaj kraj retka gdje stoji: „I neka ne bude više opakih.“ Ako griješni prestanu, onda više neće biti grešnika! Moli se da se pokaju.' Molio se za njih i oni su se pokajali.

(b.Ber. 10a)

Berurijino učenje je učinkovito, a rabin Meir cijeni njeno učenje. Tu je i drugi primjer u b.Ber. 10a gdje Berurija koristi istu metodu tumačenja rasvjetljavanja

prvog stiha osvrtnom na kraj stiha. Anne Goldfeld navodi da zahvaljujući njezinoj metodi imamo važan trag o tome zašto su Berurijina mišljenja sačuvana u rabinskim tekstovima. Sastavljači Talmuda su živjeli nekih stoljeće i pol nakon nje i njezine generacije učenjaka, a njezina metoda tumačenja bila je popularna i u kasnije vrijeme.²¹¹

Elizabeth Sarah Beruriju predstavlja kao usamljenu vjersku učenjakinju koja, zbog svog spola, ne može učiti sa svojim muškim kolegama u Beth HaMidrashu i koja ne može poučavati učenike. Rabinska tradicija dopušta takve opise bez cenzuriranja Berurije; zapravo, na jednom mjestu joj čak dopušta da zadirkuje jednog od velikih mudraca po pitanju žena koje nisu glasne:

Kada je Rabin Yose Galilejac bio na jednom putovanju, naišao je na Beruriju. 'Kojim putem do Lydda?', upitao ju je. 'Blesavi Galilejac', odgovorila je, 'nisu li mudraci rekli ovo: "Ne razgovarajte mnogo sa ženama". Trebali ste pitati: „Kako do Lydde?“

(b.Eruv.53b)

Ovdje Berurija podsjeća rabina Yosea na komentar među 'izrekama očeva' u Mišni: 'Mudraci su rekli: Ko mnogo razgovara sa ženama, navlači zlo na sebe i zanemaruje proučavanje Zakona i na kraju će naslijediti Gehenu' (m.Avot 1.5).

Međutim, kako ističe Elizabeth Sarah, ovo nije kraj naše priče o Beruriji. Mnogo generacija kasnije, u srednjem vijeku, privukla je pažnju rabinskih učenjaka, ali ovaj put nema poštovanja prema njezinoj učenosti niti divljenja njezinom mišljenju, umjesto toga, čini se da je na djelu samo eksplicitna mizoginija. Glavni krivac je francuski učenjak Rashi. Svoju klevetu Berurije temelji na zagonetnom komentaru u Talmudu. Dolazi na kraju odlomka u b.Avodah Zarah 18a-b gdje je rabin Meir pokušavao osloboditi Berurijinu sestru koja je bila držana protiv svoje volje u bordelu, a na kraju priče se kaže da je rabin Meir pobjegao u Babilon: 'Neki kažu da je zbog tog incidenta pobjegao

u Babilon. Drugi kažu da je to bilo zbog incidenta oko Berurije.' Rashi, u svom komentaru na odlomak, nudi ovo objašnjenje za 'incident oko Berurije':

Da otkrijem šta su Mudraci jednom rekli u Kiddushinu 70b:

'Žene su slabog razuma', otišao je i rekao joj, 'tvoj život je tvoj kraj, poštuju njihove riječi.' Zapovjedio je jednom od svojih učenika da je iskuša, da govori o grijehu, i nagovarao ju je mnogo dana dok nije poslušala. Kad joj je zavjera otkrivena, objesila se i tako je rabin Meir pobjegao zbog sramote.

Prema Rashiju, Berurija umire od vlastite ruke, a rabin Meir bježi i živi život u egzilu, a sve zbog poticanja jedne žene da se uključi u rabinsku raspravu.

Jedno savremeno mišljenje je da je Berurija potpuno izmišljen lik, a tradicije povezane s njom, poput priča o Amazonkama koje smo spomenuli u prethodnom poglavlju,²¹² postoje jednostavno da pokažu kako bi apsurdna bila ideja o ženi rabinskoj učenjakinji.²¹³ Čak i kad bi ova pretpostavka bila tačna, činjenica da je vrijeme potrošeno na stvaranje ovog lika i njezina mišljenja, možda, odražava stvarnu potrebu da se ušutkaju neimenovane žene koje su se usudile prijeći granicu i raspravljati o učenjima svog božanstva.

U različitim kontekstima promatranja vjerske prakse, u domu, sinagogi i kulturnom okruženju, pojavljuje se mnogo složenija slika sudjelovanja žena u judaizmu nego što se obično pretpostavlja. Jedan obrazac koji možemo početi razaznavati je onaj koji odražava širu sliku susreta helenističkih i rimskih konstrukata roda. Slika osamljenog ženskog kućnog okruženja uobičajena je za helenističko društvo. Ono se vjerojatnije više očituje u urbanom nego u agrarnom kontekstu. Drevno izraelsko društvo je vjerovatno bilo manje rodno podijeljeno budući da je podjela rada i priroda tog rada u agrarnom društvu značila da su dom i radno mjesto jedno te isto. Urbana sredina je bila ta koja je odvajala posao i dom i dopuštala rodno odvajanje na pravcu javno-kućno. Kad se judaizam susreo sa helenističkim gradovima, počeo je odražavati

ovaj obrazac urbanizacije načina življenja, kao što smo vidjeli, naprimjer, u odlomku iz Siraha gdje su kćeri kuće zatvorene od pogleda javnosti.²¹⁴

Biologija i životni stil ključni su sastojci za konstruiranje roda i rodni uloga. U životima žena njihove se granice presijecaju, i tako, ako su žene zatvorene u ženske odaje i žive većinu svog vremena sa ženskim društvom, onda je njihov biološki menstrualni ciklus određen ciklusom njihovih družica. Ovakav način života donekle može objasniti kako se koncept regulacije menstruacije mogao razviti u društvu. U takvom kontekstu menstruacija bi bila očitija kada bi većina žena imala isti menstrualni ciklus. Religija koja podupire ovu vrstu povučenog i jednorodnog života za žene u određenoj mjeri konstruirala njihov spol u biološkom i društvenom smislu, određujući njihovo oslobađanje i potiskivanje hormona.

Kao što smo primijetili u našem prvom poglavlju, u otvorenijem rimskom okruženju žene su bile vidljivije. Moguće je da ćemo tamo gdje je utjecaj na judaizam, s obzirom na urbanu sredinu, bio je više rimski nego helenistički, vidjeti drugačiju sliku. Tu su žene mogle imati vlastito bogatstvo, koristiti ga za izgradnju svojih sinagoga i zauzimati moćne položaje u njima. Međutim, čini se da su grčki modeli imali prevladavajući utjecaj na židovske stavove prema ženama, što može biti posljedica, barem djelomice, češćih perioda otvorenog neprijateljstva koje je postojalo između židova i Rima, npr. protjerivanje židova iz Rima u prvoj polovini prvog stoljeća n. e., rat protiv Rima u Palestini 66. – 70. n. e. i konačni ustanak 135. n. e.

U izuzetnim okolnostima, ovaj su obrazac mogli prekinuti drugi faktori. Naprimjer, kada je u središtu religijske i društvene rasprave u vrijeme nastajanja helenističkog utjecaja bilo pitanje 'stranog' braka, tada su se ženski likovi još uvijek mogli izdići iz svoje opskurnosti i postaviti u središte pozornice, kao što je bio slučaj s pričom o Ruti i Naomi. Berurija, bilo da je stvarna ili fiktivna ličnost, uživala je naklonost rabina, najvjerojatnije zbog metode tumačenja koja joj se pripisuje i izvan njezine vlastite generacije, a

njezino ime je preživjelo u literaturi uprkos kasnijim pokušajima da je se diskreditira.

Savremena naučnica ranog rabinskog judaizma Judith Wegner u svojoj knjizi, *Pokretna imovina ili osoba?* ne može naći jasan odgovor na pitanje iz naslova njezine knjige, otkrivajući kako se rabini kolebaju između dvije alternative. Ona se žali da nakon 70. godine nove ere, kada je judaizam stvarao novi identitet iz pepela razaranja hrama i udarca koji je zadan židovskom ponosu i samopouzdanju, rabini nisu proizveli drugačiji tip judaizma: 'Sjedeći u Vijeću u Jabni, mogli su stvoriti utopiju koja ukida razlike temeljene na spolu, poput Platona na njegovom univerzitetu ili Pavla u njegovoj viziji Kraljevstva Kristova u Gal. 3.28' (str. 180 – 1). Ova referenca na svetog Pavla, kršćanskog apostola, vodi nas u naš sljedeći odjeljak gdje ćemo testirati može li tako pozitivna slika rodni odnosa u tom novom religijskom pokretu iz prvog stoljeća naše ere izdržati mnoga ispitivanja.

Fondacija
www.tpo.ba

6 OD RAZNOLIKOSTI DO KONFORMIZMA

Priču o ženama i kršćanstvu počinjemo sa Isusovim pokretom, a kao što obično biva u mnogim kontekstima, i ovdje je teško pronaći pokazatelje nužne za razumijevanje ženskih iskustava. Tu su zamke koje treba izbjegavati:

Židovski i kršćanski naučnici skloni su rekonstruirati rani judaizam i kršćanstvo ne samo u smislu onoga što je preživjelo kao 'normativno' u njihovim vlastitim tradicijama, već i kao dvije različite i oprečne religijske formacije. Budući da su 'rabinski' judaizam i patrijarhalno kršćanstvo bili historijski pobjednici među različitim unutaržidovskim pokretima, takva rekonstrukcija navodi na pomisao da samo oni predstavljaju judaizam prije 70. godine n.e. općenito, a posebno Isusov pokret.²¹⁵

Stoga smo suočeni sa izazovom da pokušamo izbrisati iz svojih umova predrasude o kršćanstvu i počnemo iznova sa prikazom Palestine pod rimskom okupacijom u prvom stoljeću. Tu se židovski narod, sa spektrom svojih vjerskih opredjeljenja i praksi, bavio svakodnevnim opstankom. Ideja o oslobađanju od tereta rimske dominacije bila je u podsvijesti mnogih, a na umu tek nekolicine. U takvoj klimi pojavio se Isus. Kao što smo primijetili u prethodnom poglavlju,²¹⁶ pred oči javnosti stigao je s neodložnom porukom židovima da se pokaju u svjetlu zore vladavine njihova boga.

Ako letimično pogledamo biblijske priče o Isusovoj službi koje nalazimo u četiri evanđelja, odmah vidimo koliko je podrška priznatih židovskih svetih knjiga bila ključna za Isusovu poruku i ličnost. Proročke knjige bile su posebno prikladne jer su često spominjale, s apokaliptičnim prizvukom, nadolazeći sud i vladavinu Božiju. Osim prepoznatljive Isusove poruke o Božijem kraljevstvu,

za njegovu službu, prema mišljenju biblijskih svjedoka, bila je svojstvena prisutnost božanskog duha. Smatralo se da je ova nadnaravna sila, Božiji atribut, koja je, također, karakterizirala službe proroka iz osmog stoljeća pr.n.e. i prije, odsutna u sadašnjem vremenu i da će se ponovo pojaviti tek kada Bog potakne kraj vremena. Drugim riječima, židovsko vjerovanje u vezi s očitovanjem duha postalo je eshatološka nada. Jedan odlomak iz židovskih spisa, iz knjige proroka Joela, koji su rani kršćani koristili i primjenjivali na vlastiti kontekst (Djela 2,17–21), sažima ovu nadu:

Poslije ovoga izliti ću duha svoga na svako tijelo, i proricat će vaši sinovi i kćeri, vaši će starci sanjati sne, a vaši mladići gledati viđenja. Čak ću i na sluge i sluškinje izliti duha svojeg u dane one.

2.28–29 (u hebrejskoj Bibliji, 3.1–2)

Upravo u ovim pojmovima su prvi kršćani prepoznavali Isusovo, i svoje posjedovanje Božijeg duha:

Iako bi bilo pogrešno pretpostaviti da postoji jedinstven pogled na djelovanje Duha u savremenom judaizmu, postoje valjani dokazi koji govore da su mnogi židovi djelovanje Duha smatrali dijelom prošlosti Izraela. Stoga je nadahnuće Duha bilo ograničeno na doba proroka, a ponovo će biti na djelu kada se pojave novi proroci, u mesijansko doba.²¹⁷

Prema kršćanskom vjerovanju, Bog je Isusu darovao duh na krštenju.²¹⁸ To je bio zaštitni znak svih koji su ga slijedili,²¹⁹ i omogućio im je da imaju njemu slične natprirodne moći:

A svakomu se daje očitovanje Duha na korist. Doista, jednomu se po Duhu daje riječ mudrosti, drugomu riječ spoznanja po tom istom Duhu; drugomu vjera u tom istom Duhu, drugomu dari liječenja u tom jednom Duhu; drugomu čudotvorstva, drugomu prorokovanje,

drugomu razlučivanje duhova, drugomu različiti jezici, drugomu tumačenje jezika.

(1. Kor. 12.7–10)

Ovo karizmatično svojstvo Isusovog pokreta, u organizacijskom smislu, protivni se svakom pojmu hijerarhijske strukture, budući da je faktor za razlikovanje u grupi onaj božanski nadahnut, a ne ljudski. Omogućio je, kao što jasno proizilazi iz odlomka o Joelu, potpuno uključivanje žena. Muškarci i žene bit će obdareni duhom na kraju vremena, a prema onome što možemo zaključiti iz oskudnih informacija koje imamo o Isusovom pokretu, to je bilo iskustvo te grupe. Hijerarhijske strukture su dovedene u pitanje:

Zato ih Isus dozva i reče im: „Znate da oni koji se smatraju vladarima gospoduju svojim narodima i velikaši njihovi drže ih pod vlašću. Nije tako među vama! Naprotiv, ko hoće da među vama bude najveći, neka vam bude poslužitelj! I ko hoće da među vama bude prvi, neka bude svima sluga.“

(Mk 10.42–44)²²⁰

Nova zajednica jednakih zamijenila je patrijarhalnu porodicu:²²¹ Ko god vrši volju Božju, on mi je brat i sestra i majka.' (Mk 3.35). Ovo je učenje radikalna alternativa tradicionalnim porodičnim konceptima judaizma u helenističkom svijetu gdje je porodičnim odnosima upravljala moć, a određivala se prema dobi, spolu i krvnim vezama.²²²

Dijete/rob zauzima najniže mjesto u patrijarhalnim strukturama i postaje primarna paradigma istinskog sljedbeništva. To istinsko sljedbeništvo ne mjeri se položajem oca/gospodara, već položajem djeteta/roba. To se može vidjeti u paradoksalnim Isusovim riječima: 'Ko ne primi kraljevstva Božjega kao dijete, ne, u nj neće ući.' (Mk 10.15). Ova izreka nije poziv na dječju nevinost i naivnost, već izazov da se odrekemo svih zahtjeva za moći i dominacijom nad drugima.²²³

Čitanje ovih evanđeoskih riječi, u smislu egalitarne zajednice, dovodi u pitanje prethodne pokušaje kategorizacije Isusovog pokreta, kao što je pojam Gerda Theissenova 'patrijarhat ljubavi'.²²⁴ Fiorenza ovo naročito odbacuje kao tačnu procjenu ove pojave. Bio je vrlo učinkovit kada se koristio u crkvenim, konfesionalnim krugovima da opravda nastavak hijerarhije, s dobronamjernim prizvukom, unutar crkava, navodno odražavajući odnos između Isusa i božanstva. Iako postoje dokazi da je Isus roditelj/dijete vidio kao prikladnu metaforu za ljudske odnose sa božanskim, dokazi da bi to trebalo prenijeti u zajednicu kako bi postalo centralni organizacijski model, međutim, nisu uvjerljivi. Tema dječije ovisnosti o Božijoj milosti radikalna je slika koja zahtijeva odbacivanje ljudskih struktura i materijalizma, a to je jasno kada se ozbiljno shvati kontekst Isusove tvrdnje:

'Zaista, kažem vam, ko ne primi kraljevstva Božjega kao dijete, ne, u njegov neće ući. Nato ih zagrla pa ih blagoslivljaše polažući na njih ruke. I dok je izlazio na put, dotrči neko, klekne pred njega pa ga upita: „Učitelju dobri, što mi je činiti da baštini život vječni?“ Isus mu reče: „Što me zoveš dobrim? Niko nije dobar doli Bog jedini! Zapovijedi znadeš: Ne ubij! Ne čini preljuba! Ne ukradi! Ne svjedoči lažno! Ne otmi! Poštuj oca svoga i majku!“ On mu odgovori: „Učitelju, sve sam to čuvao od svoje mladosti.“ Isus ga nato pogleda, zavoli ga i rekne mu: „Jedno ti nedostaje! Idi i što imaš, prodaj i podaj siromasima pa ćeš imati blago na nebu. A onda dođi i idi za mnom.“ On se na tu riječ smrkne i ode žalostan jer imaše velik imetak.'

(Mk 10.15–22)

Ovdje je izražena radikalna priroda Isusove molbe sljedbenicima da budu poput djece: sve što društvo smatra dragocjenim ne vrijedi ništa; a ono što društvo smatra bezvrijednim, siromaštvo i nemoć, trebalo je biti modelom ljudskog postojanja. Tema antimaterijalizma usko povezana s antihijerarhijom

obilježje je Isusovog učenja u evanđelskim opisima i čini se da je autentični dio najranije kršćanske tradicije.

Suštinski je bitno imati osjećaj za glavna obilježja Isusovog učenja želimo li otkriti status žena u najranijem kršćanstvu. Ako je, kao pokret radikalne obnove, ova grupa dovela u pitanje hijerarhijsku strukturu kao osnove za organizaciju zajednice, to je očito uticalo na status žena. U egalitarnoj zajednici praksa marginalizacije bilo koje grupe nije moguća. Primjer ovog obilježja u evanđeljima su često žene. Kod Luke imamo anđela koji se Isusovoj potencijalnoj majci, mladoj seljanki iz Galileje, obraća riječima: 'Milosti puna, Gospodin je s tobom!' (1.28);²²⁵ u Ivanovom evanđelju Samarijanka je prva koja svjedoči o Isusovoj mesijanskoj ličnosti;²²⁶ kod Marka Sirofeničanka nagovara Isusa da izliječi njezinu kćerku, a time njegova misija nadilazi interese Izraela;²²⁷ i, konačno, glavno svjedočanstvo sljedbenica o uskrsnuću čvrsto je ukorijenjeno u evanđeoskoj tradiciji.

Kao što smo primijetili u našoj kontekstualizaciji Isusovog pokreta, to je u suštini bio židovski pokret obnove, sa svojstvenim snažnim milenarizmom.²²⁸ Isusov koncept Božijeg kraljevstva je izgleda uključivao element realizirane inauguracije: to jest, već je započelo u embrionalnom obliku u njegovoj službi, a to su mogli doživjeti oni koji su ga slijedili (Lk 11.20). Novo, radikalno neporodično učenje, naprimjer, značilo je da je za razliku od *status quo* bio dostupan alternativan način života. Energija koja je održavala ovu kratku i predanu službu bila je u srži neodložno eshatološka. Vrijeme je curilo, kraj je bio blizu, pravednici su već mogli okusiti prve plodove novog doba ako se pokaju, vjeruju i slijede Isusa. Ovo je bio kontekst za učešće žena. Nije bilo umetnuto u postojeće društvo; niti se samo suprostavljalo postojećem društvu nudeći neseksističku, nehijerarhijsku opciju za buduće generacije. Naprotiv, iz Isusove perspektive, nije bilo budućnosti u ljudskim okvirima. Budućnost je u potpunosti bila u Božijim rukama. Božija je volja bila ta koja će potrgati ljudske

strukture, suditi krivcima, a zatim, nametnuti božanski plan obnovljenom svijetu.

Nova uključenost koju su uživale žene koje su slijedile Isusa, nova opcija za 'sestre u Kristu', nije trebala biti dugoročno rješenje za stoljeća patrijarhata i isključenosti. To je bio privremeni dogovor koji je odražavao univerzalizam Božijeg neposrednog djelovanja. Pragmatično govoreći, žene su bile vrijedan resurs u novoj zajednici, što se ne smije zanemariti u procjeni motivacije i prakse uključivanja žena u Isusov pokret. Putujućim grupama propovjednika, što je izgleda bio karakterističan način života ove grupe u najranijoj manifestaciji, otvorila se prilika da prekinu svoje putovanje i prime gostoprimstvo. Žene su bile te koje su otvarale vrata, kao, naprimjer, Marija i Marta u evanđeljima.²²⁹ Takve su 'stanice' same po sebi postale kamen temeljac pokreta, osiguravajući mjesta za komunikaciju i susrete. Tradicija domaćinstava koja je bila srž kršćanskih zajednica u selima i gradovima prenesena je u urbanu sredinu, a ta se pojava dogodila u sljedećoj fazi razvoja u pavlinskim zajednicama.

Eshatološko stajalište Isusovog pokreta uveliko objašnjava njegove stavove prema uključivanju žena. Uz dokaze poput Joelovog odlomka koji smo citirali, postavljalo se pitanje uloge židovskog zakona koji je imao glavni ograničavajući utjecaj na živote židovskih žena, posebno s dodanim elementom helenističkog utjecaja. Prorok Jeremija se nadao budućoj utopiji u kojoj će ljudi po prirodi slijediti Božiju volju, a tu svoju nadu je prikazao slikom obrezanja srca:

„Evo dolaze dani kad ću s domom Izraelovim i s domom Judinim sklopiti novi savez. Ne savez kakav sam sklopio s ocima njihovim u dan kad ih uzeh za ruku da ih izvedem iz zemlje egipatske, savez što ga oni razvrgoše premda sam ja gospodar njihov. Nego, ovo je savez što ću ga sklopiti s domom Izraelovim poslije onih dana: Zakon ću svoj staviti u dušu njihovu i upisati ga u njihovo srce. I bit ću Bog njihov, a oni narod moj. I neće više učiti drug druga ni brat brata govoreći: 'Spoznajte Jahvu!', nego će me svi poznavati, i malo i veliko

jer ću oprostiti bezakonje njihovo i grijeha se njihovih neću više spominjati.“

(Jer. 31.31–34)

Ovaj je koncept potencijalno mnogo obećavao za status žena u židovskom kontekstu: obred koji je priznavao židovski identitet u obliku koji je bio isključivo ograničen na muškarce sada je promijenjen tako da je uključivao i žene, pod jednakim uvjetima, pored muškaraca. Ovakvo učenje bilo je posebno značajno u službi svetog Pavla, koji je koristio ovu vrstu argumenta da objasni zašto bi pagani mogli biti primljeni u kršćanske zajednice bez obrezivanja.²³⁰ U kontekstu u kojem su zajednice već očekivale plodove eshatološkog kraljevstva, zakon se nije primjenjivao na isti način kao prije pojave Mesije.²³¹ Ono što trebamo primijetiti je da je ovo od ključnog značaja ne samo za potencijalne paganske obraćenike, već i za status žena u ovim zajednicama.

Isusovo neporodično učenje imalo je posebno izazovne aspekte za žene, pri čemu mislimo na one koje su doslovno slijedile Isusa, a ne na one čije su kuće nudile podršku na putu. Iz priča o Isusu u Jerusalemu u vrijeme njegovog pogubljenja znamo da su s njim bile žene koje su ga pratile iz Galileje.²³² Objašnjava li eshatološki kontekst Isusove službe zašto su se te žene trebale ponašati tako neobično, napustiti dom i porodicu i krenuti ‘na put’? Čini se da su značajni faktori bili žarka vjera u skori kraj historije i svitanje novog doba. Osim toga, moramo se osvrnuti i na kontekst judaizma tog vremena da vidimo postoji li neka pojava, barem izdaleka slična, koja bi ovom objašnjenju mogla dati vjerodostojnost. U prethodnom poglavlju primijetili smo jednu grupu opisanu kao therapeutride: žene koje su odustale od porodičnog života, prihvatile celibat i živjele odvojeno od glavnih tokova društva.²³³ Bilo je i muških pandana, therapeute, ali oni su živjeli odvojeno, a dvije grupe su se nalazile zajedno, iako bez miješanja, na sedmičnom bogoslužju.²³⁴ Iako se ova pojava ne slaže sa iskustvom putujućih Isusovih sljedbenica, pravi zanimljivu paralelu, unutar judaizma, jer su žene imale određenu autonomiju

u religijskom kontekstu. Život u celibatu je omogućio alternativu uobičajenom obrascu kućnog i porodičnog života.

U svojoj studiji o Isusovom pokretu Fiorenza upućuje na stariji literarni izvor kao dodatni dokaz koji djelomično objašnjava relativno prosvijećeni stav prema ženama u najranijem obliku kršćanstva. Apokrifna Knjiga o Juditi važna je tekstualna ilustracija našeg perioda i zaslužuje našu posebnu pažnju. Knjigu je napisao palestinski židov, između 163. i 142. g. pr.n.e., tokom Hasmonejskog perioda židovske historije, a govori o junakinji Juditi, koja je intervenirala u vrijeme vojnog pohoda protiv židovskog grada. Savremeni komentator daje sljedeći komentar o historiji tumačenja priče o Juditi: 'Brojne slike Judite kao femme fatale, građanske domoljubke, Isusove preteče, varalice, žene-ratnice i spasiteljice u Izraelu, nastale su u događaju s Holofernom, u kojem Judita ubija neprijateljskog generala.'²³⁵

Prvi kršćanski pisac koji je skrenuo pažnju na ovu priču bio je Klement Rimski koji je pisao o 'blaženoj Juditi' i primijetio da su 'Mnoge žene, osnažene Božijom milošću, izvršile brojna muževna djela' (1. Klem. 55.3.4). Autor priče o Juditi opisuje Boga kao: 'Boga poniznih, pomoćnika malenih, potpora slabih, utočišta napuštenih, spasitelja očajnih' (Jud. 9,11); drugim riječima, Boga prepoznatog u Isusovoj službi.

Možemo reći da priča o Juditi sažima dvije vrste žena koje nalazimo u hebrejskim pričama: Rutu i Jaelu. Namjera nije da priča bude historijska, već je to priča koja utjelovljuje borbu Izraela protiv moćnih susjeda, a ona tu borbu preživljava, uprkos svojim očiglednim slabostima, jer je Bog na njenoj strani. U ovoj priči Judita predstavlja Izrael: njeno ime doslovno znači 'Židovka'. Protivnik je složena mješavina tradicionalnih neprijatelja Izraela, Asiraca i Babilonaca: historija je neizvjesna, a Nabukodonosor je kralj Asirije. Holoferno je njegov glavni general i drugi vojskovođa. Holoferno je dobio naređenje da napadne i osvoji cijelu zapadnu zemlju, to jest mnoge male države, uključujući Izrael. Kad je Joakim, viši sveštenik u Jerusalimu, čuo o

Holofernovom pljačkanju, poslao je poruku stanovnicima Betulije da osiguraju brdske prolaze da vojska ne može pristupiti. Holoferno je napredovao prema gradovima na brdima, ali umjesto da ih napadne, zauzeo je njihove zalihe vode i odlučio da ih izgladnjuje jer su se usudili naoružati protiv njega. U ovom trenutku Judita ulazi u priču: personifikacija junačkog srca nemoćnog Izraela. Poput janjeta na klanje, nudi se otići, s Bogom na svojoj strani, i učiniti ono što se traži za Izrael. Uspjela je i narod je spašen. Zanimljivo je kako je uspjela.

U nedavnoj studiji o Juditi, Andre LaCocque primjećuje da se priča može posmatrati kao 'antologija tekstova i aluzija na druge žene u Bibliji: Miriam, Deboru, Jael, Sarah, Rebeku, Rakelu, Tamar, Naomi, Rutu i Abigejl'.²³⁶ LaCocque se poziva na feminističke naučnice koje u Juditi vide nadilaženje rodničkih barijera, korištenjem ženskih uzora, utjelovljenjem vojnika – Deборе i Jael; i zavodnice – Tamar i Rute. U planu da spasi Izrael njeno ponašanje je prvo opisano izrazima koji podsjećaju na priču o Ruti,²³⁷ jer je mlada udovica koja se, kao i Ruta, drsko služi svojim ženskim lukavstvima. Holoferno nije privlačan lik; potpuno je drugačiji od Rutinog Boaza:

Holoferno priredi gozbu samo za svoje časnike. Ne pozva nikoga od posluže.. Reče dvoraninu Bagoi, upravitelju svih svojih dobara: 'Idi i nagovori onu Hebrejku koja je kod tebe da dođe jesti i piti s nama. Bila bi nam prava sramota imati uza se takvu ženu, a ne biti s njom; jer ako je ne predobijemo, rugat će nam se.'

(12.10–12)

Ali prizor podsjeća na Boazovo gumno gdje obilno piće i gozba omogućavaju da dođe do prevare (12.13–13.2). Međutim, ovdje nema zavođenja, samo vrlo krvavo ubistvo za koje se Judita prerušava iz Rute u Jaelu, ženu iz priče o Debori, koja zabija šatorski klin u glavu Sisera, vojskovođe kananske vojske (Sucima 4.4–5.31).

Judita je junakinja čije se ponašanje u biblijskim pričama obično pripisuje muškarcima, a može se uporediti samo sa nemilosrdnosti žene Jaele. Nakon što Holoferno legne u krevet opijen vinom, Judita ustane pokraj kreveta i moli Boga za snagu (13.4–5), podsjećajući čitatelja da je to što ona čini za veće dobro Izraela. Zatim uzima Holofernov mač u jednu ruku, a njegovu kosu u drugu, još jednom moli Boga za snagu i odrubljuje mu glavu s dva udarca mačem. U Juditi postoji jasna aluzija na priču o Davidu i Golijatu. Značajno je da Judita ne završava svoje djelo jednim udarcem kao kad David odsijeca glavu Golijatu (1. Sam. 17.51). Ovo podsjeća na još jednu biblijsku priču u kojoj neimenovana ‘mudra žena’ naređuje odrubljivanje glave da bi se spasio grad Abel (2. Sam. 20). Kao i u priči o Davidu i Golijatu, gdje Davida nazivaju ‘mladićem’ (1. Sam 17.56) u Juditi se posmatrači iščuđavaju da je moćnog ratnika mogao sasjeci neko ko je toliko slabiji. Sama Judita skreće pažnju na nesrazmjer između pobjednika i pobijeđenog: ‘Bog ga je pogodio rukom jedne žene’ (Jud.13,15). Jasna razlika između žene koja se koristi tijelom i žene koja se koristi nemilosrdnošću – između ‘Rute’ i ‘Jaele’ – jasno dolazi do izražaja u pjesmi o Juditi:

Gospod Svevladar svlada ih rukom žene jedne. Nisu im mladići silnika slomili, Titanovi sinovi nisu ga oborili, divovi silni nisu ga napali, nego Judita, kći Merarijeva, ljepotom svoga lica njega uništi! Ona svuču udovičke haljine, da bi Izraelce ugnjetene podigla, namaza lice mašču mirisnom, na kose prevjes stavi, lanene halje uze da ga opčini. Sandala njemu oko zatravi, ljepota njena dušu mu zarobi, mač mu kroza šiju prođe! Perzijance njena hrabrost osupnu, a Medijce smionost zaprepasti.

(16.5-10)

Iako je priča nasilna, u njenoj srži leži vjera u boga potlačenih i beznadnih. Iako Judita koristi vrlo ‘politički nekorektne’ strategije namjernog zavođenja kao sredstvo za postizanje cilja, u ovoj priči to se opisuju i okreće naglavačke da

bi se otkrilo da su Holoferneve pretpostavke o ženama, one iz tradicionalnog patrijarhalnog društva, dovele do njegove smrti:

A Holoferno joj reče: 'Dobro je Bog učinio što te je poslao pred tvojim narodom da nama pripadne moć, a propast onima koji su prezreli moga gospodara. A ti si plemenita izgledom i lijepo zboriš.'

(Jud. 11.22–23)

George Nickelsburg tumači lik Judite na sljedeći način:

Judita nije slabić. Njena hrabrost, njeno povjerenje u Boga i njena mudrost – a sve to nedostaje njenim muškim pandanima – spasili su Izrael. To što je koristila prevaru, a posebno svoju seksualnost, može se činiti uvredljivim i šovinističkim. Za autora je suprotno. Judita mudro bira oružje iz svog arsenala koje je primjereno slabosti njenog neprijatelja. Ona igra njegovu igru, znajući da će on izgubiti. Pritom je cijelu vojsku mušakaraca napravila budalama.²³⁸

Za Fiorenzu i druge savremene komentatore ovog perioda, Judita je važan pokazatelj prirode i konteksta Isusove službe, koja nije počela kao novi religijski pokret, već kao židovski pokret obnove, utemeljen i nadahnut bogom otkrivenim u židovskim svetim knjigama.

Glavni dokazi za ovaj period su poslanice koje je Pavle pisao raznim zajednicama, 'prvim urbanim kršćanima'²³⁹ u antičkim gradovima, a koje su preživjele stoljeća jer su sačuvane kao kršćanske svete knjige u kanonu. Pavlove poslanice su ključne za naše sadašnje proučavanje žena i kršćanstva, budući da su mnogi komentari koje sadrže vezane za žene postali autoritativni u životima kršćanskih žena dvije hiljade godina. Štaviše, bila su ključna za utemeljenje pravnih sistema u zapadnom društvu o statusu i pravima žena, te za stvaranje osnove za položaj žena u svim društvima koja su se nekad opisivala kao 'kršćanska'.

Pavle ulazi u raspravu u vrijeme kada su se urbane zajednice počele razvijati. On dolazi na sredini ranog razvoja kršćanstva, između izvornog eshatološkog putujućeg Isusovog pokreta i institucionalizirane crkve bez eshatološkog dinamizma i sa relativno dobro razvijenom hijerarhijom u drugom stoljeću. Kao što smo vidjeli u našem uvodnom opisu ranog kršćanstva, proročanstva o kraju vremena shvatana su doslovno, a izgleda da rane zajednice nisu poštivale seksualnu hijerarhiju, niti preokupaciju kućnom sferom naspram javne, to jest, mjestom za žene i mjestom za muškarce. Vjernici u gradovima vodili su dualne živote, s jedne strane, slijedili su svoje odabrane profesije ili zanimanja, prihvatajući postojeće društvene strukture i ponašanje svijeta u kojem su živjeli; s druge strane, bili su dio zajednice novog doba kada su se sastajali s drugim vjernicima. U novoj zajednici očekivali su Božije kraljevstvo u kojem su normalne društvene strukture okrenute naglavačke, a duh je nadasve vladao. Gal. 3.28 je formula krštenja koja potiče iz ovog perioda, a koja utjelovljuje novu slobodu doživljenu u zajednicama: 'Nema ni Židova ni Grka, nema ni roba ni slobodnjaka, nema ni muško ni žensko; jer svi ste jedno u Kristu Isusu.'

Ovdje vidimo sličnosti sa ranije spomenutim Joelovim proročanstvom po pitanju jednakosti spolova i jednakosti statusa sluga i robova. Pavle na sebi svojstven način proširuje egalitarnu utopiju izraženu u Joelu dajući joj univerzalizam koji uključuje Židove i Grke, jedne pored drugih.²⁴⁰

Rane Pavlove poslanice, kao što su poslanice Rimljanima, 1. i 2. Korinćanima i Galaćanima, daju nam važne dokaze o egalitarnoj prirodi ranih urbanih zajednica. Priroda dokaza je dvojaka, prvo, u smislu teoloških uvida, kao ona koju smo primijetili u Galaćanima 3.28; i, drugo, u smislu naznaka društvenih položaja i zanimanja pojedinaca koji se spominju poimenice, posebno u pozdravnim odlomcima poslanica.

Egalitarani pristup i teologija izraženi u Gal. 3.28 mogu se naći u 1. poslanici Korinćanima 7., gdje Pavle savjetuje zajednicu o braku u svjetlu utjelovljenja Krista:

Žena nije gospodar svoga tijela, nego muž, a tako ni muž nije gospodar svoga tijela, nego žena (...) Neoženjenima pak i udovicama velim: dobro im je ako ostanu kao i ja. Ako li se ne mogu uzdržati, neka se žene, udaju. Jer bolje je ženiti se negoli izgarati.

(1. Kor. 7.4 i 8 – 9)

Ovdje Pavle započinje svoju digresiju o braku pokazujući da treba postojati jednakost između muškarca i žene, barem u smislu bračnih prava. Muškarci i žene gube autonomiju nad svojim tijelom kada stupe u brak. Prema Pavlovom razumijevanju brak je bio radikalna promjena okolnosti iz stanja samca za obje strane. Ako su dio novog doba, pitao se da li je brak najbolje stanje u tom jedinstvenom i izazovnom vremenu. Zajednici bi možda bolje služila čestitost nebračnog stanja. Uviđao je da se prednost samca gubi ako je to stanje nedobrovoljno jer u tom slučaju osobu izjeda potreba za seksualnim ispunjenjem. Ovo mišljenje ponovo naglašava kasnije u odlomku:

O djevicama nemam zapovijedi, nego dajem savjet kao čovjek po milosrđu Gospodnjem vrijedan povjerenja. Smatram, dakle, dobro je to zbog sadašnje nevolje, dobro je čovjeku tako biti. Jesi li vezan za ženu? Ne traži rastave. Jesi li slobodan od žene? Ne traži žene. Ali ako se i oženiš, nisi sagriješio, i djevica ako se uda, nije sagriješila.

(7.25 – 28a)

Ovdje Pavle počinje govoriti apokaliptično da bi potaknuo zajednicu da se prisjeti eshatološke prirode vremena u kojem živi:

Ali takvi će imati tjelesnu nevolju, a ja bih vas rado pošteditio. Ovo hoću reći, braćo i sestre, vrijeme je kratko; odsada, koji imaju žene,

neka budu kao da ih nemaju, i koji plaču, kao da ne plaču, i koji se vesele, kao da se ne vesele, i koji kupuju, kao da ne posjeduju, i koji uživaju ovaj svijet, kao da ga ne uživaju. Jer prolazi obličje ovoga svijeta.

(7.28b – 31)

Pavlove brige ovdje izrečene stavljaju u perspektivu osvrta na druge biblijske odlomke, koji opisuju porodične odnose u vrijeme božanskog suda u apokaliptičnim okvirima:

Narod će ustati protiv naroda, kraljevstvo protiv kraljevstva. Bit će potresa po raznim mjestima, bit će gladi. To je početak trudova (...) Predavat će na smrt brat brata i otac sina. Djeca će ustajati na roditelje i ubijati ih.

(Mk 13.8 i 12)

To je ono čega bi Pavle poštedio svoju zajednicu: agonije porodičnog odvajanja i patnje koja bi se neizbježno dogodila u vrijeme suda, vrijeme za koje je Pavle bio uvjeren da će doći u bliskoj budućnosti.

Pavlovo učenje o braku u kontekstu eshatološke zajednice ostaje dosljedno formuli krštenja navedenoj u Gal. 3,28. Brak, kada se dogodi vjerniku, treba biti odnos uzajamnog poštovanja i uzajamnih prava. Njegova podvojenost proizlazi iz straha da bi briga da se bude dobar partner neizbježno odvrtila pažnju od usmjerenosti na Krista i njegov skori povratak, a potom nagomilala potencijalnu buduću patnju ako bi se neke porodične veze nasilno prekinule u eshatonu.

Prema komentarima u poslanicama Korinćanima i Galaćanima, čini se da su žene dobile barem prividno jednak status u zajednicama. Trebamo se zapitati da li je njihov novi status primjenjen u praksi, naprimjer, u liturgijskom kontekstu. Izgleda da se u 1. poslanici Korinćanima (11) navodi da su žene

imale iste uloge u javnom bogoslužju kao i muškarci, iako se, u isto vrijeme, postavljaju mnoga kontroverzna pitanja u vezi s ulogama spolova:

Hvalim vas što me se u svemu sjećate i držite se predajâ kako vam predadoh. Ali htio bih da znate: svakomu je mužu glava Krist, glava ženi muž, a glava Kristu Bog. Svaki muž koji se moli ili prorokuje pokrivene glave sramoti glavu svoju. Svaka pak žena koja se moli ili prorokuje gologlava sramoti glavu svoju. Ta to je isto kao da je obrijana.

(11.2–5)

Izgleda da Pavle ne odobrava što su Korinćanke svoju službu na okupljanju zajednice vršile otkrivene glave, ali njegove emotivne riječi u vezi sa ženskim pokrivanjem glave ne smiju zasjeniti činjenicu da su žene vršile službe, to jest, da su bile aktivne učesnice u liturgijskom kontekstu.

Ovaj odlomak privlači ogromnu pažnju od prvog stoljeća do danas. Fiorenza primjećuje da se rasprava o Pavlovim komentarima o ženskom pokrivanju glave obično usmjerava na pitanje da li žene trebaju nositi veo, uzimajući u obzir židovske običaje ženskog oblačenja. Ali, kako ona ističe, Pavle je usmjerio pažnju na samu kosu, te stoga ono što Pavle govori odnosi se na način na koji je kosa uređena dok se ljudi mole i propovijedaju.

Izgleda da su tokom ekstatično-duhovnih bogoslužja neke korinćanske proročice i liturgičarke odvezale kosu, te nosile slobodno puštenu kosu umjesto da je drže u oblikovanoj frizuri, koja je često bila prilično složena i pojačana nakitom, vrpčama i velovima. Prizor raščupane kose bio je sasvim uobičajen u ekstatičnom bogoslužju istočnjačkih božanstava.²⁴¹

Klasični učenjak Balsdon tumači složene frizure koje su se nosile u Carstvu tokom prvog stoljeća n.e. i navodi Juliju, kćerku Tita, koji je postao car 79.

n.e, koja je bila notorna predvodnica trendova frizura, i navodi Juvenalove podrugljive komentare o ovoj praksi:

Uvojak na uvojak se penje i nad čelom se izdiže nešto što je izgledalo u najboljem slučaju kao remek djelo nadarenog slastičara, a u najgorem kao suha spužva. Straga je kosa bila spletena, a pletenice složene u kolut, koji je izgledao kao košara. Tu uzvišenu krasotu trebalo je gledati samo iz jednog smjera, sprijeda, a žene su zacijelo na društvenim okupljanjima manevrirale tako da prikriju smiješni anti-vrhunac koji su njihove kose gradile straga. 'Sprat po sprat, izgrađen na njenoj uzvišenoj glavi. Vidite je sprijeda; ona je Andromaha. Straga izgleda upola niža – pomislili biste da je druga žena.' Tako se rugao Juvenal.

(Juvenal 6, 502–4).²⁴²

Iako je takvo krajnje složeno friziranje pripadalo društvenom svijetu carskog domaćinstva, moda je općenito bila da žene nose svoju dugu kosu čvrsto svezanu u atraktivne uvojke i pletenice. Otkrivanje slobodno puštene kose nije moglo biti ležeran pokret, već namjerna gesta.

Pavle se kasnije u ovom odjeljku poslanice Korinćanima bavi potrebom za redom i pristojnošću u bogoslužjenju zajednice (poglavlja 11 – 14) i jasno daje do znanja da je njegova glavna briga situacija u kojoj bi se zadesio nevjernik koji bi ušao na takvo okupljanje po prvi put: ...'neće li reći da mahnitaste?' (14.23). Fiorenza primjećuje napetost između Pavla i Korinćana u pogledu slike koju su prenosili u antičkom gradu. Dok su Korinćani bili zadovoljni oponašanjem i stapanjem sa popularnim religijama istočnjačkog stila, Pavle je želio da se rano kršćanstvo razlikuje. Rasprava o ženskoj kosi središte je ove opće napetosti. Žene koje su se molile Izidi puštale su kosu, što je bila praksa koju je zabilježio rimski pjesnik Tibulus u ranom prvom stoljeću n. e. On spominje ženu koja je dvaput dnevno razvezivala kosu da bi slavila Izidu.²⁴³ Slična praksa bila je i među menadama koje su se molile Dionizu i sljedbenicama

Kibele (Magna Mater). U slučaju Izide, muškarci su brijali glavu, i tu Fiorenza nalazi moguće objašnjenje za Pavlov komentar da i žene mogu brijati glavu. Možemo spomenuti i muške svećenike, gale, kulta Magna Mater, koji su, osim što su se kastrirali, nosili žensku odjeću i dugu, raspuštenu kosu.²⁴⁴ Muške i ženske karakteristike bile su zamagljene do tačke nepristojnosti u Pavlovim očima. Prelazile su se rodne granice. Za židova po rođenju i prakticiranju, drugi istočnjački kultovi bili su idolopoklonički i nemoralni, uvreda jedinom i pravom Bogu. Pavla je uznemiravalo provođenje praksi među zajednicama koje je sam osnovao, koje su ih činile neprepoznatljivim od paganstva, a to nam pomaže objasniti emocije i osudu u ovom odlomku.²⁴⁵

Drugi dokazi o praktičnoj uključenosti žena u ranim urbanim zajednicama dolaze nam preko pojedinaca koje je Pavle naveo poimenice u svojim poslanicama. U poslanici Rimljanima spominje Febu, đakonicu, 'primite je u Gospodu kako dolikuje svetima i priskočite joj u pomoć u svemu što od vas ureba jer je bila zaštitnicom mnogima i meni samomu' (16.1 – 2); pozdravlja bračni par Prisku i Akvilu, 'saradnike moje u Kristu Isusu' (16.3); i spominje Junija kao suuznika apostola (16.6).²⁴⁶ U djelima apostolskim spominje se Pavlova obraćenica po imenu Lidija (16.14 – 15), koja je trgovala grimizom. Bila je bogata poslovna žena koja je svoj dom i domaćinstvo mogla ponuditi apostolima. Ovo su neke žene za koje znamo da su postojale i imale važne položaje u smislu podrške i organizacije u ranim urbanim zajednicama.²⁴⁷ U iskušenju smo uporediti ove žene sa osobama o kojima je govorila Bernadette Brooten u svom istraživanju o natpisima u kojima se navode žene koje su imale istaknute položaje u nekim drevnim sinagogama.²⁴⁸

Obje grupe su bile bogate žene sa sredstvima za pružanje podrške svojim usvojenim ili izvornim vjerskim zajednicama.

Iako u ranim Pavlovim poslanicama otkrivamo egalitarnu vrstu organizacije zajednice, otkrivamo i napetost. To se može objasniti, barem djelomično, ako se uzme u obzir srednji stadij razvoja kršćanstva u prvom stoljeću, u vrijeme

Pavlove službe. Njegove zajednice su i dalje uživale u 'plodovima duha', a fiksne organizacijske strukture su bile nevidljive. Postojala je samo karizmatična crkva (1. Poslanica Korinćanima, 12) gdje duh stoji umjesto svake hijerarhije, a svi su ravnopravni članovi Kristovog tijela: crkve. Bile su to eshatološke zajednice koje su čekale skori Kristov povratak i koje su se suprotstavljale standardima i strukturama svoga doba. Međutim, kako je vrijeme prolazilo, osjećaj za Kristov skori povratak počeo je jenjavati. Postajalo je sve teže izdržati pritiske prilagođavanja vanjskim utjecajima u vlastitoj organizaciji i stavovima zajednica. Pisma Korinćanima prate ovu napetost. Stavovi o ženama i njihovom učešću u zajednicama bili su u središtu pažnje, kao što smo vidjeli u slučaju sa frizurama. Tako je nastala podvojena slika o položaju žena u ranim urbanim zajednicama. S jedne strane nastavio se eshatološki žar iz Isusovog pokreta, utemeljenog na oslobađajućem iskustvu slobodnog duha; a s druge strane, počeli su se javljati teološki argumenti i praksa koji su ženama vraćali status drugog spola.

U Pavlovim urbanim zajednicama, koje su slijedile Isusov pokret, nalazimo karizmatično vodstvo u kojem su srušene barijere između muškaraca i žena; svi su bili Božija djeca blagoslovljena njegovim duhom, i pozvana u različite službe bez obzira na spol. Brak se nije poticao osim ako je celibat uzrokovao dominaciju 'tijela' nad određenim pojedincem. Ideal je bio pojedinac, muškarac ili žena, koji je bio jednodušno posvećen Bogu u svjetlu Kristovog evanđelja i u očekivanju skorog Kristovog povratka i suda sadašnjeg poretka. U crkvi je postojala uloga žena u celibatu, žena koje nisu bile ometane brigama domaćinstva, koje su se poput Judite odlučile za život posvećen Bogu, a ne za život u braku i domaćinstvu: Do kraja života bila je poštovana u cijeloj zemlji. Mnogi se htjedoše oženiti njome, ali ona se nijednom nije predala u sve dane svoga života' (Sud. 16.21 – 22).

Napetost koju smo primijetili u zajednicama, a koja se spominje u Pavlovoj poslanici rasla je kako je odmicalo prvo stoljeće. Nije se uvijek odolijevalo

pritisaku da se stvori više struktura za lakšu komunikaciju i donošenje odluka. Zajednica vođena na karizmatičkim načelima mogla je dovesti do nepovjerenja i vrste duhovne umišljenosti koja je, paradoksalno, stvorila hijerarhiju karizme. Takve je probleme već primijetio Pavle koji je poticao Korinćane da koriste svoj um kao i svoje darove duha:

Molit ću se duhom, molit ću se i umom; pjevat ću hvalospjeve duhom, ali pjevat ću ih i umom. Jer ako Boga blagosiljaš duhom, kako će neupućen reći 'Amen' na tvoju zahvalnicu jer ne zna šta govoriš.

(1. Kor. 14.15 – 16)

Ovdje opet vidimo Pavlovu zabrinutost zbog 'nepripadnika', samosvijest o tome kako se njegove zajednice doživljavaju u 'vanjskom' svijetu. Ta samosvijest je jačala s pojavom progona, naročito sporadičnog i spontanog, ali i sistemskog kao u Neronovo vrijeme.²⁴⁹ Kako izgledaju vanjskom svijetu postalo je od presudne važnosti za samo postojanje mnogih zajednica. Uz ovaj pritisak postojao je i unutrašnji faktor nedolaska Božijeg suda i nepovratka Mesije. Umjesto samosvijesti da su skup vjernika milenara koji željno iščekuju kraj vremena, rani kršćani morali su se suočiti s izgledima dugoročnog postojanja u 'ovom svijetu'. Biblijski tekstovi s kraja prvog stoljeća jasno odražavaju takve tendencije.²⁵⁰ Status žena u zajednicama postao je glavno pitanje za zajednice koje su morale razviti hijerarhijske strukture radi organizacije. U kršćanstvu se nastavila tradicija žena koje su odbacile brak, ali su postale marginalizirane u vidu vođstva. Fiorenza tumači složenost situacije sa razvojem kršćanstva u drugom stoljeću n.e:

Patrijarhalizacija ranokršćanskog pokreta i uspon monarhijskog episkopata ne samo da je učinila ženske vođe marginalnim ili isključenim u ranoj crkvi, već ih je odvojila i ograničila na ženske sfere, koje su postupno došle pod kontrolu biskupa. Ipak, treba ponovo naglasiti da su rukopisi koji su predlagali ovu vrstu patrijarhalne

dinamike preskriptivni, a ne deskriptivni, budući da je muško sveštenstvo često zavisilo od bogatih i utjecajnih žena čak i u kasnoj antici. Ideološke zapovijedi i stvarna društvena realnost nisu se uvijek podudarali.²⁵¹

Ovo je ključna tačka koja daje smisao razlikama i pluralizmu kršćanske prakse tokom tih ranih godina. Imamo odlomke koji daju jasne upute za marginalizaciju žena u crkvenim službama:

...isto tako žene u doličnu držanju, neka se rese stidljivošću i razborom, ne pletenicama i zlatom ili biserjem ili skupocjenim odijelom, nego dobrim djelima, kako dolikuje ženama koje ispovijedaju bogoljubnost. Žena neka u miru prima pouku sa svom podložnošću. Poučavati pak ženi ne dopuštam, ni vladati nad mužem, nego neka bude na miru.

(1. Tim. 2,9 – 12)²⁵²

Ovaj dokaz sam po sebi ukazuje na postojanje praksi koje govore suprotno: inače takva zabrana ne bi bila potrebna. Ali, popularni montanistički pokret iz drugog stoljeća nudi dodatne dokaze.²⁵³ Montanisti su bili milenaristički pokret koji se pojavio sredinom drugog stoljeća, u Frigiji u Maloj Aziji, nadahnut i vođen proročanstvima o muškarcu i dvije žene: Montanu, te Priski i Maksimili. Imali su značajan broj sljedbenika, uključujući crkvenog oca Tertulijana. Pokret je zapravo izazvao raskol u Maloj Aziji i uprkos očiglednoj pobjedi anti-montanista, sljedbenici sekte su preživjeli. Kontroverza i strah da bi nova proročanstva mogla biti uključena potaknuli su formalizaciju novozavjetnog kanona. Tako u drugom stoljeću nalazimo žene vođene duhom, koje zauzvrat vode kršćanske zajednice. Jedan od problema za dominirajuće kršćanstvo u to vrijeme bilo je istaknuto žensko vođstvo montanističkog pokreta. Zbog pokreta kao što je montanizam kršćanstvo se činilo daleko od respektabilnog, a njegova poruka o skorom povratku Krista nije bila popularna u institucionaliziranom kršćanstvu koje se razvijalo. Stoga ne iznenađuje da je

došlo do njegove konačne marginalizacije od matice ili nastanka kršćanskog pravovjerja. Važno je napomenuti da je u ranom kršćanstvu postojala veza između ženskog vođstva i nadolazeće eshatologije. Izgleda da je ženski autoritet mogao biti prihvaćen i hvaljen u prelaznom periodu kada se historija bližila kraju. Kada je kršćanstvo počelo gledati dugoročno, tada su konvencionalno muško vođstvo i hijerarhija postali normativni.

Još jedan primjer poznatog ženskog celibata na kraju novozavjetnog perioda je Tekla. Njena se priča nalazi u apokrifnoj knjizi Djela Pavla i Tekle,²⁵⁴ a ispričana je kao romantična priča koja potječe iz istog perioda kao i montanistički pokret, koji je, također, došao iz Male Azije. Radnja je smještena u vrijeme Pavlove službe, i poput židovskog epa o Juditi, više je fikcija nego činjenica, ali, poput Judite, koristan je dokaz o alternativnim uzorima za žene u ranoj crkvi. Tekla je bila lijepa mlada djevica koja se odrekla unosnog braka, odrezala kosu i obukla se u mušku odjeću. Pobjegla je od kuće da bi započela službu propovijedanja, temeljeći svoj život na Pavlovom učenju o djevičanskom životu. To su bile mjere da izbjegne silovanje, sudbinu kojoj je za dlaku umakla jer se u pravom trenutku umiješao čudesan olujni oblak. Iako je zapadna crkva marginalizirala Teklinu priču, istočna crkva Teklu slavi kao sveticu.

Uprkos pokušajima da se ženama ograniči njihovo aktivno i vidljivo učešće u kršćanstvu, njihov se doprinos nastavio i u drugom stoljeću. Neveli smo komentar iz 1. poslanice Timoteju koji zabranjuje ženama da imaju položaje moći nad muškarcima, te moramo u istom kontekstu spomenuti ograničenja koja je taj isti tekst nametnuo udovicama u zajednici. U navodu o pravim udovicama (1. Tim. 5) nagovještava se da je postojala rasprava o prirodi udovištva. U tekstu se navodi da žena može biti udovica samo ako je starija od 60 godina. Zahtjevi za njihovo pristupanje u zajednice slični su zahtjevima za biskupa (1. Tim. 5.3 – 16), a kaže se da samo 'prave' udovice zaslužuju podršku zajednice, odnosno one bez žive porodice. Tako je uprkos činjenici da su te udovice bile zaposlene u službi zajednice, otprilike isto kao i stariji

muškarci i biskupi, čija naknada nije zavisila od porodičnog imovnog stanja, već od njihove sposobnosti da doprinesu izgradnji zajednice. Također, muški službenici su bili plaćeni duplo više od udovica.

Treba spomenuti još jednu stvar vezano za zahtjev da udovice moraju biti starije od 60 godina, koji se navodi u pastoralnim poslanicama (zajednički naziv za novozavjetne poslanice 1. Timoteju, 2. Timoteju i Titu), a u vezi sa zahtjevom u rimskom zakonodavstvu koji je uveo August.²⁵⁵ Taj zakon je nastao u kontekstu alarmantnog pada stope nataliteta i iz potrebe održavanja velike vojske. Udovice koje su nakon smrti muža željele ostati neudane trebale su imati 50 ili 60 godina, odnosno preći godine za rađanje. Pastoralne poslanice savjetuju da mlađe udovice treba odvrćati od pridruživanja redu udovica u slučaju da se kasnije žele ponovo udati. Svjesno ili nesvjesno, mladim ženama se otežavalo da ostanu neudane, što je u oštroj suprotnosti sa Pavlovim ohrabrenjem mladim ženama da ostanu neudane (1. Kor. 7,39). U praksi, izgleda da je u ranoj crkvi red udovica bio zajednica žena svih dobi posvećenih služenju Gospodu onako kako je poticao Pavle. Dodatni dokazi o tome potiču iz drugog stoljeća n. e., od Ignacija Antiohijskog koji u svom Pismu Smirnjanima pozdravlja red udovica kao djevice koje sebe nazivaju udovicama (13.1). Ograničavanjem reda udovica na žene starije od 60 godina smanjivala se ova alternativna kršćanska zajednica ili domaćinstvo, a žene više nisu imale mogućnost živjeti nezavisno od kućne sfere, kao što su imale u vrijeme Pavla i drugih apostola. U idealu koji nudi poslanica 1. Timoteju i s njim povezani tekstovi 2. Timoteju i Titu, žene su se morale udati i rađati djecu, a mogle su se povući iz toga tek nakon što su ispunile svoje porodične dužnosti. Moramo imati na umu da to što autor pastoralnih poslanica spominje udovice i propisuje dobnu granicu i način ponašanja mora značiti da se one nisu tako ponašale. Fiorenza tvrdi da je red udovica bio važno sredstvo za mlade žene da izbjegnu brak i pažnju muškaraca. Proglasivši se 'udovicama' preuzimale su način odijevanja i života koji ih je udaljavao od uobičajenih očekivanja i omogućio im slobodu u smislu rada u zajednici i

za zajednicu.²⁵⁶ Neodobranje izraženo protiv žena koje su izabrale ovakav život moglo je proizići iz straha od posljedica ako kršćanstvo dovede u pitanje norme društvenog ponašanja. Osim toga, ovdje imamo dokaz o helenističkom utjecaju na crkvu u povelju. Kao što ćemo vidjeti, biblijski tekstovi u kojima se ponavljaju pravila za uloge spolova iz helenističkih izvora, 'kodeksi domaćinstva' u poslanicama Kološanima, Efežanima i 1. Petrovoj poslanici upadljivo su slični Aristotelovim filozofskim idejama.²⁵⁷

U srži suprotnosti između egalitarne zajednice i hijerarhijskog patrijarhata leže dva polarizirana pristupa porodici. Oba se nalaze u kršćanskom svetom pismu i oba se mogu pratiti kroz historiju kršćanstva. Prvo, imamo gore opisani pristup u našoj raspravi o Isusovom pokretu da su se sljedbenice ohrabrivale da napuste dom i porodicu i postanu članovi zajednice: Božije porodice. Na taj način su se tradicionalne porodične veze prekidale, a sestre u Kristu su bile slobodne živjeti i raditi u javnoj sferi zajedno sa muškarcima. Drugo, postojali su i kodeksi domaćinstva. Ovi kodeksi daju hijerarhiju spolova, muževo poglavarstvo odražava Kristovo poglavarstvo u crkvi. U poređenju sa grčko-rimskim kodeksima domaćinstva, vidimo da su ove poslanice jednostavno usvojile zajedničku društvenu strukturu iz grčko-rimskog društva i dale joj teološki temelj. Nedavno su naučnici prepoznali paralelu u raspravama o ekonomiji i politici koje odražavaju oblik koji je kodificirao Aristotel, a taj oblik bio je uobičajen u filozofskim školama prvog stoljeća n.e. Cilj ovih kodeksa bio je da se ojača podređenost u patrijarhalnoj porodici s jedne strane, a s druge strane, da se ugrade ideali uzajamne podrške koji su formulirani u helenističkom dobu. Fiorenza raspravlja o različitim vrstama kodeksa domaćinstva u antičkom svijetu i primjećuje: 'u antici je domaćinstvo bilo ekonomski nezavisno, samodovoljno, hijerarhijski uređeno i kao takvo osnova države.'²⁵⁸

Aristotel vidi porodicu kao osnovu, savršenu paradigmu, za politiku i državu. On opisuje porodicu odnosom prirodnog vladara i prirodnog podanika. Kad

se dodaju robovi, porodica postaje domaćinstvo. Mnogo domaćinstava čine selo, nekoliko sela grad-državu ili politeju. Na taj način Aristotel objašnjava kako porodica čini osnovu države. Kao takva, ona u suštini mora utjeloviti potrebnu strukturu koja će činiti osnovu društva unutar države, to jest strukturu patrijarhalne hijerarhije koja odražava uzajamni odnos prirodnog vladara i prirodnog podanika:

„...po prirodi postoje različite klase vladara i vladanih. Jer drugačijim načinom vlada slobodni nad robom, te muško ženskim i muž djetetom. U svima su prisutni dijelovi duše, ali su prisutni različito, rob tako uopće nema savjetodavne sposobnosti, žensko ima, ali je bez autoriteta, dijete je ima, ali je ona nesavršena.“

(Politika I.1260a)

Većina današnjih kritičara prepoznaje negativan utjecaj koji je Aristotel imao na kršćanstvo s obzirom na njegovo uvjerenje da žene predstavljaju defektan ljudski rod.²⁵⁹ Ono što nije lako uočljivo, ističe Fiorenza,²⁶⁰ zapravo je to da je ta antropologija ukorijenjena u njegovim razmišljanjima o državi i politici. Njegova ideja da ženska priroda nije prikladna za vladanje nije bila općeprihvaćena u njegovo vrijeme. U Sparti su, na primjer, žene kontrolirale svoje bogatstvo i stoga imale značajnu moć.²⁶¹ Platon je ukazivao da bi žene uz jednake prilike mogle obavljati iste dužnosti kao i muškarci.²⁶² Aristotelov model porodice i države u njegovo doba bio je samo alternativa, a ne prirodni red stvari, kako je on tvrdio.

Aristotelov utjecaj na kršćanstvo ne može se preneglasiti. Pogrešno je misliti da je to vidljivo samo u djelima Augustina i Akvinskog – koliko god da jeste sveobuhvatno. On je posredno utjecao na kršćanstvo od najranijeg nastanka. Na samim počecima kršćanstva Aristotelova misao doživljavala je renesansu u neopitagorejskoj filozofiji i stoičkoj filozofiji. U helenističkom judaizmu nalazimo dokaze o njegovom utjecaju,²⁶³ naprimjer, na slike dobre i loše žene opisane u egipatsko-židovskoj helenističkoj apokrifnoj Knjizi Sirahovoj (25.16

– 26.4). Strašna slika loše žene koja čuva svoje bogatstvo i tako prijeti cijeloj instituciji porodice bliska je po tonu Aristotelovom napadu na spartansku kulturu. Također, trebamo primijetiti u odlomku iz Knjige Sirahove teološku podlogu za osnovni aristotelovski patrijarhat, stih 24., koji naglašava inherentnu defektnost ženskog spola.²⁶⁴

Smatra se da se najstariji kodeks domaćinstva u kršćanskom svetom pismu nalazi u Kološanima:

Žene, pokoravajte se svojim muževima kao što dolikuje u Gospodu. Muževi, ljubite svoje žene i ne budite osorni prema njima. Djeco, slušajte roditelje u svemu, ta to je milo u Gospodu! Očevi, ne ogorčujte svoje djece da ne klonu duhom. Robovi, slušajte u svemu svoje zemaljske gospodare, ne naoko, kao oni koji se ulaguju ljudima, nego u jednostavnosti srca, bojeći se Gospoda...Gospodari, pružajte svojim robovima što je pravo i pravično, znajući da i vi imate Gospoda na nebu.

(Kol. 3.20–22 i 4.1)

Fiorenza navodi da se ova struktura moći u domaćinstvu vrti oko tri para: žena-muž; djeca-otac; rob-gospodar: 'U svakom slučaju, društveno podređeni prvi član para potiče se na poslušnost nadređenom drugom članu.'²⁶⁵ Kršćanski element u kodeksu domaćinstva usmjeren je na izraz 'u Gospodu', što je dovoljno za objašnjenje strukture. To je božanska volja.

Kad se osvrnemo na kodeks domaćinstva u 1. Petrovoj poslanici, 2.11 – 3.12, otkrivamo da nedostaje jedan od tri para iz poslanice Kološanima, a to su djeca i roditelji. Također, naglašavaju se dužnosti podređene strane, a ne nadređene strane:

Pokoravajte se svakoj ljudskoj ustanovi radi Gospoda: bilo kralju kao vrhovniku, bilo upraviteljima jer ih on šalje da kazne zločince, a pohvale one koji dobro čine...Kao slobodni ljudi – ali ne kao oni

kojima je sloboda tek pokrivalom zloće, već kao Božje sluge – sve poštuju, bratstvo ljubite, Boga se bojte, kralja častite! Sluge, budite sa svim poštovanjem pokorni gospodarima, ne samo dobrima i blagima nego i naopakima.

(1. Petrova poslanica, 2.13 – 14. 16 – 18)

Kako se ovaj kodeks ponašanja nastavlja, idealan obrazac ponašanja za robove primjenjuje se i na supruge:

Tako i vi, žene, pokoravajte se svojim muževima... Vaš nakit neka ne bude izvanjski – pletenje kose, kićenje zlatom ili oblačenje haljina; nego, neka vaš nakit bude skrovića srca, neprolazne ljepote, blaga i smirena duha, to je pred Bogom dragocjeno.

(1. Petrova poslanica, 3.1a i 3 – 4)

U ovoj strukturi – država, domaćinstvo, porodica – nalazimo vrstu kodeksa koji blisko odražava Aristotelovu politiku.²⁶⁶ Fiorenza tumači da ovaj primjer kodeksa domaćinstva, sa svojim patrijarhalnim obrascem podređenosti, 'ne teži toliko vraćanju supruga na njihove prave patrijarhalne uloge i mjesta, ali nastoji umanjiti napetost između kršćanske zajednice i paganskog patrijarhalnog domaćinstva.'²⁶⁷ Koristeći dokaze iz antičkih tekstova, uključujući kršćanskog heretika Marciona iz drugog stoljeća, koji je zapazio da je i sam Isus bio optužen da je žene i djecu vodio na krivi put, Fiorenza naglašava političku prijetnju koju su kršćanske egalitarne vrijednosti mogle predstavljati za rimsku državu. Rana obećanja Isusovog pokreta, s učenjem kojem je bilo svojstveno da ženama i drugim obespravljenim slojevima društva daje slobodu izbora, potkopavala su političku osnovu rimskog društva, porodice i priznatog statusa robova.

U ta tri kodeksa domaćinstva možemo vidjeti kako se u kršćansko domaćinstvo uvodi patrijarhalni poredak. Kad ponovo pogledamo pastoralne poslanice, možemo pronaći uvođenje patrijarhalnog reda u crkvu i službu. Ove poslanice

daju upute o ponašanju u kući Božijoj (1. Tim. 3,15). Glava ovog domaćinstva je biskup, koji se ponekad prevodi kao 'Nadglednik'. Uzor za njegovo (sic) ponašanje navodi se u 1. Timoteju:

„ ... teži li ko za nadgledništvom, časnu službu želi. Treba stoga da nadglednik bude besprijekoran, jedne žene muž, trijezan, razuman, sređen, gostoljubiv, sposoban poučavati, ne vinu sklon, ne nasilan nego popustljiv, ne ratoboran, ne srebroljubac; da svojom kućom dobro upravlja i sinove drži u pokornosti sa svom ozbiljnošću – a ne zna li neko svojom kućom upravljati, kako će se brinuti za Crkvu Božju? “

(1. Tim. 3,1–5) (također, Tit. 1,7 i slj.)

Kao što žene (Tit. 2,5), djeca (1. Tim. 3,4) i robovi (Tit. 2,9), moraju biti pokorni u domaćinstvu, tako moraju biti pokorni i u zajednici. Supruga – žena treba biti potpuno pokorna suprugu – muškarcu (1. Tim. 2,10 – 15). Kao što robovi ne smiju prezirati svoje gospodare (1. Tim. 6,2), tako ni cijela zajednica ne smije prezirati svoje službenike (1. Tim. 4,12; Tit. 2,15). Opća poruka pastoralnih poslanica je da kršćani trebaju biti uzorni građani u svojim domaćinstvima i zajednicama bogoslužnja. Oni treba da poštuju patrijarhalni poredak i mole se za 'careve i sve vlasti' i 'vode tih i miran život u potpunoj pobožnosti i dostojanstvu' (1. Tim. 2,1 i dalje)

Ovdje vidimo još jednu promjenu smjera u kršćanskom životu, osim u braku i domaćinstvu. Sada služba zavisi od dobi i spola, a ne kao što se prije prihvatilo (npr. 1. Kor. 12 – 14) od duhovnih ili organizacijskih sposobnosti ili nadarenosti. U Tit. 2.3 – 5 spominju se žene učiteljice, što izgleda proturječno s poslanicom 1. Tim. 2,10, ali to nije slučaj kada shvatimo da je njihova uloga ograničena samo na podučavanje drugih žena.

Ovo je slika na kraju novozavjetnog perioda i na kraju prvog stoljeća kršćanske ere. Što se tiče kasnijih tekstova, kršćanstvo je postalo patrijarhalna religija, nadahnuta patrijarhalnom prirodom društva u kojem postoji i koju odražava.

Do kraja ranog perioda formiranja kršćanstva, to jest do početka drugog stoljeća n.e., možemo vidjeti nezavisnu religiju u nastajanju koja se usklađivala s rimskom državom. U njenim obrascima privatnog i javnog ponašanja i strukturi ogledaju se ideali za uređeno političko okruženje za vladavinu Carstva. Kršćanstvo nije izazivalo državu, nego je poticalo svoje sljedbenike da budu uzorni građani. Ovo je poticanje bilo obogaćeno tvrdnjom da je propisani kodeks ponašanja Božija volja i da obećava nebeske nagrade. Takva je slika u izrazitoj suprotnosti s ciljevima i načinom života Isusovog pokreta. Tamo je opisan egalitarni, a ne hijerarhijski model, tamo Božiji duh dodjeljuje aktivnosti i zadatke pojedincima, bez obzira na spol ili iskustvo. Trebamo odoljeti iskušenju da ovaj kontrast jednostavno objasnimo kao historijski razvoj. Te se paradigme ponašanja i organizacije pojavljuju u tekstovima koji nisu značajno vremenski udaljeni. Naprimjer, poslanica Kološanima, koja sadrži kodeks domaćinstva, vjerovatno, nije starija od otprilike 60. godine n. e, samo pet ili više godina nakon 1. poslanice Korinćanima. Različitost praksi je uvjerljivije objašnjenje, a ta se različitost može objasniti ako se uzme u obzir činjenica da su pojedine zajednice bile pod prijetnjom progona, dok su se druge suočavale s utjecajem lokalnih paganskih svetišta. Faktori poput ovih uticali su na način na koji se određena zajednica predstavljala vanjskom svijetu ili osnaživala iznutra.

Tumačenje i primjena ovih tekstova u historiji kršćanstva značajni su za žene. Različitost se mogla nastaviti, a prema tome i uključivanje žena na svim nivoima unutar te religije, sve dok se toleriralo krivovjerje. Mnogi faktori doprinosili su nestanku različitosti unutar kršćanstva od drugog stoljeća nadalje, a do kraja drugog stoljeća nastao je jasno raspoznatljiv pojam pravovjerja sa kanonom svetog pisma koji ga podupire. Uloga žene smanjena

je sa usponom pravovjerja, a učenje o ženama navedeno u pastoralnim poslanicama i kodeksima domaćinstva postalo je normativno. Riječ je o tekstovima koje neprestano citiraju crkveni oci od drugog stoljeća nadalje, dok se o onima koji nude alternativne mogućnosti za žene rijetko govori.²⁶⁸

Kršćanstvo je u tim ranim stoljećima bilo preskriptivno za žene. Zapravo je konstruiralo njihov spol objašnjavajući im šta znači biti žena. Uvjeravalo je kako žene trebaju izgledati: kako trebaju nositi kosu, koja vrsta odjeće je prikladna, trebaju li nositi nakit. Pretpostavljalo se da će se udati i imati djecu, a nakon toga će na kraju života ostati udovice, a onda će im se reći na koji način trebaju služiti crkvi. U našem sljedećem poglavlju dublje ćemo istražiti kako kršćanska teologija podupire ova pravila i razrađuje psihološku dimenziju za dodjelu uloga.

U našem istraživanju žena u grčko-rimskoj religiji, judaizmu i kršćanstvu primijetili smo toliki stepen različitosti da bi bilo kakva uporedna generalizacija bila besmislena. Sama je različitost ono što zahtijeva našu pažnju, nešto što se često izgubi u proučavanju religije ovog perioda. Paganstvo, judaizam i kršćanstvo daleko su od homogenosti, a primijetili smo i spektar različitosti u sve tri. Nepregledan niz religija u Rimskom carstvu značio je međusobne utjecaje između tradicija i kultura: grčka religija je postala rimska, perzijska vjerovanja su postala židovska, judaizam je postao kršćanstvo. U ovoj složenoj i beskrajno raznolikoj religijskoj matrici žensko iskustvo je isto tako bilo različito, u rasponu od potpunog isključivanja iz javnog bogoslužjenja do potpunog uključivanja. U ranim kršćanskim dokazima žene su se pojavljivale kao sestre u Kristu i Evine kćeri – žene stvorene da pomažu i slušaju muža. Uspon kršćanskog pravovjerja zajedno s konačnim preobraćenjem cara na kršćanstvo neizbježno će dovesti do radikalnog sužavanja religijskog iskustva za sve u rimskom svijetu, s posebnim posljedicama za žene.

Treći dio

RELIGIJA I ROD

Prethodna dva poglavlja ove knjige nagovijestila su, a ponekad se i eksplicitno bavila pitanjem uloge religije u konstrukciji roda. Predodžbe o ženstvenosti definirale su se kroz religijska uvjerenja i praksu, kao i kroz zakonodavne i kulturne artikulacije društva. Kada religija uključuje snažno zakonodavno i kulturno nasljeđe, kao što je to slučaj s judaizmom, tada je religijski utjecaj na konstrukciju rodnih uloga snažniji. U judaizmu smo primijetili kako religiozna dimenzija prožima sve aspekte života, od najjavnijih do najprivatnijih. Kršćanstvo, odražavajući nametljivu prirodu svoje matične religije, uvjerljivo daje savjete o braku, djeci, odijevanju, frizuri i seksualnoj aktivnosti. I judaizam i kršćanstvo nude cjelovite sisteme koji obuhvaćaju ne samo vjerska uvjerenja i vjerske rituale, već i čitav stil života. Za razliku od većine religija u grčko-rimskom svijetu, judaizam i kršćanstvo uključivali su moralne kodekse koji su iz javne sfere prešli u privatnu. Ali u tom pogledu, oni nisu bili jedinstveni. Religija kao sinteza moralnog kodeksa, vjere u božanstvo i nade u zagrobni život, također, se može uočiti u razvoju barem dva istočnjačka kulta u rimskom svijetu, Izidinog i Mitrinog kulta, pa je korisno judaizam i kršćanstvo staviti nasuprot tih kultura unutar grčko-rimskog religijskog spektra.

Nametljivije religije nužno su preskriptivnije u smislu života muškaraca i žena. Jasno je da su postojali i drugi faktori koji su utjecali na njihove živote na baznom nivou: je li neko bio slobodno rođen ili rob, je li bio bogat ili siromašan, je li bio državljanin Rima ili ne. Ipak, takvi se faktori ne mogu uvijek razlikovati od religijske sfere.

Ako je neko bio npr. rob koji je pripadao određenom domaćinstvu čiji se glavar obratio na kršćanstvo, taj bi rob, također, bio kršten (Djela 16.15) i bio bi sljedbenik vjerovanja i disciplina te religije. Ako je žena bila robinja gazdarice koja je inicirana u Dionizove misterije, pratila bi je i podlijegala istom kodeksu tajnosti kao i gazdarica.²⁶⁹ Analizirati utjecaj religije na artikulaciju i konstrukciju rodnih uloga izolirano od drugih faktora koji inkulturaliziraju i socijaliziraju pojedince bilo bi izvještačeno i neuvjerljivo.

Religija je najkorisnija kao alat koji mjeri standarde, prakse i uvjerenja društva i kulture. Kao takva, odražava stvarnost na način koji je koristan sociolozima, antropolozima i historičarima. Nadalje, religija je neprocjenjiv izvor za rekonstrukciju i praćenje razvoja rodni konstrukata kako su se pojavljivali u historiji naše civilizacije.

To će, dakle, biti fokus trećeg dijela naše analize. Opisali smo mnoge značajke ženskih uloga u društvima grčko-rimskog svijeta i raspravljali o tome kako su te uloge bile pretočene u učešće u različitim tipovima religija prisutnih u tom svijetu. Dosada smo se bavili samo odrazom slike u ogledalu, a to je široki spektar artikuliranog religioznog iskustva u drevnom svijetu. Naš sljedeći korak je dekonstruisati samo ogledalo kako bismo otkrili kako su konstruisani različiti koncepti ženskosti koji se odražavaju u drevnim religijama.

Ne možemo postaviti pitanje konstrukcije ženskih uloga, pa čak ni konstrukcije samog ženskog roda, a da se ne pozabavimo pitanjem njezinog antipoda, muškosti. Kada patrijarhalna religija ili društvo razvije snažnu i definitivnu predodžbu o ženstvenosti, ta predodžba o ženi ima tendenciju da se formulira kako bi se potvrdilo što ne znači biti žena. Drugim riječima, ženstvenost je postala 'drugo' kako bi se potvrdio normativni i primarni koncept muškosti.²⁷⁰ Ovo se, možda, ne odnosi na sve varijante grčko-rimske kulture prije i izvan kršćanskog iskustva. Ali u atmosferi intenziviranog dualizma, kakvo je iskusilo kršćanstvo od drugog stoljeća do danas, jasno se uočava razvoj rodnog identiteta u smislu da je muško normativno, a žensko izvedeno, ili čak manjkavo.

7. MAGNA MATER I VESTALKE

Dva primjera iz grčko-rimske religije daju nam primamljiv materijal za svaku raspravu o pitanju roda. Kultovi Veste i Magna Mater ili Kibele, oba uništavaju konvencije rodnih očekivanja. Prvi su vestalske djevice,²⁷¹ koje se na razne načine percipiraju kao muškarci, a drugi su samokastrirani eunusi (*gali*). Međutim, prikladno bi bilo početi kultom Magna Mater jer je sama božica stekla ogroman značaj u rimskoj kulturi. Čak i sa ograničenim informacijama koje posjedujemo o njezinom kultu, možemo stvoriti uvjerljivu sliku barem jednog antitipa idealizirane muškosti.

Prema Liviju,²⁷² kult Magna Mater uveden je u rimsko religiozno iskustvo iz njezina rodnog Pessinusa u Maloj Azije 204. godine prije nove ere. Kao što je bila praksa sa 'stranim' kultovima, svoj pravni status u Rimu dobio je konsultovanjem Sibilinih knjiga.²⁷³ Mary Beard primjećuje dvije karakteristične značajke kulta Magna Mater kakav se pojavljivao u rimskom vjerskom životu.²⁷⁴ Prije svega, karakterizirao ga je neobičan naglasak na ekstatičnom bogoštovanju. Ali što je još važnije, bio je to kult koji se tradicionalno povezivao sa gradom Trojom, odakle se pratilo porijeklo rimske rase, i stoga se mogao smatrati gotovo starorimskom religijom, a ne novom ili stranom pojavom. U Rimu je slika Magna Mater, napravljena od crnog meteorita, postavljena u srcu grada, u hramu na Palatinu. Po pjesniku Ovidiju, koji je pisao u kasnom prvom stoljeću prije nove ere, božica je došla 'kući' kako bi podijelila život s drugim potomcima Troje u njihovoj novoj domovini u Italiji.²⁷⁵

Svetonije bilježi incident koji se navodno dogodio 204. g. pr. n. e. dok su božicu rijekom Tibar nosili u Rim. Legenda kaže da se barka koja je nosila kip Magne Mater nasukala, a mlada rimska heroína po imenu Kvinta Klaudija,

koristeći vlastitu kosu kao uže za šlepanje brodice odvukla je barku sa kipom do odredišta na Palatinu.²⁷⁶ Klaudija, koju su u to vrijeme sumnjičili da je nečedna, prepustila se na milost i nemilost božici moleći da se njezina nevinost dokaže intervencijom božice koja joj je dala snagu da odvuče barku.

Komentatori u najranijim pričama ne spominju nikakvu mušku figuru u svojstvu supružnika Magne Mater, i, kao rezultat toga, čini se da je muška figura koja je najbliže povezana s njom, bog Atis, bila sekundarna značajka kulta, iako postoje arheološki dokazi sa Palatina koji ukazuju da je Atis bio dio kulta od njegove najranije manifestacije u Rimu.²⁷⁷ Bilo kako bilo, mit o Atisu pruža osnovu za jednu od najočitijih kulturnih praksi povezanih sa kultom Magna Mater, samokastraciji njezinih svećenika. Centralna tema mnogih i raznolikih legendi koje opisuju Atisov odnos sa Magna Mater fokusira se na mladog smrtnika Atisa, uhvaćenog u ekstatičnom ludilu koje je potaknula božica jer je bila ljubomorna na njegovu vezu sa drugom ženom. Kada se u tom ludilu Atis kastrira i umre, božica ga oživljava.

Drugi ritual ponovno prikazuje Atisovu smrt i uskrsnuće. Beard daje okvirnu rekonstrukciju ovog rituala, temeljenu na različitim vrstama dokaza, često namjerno napisanih da ismiju praksu koju opisuju. Godišnji ritual Magna Mater održavao se u periodu od 15. do 27. marta i čini se da slijedi ustaljeni obrazac s kraja drugog stoljeća nove ere. Ritual najuže povezan sa Atisom izvodio se između 22. i 25. marta. Dana 22. marta svećenici i drugi službenici kulta bi posjekli bor, a onda, udarajući se u prsa u znak žalosti, nosili bi ga u lažnoj pogrebnoj povorci kroz grad do hrama na Palatinu. Na stablu je bila slika Atisa za kojeg se pričalo da je umro ispod bora nakon što se kastrirao. U nekim verzijama mita, na kraju je dobio besmrtnost u obliku bora.²⁷⁸ Beard rekonstruira sljedeću fazu rituala ovako:

Svetkovina 24. marta (dan krvi) obilježavala se, kao što joj i samo ime govori, prolivanjem ljudske krvi u hramu. Svećenici i drugi štovatelji trgali su svoje meso bičevima i probadali grudi borovim iglicama,

prskajući krvlju stablo i okolne oltare. Moguće je, također, da su se na taj dan potencijalni svećenici kastrirali, postajući tako živi 'Atis'. U jednom trenutku tokom ovog obreda, bor se zatrpavao. Sutradan, (na dan radosti) slavilo se uskrснуće boga.²⁷⁹

Zloglasniji aspekt kulta Magna Mater, koji se izvodio tokom martovskih proslava kao i u drugim prilikama, bio je žrtvovanje bika (*taurobolium*). To je bila naročito krvava praksa u kojoj se životinja žrtvovala na takav način da onaj koji je žrtvuje mora biti poprskan njezinom krvlju. Beard primjećuje kako se upravo po tome žrtvovanju Magna Mater razlikuje od normalne kultne prakse rimske religije koja je osmišljena da osigura upravo suprotan učinak, da svećenik ostane neokaljan tokom ritualnog ubijanja.²⁸⁰ Mora se priznati da najjeziviji opis o ovoj žrtvi onaj iz kršćanske polemike koja opisuje kako je svećenik koji je vršio službu stajao u jami ispod životinje kako bi se zapravo okupao u njezinoj krvi.²⁸¹

Ostali godišnji događaji uključivali su megalezijске igre, raskošne svečanosti koje su se održavale u aprilu u znak sjećanja na dolazak božice u Rim sa predstavama koje su se izvodile ispred hrama, cirkuskim događanjima i slično. Tokom svetkovine svećenici eunusi lutali su gradom moleći milostinju, što je još jedna praksa suprotna uobičajenom rimskom običaju. Oni koji su obnašali svećeničke dužnosti u raznim građanskim kultovima uvijek su bili napredni i poštovani građani koji su redovno koristili svoju službu kao platformu za pokazivanje svoje darežljivost onima nižeg društvenog statusa.²⁸² Prosjachenje je bila praksa o kojoj rimski građanski svećenici nikada ne bi razmišljali.

Nesumnjivo najintragantnija karakteristika kulta Magna Mater je samokastracija svećenika zvanih *gali*. Kao što Beard ističe, rasprava o tome je li se to historijski zaista dešavalo i, ako jeste, u kojoj su mjeri sakatili svoje genitalije, manje je važna od značaja koji se ovoj praksi daje u rimskoj mašti. Beard ovdje vidi dokaz za tendenciju rimskog društva da se distancira od kulta Magna Mater, te da njega i njegove popratne prakse imenuje 'drugim':

‘to insistiranje na udaljenosti i različitosti posebno je fokusirano na eunuha *gala*.’²⁸³

U kontekstu rodne konstrukcije, slika kulta Magna Mater sa svojim svećenicima eunusima daje primjer onoga što muškost ne bi trebala biti, učvršćujući tako prihvaćene norme o tome što bi trebala biti. U rimskom kontekstu, ‘eunuh *gallus* bio je i nečovjek i muškarac koji je prekršio pravila primjerenog muškog ponašanja.’²⁸⁴

Gali nisu emaskulirani samo kastracijom već i nošenjem ženske odjeće i duge kose. Beard u svom članku citira epigram rimskog pjesnika Marcijala iz druge polovine prvog stoljeća n.e. koji ismijava seksualnu dvosmislenost *gala*:

*O gale, žene ližeš tamo dolje, voliš im okus?
A trebao bi radije pocuclati falus.
Kitu ti otkinuše, ali džaba sve,
pičku još voliš, doktor ti treba za glave.
Ono čega nemaš ne može da svrši,
Al muški ti je jezik, još uvijek Kibelino pravilo krši.*²⁸⁵

Ženski izgled *gala* obično bi signalizirao privlačnost prema muškarcima. Učiniti ga seksualno privlačnim kao muškaraca trebalo je poremetiti rodnu ravnotežu kako ju je shvaćalo rimsko društvo. Elitni čuvari rimskih standarda kritikuju uvezene istočnjačke kultove i iz tih kritika možemo zaključiti mnogo o rodnim pretpostavkama. To se posebno odnosi na kultove Magna Mater i Izide, koje su karakterizirale sve vrste ekstrovertnog ponašanja – ples, transvetitizam, divlja kosa ili obrijane glave, samobičevanje, pa čak i kastracija. Kultovi koji potiču takvo ponašanje, takav gubitak dostojanstva i kontrole, predstavljaju oštru suprotnost etabliranim grčko-rimskim kultovima čija su svećeništva jasno odražavala hijerarhijsku strukturu sekularnog društva. Na

ovo pitanje Richard Gordon daje oštrouman komentar, 'jer ekstaza uključuje gubitak onog dostojanstva tako pažljivo projektiranog počasnim kipovima koji utjelovljuju ideala ponašanja građanske elite'.²⁸⁶ Identificirajući orijentalne kultove kao kultove suštinski popularne u provincijama popularne kulture, Gordon je u njima prepoznao kritiku statičnog sloja rimskog društva: 'U onoj mjeri u kojoj su stariji istočnjački kultovi pružali specijalizirane ustanove za izražavanje popularnih kulturnih religijskih ciljeva, na njih se ispravno može gledati kao na oblike otpora dominantnim ciljevima elite'.²⁸⁷ Tako je kult kao što je Magna Mater dao 'drugog' protiv rimskih normi društvene i rodne definicije. Te su norme bile zaštićene zakonima. Onima koji su rođeni u Rimu, npr. bilo je zabranjeno da postanu *gali*: 'prema zakonu i dekretu senata nijedan rođeni Rimljanin ne hoda u procesiji kroz grad obučen u raznobojnu halju, moleći milostinju ili u pratnji svirača frule, ili štujući božicu uz frigijske ceremonije'.²⁸⁸ Prema ediktu cara Hadrijana, kastracija je, također, bila izričito zabranjena za sve Rimljane bilo kojeg položaja, bili slobodni ili robovi. Beard se poziva na opis Valerija Maksima, napisan u prvom stoljeću n.e., prema kojem je rimsko pravosuđe lišilo prava *gala* po imenu Genucije.²⁸⁹ Ostavljeno mu je neko naslijeđe, koje mu je osporavano i na kraju mu je uskraćeno sa obrazloženjem da nije ni muškarac ni žena, te stoga nije imao pravo na nasljeđivanje prema rimskom pravu. Beard primjećuje, 'Genuciju čak nije bilo dopušteno da javno iznese svoj slučaj, „iz straha da bi sud mogao biti zagađen njegovom opscenom prisutnošću i pokvarenim glasom”'.²⁹⁰ U skladu s Gordonovom kritikom statusa kultova Magna Mater i Izide u Rimu, Beard vidi fenomen *gala* kao alternativu unutar rimskog iskustva:

s jedne strane je stajao rutinski, formalni pristup tradicionalnog svećenstva, ugrađenog u političke i društvene hijerarhije grada, s druge strane, gali su tvrdili da uživaju direktno nadahnuće od bogova – nadahnuće koje je došlo sa bijesom i transom, otvoreno za svakoga, bez obzira na politički ili društveni status. Dovodeći u pitanje položaj rimske elite kao jedinog čuvara pristupa bogovima, svećenici eunusi

*zapravo su doveli u pitanje širi autoritet te elite i društvene i kulturne norme koje su te elite dugo jamčile.*²⁹¹

Stoga se moglo vidjeti da je Magna Mater bila nešto poput 'trojanskog konja' za Rimljane, koji su je isprva primili u srce svog grada. Beard, međutim, uvjerljivo tvrdi da je kult Magna Mater, igrajući ulogu 'drugog' u rimskom društvu, ponudio neophodnu i vitalnu mjeru pomoću koje se mogao proizvesti identitet države. Iako se Rim može činiti klasičnim modelom političke, društvene i kulturne organizacije, ako malo pomnije pogledamo, vidjet ćemo da je zbog svog programa golemog ekspanzionizma i njegove izloženosti snažnim utjecajima poput utjecaja helenizma, središte carstva ipak stajalo na prilično klimavim nogama. Beard primjećuje kako su se naučnici uglavnom fokusirali na religijsku scenu na periferiji Carstva, primjećujući utjecaj koji je, npr. uvođenje 'Carskog kulta' imalo u takvim kontekstima.

Alternativno, podsmijeh i gađenje koje su rimski reacionari pokazivali spram neobičnosti stranih kultova i običaja shvaćeni su kao rasizam ili ksenofobija. Klasični naučnici nisu uobičavali objašnjavati ove odgovore u smislu neizvjesnosti i nesigurnosti u srcu temelja rimskog društva. Beard tvrdi:

*Postojala je nužna i neriješena napetost između osjećaja specifičnog identiteta u gradu Rimu, s njegovim jezičkim tradicijama, političkim naslijeđem i religijskim oblicima s jedne strane i zbunjujuće erozije tog identiteta, uslijed razmjene političkih privilegija sa vanjskim svijetom, uslijed utjecaja književne i umjetničke tradicije grčkog svijeta na rimsku i stapanja rimskih vjerskih simbola sa čudnim stranim kultovima i ritualnim praksama, s druge strane. Šta je značilo biti Rimljanin u bilo kojem definiranom smislu, kad je Rim bio sinonim za svijet?*²⁹²

Magna Mater je djelovala na dva fronta; prvo, kao atraktivna alternativa tradicionalnim rimskim kultovima, nudeći oslobađajuću promjenu stava i

poretka posebno za 'neelitu', i, drugo, kao alternativni izraz onoga što nije bilo 'rimsko'. Ovaj kult je igrao ulogu 'drugog' u odnosu na rimsku vjeru, kulturu i društvo, te implicitno politiku.

Dakle, lik božice Magna Mater može se promatrati kao suštinsko utjelovljenje 'ginofobije'. Krajnji izraz muške odanosti ovoj božici bila je samokastracija. Ovo je obilježje najviše zaokupljalo zastrašujuću maštu Rima i dovelo do zakona koji svakom Rimljaninu zabranjuje da se pridruži svećenstvu, čineći gotovo nemogućim da bilo kakvo rimsko bogatstvo prijeđe u posjed njegovih deformiranih svećenika. Užasavanje prema *galima* naročito je izazivalo njihovo kontinuirano odbijanje da napuste područja muškosti. Uprkos kastriranim tijelima, odjeveni i ukrašeni kao žene, *gali* nisu željeli napraviti prijelaz u rodnom smislu i pridružiti se redovima žena. Nisu bili transseksualci, ostali su muškarci, i kao takvi, izazov normama muškosti.

Za neke je prisutnost kulta Magna Mater u srcu Rima bila stalna, potkopavajuća prijjetnja rimskom patrijarhalnom društvu. Prijetila je da ugrozi normu rodnog identiteta, u njegovom najgrubljem obliku. Značajan dio rimske elite smatrao je da društvo u kojem žene imaju moć i autoritet znači anarhiju i revoluciju,²⁹³ a ovaj je kult, sa božicom na čelu, prirodno bio žarište reakcionarnih osjećaja. Dokaze treba čitati 'u širem kontekstu', kao što to čine Gordon i drugi: takvi strani kultovi bili su najprivlačniji onima koji nisu imali značajan društveni položaj. Iako smo svjesni da ova strana rasprave nije tako eksplicitno dokumentirana, činjenica da je neprijateljstvo prema tim kultovima bilo tako glasno dokaz je sam po sebi da su ti kultovi uživali značajnu podršku. Premda nema dokaza na osnovu kojih bismo mogli rekonstruirati potpunu i detaljnu sliku tipova ljudi koje su Magna Mater i drugi takvi 'strani' kultovi najviše privlačili, očito je da su bili privlačni onima bez društvenog 'statusa' prema čvrsto uspostavljenim slojevima rimskog društva. Zanemarujući finese prihvaćenih društvenih normi, u takvim su kultovima svećenici tražili novac, umjesto da ga nude, a konvencionalni običaji odijevanja i pravila ponašanja

bili su ismijavani kroz transvestitsko odijevanje, neuredne frizure i divlje ponašanje na ulicama. Žene su naročito uživale slobodu koju im je nudio takav kult kao alternativu krutim, patrijarhalnim strukturama koje im je rimsko društvo nametnulo.

Kad uporedimo kult Magna Mater sa državnim kultovima koji su se fokusirali na cara i carski dvor, postaje jasno koliki je izazov Magna Mater predstavljao potonjim. Gordon žrtvene prakse državne religije komentira na sljedeći način: 'jasno je da je jedna od uloga *princepsa* (ključna figura u središtu žrtve), kao velikog svećenika (*pontifex maximus*) da čuva cjelovitost i kontinuitet tradicionalnih javnih rituala Rima.'²⁹⁴ Javna uključenost samog cara kao ključne osobe u tim ritualima jačala je strukturu rimske društvene stratifikacije, njezin politički sistem i uspostavljenu kulturu. Gordon tvrdi da je naglasak koji je carsko domaćinstvo stavilo na državnu religiju bio pokušaj da se zadrži normativno središte i da se zaštititi od pluralizma koji je bio tako lako dostupan u provincijama:

*A jedna od ideoloških funkcija (carske religije) u ranom Principatu bila je izolacija Rima od kulturnih posljedica vlastitog imperijalizma: religija Rima postala je garancija ne samo njezine nadmoći, već i njezine slobode od kontaminacije od vlastitih podanika. Rim je bio drugačiji od svog Carstva i njegova je religija bila simbol te razlike.'*²⁹⁵

Takva slika državne kultne religije sa carem kao glavnim dužnosnikom i svim drugim svećeničkim službama koje su obnašali Rimljani visokog društvenog položaja, i sam ritual žrtvovanja kao čist i uredan zadatak, naglašava oštru suprotnost između njega i kulta Magna Mater.

Iako je tradicionalistima Magna Mater nesvjesno pomogla artikulirati što znači biti Rimljanin time što je bila upravo suprotna od toga, bilo je i drugih, naročito, onih koji nisu značajno ulagali u više društvene poretke Rima, koji su otkrili da biti 'neRimljanin' može biti oslobađajuće i privlačno iskustvo.

Državni kultovi nudili su potvrdu svjesnog društvenog raslojavanja Rima, dok su istovremeno oni marginalizirani tim raslojavanjem mogli i sami biti potvrđeni religijom koja je to raslojavanje uništavala.

Dokazi iz kulta Magna Mater presudni su za našu raspravu o definiciji roda i daju živopisan primjer kako religija može dovesti u pitanje i osporiti date rodne kategorije. Usporedimo li kult poput Carevog sa kultom Magna Mater, ustanovit ćemo da su propisane rodne uloge neraskidivo povezane sa strukturom patrijarhalne porodice i društva. Muška glava carske porodice je car; on je poglavar i države i Carstva. Muška uloga autoriteta i moći očito je uspostavljena i blagonaklono podržava imperijalni kult, a muškarac kao poglavar svećenika, kontrolira život i smrt obredne žrtve. Dakle, tradicionalne, propisane rodne uloge, potvrđene u porodičnoj kao i političkoj strukturi, mogu se shvatiti na način da osiguravaju krutu, snažnu i neupitnu strukturu koja je označavala unutarnju snagu Rima kod kuće i tajnu imperijalnog uspjeha u inostranstvu. Beard i Gordon su pokazali da su i strah od stranih ideja i kultova i njihova popularnost dijelom bili posljedica nesigurnosti i gubitka identiteta koje je donio ekspanzionizam velikih razmjera koji je bio obilježje ovog perioda. Rodni identitet i načini na koje se može definirati ključne su ilustracije unutarnjeg funkcioniranja društva. Kad se oni propituju, onda se propituje i samo društvo.

Dok je Magna Mater nudila red svećenika koji su preobrazili i istražili koncept muškog roda do njegovih krajnjih granica, za kult Veste se može reći da je jednako opsežno, premda ne tako ekscentrično testirao tradicionalna očekivanja ženskog roda u grčko-rimskoj kulturi, kako samih žena tako i od žena. Ranije u studiji smo naveli neke od načina na koje su djevice vestalke nadilazile ograničenja koja su ženama postavljana u grčko-rimskom društvu.²⁹⁶ Kao što smo vidjeli, uživale su društvene i političke slobode koje su inače bile dostupne samo muškarcima, i to samo muškarcima visokog društvenog statusa. Imale su određeni stepen autonomije u pogledu svojih

finansija, putovanja i društvenog života. Mogle su biti cijenjeni instrumenti senatske istrage, kao u slučaju muškarca koji se uvukao na isključivo ženski noćni ritual kulta Bona Dea.²⁹⁷ Sada moramo pobliže istražiti pojam ženskog roda koji je predstavljala ova grupa žena i kako se on uklapao u rimsko društvo.

Kada je riječ o centralnoj ulozi vestalskih djevice u tradicionalnom rimskom životu, oko toga nema nikakvih nepoznanica ili ambivalentnosti. Kult Veste bio je sastavni dio rimske državne religije. Vestalske djevice su imale 'trajno zanimanje da čuvaju sveto ognjište grada i živjele su i radile uz potpunu podršku države, u posebnoj rezidenciji pokraj Vestinog hrama na forumu'.²⁹⁸ Postoji tendencija da se izrazite karakteristike vestalskih djevice svode na njihovu djevičansku čednost, previđajući povremeno neka druga posebna obilježja koja su dijelila sa matronama i muškarcima. U svom eseju o vestalskim djevicama Beard se oslanja na rad Mary Douglas kako bi se fokusirala na ovu trostruku dvosmislenost koju klasificira kao 'intersticijsku' odnosno, onu koja je u međuprostoru između 'prirodnih' ili zadanih kategorija.²⁹⁹ To nam daje naslutiti svetu i moćnu ulogu ovog kulta u rimskom društvu. Kao što smo ranije primijetili, Beard u fenomenu vestalskih djevice, posebno u njihovim dvosmislenostima, prepoznaje namjeru osnaživanja grada Rima: vjerovalo se da njihova jedinstvena i vitalna energija daje energiju srcu Carstva. Uočavajući dvosmislenost u vezi sa njihovim ženskim rodnom s jedne strane i statusom u društvu, s druge strane, ona vidi stapanje dvaju spolova koje pali grad.³⁰⁰

Priznajući važnost historijskog i antropološkog pristupa M. Beard, feministička kritika fenomena vestalskih djevice korisna je analiza, uz onu M. Beard, s obzirom na patrijarhalnu strukturu i funkcioniranje grčko-rimskog društva. Vestalske djevice su primjer muški definirane, idealizirane ženstvenosti, koja obeshrabruje žene da slijede svoju prirodu, a osnažuje je prema muškim društvenim vrijednostima. One postoje zbog muškog interesa i inicijative, a svaka prednost koju imaju u odnosu na druge žene u tom društvu je nusproizvod, a ne razlog same institucije.

Izvučene su iz društva prije nego su postale žene, kao djevojčice u dobi od 6 godina, prije menstruacije, i ostaju seksualno neaktivne pod prijetnjom smrti.³⁰¹ Kao 'deseksualiziranim' ženama, 'sigurno' im se mogu povjeriti neka ovlaštenja koja samo muškarci, prvi rod u rimskom društvu, mogu očekivati da će vršiti. Mogu uživati u bliskom odnosu sa institucijom Senata i družiti se kao pojedinke sa najtjecajnijim ljudima vremena. Car, kao vrhovni svećenik, osigurao je da njihov društveni status bude najviši mogući za bilo koju ženu, osim za one iz careve uže porodice, a čak ni one nisu imale mnoge slobode koje su bile zajamčene vestalskim djevicama.

Privilegije koje su imale izvodile su ih van granica ženskog iskustva. Njihova manifestacija jedinstvenog razumijevanja toga što znači biti žena odvajala ih je od drugih žena. Kao 'matrone' bile su relativno slobodnije od ostalih neudanih žena bez djece, kao 'muškarci' bile su, u određenim strogo određenim i kontroliranim kategorijama, najoslobođenije žene u prihvatljivom društvu. U konačnici, ove su žene bile pod kontrolom muškaraca, što najjasnije ilustrira opis užasne i kobne odmazde koja je čekala svaku vestalsku djevicu koja bi se odvažila prekoračiti dopušteno ponašanje i upustiti se u seksualne odnose.³⁰²

U ovoj kritici, objašnjenje postojanja i centralnog mjesta vestalskih djevica unutar rimske državne religije može se shvatiti kao muško privajanje ženskih moći regeneracije kako bi ih kanalizirali za regeneraciju Rima i Carstva. Seksualna energija vestalskih djevica, koju oslikava neprestana vatra koja gori u hramu, mogla bi potaknuti Rim prema slavnoj budućnosti i beskrajnim pobjedama. Te su žene namjerno izvučene iz normalnog društva dok je njihova plodnost bila na vrhuncu. Inicirane su u dobi od 6 do 10 godina, prije početka menstruacije, i ostajale su u svećeničkom staležu najmanje trideset godina, to jest tokom najplodnijeg perioda u životu žene. Patrijarhat je tako obuzdavao žensku energiju kako bi je preusmjerio ka ostvarivanju vojne moći i političke nadmoći.

Uzeli smo dva primjera iz grčko-rimske religije kako bismo ispitali ulogu koju je religija mogla igrati u konstrukciji ili potvrdi roda. Ako religijsko iskustvo unutar Rimskog carstva možemo predstaviti kao spektar sa državnom religijom na jednom kraju i nerimskim religijama na drugom, onda su naša dva primjera namjerno odabrana iz svake od suprotnih krajnosti. Kult Veste, sa svojom fizičkom prisutnošću tako blizu carskog domaćinstva, i sa carem kao vrhovnim svećenikom, krajnji je religijski izraz same države. Kult Magna Mater, iako je primljen u srce grada Rima, stoji u oštroj suprotnosti kao religiozno iskustvo koje dolazi 'izvana' i sa svojim praksama koje su, samim svojim postojanjem, dovele u pitanje prihvaćene norme rimskog društva.

Ovi suprotni religijski izrazi dovode do nekih zanimljivih zaključaka za našu raspravu o rodnim ulogama. Kult Veste sa svojom grupom posvećenih djevica potvrđuje esencijalističko gledište o ženskom rodu, tj. da postoji prirodna uloga za oba spola, određena biološkim razlikama, koja se odražava i podupire u tradicionalnom društvu. Drugim riječima, reprodukcija je funkcija koja propisuje status i ulogu žene. Ovo je gledište koje leži u srcu fenomena vestalskih djevica u starom Rimu. Njihova glavna značajka je seksualnost. Slažemo se sa M. Beard da njihov status djevičanstva nije jedina značajna karakteristika koja ih je, kao 'svete' izdvajala od ostatka društva,³⁰³ ali to jeste njihova primarna karakteristika u smislu da su za neposlušnost u seksualnim stvarima mogle biti osuđene na smrt. Djevice su bile prepoznate kroz iskorištavanje onoga za što se vjerovalo da je njihova bitna ženska priroda. Svećenici *gali* kulta Magna Mater, nasuprot tome, otkrivaju ekstenzivnu prirodu rodne konstrukcije društva. Materijalizacijom alternativa propisanim i prihvaćenim rodnim ulogama ova je grupa prijetila da potkopa samopouzdanje imperijalne države. Biti muškarac u vlastitoj glavi, uprkos iskazivanju znakova ženskog identiteta, pa čak i uklanjanjem biološke oznake muškosti, *gali* pokazuju koliko je seksualni identitet stvar konstrukcije u očima društva: društva koje ih ne može prihvatiti kao muškarce. Tamo gdje su vestalke podržavale i jačale hijerarhijsku i patrijarhalnu strukturu rimskog društva, kult Magna Mater

je sa svojim svećenicima *galima* demonstrirao dekonstrukciju tog društva. Imali su sveštenstvo koje je tražilo milostinju od društva, a ne pokazivao svoje bogatstvo i moć nad društvom, i koje je slavilo svoje žrtve anarhičnim prikazom krvi, a ne demonstracija kontrole nad životnim tokom.

Kontrast se nadalje odražava u pristašama ova dva kulta; kult Veste bio je za one koji su mnogo ulagali u društvo kakvo je bilo, dok je kult Magna Mater nudio alternativu onima koji su bili marginalizirani krutim društvenim strukturama, a mogli su samo dobiti od promjena.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

8 MUDROST, LILIT I MAJKE

Ranije je istaknuta suštinski patrijarhalna priroda judaizma u društvenoreligijskom smislu, kao i to da se judaizam prilagođava u okruženju unutar društva gdje je učešće žena vidljivo. Vodeći se radom Bernadette Brooten razmotrili smo dokaze o ženama na čelu sinagoga i unutar židovskih zajednica u dijaspori.³⁰⁴ U kontekstu ovog perioda, također, smo razmatrali Knjigu o Juditi u kojoj je žena centralni lik i spašava svoj narod zahvaljujući svojoj oštroumnosti i snazi pred nadmoćnim neprijateljem. Zabilježili smo da ovu ambivalentnost potvrđuju i dokazi iz Mišne, najranije zbirke rabinskih židovskih učenja, gdje se, kako u svojoj studiji navodi Judith Wegner, žene pojavljuju i kao “imovina” i kao “osobe”.³⁰⁵ U pokušaju da objasnimo ovu ambivalentnost istakli smo promjene političkog i kulturnog konteksta judaizma za vrijeme kasne Republike i ranog Carstva. Helenistička kultura i vrijednosti imali su naročito značajnu ulogu u potvrđivanju podređenog položaja žena u društvu.

Mnogi izvori židovske književnosti na grčkom jeziku koji datiraju iz perioda od drugog stoljeća p.n.e. do prvog stoljeća n.e. ukazuju ne samo na to da žene treba držati u pokorenom položaju već izražavaju i mizogine stavove. Žene nisu jednostavno drugi spol koji stalno potvrđuje primat prvoga, već su i “drugi” rod kojim se očituje zlo u svijetu i koji uvlači muškarce u zamku da bi ih srozao do uništenja i očaja. Žene su predstavljene kao sila protiv dobrog, pri čemu je ovo potonje prirodna sklonost muškaraca.

Unutar židovske književnosti ova se tendencija u svom najmanje zlokobnom obliku prvo pojavljuje u hebrejskoj tradiciji mudrosti,³⁰⁶ a tek kasnije će se intenzivirati u grčkoj formi te tradicije. Mudre izreke sadrže savjete za one koji žele biti uspješni na ovom svijetu, odnosno, koji žele steći bogatstvo i utjecaj

u najvišim krugovima. U tradiciji mudrosti ovakva nastojanja uživaju Božiji blagoslov. Savjeti muškarcima po pitanju odnosa sa ženama sadrže i komentar da iako susret s prostitutkom može koštati tek komad kruha, bludničenje s tuđom ženom čovjeka može koštati života (Izr 6.26). Međutim, sam koncept istinske mudrosti je u ovom književnom žanru pjesnički predstavljen kao “dobra” žena.³⁰⁷ U sljedećem odlomku Mudrost³⁰⁸ gradi svoju kuću i poziva muškarce da s njom objeduju i upijaju istinu i znanje:

Mudrost je sazidala sebi kuću, i otesala sedam stupova.

Poklala je svoje klanice,

pomiješala svoje vino

i postavila svoj stol.

Poslala je svoje djevojke

da objave svrh gradskih visina:

“Ko je neiskusani, neka se svrati ovamo!”

A nerazumnima govori: “Hodite, jedite od mog kruha i pijte vina koje sam pomiješala.

Ostavite ludost, da biste živjeli, i hodite putem razboritosti.”

Izr. 9.1 – 6

U ovom odlomku Mudrost stoji u suprotnosti s glasnom i lakomislenom ženom koja utjelovljava neznanje: poziv u njenu kuću je poziv u šeo, mjesto mrtvih (Izr. 9.13–18). U ranijem odlomku bogate koristi od pridržavanja puta mudrosti su pak podcrtane kroz njenu suprotnost s pogubnom greškom da čovjeka zavede bludnica (7.4 – 23). Mudrost nudi život i istinsko bogatstvo:

“Slušajte, jer ću zboriti o važnim stvarima,

i moje će usne otkriti što je pravo. Jer moje nepce zbori istinu,

i zloća je mojim usnama mrska... Primajte radije moju pouku no srebro,

i znanje požudnije od zlata. Jer mudrost je vrijednija od biserja

i nikakve se dragocjenosti ne mogu porediti s njom.”

Izr 8.6 – 7, 10 – 11

Riječi Mudrosti dobivaju vjerodostojnost isticanjem njene božanske moći: “Po meni kraljevi kraljuju i velikaši dijele pravdu. Po meni knezuju knezovi, i odličnici i svi suci zemaljski.” (Izr 8.15 – 16). Njen status potvrđuje njena nadmoćnost među Božjim stvorenjima: ona svoje porijeklo postepeno povlači sve do samo trenutka kad su pradubine postale predmetom Božje stvaralačke energije:

Jahve me stvori kao počelo svoga djela,

kao najraniji od svojih čina, u pradoba;

oblikovana sam još od vječnosti, od iskona,

prije nastanka zemlje.

Rodih se kad još nije bilo pradubina,

dok nije bilo izvora obilnih voda.

Rodih se prije nego su utemeljene gore,

prije brežuljaka.

Kad još ne bijaše načinio zemlje, ni poljana,

ni početka zemaljskom prahu;

kad je stvarao nebesa, bila sam nazočna, kad je povlačio krug na licu bezdana.

*Kad je u visini utvrđivao oblake i kad je odredio snagu izvoru
pradubina.*

Izr 8.22–28

U ovoj fazi tradicije, mudrosti žene se koriste kao personifikacija i ispravnog i pogrešnog načina života za muškarce. Nema značajnih naznaka mizoginije, tek je to tipični odraz patrijarhalnog društva gdje su od primarnog značaja odluke muškaraca o tome kako će se ponašati. Žene su postavljene u sferu domaćinstva, njihova svrha je da služe i podrže muške interese. Međutim, jasno je prisutna sklonost da se “dobra” žena poistovjeti s konceptima koji nadilaze ljudsko iskustvo, kao u gore citiranom odlomku gdje svjedoči samom postanku, a da se “loša” žena poistovjeti s konkretnijim iskustvom preljube.

Upravo se ova sklonost intenzivira i u konačnici pretvara u mizoginiju u kasnijoj židovskoj književnosti. Ova tendencija nesumnjivo je potaknuta utjecajem helenističke misli kakvu nalazimo u djelima Aristotela.³⁰⁹ Još jedan tekst iz istog žanra kao i Mudre izreke, ali u kojem je helenistički utjecaj vidljiviji, može poslužiti kao ilustracija ovog intenziviranja. Mudrost Ješue ben Siraha, apokrifno djelo poznato pod nazivom Knjiga Sirahova, nastavlja tradiciju ženske personifikacije koncepta mudrosti koristeći iste idealistične pojmove:

Mudrost odgaja sinove svoje

i brine se za one koji je traže.

Ko ljubi nju, ljubi život,

i koji je rano traže ispunit će se srećom.

Ko je posjeduje baštinit će čast,

i kamo god krene, Gospod ga blagoslivlja.

Služe Svetomu koji njoj služe,

i Gospod ljubi one koji ljube nju.

4.11–14

Održava se jedinstveni prethodni odnos Mudrosti s Bogom: “Prije vjekova, odiskona, on me stvorio i neću prestati dovijeka.” (Sir 24.9). Također, je jasno vidljiv kontrast između žene Mudrosti i preljubnice iz Mudrih izreka.³¹⁰ U odlomku koji prethodi hvali Mudrosti (Sir 24.) nalazimo kritiku žene koja bi da obmane svoga muža. Dio je to opsežnog upozorenja na “grijehe tijela” koje se ranije već osvrnulo na rodoskrvnuće i nevjerstvo kod muževa, a onda prelazi na ženu koja je preljubnica:

Tako je i ženi koja je nevjerna mužu svojemu i rađa mu baštinika s tuđincem. Jer je, prvo, prezrela zakon Svevišnjega, i drugo: ogriješila se o muža svog, i treće: preljubom se ukaljala i začela djecu s tuđim mužem.

(23.22 – 23)

Priča o ovoj ženi izravno prethodi prikazu savršene žene, Mudrosti, koja uživa Božije prisustvo i nastupa kao sila dobrog kada bude poslana u svijet. Odmah nakon hvale Mudrosti slijede savjeti o stvaranju sklada u domu i u životu općenito, pisani iz muške perspektive, koji kulminiraju strastvenim napadom na “pakosne žene”:

Nema otrova nad otrovom zmijskim niti mržnje od mržnje neprijateljske. Volim više živjeti s lavom i sa zmajem nego živjeti sa ženom opakom. Pakost ženi nagrđuje lik i mračni joj lice kao u medvjeda. Kad među susjedima sjedi joj muž, on i nehotice gorko uzdiše. Malena je svaka zloća prema zloći ženskoj: neka je snađe kob grešnička! Kakav je pješčani brijeg nogama staračkim, takva je jezičava žena mirnu mužu.

(25.15 – 20)

Nakon ovoga slijedi upozorenje muškarcima da ne žive u vezi gdje žena izdržava muža, a to je situacija koja je, kako smo vidjeli u odnosu na situaciju u Sparti, naročito zabrinjavala Aristotela.³¹¹

U tekstu se pojavljuje posebno zlokobna dimenzija kada pisac opravdava žestinu svog upozorenja protiv žena pozivajući se na Sveto pismo: "Od žene je grijeh počeo i zbog nje svi umiremo." (25.24). Samo postojanje grijeha u svijetu pripisuje se djelu jedne žene koje je imalo kobne posljedice po čitavo čovječanstvo. Pisac se oslanja na biblijsku mitologiju postanka prema kojoj je prvom paru, Adamu i Evi, zmija ponudila alternativu povinovanja riječima njihovog Stvoritelja (Post 3). Žena je preuzela inicijativu, pojela zabranjeno voće i podijelila ga sa muškarcem. Kršćanska teologija je više od židovske bila zaokupljena pitanjem aspekta krivnje u ovom mitu za koji se tradicionalno vjerovalo da tačno predstavlja ne samo stvaranje svijeta već i prirodu odnosa između Boga i čovječanstva i između muškarca i žene. Neki od najutjecajnijih kršćanskih teologa, uključujući Augustina, Ambrozija i Akvinskog, bili su usredotočeni na ženu kao pojedinca s posebnom odgovornošću za čin neposluha. Njen čin nuđenja zabranjenog voća muškarcu smatra se trenutkom kad je grijeh ušao u svijet: trenutak kada je žena u muškarcu zapalila plamen požude bio je trenutak kad se grijeh po prvi puta očitovao u svijetu.

Judaizam i kršćanstvo nude različita razumijevanja načina na koji se grijeh razvijao dalje od neposrednog iskustva prvog para. Često u kršćanskoj teologiji, a najjasnije je to formulirao Augustin, nailazimo na objašnjenja grijeha kao neke vrste nasljedne bolesti. Od trenutka kada se prvi put očitovao kroz Evin čin, grijeh je postao sastavni dio čovjeka, neizbježan jer je ubrizgan u svakog pojedinca pri svakom spolnom činu u procesu razmnožavanja. Grijeh i spolni čin postali su neraskidivo povezani u ovoj vrsti kršćanske teologije. Pojavila se doktrina izvornog grijeha, a stvoreni svijet je shvaćen suštinski pesimistično jer je ljudska rasa bila pala rasa, a zemlja okruženje za grešni život.

Ovo je jedna moguća posljedica stavljanja tako velikog naglaska na implikacije čina neposluha prvog para. U kontekstu židvoske teologije nude se alternativna objašnjenja koja potiču iz donekle drugačijeg shvaćanja ljudske prirode.³¹² Mnogo je primjera u židovskoj književnosti gdje je iskazana ideja da posljedica čina Adama i Eve nije inficirala prirodu čitavog čovječanstva koje je uslijedilo tako da nijedan pojedinac više ne može biti rođen bez grijeha (osim onih rođenih od bezgrešnog začetca). Umjesto vjerovanja da su pojedinci otuđeni od Boga zbog svoje urođene grešne prirode, židovska teologija sugerira da je prevladavajuće prisustvo grijeha u svijetu posljedica toga što se čovječanstvo ugleda na Adama i Evu. Svaka osoba posjeduje sposobnost da bira između dobra i zla, zato što je svaka osoba rođena sa sklonošću dobrom (*yetser ha-tov*) i sa sklonošću lošem (*yetser ha-rov*) u jednakoj mjeri. Međutim, sklonost lošem obično dominira jer su djela te sklonosti najočitija u svijetu i to od vremena Adama i Eve.³¹³ Jedan dobar primjer iz našeg perioda nalazi se u apokrifnoj Knjizi Baruhovoj: "Adam stoga nije uzrok, osim svojoj vlastitoj duši, ali svako od nas bio je Adam svojoj vlastitoj duši" (2 Baruh 54.19)

Komentar iz Knjige Sirahove s kojim smo počeli ovaj dio rasprave o jedinstvenoj poveznici između žena i grijeha postaje upadljiviji i neprijatniji kada kršćanstvo iskazuje svoju teologiju o porijeklu grijeha u četvrtom i petom stoljeću n.e. Ta kasnija stajališta ne treba učtavati u komentar sadržan u tekstu koji je pisan nekih pet ili šest stoljeća ranije. Ali ono što bi mogli sugerirati je da kasnija kršćanska teologija pokazuje moguće logične ekstreme do kojih se takva ideja može dovesti kada se razvija u kontekstu virulentne mizoginije. U svom kontekstu iz drugog stoljeća pr.n.e. u *Knjizi Sirahovoj* poistovjećivanje žena sa grijehom je samo jedan pogled koji dijelom odražava židovsku helenističku misao: takav izolirani komentar ne treba shvaćati kao normativan za širi spektar židovskih vjerovanja i prakse tokom našeg perioda.

U tradiciji mudrosti, međutim, nazire se već u ranim primjerima poput *Knjige Sirahove* tendencija razumijevanja seksualnih transgresija, tj. spolnih činova

ili preljube koja narušava institut porodice, kao posljedice koju su provocirale žene. U komentaru o nevolji koju svoje glava kćerka može nanijeti porodici *Sirah* namjerno bira šokantne riječi i opscene slike: “Kao žedan putnik ona otvara usta i pije svaku vodu na koju naiđe i spušta se pred svakim kolcem i svakoj strijeli otvara tulac.” (26.12). Ova tendencija postaje izričita kada na drugom mjestu pisac navodi poslovicu: “Bolja je zloća muška nego dobrotu ženska; od žene potječe sramota i ruglo.” (42.14)

U svojoj raspravi o sukobljenim prikazima žena u židovskim izvorima iz grčko-rimskog perioda³¹⁴ Pieter van der Horst primjećuje da mizoginija koju susrećemo kod *Siraha* predstavlja tendenciju koja se ponavlja, naprimjer, u djelu židovskog filozofa iz prvog stoljeća n.e. Filona Aleksandrijskog i njegovog mlađeg savremenika, židovskog historičara Josipa Flavija. Ukazuje na Filonov savjet da supruge treba držati kao što se drži roblje,³¹⁵ a tu je i komentar Josipa Flavija da je Bog kaznio Adama zato što je ovaj poslušao savjet žene.³¹⁶ Nemoguće je poreći utjecaj specifične niti helenističke, a naročito aristotelovske misli na ove pisce, uključujući i autora Knjige *Sirahove*. Međutim, kako navodi van der Horst, ovi tekstovi odražavaju samo jedan stav prema ženama, a to ne treba shvaćati kao normativno za judaizam čije su tradicije po pitanju roda bile jednako pluralističke kao i općenito u helenizmu i ranom kršćanstvu:

*Jasno je da u ranom judaizmu monolitna i isključivo negativna slika žene nikad nije zauzimala monopolnu poziciju. U tom smislu drevni judaizam nije se suštinski razlikovao od kršćanstva i helenizma tog vremena.*³¹⁷

Ovi primjeri iz tradicije mudrosti i kasnijih helenističkih židovskih tekstova pokazuju kako je spoj judaizma i helenizma prije i za vrijeme našeg perioda uspio proizvesti naročito virulentan tip mizoginije koji se temelji na esencijalističkom poimanju roda. Kada filozofi i vjerski mislioci postanu uvjereni da je rod suštinski aspekt prirode pojedinca, u biološkom i

psihološkom smislu, logički slijedi da rod može odrediti pojedine karakterne osobine koje su svojstvene samo tom rodu. U gore razmotrenim primjerima, a najočitije kod *Siraha*, ženski rod prikazan je kroz ponašanja koja odražavaju “prirodnu” žensku sklonost prevari i zavodjenju.

Drugi primjeri opisuju “prirodnu” sklonost podaništvu. Autor Knjige Sirahove svoja mišljenja o ženskom rodu postavlja u religijski kontekst, moleći Boga da ga spasi od sudbine zamke žena, opisuje “opaku” ženu kao kletvu, a “dobru” ženu kao blagoslov. Žena Mudrost postavlja se nasuprot ženi koja prati svoju prirodnu sklonost, ali za razliku od “bludnice” ili “preljubnice” Mudrost se ne može sasvim poistovjetiti sa stvarnim ženama. Nijedna stvarna žena, naprimjer, ne bi mogla tvrditi da je postojala uz Boga dok je stvarao svijet. Unatoč njenom uzvišenom statusu kraj Božije desne ruke, čak i Mudrost postoji kao pripadnica “drugog” spola. Njena uloga je suštinski pasivna, ona ostvaruje želje proaktivnog Boga. Ona je “data” ljudima i postaje izvor Božije volje koja se ostvaruje u svijetu. Ona poziva muškarce sa ulica u njenu sferu, u sferu domaćinstva.

Za vrijeme helenističkog perioda u judaizmu se pojam Tore, božanskog zakona, razvija u Božiji atribut koji se često poistovjećuje s mudrošću i često je zamjenjuje. Ovo je sasvim logično: Tora se poima kao jedinstveno otkrivenje Božije volje iz čega slijedi njeno poistovjećivanje s pojmom božanske mudrosti. U Knjizi Sirahovoj, koja je primjer iz rane faze ovog razvoja, Mudrost poziva Izraela da se hrani njenim plodovima koje poistovjećuje s plodovima učenja Tore: “Sve je ovo Knjiga saveza Boga svevišnjeg, Zakon koji nam je Mojsije odredio kao baštinu zajednicama Jakovljevim” (24.23). U kasnijim tekstovima je Tora, imenica ženskog roda poput mudrosti (hebrejski *hokmah*), također, “data” Izraelu. Ponovo koncept oličen u ženi dobiva samo pasivnu ulogu, što se vidi u kasnijem midrašu gdje se opisuje kao božanska kćerka koju je otac dao mladoženji izabranom za nju, Mojsiju.³¹⁸ Čak i najviše idealizirani pojam ženskog roda unutar ove opsežne struje židovske misli na koncu odražava

njenu pasivnu ulogu. Djelovanje ostaje u muškoj areni boga Jahve i njegovog ljudskog predstavnika Mojsija.

Ovo je teološka potka još jednog filozofskog pojma vezanog za odnos između prirode i roda. U ranijem poglavlju smo mogli vidjeti konstruktivistički pogled na djelovanje roda u židovskom kontekstu, u slučaju žena koje su bile židovske starješine i vođe sinagoga, gdje su utjecaj, razborito rasuđivanje i bogatstvo bili ključni faktori, a ne preduvjetovana poimanja propisanog ponašanja za muškarce ili žene. U tom kontekstu je biti žensko moglo značiti mnoštvo stvari unutar veoma širokog spektra mogućnosti i za muškarce i za žene, nije bilo usko definirano na osnovu esencijalističkog razumijevanja žena kao drugog spola s veoma ograničenim očekivanjima u javnoj sferi. Primjeri žena koje su uspješno djelovale u javnoj sferi u starom svijetu odražavaju alternativno razumijevanje roda.

Judaizam, kako je već nekoliko puta istaknuto, ispoljava ambivalentnost po pitanju prirode, karaktera i statusa žena. Iako se često pojavljuje kao otvoreno patrijarhalan, pluralistički fenomen starog židovskog društva i kulture, kako smo pokazali, znači da monolitni i esencijalistički pogled na ženski rod kao približan vjerovanju i praksi nije održiv. Ilustracija ovakvog razumijevanja antičkog judaizma je mitska figura Lilit koja je postala fokus savremenog židovskog feminizma, naročito u njegovim nastojanjima da ponovo osvoji prošlost kako bi reformirao sadašnjost.³¹⁹

Lilit se pojavljuje samo jednom u biblijskoj literaturi, a čak i to pojavljivanje joj neki prevoditelji uskraćuju tako što u Izaija 34.14 hebrejsku riječ *lilith* prevode kao “vrišteća sova”, “noćnica” ili “leganj”.³²⁰ U *Catholic Jerusalem Bible* i ekumenskoj *New Revised Standard Version* prevedena je vlastitim imenom “Lilit”. Radi se o kontekstu Božjeg gnjeva i osvete, a cijelo poglavlje daje opsežan prikaz anarhijskog razaranja:

Ondje će se nastaniti jarci, neće biti više plemića njezinih, ondje se više neće proglašavati kraljevi, svi će joj knezovi biti uništeni. Nići će

trnje u njenim dvorcima, u tvrđavama kopriva i stričak, ona će biti jazbina čagljima, ležaj nojevima. Ondje će se sretat divlje mačke s hijenama, jarci će dozivati jedan drugoga; ondje će se odmarati Lilit našavši počivalište.

(34.12–14)

Ovo zagonetno spominjanje dalo je biblijski autoritet narodnom vjerovanju i hranilo je maštu komentatora koji su se pitali: ko je ovo stvorenje, odakle potiče i koja joj je svrha?³²¹ Njeno ime bilo je eho hebrejske riječi za noć, *lailah*, što je dovelo do njenog poistovjećivanja s univerzalnim iskonskim strahom od tame.³²² Postala je “babaroga” narodnog sujevjerja i naročito je povezivana s noćnim posjetama domovima da bi ubila ili razboljela djecu. Tradicija koja se navodi u zbirci midraških tekstova poznatoj kao Alfabet Ben Siraha nastoji objasniti porijeklo strahova vezanih za Lilit. Barbara Borts u svom skorašnjem radu nastoji čitati tradiciju Lilit “u kontra smjeru” i ponovo je osvojiti kao izvor osnaženja za žene koje traže jednakost unutar današnjeg judaizma. U rad je uvrstila koristan prijevod relevantnog odlomka iz obično nepristupačnog teksta Alfabeta Ben Siraha. Odlomak počinje stvaranjem žene koje je potaknuto potrebom Adama da ima družbenicu, ali ishod nije bio ni po namjeri Boga ni Adama:

Kada je Sveti, Blagoslovljen bio, stvorio prvog Adama kao usamljeno stvorenje, Bog reče: “Nije dobro da Adam bude sam.” Bog stvori i ženu od zemlje i nazva je Lilit. Odjednom su se počeli međusobno nadmetati/svađati. Ona reče: “Neću leći pod tebe”, a on reče: “Neću leći pod tebe, već na tebe, jer ti si napravljena da budeš dolje, a ja gore.” Ona mu reče: “Nas dvoje smo jednaki jer oboje smo stvoreni od iste zemlje.”³²³

Uvidjevši nemogućnost njihovog sjedinjenja, Lilit bogohulno izriče Božje ime i bježi. Adam obavještava Boga o tome što se desilo, a Bog šalje tri anđela u

potragu za Lilit i daje joj ultimatum da, ako se ne vrati, svjedočit će smrti po stotinu svoje djece svaki dan. Anđeli je na koncu sustižu, ali ona na ultimatum oštro odgovara žestokim prijetnjama u istoj mjeri i obećava da će donositi bolest djeci. Kako bi se oslobodila pokušaja anđela da je unište, ona im obećava da neće pogoditi dijete tamo gdje mu vidi ime napisano na amajliji.

Ključna odlika tradicije Lilit koja privlači pažnju modernih feminističkih komentatora je njen odnos s Adamom i kasnija odluka o stvaranju druge žene, Eve, namjerno drugačijeg temperamenta od prve. Ova tradicija odražava koncept jednakosti spolova koji je izvorno postojao u židovskoj misli, mada je kasnije “korigiran” stvaranjem Eve u skladu s poimanjima “prvog” i “drugog” spola. Nema sumnje da u kontekstu židovskog midraša tradicija Lilit, s njenim kobnim prikazom žene koja traži jednakost, funkcionira kao ilustracija hijerarhije spolova. Ali činjenica da takva tradicija uopće postoji može se tumačiti i u smislu da je pojam jednakosti bio problematiziran u antičkom judaizmu.

Brooten je prikupila i protumačila određene dokaze³²⁴ koji nam omogućavaju da s ovim argumentom odemo korak dalje i ustvrdimo da je takvo egalitarno razumijevanje statusa žena uistinu i prakticirano u nekim oblicima judaizma u dijaspori. Književni dokazi iz alternativnih struja judaizma o kojima je ranije bilo riječi³²⁵ dodatno podupiru ovaj argument. Prije no što zaključimo raspravu o židovskim poimanjima ženskog roda, moramo se kratko osvrnuti na još jednu struju židovske tradicije koja nudi važne uvide u pitanje uloge religije u konstruiranju muškog roda.

Izraelski “oci” Abraham, Izak i Jakov i “majke” Sara, Rebeka, Rahela i Lea možda su najpoznatiji biblijski likovi jer, osim u židovskom, igraju centralnu ulogu u književnom naslijeđu i kršćana i muslimana. Za našu raspravu je važno imenovati ove ličnosti kao “patrijarhe” i “matrijarhe” jer su to “osnivačke” ličnosti koje su propisale očekivanja i iskustva za muškarce i žene. Od samog početka vidljiv je nesklad između ove dvije grupe: tri su patrijarha

i četiri matrijarha. Patrijarhalna struktura biblijskog izraelskog društva očita je i po tome što jedan od muškaraca, Jakov, ima dvije žene, Rahelu i Leu. Ova neusklađenost između patrijarha i matrijarha usložnjava se kada otkrijemo da je i Abraham suprug više nego jednoj ženi i da pošto jedna od njegovih žena, Hagara, ne služi interesima nacije potomstvom koje rodi, ona u židovskim biblijskim poimanjima uopće nije cijenjena kao “matrijarh”.

Kada se ove dvije grupe, grupa muškaraca i grupa žena, postave u paralelne kategorije patrijarha i matrijarha, moglo bi se pretpostaviti da među njima postoji usklađenost, ne samo u biblijskoj tradiciji već i u kasnijim komentarima i religijskoj literaturi. Međutim, kada ispitamo attribute koji se pripisuju svakoj od grupa, otkrivamo da to uopće nije tako. Moglo bi se reći da su prije komplementarne nego paralelne ili identične prema interesima njihovih partnerstava, ali komplementaran odnos mora biti izuzetno dobro uravnotežen kako ne bi postao hijerarhijski odnos u kojem jedno igra sporednu ulogu glavnom liku.

Prema biblijskoj priči, Abraham i Sara kao braćni par nisu mogli imati djece. Već im je bilo 99, odnosno 90 godina i odavno su izgubili nadu da će ikada imati potomstvo. Već s početka priče o čudotvornom rođenju njihovog djeteta upadljiva je neizravna priroda susreta žene, koja treba roditi to dijete, s božanskim:

Još reče Bog Abrahamu: “Tvojoj ženi Saraji nije više ime Saraja; Sara će joj ime biti. Nju ću ja blagosloviti i od nje ti dati sina; blagoslov ću na nju izliti te će se narodi od nje razviti; kraljevi će narodima od nje poteći.”

(Post 17.15–16)

U komentaru na ovaj odlomak sa stanovišta feminističke kritike, Esther Fuchs primjećuje da Sara tijekom cijele priče ostaje tiha partnerica: čak joj nije dozvoljeno nazočiti prilikom objave rođenja njenog sina Izaka. O njoj se

govori, njoj se ne obraća: “Jahve blagosilja Saru u njenom odsustvu i mijenja joj ime posredstvom njenog muža.”³²⁶ Fuchs, također, navodi da je Abraham, a ne Sara, istinski dobitnik obećanog sina, jer Sara treba roditi sina Abrahamu i za Abrahama. Sara ima status sredstva za razmnožavanje, instrumenta putem kojeg će Bog održati svoje obećanje Abrahamu. Tako da u priči o čudotvornom rođenju Izaka dotad jalovoj Sari centralni lik je patrijarh Abraham kome Bog daje obećanje, a ne matrijarh Sara.

Za Saru se ne može reći da je imala tako prisan odnos s Bogom koji bi se na bilo koji način mogao usporediti s odnosom koji uživaju njen muž ili drugi patrijarsi. Čak i kod ponovne objave vijesti o obećanom rođenju Izaka (Post 18.9ff.) kojoj Sara nazoči, dozvoljeno joj je samo da prisluškuje razgovor, ali ne i da u njemu učestvuje. Uopće nije iznenađujuće što je vijest da treba roditi sina koju je načula tjera na smijeh: za jednu 90-godišnjakinju to je suluda sugestija, čak i kada ta sugestija dolazi od Boga. Ali ta njena reakcija koristi se kao mjerilo u odnosu na Abrahamovo notorno pouzdanje u Božja obećanja. Abraham je napustio svoj dom zbog obećanja o boljoj zemlji (Post 12). Nije se smijao ideji da će ostarjeli par napraviti dijete.

Glavna stvar po kojoj se Sara proslavila u biblijskoj tradiciji je vjerovanje da je ona biološka “majka” Izraela, tj. ženski predak izabranog naroda. Njena sposobnost, odnosno njena nesposobnost u određenom trenutku da rađa djecu čini Saru vrijednom pažnje. Njeno konačno opravdanje potiče od rođenja djeteta, muškog djeteta: na taj način ona ispunjava nužni uvjet za biblijske žene.³²⁷

Prema Bibliji, čak je i odnos koji ima s tim djetetom, s Izakom, ograničen. Naprimjer, Izaka odmah po rođenju Abraham odnosi na obrezivanje i davanje imena. Kada saznamo za Božiji plan da joj ubije sina jedinca (Post 22), tekst ne dopušta nikakav uvid u Sarina osjećanja u tom trenutku. Značaj njenog majčinstva završava se rođenjem djeteta. Ovo ne važi za židovsku poslijebiblijsku tradiciju vezanu za ovaj dio priče. Midraš kroz opis Sarinih

osjećanja i ponašanja u to vrijeme nastoji odgovoriti na neka od pitanja koja biblijski tekst pokreće.

Naprimjer, uzimajući ozbiljno činjenicu da je u biblijskom tekstu Sarina smrt zabilježena neposredno nakon Abrahamovog pokušaja da žrtvuje Izaka po Božijoj naredbi, njena smrt se tumači kao izravna posljedica šoka koji doživi kada sazna za Abrahamov čin.³²⁸ Prema židovskoj tradiciji čak je i konačna sudbina Sare posljedica zavjere između Boga i Abrahama da joj oduzmu njenog voljenog sina, a sudbina koja je njemu bila namijenjena postaje Sarina sudbina.

Usred priče o Izakovom rođenju umetnuta je priča o Abrahamu i Sari i egipatskom faraonu (Post 12.10ff.). Sara u njoj ima važnu ulogu i pojavljuje se kao lik neovisno o svom majčinstvu, ali daleko od toga da je prikazana kako djeluje u svoje vlastito ime. Abraham je predstavlja kao svoju sestru i predaje faraonu, a od prisile da počini preljubu spašava je tek Božija intervencija. Ponovo vidimo Saru samo kao pasivnu žrtvu patrijarhalnog društva i njegovog patrijarhalnog Boga.

Ista vrsta tretmana uočava se i u odnosu na druge majke Izraela. Rachel Adler zagovara pozitivniju ulogu za četiri matrijarha.³²⁹ Priznaje da je njihova uloga primarno njegovateljska, naročito kada plodnost tih žena biva uzeta iz njihovih ruku i povjerena Bogu. Međutim, njihovo djelovanje tumači kao politički moćno, pa čak i bespoštedno kada se zauzimaju za svoje omiljene sinove, navodeći kao primjer priču o tome kako je Sara otjerala Hagaru (Post 21) i kako je Rebeka prevarila svog muža da bi razbaštinila Ezava (Post 27).

Nedavna studija Danne Fewell i Davida Gunna potvrđuje ovo opažanje i ističe ga kao centralnu temu koja se provlači kroz biblijski narativ u prikazivanju ključnih ženskih likova.³³⁰ U slučaju žena poput matrijarha ne radi se o tome da su zapostavljene ili izostavljene iz teksta: umjesto toga, ono što je značajno je način na koji su prikazane. Fewell i Gunn razmatraju karakterizaciju prve žene, Eve, u Knjizi Postanka 3 i opažaju kako njen lik postaje normativan za kasnije

ključne ženske likove, uključujući i matrijarhe. Zaključuju da Eva djeluje u suprotnosti s društvenom konstrukcijom uspostavljenu u priči o stvaranju svijeta, koja je jednako priča o stvaranju društva koliko i materijalnog svijeta. Od samog početka se kroz Evin lik dovode u pitanje društveni konstrukti tako da ishodi nisu uvijek očekivani. Time se naslućuju uloge koje će igrati drugi ženski likovi u kasnijim narativima. Sara osigurava da će biti majka naroda putem rođenja sina, unatoč činjenici da je Abrahamu njegova druga žena, Hagara, ranije rodila sina (Post 21). Rebeka osigurava da njen omiljeni sin Jakov bude nasljednik svog oca, unatoč činjenici da je društvo više naklonjeno prvorodnom Ezavu (Post 27). Ove žene su istovremeno, zbog ograničenja svog društva, nemoćne, ali i moćne zahvaljujući manipulacijama tih ograničenja. Fewell i Gunn lik Eve smatraju temeljnim za ovu vrstu ponašanja i navode kako njeno djelovanje dosljedno odjekuje kroz kasnije narative:

Iako Bog osuđuje Evino ponašanje, a stoljećima ga čitatelji kude, ona postaje lik koji preuzima inicijativu i iskazuje hrabrost. Suviše nevinna da bi bila zla, suviše bezazlena da bi bila zavodljiva, ona je dijete koje ispituje granice, važe svoje mogućnosti, donosi svoje izbore. Odluku donosi nezavisno od onih koji nad njom navodno imaju autoritet. S vremena na vrijeme, u široj priči koja slijedi, nakratko vidimo kako Evine kćerke idu njezinim stopama. Preuzimaju inicijativu, iskazuju hrabrost i nezavisnost unatoč društvenim ograničenjima. Pa ipak, upravo kako je Eva na kraju bačena u Adamovu sjenu, o stablu da ne govorimo, žene u narativu od Postanka do Kraljeva često blijede u sjenu nevidljivosti.³³¹

Adler u svojoj analizi, međutim, ne može ignorirati činjenicu da je tim ženama dozvoljeno samo da budu politički promućurne unutar granica svoje majčinske uloge u sferi porodice. Kao majke, one služe višem cilju rađanja djece koja će izrasti u patrijarhalne ličnosti po uzoru na svoje očeve, sinova koji neće biti pasivne žrtve poput svojih majki, čine najbolje što mogu u datim okolnostima.

Tekst kao glavni cilj i dostignuće ovih žena predstavlja proizvodnju muške djece kroz Božiju intervenciju. To samo po sebi nije neka zasluga, jer su žene biološki predodređene da rađaju. Štaviše, Bog je taj koji omogućuje njihovu plodnost. Adler navodi kako učinkovito u slučaju ovih žena i Biblija i židovska tradicija oduzimaju svako stvaralačko djelovanje od majke i daju ga Bogu:

Jalova žena je korisna zato što dokazuje Božju plodnost, takoreći. Stoga midraški tekstovi od talmudskih do kasnih srednjovjekovnih zbirki industrijski multipliciraju broj jalovih žena u Bibliji i dramtiziraju čudo njihovog začeća. Prema talmudskom midrašu (b. Yebamoth 64b) Sara nema matericu. Bamidbar raba objašnjava da je anđeo koji se pojavio Samsonovoj majci pažljivo prenio obavještenje da je ona ta koja je jalova, a ne njen muž (Naso 10.5). Prema Reš Lakišu u tekstu Ruta raba 6.2, Ruta je imala četrdeset godina kad je ostala trudna i rodila Obeda kao čudo. U Ruta raba 7.14, štaviše, tvrdi se da je i Ruti nedostajao značajniji dio materice.³³²

Tendencija u židovskoj tradiciji je bila da se prepozna, a onda i osnaži pasivnost ovih žena u odnosu na rađanje djece. Možemo stoga zaključiti da “majke Izraela” ni po čemu nisu jednake “očevima Izraela”. Matrijarsi biblijske i židovske tradicije uživaju poštovanje zbog svega onoga što čine i poduzimaju kao supruge i majke. S druge strane, patrijarsi nisu cijenjeni, niti se to igdje i spominje, zbog svoje samopožrtvovanosti kao inteligentni supruzi i očevi. Naprotiv, u slučaju Abrahama, njegovo postupanje i prema Sari i prema Hagari, a što je još više uznemirujuće, njegova bespogovorna ili slijepa poslušnost prema Božijoj naredbi koja ga je navela da pokuša usmrtiti svog mladog sina nikad se ne može smatrati paradigmom savršenog porodičnog života.

Priče o patrijarsima i matrijarsima, iako omogućuju postojanje zanimljivih i višestраних ženskih likova, ipak su proizvodi esencijalističkog koncepta konstrukcije roda. Ponašanje i vrijednosti ovih muškaraca i žena vode se zadatim normama za živote muškaraca i žena koje se zasnivaju na njihovim

biološkim funkcijama. Naravno, ovo opažanje izričitije je primjenjivo na ženske u odnosu na muške likove. Implicitno je u tekstu da se od ovih muškaraca ne traži ništa više od kratkog doprinosa procesu razmnožavanja: zbog njihovog biološkog ustrojstva, čin očinstva je tek mali dio ličnosti patrijarha. To znači da je "patrijarh" kategorija koja obuhvata nešto više od očinstva, a tu je, uz donošenje odluka i vođstvo, možda, najznačajnija odlika njihova posebna, izravna veza s Bogom: sve su to zasluge koje postoje neovisno od sfere porodice. Matrijarsi ne prelaze granice porodice, njihov utjecaj uvijek ostaje neizravan, one vlastitu sigurnost učvršćuju tako što se pobrinu da im sinovi koji ih najviše vole postanu nasljednici očeve moći.

Izabrali smo tri različita razmišljanja o rodu iz židovske tradicije: božanski atribut Mudrosti artikuliran u poeziji i personificiran kao žena; mitološku figuru Lilit i matrijarhe kao suštinski književne likove. Od ova tri, samo tradicija Lilit pruža mogućnost propitivanja esencijalističkih poimanja roda. Lilit i Eva nude dva tipa ženstvenosti: prvi se ostvaruje kroz jednakost s muškim pandanom; potonji kroz pokornost. Činjenica da ove dvije alternative mogu postojati uporedo u ovom kontekstu navodi na zaključak da je rod društveno konstruiran, a ne biološki određen. Lilit je jednako žensko kada osporava Adama kao i Eva kada mu se pokorava.

9 SESTRE U KRISTU ILI EVINE KĆERKE?

Kada kršćanstvo sagledamo u odnosu na grčko-rimsku religiju i judaizam, čini se različitim po svojim izričitim nastojanjima da definira prirodu žena u odnosu na muškarce. Ono što u drugim tradicijama otkrivamo kao implicitno jasno je artikulirano kod kršćanskih pisaca od prvog stoljeća nadalje. Ranije smo u svojoj raspravi o ulozi žena unutar ranokršćanskih zajednica zabilježili raznolikost prakse koja odražava alternativna poimanja organizacije i strukture.³³³ Upravo ova raznolikost potakla je eksplicitnu definiciju roda u kršćanstvu, naročito u odnosu na prirodu i ulogu žena. Zbog postojanja raznolikosti u samorazumijevanju i iskustvu žena, kada je kršćanstvo postalo svjesno potrebe da se prilagodi društvu, a ne da ga osporava, bilo je prisiljeno zalagati se za određeno razumijevanje roda. Ovaj rani razvoj sačinio je osnovu za kasnija kršćanska vjerovanja o suštinskoj prirodi žena i muškaraca i doveo do propisivanja njihovih uloga unutar crkve i društva. Karizmatske zajednice iz prve polovine prvog stoljeća pružaju antitezu kršćanskom konceptu ženstvenosti koji se pojavio krajem istog stoljeća.

U kontekstu karizmatskih zajednica karakterističnih za Isusov pokret i rane temelje koje je uspostavio apostol Pavle, rodne uloge bile su konstruktivističke, a ne esencijalističke. Muškarci i žene mogli su raditi rame uz rame, propovijedati i širiti svoja vjerovanja o Isusu Nazarećaninu. Žene su mogle napustiti sferu domaćinstva i opredijeliti se za javni život; mogle su postojati odvojeno od svojih očeva, muževa i djece. Ova opcija mogla se ostvariti posredstvom reda "udovica".³³⁴ Žena koja bi usvojila odoru udovice dobila bi mogućnost da se slobodno kreće u javnoj sferi, zaštićena od seksualnog uznemiravanja i napada. Odijelo udovice bilo je sredstvo za zaobilaženje normi patrijarhata i ženama je omogućavalo alternativni oblik postojanja.

Ovaj fenomen unutar ranog kršćanstva valja uporediti s židovskim terapeutidama u Egiptu koje opisuje Filon,³³⁵ a možda i sa vestalskim redom.³³⁶ Sve tri grupe ženama propisuju uloge koje su u suštoj suprotnosti s uobičajenim očekivanjima patrijarhalnih društava kojima pripadaju. U slučaju vestalki, njihovu ulogu promišljeno je konstruirala skupina moćnika njihovog društva. Njihove relativne slobode, zahvaljujući kojim bi ponekad bile stavljene u jednak položaj s muškarcima, dodijelili su im muškarci. One su kontrolirano nepodudaranje, a ne osporavanje društvenih normi. Terapeutride, zajedno sa svojim muškim pandanom zajednice terapeuta, bile su grupa koja se povukla iz društva. Kao žene koje su okrenule leđa braku i opredijelile se za mudrost “kao životnog partnera,”³³⁷ terapeutride nisu tražile ulogu u širem društvu već mogućnost da se od njega odvoje, da žive u vlastitom društvu.

U poređenju s vestalkama i terapeutidama, “udovice” ranog kršćanstva, žene saradnice koje Sv. Pavle spominje u svojim poslanicama, bile su neusklađene sa svojim društvom. Nisu bile kategorija koju je društvo formaliziralo, niti su bile spremne povući se i osnovati zasebnu zajednicu. Bile su to žene koje su željele uživati iste slobode kao i muškarci u javnoj sferi kako bi mogle propovijedati evanđelje u koje su žarko vjerovala jednako učinkovito kao i muškarci, ako ne i učinkovitije. Povod za njihov nekonformizam ležao je, izgleda, unutar njihove psihe. Bile su uvjerene da je njihovo unutrašnje ja preobraženo smrću i uskrsnućem Isusa Nazarećanina. U Pavlovim poslanicama, koje čine najranije postojeće dokaze o kršćanstvu, posebno je osvjedočeno to vjerovanje koje je imalo duboke implikacije za razumijevanje rodni uloga unutar ranih kršćanskih zajednica. Ranije smo se osvrnuli na krsni obrazac u Poslanici Galaćanima, na primjer, koji odražava vjerovanje da se sve društvene, rasne i rodne granice rastaču u zajednici Krista.³³⁸ Pri krštenju “staro” ja novog vjernika umire i on se uzdiže iz vode kao novo stvorenje:³³⁹

Ne varajte jedni druge! Jer svukoste staroga čovjeka s njegovim djelima i obukoste novoga, koji se obnavlja za spoznanje po slici svoga

Stvoritelja! Tu više nema: Grk – Židov, obrezanje – neobrezanje, barbar – skit, rob – slobodnjak, nego sve i u svima – Krist.

(Kol. 3.9–11)

Ovaj koncept preobraženja sebe u ranom kršćanstvu dopuštao je ženama da prelaze granice i radikalno preispituju svoj identitet. U ovom novom kontekstu je bilo moguće redefinirati šta znači biti žena na takav način da je ženama postalo dostupno samorazumijevanje i iskustvo koje je ranije bilo isključivo za muškarce.

Nužno se pojavila tenzija između iskustva unutar ove nove zajednice vjernika i života izvan nje gdje su još uvijek prevladavale “stare” norme i očekivanja za žene. Red udovica svjedoči o kompromisu koji je morao postojati između starog i novog. Iako su žene trebale živjeti novim životom, širiti evanđelja i podržavati zajednice u začecu u javnoj sferi, još uvijek su se morale pridržavati društveno nametnutih ograničenja njihove slobode. Stoga su se u javnosti morale predstavljati kao neseksualna bića, tj. kao udovice koje su uživale zaštitu društva od seksualnih nasrtaja muškaraca. Nisu činile grupu žena koje su mogle javno djelovati, a da im seksualnost ne bude najznačajnija osobina. Umjesto toga, bile su grupa koja je morala “suspendirati” svoju seksualnost kako bi slobodno djelovale izvan svoje normativne sfere domaćinstva.

Uključivanje žena u najranijim fazama kršćanstva nije bilo univerzalno, a predstavljati to kao “zlatno doba” ženskog učešća ne odražava u potpunosti svu različitost kršćanske prakse. U kontekstima gdje je nekonformizam u odnosu na šire društvo mogao od njih napraviti žrtvene jarce i rezultirati njihovim progonom, lako je razumljiva njihova potreba da odražavaju društvene strukture umjesto da ih osporavaju. Prvi veliki progon kršćana pokrenuo je u 65. godini n.e. car Neron koji ih je okrivio za spaljivanje Rima, ali čak i prije tog incidenta je Carstvo na sporadično izbijanje nemira odgovaralo teškom rukom.³⁴⁰ U takvim kontekstima pojavljivale su se druge strukture, paralelne

karizmatiskim zajednicama koje razmatramo, a koje su odražavale norme društva po pitanju organizacije, kao i po pitanju rodnih uloga.³⁴¹

Postojao je još jedan faktor. Vjerovanja koja su činila osnovu za uključenost žena u karizmatiskim zajednicama bila su vezana za uvjerenost u skori povratak Krista i eshatološko svrgavanje zemaljske vlasti i struktura moći.³⁴² Jednom kad je ta uvjerenost oslabila i kada su se kršćanska vjerovanja usmjerila na ulogu crkve na ovom, a ne na onom svijetu, praksa konformizma unutar društva morala je prevagnuti u odnosu na bilo kakvu tendenciju ka osporavanju koja je dolazila izvana. Uloge žena su se onda morale jasno artikulirati u svjetlu različitih praksi koje su predstavljale osporavanje, a samim tim i kritiku endemskog patrijarhalnog društva.

U svrhu propisivanja načina ponašanja za muškarce i žene koji su odražavali norme grčko-rimskog društva, umjesto da ih osporavaju, kršćanstvo je moralo osigurati teologiju koja će podržati njegova učenja. Da bi bila uvjerljiva, ova teologija je morala pokazati kako su te uloge bile sastavni dio božanskog otkrivenja još od vremena postanka svijeta; drugim riječima, da Bog to nije mogao drugačije zamisliti.

Kršćanstvo je sa judaizmom dijelilo priču o Adamu i Evi kao prvobitnom paru stvorenom Božijom rukom da uživa u plodovima Božijeg stvaranja. Priča govori o tome kako je par brzo pokazao svoju nezavisnost od Boga tako što je pojeo plod sa stabla koje im je bilo izričito zabranjeno. Iako postoje dokazi da su rani kršćanski komentatori odgovornost za ovaj čin pripisivali Adamu,³⁴³ Eva je uskoro postala centralna ličnost ovog prvobitnog čina neposluha:

Poučavati pak ženi ne dopuštam, ni vladati nad mužem, nego – neka bude na miru. Jer prvi je oblikovan Adam, onda Eva; i Adam nije zaveden, a žena je zavedena, učinila prekršaj. A spasit će se rađanjem djece ako ustraje u vjeri, ljubavi i posvećivanju, s razborom.

(1 Tim 2.12 – 15)

Kršćanska teologija dala je Evi jedinstven položaj, ne samo po pitanju Pada, već i u teologiji iskupljenja. Postala je predstavica i tipski primjerak svih žena, tako da je čak i Blažena Djevica Marija protumačena kao Nova Eva, a Krist kao Novi Adam. Figura Eve leži u samom srcu kršćanskog poimanja i prosuđivanja žena. U savremenoj kršćanskoj teološkoj debati njoj vrijedi posvetiti najveću pažnju ako želite ili revidirati tu prosudbu žena ili je podržati.

U kršćanskoj teologiji je moguće okarakterizirati tri tipa argumenta u pogledu Eve. Iako su različiti, ovi argumenti su međusobno povezani i u određenoj mjeri međuzavisni zbog biblijskih dokaza koji su im zajednički i zaključaka do kojih dolaze.³⁴⁴ Prvi argument podržava shvaćanje prema kojem u odnosu na rod postoji hijerarhija u kojoj su žene drugi spol. Zasniva se na redosljedu stvaranja opisanom u Post 2 čiji se tekst može tumačiti u smislu da je Eva stvorena nakon Adama i za Adamove potrebe: I reče Jahve, Bog: “Nije dobro da čovjek bude sam: načinit ću mu pomoć kao što je on” (Post 2.18). U kršćanskoj teologiji je ovaj redak postao dokazom za održavanje hijerarhije spolova u kršćanskoj porodici i u crkvenim funkcijama. Redosljed stvaranja iz Knjige Postanka korišten je u našim najranijim opisima kršćanstva, poslanicama apostola Pavla, za potrebe definiranja položaja žena. Među njima dva teksta, 1 Kor 11.7ff. i 1 Tim 2.13, najjasnije asociraju na tekst iz Knjige Postanka. U 1. poslanici Korinćanima 11 Pavle nastoji uvjeriti žene u zajednici da ne pokazuju svoju kosu dok se mole ili prorokuju.³⁴⁵ “A muž ne mora pokrivati glave, ta slika je i slava Božja; a žena je slava muževa. (Jer nije muž od žene, nego žena od muža. I nije stvoren muž radi žene, nego žena radi muža.)” (1 Kor 11.7 – 9). Ovaj odlomak odnosi se na specifičan problem u vezi s jednom određenom kršćanskom zajednicom u jednom određenom historijskom vremenu, ali pošto je dio kršćanskog kanona Svetog Pisma, crkve su ga kroz stoljeća prihvatile kao normativ. Jedan zaključak koji se izvodi iz ovog odlomka, da žene nisu slika Božja na isti način ili u razmjeru s muškarcima, možda, je bio najutjecajniji u promišljenom kršćanskom određivanju muškog roda kao normativnog. Tako, naprimjer, Ivan Zlatousti u četvrtom stoljeću

u svojim pisanjima tumači ovaj odlomak u smislu da su žene izgubile svoju Božiju sliku zbog "Pada". Navodi da grčka riječ *exousia* koja se obično prevodi kao "veo" u 1 Kor 11.10 zapravo znači "vlast", a to je nešto što žene nemaju jer ih je Bog podredio muškarcima za kaznu zbog Evinog neposluha:

Jer "slika" se ne odnosi na suštinu već na vlast, kao što ćemo razjasniti urednim iznošenjem argumenata. Da bismo shvatili poantu da forma čovjeka nije Božija, poslušajmo šta Pavle kaže: "A muž ne mora pokrivati glave, ta slika je i slava Božja. A žena je slava muževa. Zato žena treba da ima veo (grčki: "vlast") na glavi". Uistinu, ako Pavle ovdje kaže da je ovo "slika", jasno iznoseći nepromjenjivost forme koja je nastala po ugledu na Boga, onda se muškarac naziva "slikom Božjom" jer ga je Bog takvog napravio. Nije tako prema našim protivnicima koji tvrde da nema samo muškarac "sliku" već i žena. Naš odgovor je da muškarac i žena imaju jednu formu, jedan osobit lik, jedan izgled. Zašto se onda za muškarca kaže da je "slika Božja", a za ženu ne? Zato što se ono što Pavle govori o "slici" ne odnosi na formu. Zapravo je "slika" vezana za vlast, a to samo muškarac ima; žena je više nema. Jer on nikom nije podređen, dok je ona podređena njemu; jer Bog je rekao: "Žudnja će te mužu tjerati, a on će gospodariti nad tobom" (Post 3.16). Stoga je muškarac "slika Božja" jer nema nikoga nad sobom, baš kao što Bog nema nadređenog već vlada nad svim. Žena je, međutim, "slava muževa" jer je njemu podređena.³⁴⁶

Zahvaljujući ovom tipu argumentacije hijerarhija spolova postaje suštinski dio kršćanske teologije. Ne samo da je Eva drugi spol zato što je stvorena nakon Adama, već je zbog svog neposluha odvojena od muškarca i po tome što više ne dijeli s njim sliku Božiju. Drugi odlomak iz poslanica apostola Pavla, 1 Timoteju 2, donosi ista dva zaključka o ženama tvrdeći da "prvi je oblikovan Adam, onda Eva", a zatim, učvršćuje koncept "drugog spola" pozivajući se na njenu neposlušnost. Iznošenje ovih argumenata u odlomku o crkvenoj

organizaciji čini neodrživom ideju da žene mogu zauzeti bilo kakvu značajnu ulogu u hijerarhiji moći. Naučnici koji izučavaju Novi zavjet podijeljeni su po pitanju Pavlovog autorstva Prve poslanice Timoteju.³⁴⁷ Fiorenza ove tekstove nastoji razumjeti kao pokušaje kršćanskih zajednica u kasnom prvom stoljeću da se usklade s normama svog grčko-rimskog konteksta i navodi utjecaj Aristotelovih ideja, hijerarhije spolova i hijerarhije u domaćinstvu i u političkoj sferi.³⁴⁸ Jedna od najvažnijih odlika njenog rada je inzistiranje da se takvi tekstovi moraju čitati “u kontra smjeru”: tako snažni ukori sami po sebi predstavljaju dokaz da je bilo situacija u kojima su žene učile muškarce i imale autoritet izvan sfere domaćinstva koja im je bila određena.

Kada se ti ukori sagledaju uz hijerarhiju spolova odraženu u pravilima iz Novog zavjeta za život u domaćinstvu (npr. “Podložni budite jedni drugima u strahu Kristovu! Žene svojim muževima kao Gospodinu! Ef 5.21–22),³⁴⁹ crkveni oci su imali čvrst temelj u svetom pismu za razvijanje kršćanskog stava prema ženskom rodu koji se podudara s tendencijama u grčko-rimskoj kulturi da se očuvaju i rašire aristotelovske vrijednosti. Augustin se, naprimjer, čudi samom stvaranju žene: u koju svrhu je Bog stvorio takvo stvorenje? Implicira li opis žene kao “pomoći” (Post 2.18) muškarcu to da bi ona trebala pomagati u fizičkom radu?³⁵⁰ Ovu mogućnost odbacuje jer prije Pada takav težak rad nije postojao, a osim toga, da je Bog htio napraviti fizičkog radnika onda bi još jedan muškarac bio prikladniji. Dalje kaže:

Moglo bi se također ustvrditi da je razlog njenog stvaranja kao pomoći bio vezan za to da muškarcu pravi društvo, u slučaju da mu dosadi samoća. Ali za druženje i razgovor, zar nije daleko prijatnije dvojici muških prijatelja živjeti zajedno nego muškarcu i ženi!³⁵¹

Svoj konačni odgovor na problem razloga za stvaranje žena uopće temelji na svom stajalištu o redoslijedu stvaranja prema kojem su žene po prirodi podređene muškarcima:

Kad dvoje ljudi živi skupa, ako je potrebno da jedno vlada, a drugo bude poslušno tako da sukob volja ne naruši njihov mirni suživot, onda ništa ne nedostaje redosljedu koji vidimo u Knjizi Postanka u vezi s ovim ograničenjem, jer jedno je stvoreno prije, drugo poslije, a što je važnije, ovo drugo je stvoreno od prvog, žena od muškarca. A ko bi mogao sugerirati da je Bog, ako mu je to bila namjera, mogao napraviti samo ženu od muškarčevog rebra, a ne i muškarca? Ne mogu zamisliti niti jedan razlog da žena bude napravljena kao pomoć muškarcu ako zanemarimo razlog razmnožavanja.

To znači da je za Augustina razmnožavanje bio jedini valjan razlog za Božiju odluku da stvori ženu, a konačni vrhunac ovog procesa nastupa kada jedna jedinstvena žena, neokaljana grijehom, donese na svijet dijete Krista.

Ovaj koncept “prirodnog poretka” među spolovima odražava osnovne aristotelovske koncepte:

Te su po naravi većina (bića) vladajuća i vladana. Jer drukčijim načinom vlada slobodnjak nad robom, te muško ženskim i muž djetetom; u svima su naime prisutni dijelovi duše, ali su prisutni različito. Rob tako uopće nema savjetodavne sposobnosti; žensko je ima, ali je nevlastna; dijete je ima, ali je ona nesavršena.

(Politika I.1260a)³⁵²

Ivan Zlatousti će ovaj prirodni poredak spolova primijeniti nekoliko stoljeća kasnije:

Život nam je obično ustrojen u dvije sfere: javni poslovi i privatne stvari, a obje određuje Bog. Ženi je dato da predsjedava domaćinstvom; muškarcu poslovima države, tržišta, pravosuđa, vlade, vojske i svim drugim sličnim poduhvatima... Uistinu je ovo djelo Božje ljubavi i mudrosti, da onaj koji je vješt za veće stvari bude sasvim nesposoban

*i beskoristan u izvođenju manje važnih poslova, tako da služba žene bude potrebna. Jer da je muškarac sposoban raditi obje vrste poslova, ženski spol bi lako mogao biti prezren. S druge strane, da se važnija, korisnija pitanja ustupe ženi, ona bi načisto poludjela.*³⁵³

Spoj aristotelovskog poimanja prirodnog poretka stvari sa pričom o stvaranju muškarca i žene iz Knjige Postanka osigurala je kršćanstvu teoretske osnove za praksu hijerarhije spolova koju je upražnjavalo.

Drugi tip argumenta o Evi karakterističan za kršćansku teologiju tiče se njene naročite odgovornosti za uvođenje grijeha u svijet. Ovo uvjerenje da je "Pad" ljudske rase uslijedio zbog Evinog čina kada je pojela plod stabla "što je nasred vrta" (Post 3.6) nalazimo u kršćanskim tekstovima već iz perioda Novog zavjeta.³⁵⁴ Prvi dokaz o tome da se Eva smatra jedinstveno krivom nalazimo u Pavlovoj poslanici Korinćanima: "Ali se bojim da se – kao što zmija zavede Evu svojom lukavštinom – misli vaše ne pokvare i odmetnu od iskrenosti prema Kristu" (2 Kor 11.3). Ovo navođenje Evine ranjivosti kasnije postaje objava njene krivnje: "Adam nije zaveden, a žena je zavedena, učinila prekršaj" (1 Tim 2.14). Nad argumentom za podređenost žena utemeljenom na redosljedu stvaranja sada prevladava vjerovanje da je žena začetnik grijeha. Ovaj jedan redak iz kratke poslanice postao je u kršćanskoj teologiji temeljnim tekstom o ženama i njihovoj ulozi i statusu u crkvi. U njemu je lik Eve od središnje važnosti: ona je prvi grešnik, a također, je i utjelovljenje cijele ženske vrste. Gotovo se čini da je njen grijeh tako veliki da ona i ostatak ženske vrste čak spadaju izvan iskupiteljske moći Krista. Spasenje im dolazi kroz rađanje djece i umjereno oblačenje i ponašanje, a ne kroz kršćansku soteriološku shemu smrti i uskrsnuća Sina Božjeg. Teologija ovog retka sigurno je bila jedan od faktora za Augustinovo gore citirano uvjerenje da je razmnožavanje jedini razlog za postojanje žene.

Isti stav o potrebi da Eva i njene kćerke budu umjerene izražava i kršćanski pisac Tertulijan krajem drugog stoljeća. On svoju raspravu o oblačenju žena započinje sljedećim riječima:

Da je tako snažna vjera ostala na zemlji, snažna kao što se nagrada vjere očekuje na nebu, nijedna od vas, najdraže sestre, od vremena kada je priznala Boga živoga i upoznala sebe, to jest, stanje žena, ne bi poželjela ljepšu haljinu ni probraniju. Radije bi nosila jeftine haljine i trudila se izgledati zapušteno. Nosila bi se poput Eve, ožalošćeno i skrušeno, kako bi svakim komadom odjeće svoje pokore mogla potpunije okajati ono što je od Eve stekla – mislim na poniženje prvog grijeha i odvratnost ljudske propasti. “Trudnoći tvojoj muke ću umnožiti, u mukama djecu ćeš rađati. Žudnja će te mužu tjerati, a on će gospodariti nad tobom.” (Post 3.16) – a ti ne znaš da si i ti jedna Eva? (I,1,1)

Kao i u slučaju odlomka iz 1 Timoteju, Tertulijan svoje argumente natapa u materijal iz Knjige Postanka 3 i ponovo, kao pisac 1 Timoteju, vidi Evu kao “svaku ženu”:

Još uvijek na ovome svijetu živi Božja osuda protiv tvoga spola. Živi, dakle, što je i nužno, poput optuženice. Ti si vrata đavlu; ti si slomila pečat Drveta; ti si prva napustila božanski zakon; ti si prevarila onoga koga đavao nije imao hrabrosti napasti; ti si olako uništila sliku Božju, čovjeka Adama; zbog kazne koju si zaslužila, a to je smrt, čak je i Sin Božji morao umrijeti. A ti bi se ukrašavala nečim više od “odjeće od krzna” (Post 3.21)?

(I,1,2)

Ovdje ženski spol ima naročitu odgovornost ne samo za prvi grijeh već i za smrt Krista. Što je više jedno specifično tumačenje Knjige Postanka 3 bilo ugrađeno u kršćansku teologiju, to su žene bivale sve više skrajnute od srca

te religije. Postale su poistovječene s “drugim”, u suprotnosti s normativnim muškim rodom koji je sada bio usavršen u inkarnaciji božanskog u ljudskoj muškoj formi.³⁵⁵

U stoljeću nakon Tertulijana su i Ambrozije i Augustin ponavljali i učvršćivali teološku osnovu hijerarhije spolova kroz uvjerenje u Evinu primarnu odgovornost za Pad, a stalno su se vraćali na riječi iz 1 Timoteju. Prvo Ambrozije: “Žena je stoga začetnik muškarčevih nedjela, a ne muškarac ženinih. Zato Pavle kaže: “Adam nije zaveden, a žena je zavedena, učinila prekršaj” (1 Tim 2.14).”³⁵⁶ A zatim Augustin:

Riječi apostola Pavla nisu bile beznačajne kada je rekao: “Jer prvi je oblikovan Adam, onda Eva; i Adam nije zaveden, a žena je zavedena, učinila prekršaj.” (1 Tim 2.13–14), tj. kroz nju je muškarac učinio prekršaj. Jer apostol i njemu prekršaj pripisuje kada kaže: “i nad onima koji ne sagriješe prekršajem sličnim kao Adam, koji je pralik Onoga koji ima doći” (Rim. 5.14), ali ne kaže da je Adam “zaveden”. Jer čak i upitan, Adam ne odgovara: “Žena koju si stavio uza me, ona me je zavela pa sam jeo”, već kaže: “Ona mi je dala sa stabla pa sam jeo.” Ona je, zasigurno, izgovorila riječi: “Zmija me prevarila”. (Post 3.13)³⁵⁷

U ovom komentaru u kojem uspoređuje Adama s Evom vidimo kako Augustin ističe ženu kao naročito odgovornu za Pad. Iako ni Adam nije bez grijeha, on ipak nije “zaveden”.

Treća linija argumenta koju je rano kršćanstvo uputilo liku Eve ticala se njene tipološke veze s Marijom, majkom Isusovom. Ova veza pojavljuje se već sredinom drugog stoljeća u djelima Justina Mučenika. Krajem tog stoljeća je Irenej Lionski razmatrao sličnosti i razlike između ove dvije žene. Ustvrdivši prvo kako Eva s Marijom dijeli isti status utoliko što ima muža, ali ostaje djevica, on nastavlja:

Eva je zbog svog neposluha postala uzrok smrti i sebe i cijele ljudske rase. Tako je Mariji izabran muž, a ipak je bila djevica, ali je svojim posluhom postala uzrokom spasenja i sebe i cijele ljudske rase. Iz ovog razloga zakon ženu zaručenu za muškarca naziva njegovog suprugom, mada priznaje da je još uvijek djevica. Ovo ukazuje na povezanost od Marije unatrag do Eve.

...Štaviše, čvor Evinog neposluha olabavljen je Marijinim posluhom. Jer ono što je djevica Eva svezala nevjerom, to je Djevica Marija olabavila vjerom.³⁵⁸

Marijina vjera izražena je njenom potvrdom Božije namjere da ona, djevica, začne dijete Krista: "Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po tvojoj riječi!" (Lk 1.38).

Iako u Novom zavjetu nema izričitih dokaza koji Mariju identificiraju kao Novu Evu, crkveni oci našli su tekstove da podupru svoju teologiju, naprimjer, suprotstavljene slike Babilonske bludnice (Otk. 17) i Kraljice neba (Otk 12) u Knjizi Otkrivenja.

Kada razmatramo negativna tumačenja Eve koja leže u srcu kršćanstva moramo napomenuti da po pitanju njenog grijeha postoji i izvjesna ambivalentnost. Iako je, u kršćanskom smislu, doveo do "Pada" i predstavlja najveći grijeh ikad počinjen, bez njega ne bi bilo ni čina iskupljenja. I Eva i Marija su središnji likovi koji osiguravaju neizbježnost Kristovog iskupiteljskog djela, a kršćanstvo priznaje povezanost između ove dvije žene kroz njihovu saradnju da dovedu do rođenja Krista. Eva je stoga tip one koja će doći: Marije. Ovo je očito u verziji Post 3.15b iz Jeronimove Vulgate gdje Bog kažnjava zmiju. Bukvalni prijevod s hebrejskog bi glasio: "on (hebrejski *hu*) će ti glavu satirati, a ti ćeš njemu petu satirati." Ali Jeronim koristi ženski rod: "Ona će ti glavu satirati" (*ipsa conteret caput tuum*). U reperkusijama Evinog čina neposluha nalazi se obećanje iskupljenja kroz čin druge žene.³⁵⁹

Kršćanstvo je proizvelo dva tipa za predstavljanje čitave ženske vrste: Evu i Mariju. U stvarnosti je Marija bila jedan jedini primjerak svoje vrste, a sve druge žene su bile Evine kćerke. Kako je Augustin definirao svoj koncept Izvornog grijeha, identificirajući mu požudu kao primarni uzrok, a Evu kao izvor i podstrek, tako je Marija postajala sve uzvišenija u svom jedinstvenom statusu. Kako su drastične posljedice Evinog grešnog neposluha postale očite, njena grešna priroda ogoljena je i postavljena u oštru suprotnost naspram Marijine savršene, neokaljane prirode.

Koncept urođenog grijeha vukao je za sobom nagađanja o mogućoj bezgrešnosti Krista, a u određenoj mjeri i bezgrešnosti njegove majke. Ako Krist nije bio okaljan urođenim grijehom, onda je i njegova majka morala biti bez grijeha. Trenutak kada se grijeh prenosi s jedne generacije na drugu je, prema Augustinu, trenutak tokom spolnog čina kada dolazi do začeća. Prepoznaje se po požudi koja je sastavni dio svih takvih činova. Žena je ta koja budi tu požudu u muškarcu, baš kao što je Eva potakla Adamovu požudu za plodom stabla nasred vrta. Kristovo zaćeće zaobišlo je ovaj proces i stoga je bilo lišeno požude. Marijino bezgrešno zaćeće značilo je da je i ona zaobišla naslijeđe grijeha i stoga nije mogla prenijeti nikakvu mrlju na sina u svojoj utrobi.

Da zaključimo, unutar kršćanske teologije, onako kako je izražena u prvim stoljećima, očite su dvije teorije roda. Prva, zapažena u karizmatskoj organizaciji Isusovog pokreta i prvim urbanim zajednicama, očituje viziju Platonove akademije gdje jednakost mogućnosti dopušta razvoj i uključenost oba roda.³⁶⁰ Druga, oslonjena na aristotelovsko poimanje prirodnog poretka, ne samo da hijerarhiju spolova čini vidljivom i u porodičnoj i u javnoj sferi, već doprinosi teološkim osnovama tako što razmatra implikacije Evinog grijeha kako bi osigurala jednoobraznost vjerovanja i prakse u univerzalnoj crkvi. Na početku ovog odjeljka o kršćanstvu smo napomenuli da je ova tradicija bila različita u poređenju s grčko-rimskim kultovima i judaizmom

zbog svoje izričite artikulacije prirode i uloga muškog i ženskog roda. U tom smislu je korisnije kršćanstvo sagledati uz klasičnu aristotelovsku i platonovsku filozofiju koja se bavila značenjem materije oblikovane u muško i žensko.³⁶¹ Takva studija izlazi izvan okvira ovog projekta i dopušta nam tek da napomenemo da je od svojih najranijih dana kršćanstvo sebe predstavljalo kao religiju koja bi da uređuje svaki aspekt života i misli kako za pojedinca tako i za zajednicu, a na koncu i za cijelo Carstvo.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba

EPILOG

Ova studija je okupila mnoštvo oprečnih slika žena i njihovog iskustva u kontekstu antičke religije. Pokazala je kako te slike odolijevaju kategorizaciji i generalizaciji i kako su čak i postojeća ograničenja osporena suprotnom praksom ili vjerovanjem. Opisali smo ovaj period kasne Republike i ranog Carstva kao period “pred-tradicionalizacije” u nastojanju i da izrazimo prirodu njegove pluralnosti i da izgradimo most između tog antičkog konteksta i našeg vremena, koje bi se pak moglo opisati pojmom “post-tradicionalizacije”. Između ta dva konteksta leži kršćanstvo, tradicija koja je gotovo dva milenija dominirala zapadnom civilizacijom i njenim isturenim položajima u kolonijama.

Trajni dojam svake studije koja istražuje žene i način na koji su percipirane u religijskim kontekstima antičkog svijeta je raznolikost: raznolikost religijskih sistema i raznolikost unutar tih sistema. Sličnu raznolikost susrećemo na današnjem zapadu gdje su tradicionalnu religiju i vrijednosti s njihove metafizičke razine istine izmjestili izazovi postmodernosti. Fenomen religije novog doba (New Age), obilježen brojnim novim religijskim pokretima, navodi nas na usporedbe s pred-tradicionaliziranim prošlim dobom koje je prethodilo intervenciji monolitnog utjecaja kršćanstva. Religije novog doba koje nastoje ponovo otkriti tradicije prošlosti, naprimjer, neopaganstvo, pokret Wicca, duhovnost boginje, možda, odgovaraju entuzijazmu koji je postojao u Rimu u predkršćanskim vremenima za antičke orijentalne mitove i kultove. U kontekstu religije novog doba žene oblikuju religiju za sebe. Njihovi simboli odražavaju ono što je specifično za njihove raznovrsne doživljaje toga šta znači biti žensko na fluidnom spektru roda. Danas u kontekstu duhovnosti boginje ponovo možemo sresti Demetru i Perzefonu; i Lilit je ponovo slobodna; a Eva, ponovno otkrivena i oprana od grešne savjesti svijeta, može biti sredstvo prosvjetljenja.³⁶²

BILJEŠKE

- 1 Opis Zenobije, kraljice Palmire sastavljen u kasnom trećem stoljeću n. e., iz *Scriptores Historiae Augustae: Thirty Pretenders*, 30.13-18; prijevod, D.Magie, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967. - 1968.
- 2 John Chrysostom, *The Kind of Women Who Ought to be Taken as Wives* 4; prijevod, E.A.Clark, *Women in the Early Church*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1984., str.36-37.
- 3 Vidi u nastavku, str.7-8.
- 4 Iz recenzije Mary Beard o R. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco - Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 1992., u London Review of Books, 13. maja 1993.
- 5 Sljedeće studije su interdisciplinarne, kao i klasična analiza Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, London, Picador, 1949/ 1988: D.L.Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press, 1990; J.A.Doyle and M.A.Paludi, *Sex and Gender: The Human Experience, 2nd ed.*, Dubuque, Iowa, William C.Brown Publishers, 1991.
- 6 Vidi u nastavku, str.110-112.
- 7 Kritike endemskog dualizma uvijek su obilježavale feminizam; danas se razmnožavaju u kontekstu eko-feminizma. Vidjeti, npr., R.R.Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, London, SCM Press, 1992. Nasuprot tome, za zbirku pozitivnih feminističkih predodžbi razlike vidi N.Schoer i E.Weed (ur.), *The Essential Difference*, Bloomington i Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- 8 Za sistematičnu ocjenu Platonovih pogleda na prirodu i status žene vidi T.J.Saunders, '*Plato on Women in the Laws*', u A.Powell (ur.), *The Greek World*, 2. izdanje, London, Routledge, 1995., str. 591-609 (prikaz, stručni).
- 9 Saunders, '*Plato on Women*', str.602-603.
- 10 Zakoni, 694de; 731d; 790ab; 817c; 909e; također, Timej, 42a-d; 90e-91d. Rasprava u "*Plato on Women*", Saunders, str.592.
- 11 Vidi gore, str. 3.
- 12 Za prikaz nedavnog prihvaćanja pojmova 'razlike' u pozitivnom smislu u feminističkoj teoriji vidi E.Graham, *Making the Difference: Gender, Personhood and Theology*, London, Mowbray, 1995., str.169-191.
- 13 Ova tačka daje fokus za raspravu među feministkinjama, između onih koje se zalažu za bitno 'žensko' iskustvo (M.Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press,

- 1973.); i onih koji se zalažu za raznolikost koja proizlazi iz rase, konteksta i klase (Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, u C.Moraga i G. Anzaldúa (ur.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, MA, Persephone Press, 1981., str.95-105).
- 14 Vidi gore, str. 4.
- 15 Vidi Tacit, *Anali* 15.44.
- 16 Definicije u C.T.Lewis i C.Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1879.
- 17 Napomena Sirach, vjerovatno, napisano na grčkom, a zatim prevedeno na hebrejski.
- 18 On the Generation of Animals, 4.6; vidi Aristotelovu raspravu u M.R.Lefkowitz i M.B. Fant, *Women's Lives in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
- 19 Za opširnije objašnjenje pitanja koja se odnose na žene, porodicu i seksualnost u doba Augustusa i Julio-Claudianisa vidi E.Fantham et al. (eds), *Women in the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 1994. str. 294–327.
- 20 Vidi J.P.V.D.Balsdon, *Roman Women: Their History and Habits*, London, The Bodley Head, 1962. str.75.
- 21 Kao što je opisano u odjeljku 9 Livijeve *History*, napisane oko 28 pr.n.e.: 'Jer sada smo dosegli tačku u kojoj je naše propadanje nepodnošljivo – a isto tako i mjere kojima se jedino može popraviti.'
- 22 Realnija analiza ovog zakonodavstva može se pronaći u Beryl Rawsonovoj '*The Roman Family*', u *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London, Routledge, 1992. str.1-57.
- 23 Za cijeli opis antičkih oblika braka, vidi Balsdon, *Roman Women*, str.179-180. Jedan od antičkih oblika, *confarreatio*, bio je izrazito religijske prirode i odlikovao se time da je bio neraskidiv.
- 24 F.Schulz, *Classical Roman Law*, Oxford, Oxford University Press, 1951., dio 2, str.103, odjeljak 180.
- 25 Livy, *Periochae* 59; Suetonius, *Divus Augustus* 89.
- 26 Jasan prikaz pravnog statusa žena u ovom periodu i kasnije može se pronaći u John K.Evans, *War, Women and Children in Ancient Rome*, London, Routledge, 1991. str.7-49.
- 27 Evans, *War, Women and Children*, str.9; vidi i str.21-22 koje ukazuju na mogućnost da je ovaj pristup, zapravo, uveden u rimsko pravo iz helenističkog mišljenja, posebno Aristotelovog.
- 28 Vidi gore, str. 9.
- 29 Zapisao Gaius, *Institutiones*, 1.108 kv.
- 30 Raspravlja Evans, *War, Women and Children*, str.11-13.
- 31 Evans, *War, Women and Children*, str. 13.
- 32 Vidi u nastavku, str. 68-70 i str. 126-129.
- 33 Vidi gore, str. 19.

- 34 Vidi gore, str. 18.
- 35 Za više detalja o dodatnom zakonodavstvu vidi Evans, *War, Women and Children*, str.13-17.
- 36 Spominje se u Balsdon, *Roman Women*, str.276.
- 37 Vidi gore, str.18.
- 38 Vidi, redosljedom, Tacitus, *Agricola* 4; Plutarch, *Tiberius Gracchus* 1 i u nastavku str.25; Tacitus, *Dialogus* 28.
- 39 *The Roman Mother*, London, Routledge, 1990, str.143.
- 40 Beryl Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome*, str.40.
- 41 Livy, 34.2 i slj.
- 42 Livy, 34.2-4.
- 43 Za sažetak argumenta o autentičnosti vidi Balsdon, *Roman Women*, str. 293, bilj.35.
- 44 Prijevod iz Balsdon, *Roman Women*, str. 34.
- 45 Prijevod iz Balsdon, *Roman Women*, str. 35.
- 46 Appian, *Bella Civilia*, 4.32-34; rasprava u J.P.Hallet, *Fathers and Daughters in Roman Society*, Princeton, Princeton University Press, 1984, str.58-59.
- 47 O ovoj teoriji raspravlja Evans, *War, Women and Children*, str.20-22.
- 48 Zapisano u Livy 34.3.9.
- 49 Vidi u nastavku, str. 55-56.
- 50 Iz Polybius, 31.26.3-5; citirano u *Evans, War, Women and Children*, str.36.
- 51 Prijevod Balsdon, *Roman Women*, str. 48 (Coniuratio Catilinae 24.3-25).
- 52 Evans, *War, Women and Children*, str. 84.
- 53 Ibid.; citat iz *Valerius Maximus* 4.4.
- 54 Vidi, naprimjer, Evansov prikaz zakona koji ograničava broj gostiju i količine hrane i vina koji su dozvoljeni na gozabama, *War, Women and Children*, str. 67-68. Evans zapaža da učestalost izmjena i dopuna ovog zakona odražava nailaženje na probleme u njegovom provođenju.
- 55 *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, Schocken Books, 1975, str. 181 i slj.
- 56 *Aulularia*, 167-169; citirano u *Evans, War, Women and Children*, str. 64-65.
- 57 Njegov prikaz može se pronaći u Suetonius, *De Grammaticis* 23.

- 58 *Evans, War, Women and Children*, str.101-117, detaljno i s korisnim ilustracijama govori o seoskim prilikama za žene nižih klasa.
- 59 Bellum Iugurthinum, 41.7-8; prijevod, *Evans, War, Women and Children*, str.107.
- 60 De Re Rustica, 12.4-5; prijevod, *Evans, War, Women and Children*, str.115.
- 61 Vidi, npr., *De Re Rustica*, 12.3.8; također, zapisi dva stoljeća ranije, Cato, *De Agricultura*, 143.2; Plautus, *Mercator*, 397.
- 62 Vidi N.Kampen, *Image and Status: Roman Working Women in Ostia*, Berlin, Mann, 1981., za cijelu raspravu o vrstama zaposlenja za žene.
- 63 Vidi ibid., str.126-127.
- 64 *Evans, War, Women and Children*, pp.130-142, navodi brojne dokaze iz tekstova i natpisa iz kasne Republike i ranog Carstva o ženama zaposlenim u zabavi.
- 65 Vidi Horace, *Satirae*, 1.2.57-59.
- 66 Vidi natpise CIL (*Corpus Inscriptionum Latinarum*), IV.1507, 1510; 8185.
- 67 Iskazano u Horace, *Epistulae*, 1.15.21; Dio Chrysostomus, *Orationes*, 5.25.
- 68 U samo jednom hramu, Afroditinom, znalo se da je bilo hiljadu prostitutki, vidi *Strabo* 8.6.20; i *Aulus Gellius, Noctes Atticae*, 1.8. Kršćanski izvori iz sredine prvog stoljeća n. e. također, bilježe živu trgovinu prostitucijom u Korintu, vidi 1. Kor. 6.
- 69 Vidi, npr., Horace, *Satirae*, 1.2.3; Petronius, *Satyricon*, 7; Plautus, *Poenulus*, 265-270. Za popis relevantnih grafiti iz Pompeja, vidi *Evans, War, Women and Children*, str.162, bilj.137.
- 70 Za kontekstualizaciju judaizma iz ovog vremena, vidi gore, str.14-15
- 71 Početkom prvog stoljeća pr.n.e. pojam svetih spisa u judaizmu uključivao je Toru i proroke; to se može vidjeti iz Novog zavjeta, kao i iz židovskih tekstova. Mišna, prva kodifikacija židovske prakse i vjerovanja, dovršena je 200. godine. Najutjecajniji tekstovi za judaizam, Talmudim, konačno su uređeni u petom stoljeću nove ere. Ovi datumi su irelevantni u smislu da određeni materijal unutar Mišne i Talmudima datira prije prvog stoljeća n.e. Za savremeni pogled na židovske tekstove vidi J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York, Doubleday, 1994.; o datiranju židovskih tekstova i problemima povezanim s tim vidi str.651-668.
- 72 Za potpunu i uvjerljivu sliku judaizma u ovom periodu vidi E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols, revised and edited by G.Vermes et al., Edinburgh, T & T Clark, 1973.-1986.
- 73 Mišna čini jezgru usmene Tore, a njezino tumačenje je materijal sadržan u Bavli i palestinskom Talmudimu, kao i Tosefti, te mnogim drugim zbirkama midraša, odnosno židovske egzegeze, npr. Midrash Rabbah. Za puni prikaz vrsta i sadržaja drevnih židovskih tekstova, vidi H.L.Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York, Atheneum, 1969., i J.Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*

- 74 Za puni historijski prikaz rimsko-židovskih političkih odnosa vidi revidirani Schürer, *The History of Jewish People*, Vol. 1, str. 243-557.
- 75 Vidi, npr. Josephus, *Ant.* XIV 16.4; *War* V 13.6; Philo, *Legal.* 37.
- 76 Vol.11 (1979.), str. 313.
- 77 Vidi gore, str. 15.
- 78 Zabilježio Josip Flavije, *Ant.*, XIV 10 (185-267); XVI 6 (160-179); Filon, također, potvrđuje ovu situaciju u Augustovo doba, *Legal.* 23 (156-157).
- 79 U *proFlacco* 28/67.
- 80 *Symposium* IV 5
- 81 *Sat.* VI 160
- 82 Fergus Millar u revidiranom izdanju Schürerove *History of the Jewish People*, Vol.III i, str. 153.
- 83 E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London, SCM Press, 1992., pruža uvjerljivu studiju o judaizmu u Palestini od osvajanja Pompeja do početka židovske pobune.
- 84 *Knjiga Postanka* 17.10-14 i *Levitski zakonik* 12.3.
- 85 Vidi Leonie Archer, *Her Price Beyond Rubies*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990., str. 110-122.
- 86 *Spec.Leg.* 3.169.
- 87 Vidi ispod, str. 81-82.
- 88 Za savremene rasprave o menstrualnom tabuu u izraelskom i židovskom društvu vidi J.Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, with critique and commentary by M.Douglas, Leiden, Brill, 1973; L.J. Archer, 'Bound by Blood: Circumcision and Menstrual Taboo in Post Exilic Judaism', u J.Martin-Soskice (ed.), *After Eve: Women, Theology and Judaeo-Christian Tradition*, London, Marshall Pickering, 1989; B.Greenburg, 'Female Sexuality and Bodily Functions in the Jewish Tradition', u J.Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality*, Geneva, WCC Publications, 1990, pp.1-44; P.N.Levinson, 'Women and Sexuality: Traditions and Progress', u *ibid.*, str.45-63.
- 89 Vidi gore, str. 15-17 i str. 89.
- 90 U sljedećem članku, 'Bilješka o Levitskom zakoniku 12.5', Jonathan Magonet tvrdi da se razlika između perioda nečistoće nakon rođenja muškog i ženskog djeteta može uvjerljivije objasniti medicinskim dokazima o menstruaciji ženskih beba nego vrijednostima patrijarhata. On tvrdi da je uobičajena pojava gdje ženske bebe imaju 'malu' mjesečnicu pri rođenju potaknula rabine da ih smatraju mjesečnicama i stoga su dozvolili dva perioda menstrualne nečistoće, jedno za majku i jedno za kćer.
- 91 *Ponovljeni zakon*, 22.28-29.
- 92 *Ponovljeni zakon*, 22.26.

- 93 *Ponovljeni zakon*, 22.20-21.
- 94 *Ponovljeni zakon*, 22.15-17.
- 95 *Ponovljeni zakon*, 22.19.
- 96 *Ponovljeni zakon*, 22.19.
- 97 Vidi dalje, str. 132-134 i str. 136-137.
- 98 Za potpuniju raspravu o ovom tekstu u kontekstu statusa žena vidi D.F.Sawyer, 'Resurrecting Eve' u P.Morris i D.F.Sawyer (ur.), *A Walk in the Garden*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992., str. 273-289, također, u nastavku, str. 55-56.
- 99 Položaj žena u grčko-rimskoj Palestini detaljno proučava Archer, *Her Price Beyond Rubies*.
- 100 Vidi u nastavku, str.79-81.
- 101 Vidi u nastavku, str. 117-157.
- 102 Za analizu ranog kršćanstva koje je definirano kao novi religijski pokret, vidi J.T.Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London, SCM Press, 1993., str. 242-257.
- 103 Za dobro dokumentirane prikaze najranijeg kršćanstva vidi C.C.Rowland, *Christian Origins*, London, SPCK, 1985; N.T.Wright, *The New Testament and the People of God*, Vol.1, London, SPCK, 1993.
- 104 Vidi komentar rimskog historičara Svetonija, spomenut u nastavku, str. 174., bilješka 34.
- 105 Za raspravu o ovim karizmatičkim darovima, vidi dalje, str. 92-93.
- 106 Vidi u nastavku, str. 75-76.
- 107 Fergus Millar, u revidiranoj Schürer, *The History of Jewish People*, Vol.III, str.160-161; za detaljan prikaz dokaza koji podupiru ovaj komentar vidi str. 159-176.
- 108 Za noviji i pristupačan prikaz datiranja novozavjetnih tekstova pogledajte tablicu u R.E.Brown et al., *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1991., str.1045.
- 109 Vidi gore, str.74-80.
- 110 *Theology and Feminism*, Oxford, Blackwell, 1990.
- 111 Djelo na koje ćemo se najčešće oslanjati u ovim odjeljcima je njezina knjiga, *In Memory of Her: Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London, SCM Press, 1983.
- 112 K.Dowden, *Religion and the Romans*, London, Bristol Classical Press, 1992., str.8.
- 113 U M.Beard i J.North (eds), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London, Duckworth, 1990, p. 250.

- 114 Vidi ispod, str. 66-68.
- 115 Vidi, npr. Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 245-342, koja uključuje raspravu o Aristotelu u odnosu na razvoj struktura i ideja koje se odnose na žene u nekim kršćanskim zajednicama u posljednjoj trećini prvog stoljeća n.e.
- 116 Noviju temeljitu studiju o funkciji i statusu paganskih svećenika od vremena Republike do Carstva izradili su Beard i North (eds), *Pagan Priests*. Ova situacija je osporavana praksama kulta Magna Mater, vidi dolje, str. 122-126.
- 117 Richard Gordon in *Beard and North* (eds), *Pagan Priests*, str.231.
- 118 *Dowden, Religion and the Romans*, discusses this procedure, str.32-33.
- 119 Prijevod, ibid
- 120 Vidi gore, str.15-17.
- 121 Za noviji prikaz Amazonki vidi Fantham et al., *Women in the Classical World*, str. 128-135.
- 122 Ibid., p.131.
- 123 Ovaj koncept Amazonki ovdje eksplicitno osporava razgraničenje rodnih uloga u klasičnom svijetu; za daljnje ilustracije ovoga vidi dolje, str.119-129.
- 124 Po ustrajnosti Amazonski u klasičnim zapisima, za koje neki tvrde da su historijski, prije bi se mogle svrstati u kategoriju legendi nego mitova.
- 125 Za noviji ekskurs o spartanskim ženama vidi Fantham et al., *Women in the Classical World*, str. 56-67.
- 126 Vidi ispod, str. 110-113.
- 127 Vidi, npr. Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.63.
- 128 Prijevod, E.C.Marchant i G.W.Bowersock, *Xenophon VII. Scripta Minora*, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.
- 129 Vidi R.Talbert, *Plutarch on Sparta*, Penguin, London, 1988.
- 130 Prijevod Aristotelove Politike: H.Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1926.
- 131 Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.12-17.
- 132 Prijevod, Jane Snyder, *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1989.
- 133 Prijevod, Snyder, *The Woman and the Lyre*
- 134 Kraemer, *Her Share*, str.25; Marilyn B.Arthur, 'Politics and Pomegranates: An Interpretation of the Homeric Hymn to Demeter', *Arethusa*, 10 (1977), 7-47.

- 135 Bruce Lincoln, *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, str.71-90.
- 136 Kraemer, *Her Share*, str.25.
- 137 Kraemer, *Her Share*, str.22-29.
- 138 Za potpuni opis života žena u klasičnoj Atini, koji ilustrira ove tačke, vidi Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.68-127.
- 139 Frag. 524N [583R]; ovog prijevoda, Helene P.Foley u Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.70.
- 140 Sličnu ulogu mogu imati Aristotelove ideje koje su bile popularne u istom kontekstu. Vidi gore, str.55.
- 141 Kraemer, *Her Share*, str.29.
- 142 Ibid, str. 30.
- 143 Prijevod, Helen P.Foley, in Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.90-91.
- 144 Tri su primjera: Apolodor, *Biblioteka*, 3.4.2-3; Diodor, 3,62-74; i Filostrat, *Apolonije*, 2,9.
- 145 *Women in the Classical World* sadrži posebno korisnu zbirku ovih fotografija.
- 146 Vidi Susan Cole Guettel, 'New Evidence for the Mysteries of Dionysus', GRBS, 21 (1980) 3, 223-238
- 147 Kraemer, *Her Share*, str.39.
- 148 *O prvoj hladnoći*, 18, i *Hrabrosti žena*, 13. Također, Pauzanije, *Opis*, 10.4.3, opisujući svoja putovanja Grčkom tokom drugog stoljeća prije nove ere, spominje žene zvane Thyiades koje su, sa ženama iz Delfa, slavile obrede u čast Dioniza na planini Parnas.
- 149 *Anli*, 39.8-19.
- 150 Vidi str. 22-24, gore gdje se govori o Katonovom doprinosu raspravi o Opijevom zakonu.
- 151 Vidi gore, str.14.
- 152 Balsdon, *Roman Women*, str.32-33.
- 153 Ova skica priče temelji se na Livijevom zapisu, 39.9.2-14.3.
- 154 Vidi kontroverzu oko stila ženske frizure među kršćanima u Korintu sredinom prvog stoljeća n. e., dolje, str. 103-105, i divlju kosu gali svećenika, dolje, str. 122-124.
- 155 Vidi raspravu u Kraemer, *Her Share*, str.43-44.
- 156 Vidi ispod, str.119-126.
- 157 Plutarh, O Izidi i Ozirisu, bio je upoznat s kultom preko svoje poznanice, Klee, Izidine svećenice.
- 158 Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.154.

- 159 Metamorphosis, 11.8-17; prijevod, R.Graves, *The Transformations of Lucius otherwise known as the Golden Ass*, by Apuleius, New York, Farrer Straus, 195.
- 160 Razmotreno u Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.342-343.
- 161 Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, Leiden, Brill, 1975.
- 162 Balsdon, *Roman Women*, str.235.
- 163 *The Sexual Status of Vestal Virgins*, Journal of Roman Studies, 70 (1980), 12-27.
- 164 Ovaj i sljedeći odlomci preuzeti su iz Plutarha, *Numa* 10. Translation, R.Warner, in E.Fuller (ed.), *Plutarch: Lives of the Noble Romans*, London, Penguin, 1959, str.49-50.
- 165 Fantham et al., *Women in the Classical World*, str.235.
- 166 Vidi Balsdon, *Roman Women*, str. 235-243, za živahan i potpun prikaz načina života vestalskih djevoja. Tumačenje dano uz opis treba čitati s drugim materijalom, posebice M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*. Vidi, također, u nastavku, str.127-129. More about this source tex
- 167 Ovaj se komentar pojavljuje u recenziji Mary Beard o Kraemer, *Her Share*, u London Review of Books, 13. maja 1993. Vidi, također, Beard, *'Vestal Virgins'*; za detaljniju raspravu o kultu Magna Mater vidi dolje, str.119-126.
- 168 Za dobro dokumentiran prikaz rimskih matrona vidi Kraemer, *Her Share*, str.50-70.
- 169 Ova grupa je bila naročito korisna kod ukidanja Opijeveg zakona; vidi gore, str. 22-26.
- 170 Za potpunu studiju o ovom pitanju vidi H.H.J.Brouwer, *Bona Dea: The Sources and a Description of the Cult*, EPRO 110, Leiden, Brill, 1989.
- 171 *Satire*, 6.
- 172 Vidi, npr. *Levitski zakonik*, 21-22; i gore str. 36-38.
- 173 Josip Flavije, pišući u prvom stoljeću n. e., daje potpuni opis područja hrama, Židovski rat, 5; usp. Mišna Middoth.
- 174 Prijevod, Peretz Segal, „*Natpis upozorenja na moguću kaznu iz jeruzalemskog hrama*“; IEJ (Israel Exploration Journal, Jerusalem), 39 (1989), 79-84. U ovom se članku tvrdi da su čak i za vrijeme direktne uprave Rima nad Jeruzalemom svećenici imali ovlasti da uljeze izbatinjaju na smrt, usp. m.Sanh. 9.6.
- 175 E.P.Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE—66 CE*, London, SCM Press, 1992., str.61.
- 176 Za prikaz ovog i drugih hramova u Aradu, Elephantineu, Araq el-Emiru, kao i dokaze o žrtvovanju životinja u Kumranu i Sardu, vidi Michael Stone, *Scriptures, Sects and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Philadelphia, Fortress, 1980. Hram u Leontopolisu je osnovao Onias IV, zakoniti nasljednik jeruzalemskog velikog svećenika, nakon što je shvatio da neće naslijediti tu ulogu zbog Makabejske

- pobune. Hram je funkcionirao kao židovski kulturni centar od 160. godine pr.n.e. do 73. godine kada su ga Rimljani zatvorili.
- 177 Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Brown Judaic Studies No.36, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1982., str.73-74, i za raspravu o ovom natpisu uz dva druga koja koriste sličan jezik, ali koji se ne mogu shvatiti kao da upućuju na stvarnu kulturnu funkciju određene spomenute žene, vidi str. 75-99.
- 178 Ibid., str. 88.
- 179 Ibid., str. 77-95.
- 180 Za dostupnu i ažurnu bibliografiju o ovim pitanjima vidi revidirano izdanje Schürerove *History of the Jewish People*, sv. III i str. 150-176.
- 181 *Hist. V 5*; prijevod, Millar u revidiranom izdanju Schürerove *History of the Jewish People*, str.153.
- 182 Vidi gore, str. 35.
- 183 Vidi gore, str. 14.
- 184 Komentirala Kraemer, *Her Share*, str. 71.
- 185 Vidi gore, str. 36-40.
- 186 *Hellenism - Judaism - Christianity: Essays on their Interaction*, Kampen, Nizozemska, Kok Pharos, 1994., str. 80.
- 187 Ovdje bismo, također, uključili bočne prostorije ili zastorima pregrađene dijelove glavnog prostora, tj. svaki dio odvojen od glavnog područja aktivnosti.
- 188 Brooten, *Women Leaders*, str.103; vidi njezinu punu kritiku dostupnih dokaza o segregaciji muškaraca i žena u drevnim sinagogama, str. 103-138; također, Sylvia Rothschild, 'Undermining the Pillars that Support the Women's Gallery', in Sybil Sheridan (ed.), *Hear Our Voice: Women Rabbis Tell their Stories*, London, SCM Press, 1994., str. 138-149.
- 189 Vidi gore, str. 73-74.
- 190 Vidi Brooten, *Women Leaders*, str.130-135.
- 191 *Ex. 26 ff*
- 192 U opisima svojim opisima Esena, Filon i Josip celibat objašnjavaju kroz mizoginiju; vidi, npr. *Rat*, II, 8, 12 (161).
- 193 *De Vita Contempl* 32-33, i 69.
- 194 Brooten, *Women Leaders*, str. 134.
- 195 Vidi gore, str. 74-75, gdje je djelo B.Brooten relevantno za kulturni kontekst judaizma.

- 196 Brooten, *Women Leaders*, str. 1.
- 197 Prijevod sa grčkog, *ibid.*, str. 5.
- 198 *Ibid.*, str. 10.
- 199 Npr., m. Yoma 7.1; m. Sota 7.7,8; Mark 5.22, 35-38; Luke 8.49.
- 200 Brooten, *Women Leaders*, str.31.
- 201 *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford, Oxford University Press, 1988., str. 155.
- 202 Za opis zajednice vidi, npr. Revidirano izdanje Schürer, *History of the Jewish People, Vol.II*, str. 575-585; za prikaz njihove literature vidi isto djelo, Vol.III i, str. 380-469.
- 203 Vidi refleksiju u Pavlovom komentaru u 1. Poslanici Korinćanima 1.23.
- 204 Vidi, npr. Mat.10.23; Mk 9,1; Rim. 13.11-12; 1 Kor. 15.20-28; 1. Tes. 4.15-17.
- 205 Za potpunu i informiranu raspravu o ovim pitanjima pogledajte C.C.Rowland, *Christian Origins*.
- 206 O ovoj kontekstualizaciji Knjige o Ruti vidi A.LaCocque, *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, str.84-116.
- 207 Vidi, npr. P.Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, pp. 166-196; A. Brenner, *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- 208 Vidi gore, str. 59-61.
- 209 Vidi R.Adler, *'The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruria'*, Tikkun, 3.6 (1989), 28-32, 102-105; također, Elizabeth Sarah, *'Beruria: A Suitable Case for Mistreatment'*, u S.Sheridan (ed.), *Hear Our Voice*, str. 82-98.
- 210 *Hear Our Voice*, str. 87-88.
- 211 *Women as Sources of Torah in the Rabbinic Tradition*, New York, Schocken Books, 1976, str. 264.
- 212 Vidi gore, str. 54-55.
- 213 Takvo je mišljenje J.Wegnera, *'The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism'*, in J.Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, 1991., str. 63-93; vidi, također, D.Goodblatt, *'The Beruria Traditions'*, u W.Green (ed.), *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1977., str. 207-235.
- 214 Vidi gore, str. 214.
- 215 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 109.
- 216 Vidi gore, str. 42-43.
- 217 C.C.Rowland, *Christian Origins*, str. 115.

- 218 Vidi Mat. 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk. 3,21-22; Iv. 1,29-33.
- 219 Vidi, npr., Iv. 16,13-14; Rim. 8,9.
- 220 Također, Mat. 20,26-27; Lk. 22,24-27.
- 221 Vidi Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 147-148.
- 222 Naprimjer Aristotel, vidi u nastavku, str. 111-113.
- 223 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 148.
- 224 G.Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1978.
- 225 Vidi D.F.Sawyer, 'The Story of Mary: Luke's Version', u New Blackfriars, Decembar 1989., str. 555-564; i R.Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, London, SCM Press, 1983., str. 152-158.
- 226 Vidi A.Reinhartz, 'The Gospel of John', u E.S. Fiorenza (izdanje), *Searching the Scriptures Volume 2: A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995., str. 572-573.
- 227 Vidi S.Ringe, 'A Gentile Woman's Story', u L.Russell (izdanje), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford, Blackwell, 1985., str. 65-72.
- 228 Vidi gore, str. 42-43.
- 229 Vidi, npr., Iv 11,1-53; A.Reinhartz, 'From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha', u A.J.Levine (izdanje), 'Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World', Atlanta, Scholars Press, 1991., str. 174-176.
- 230 Pavle citira ovaj odlomak o Jeremiji u Rim. 11,27 gdje je kontekst univerzalan i eshatološki.
- 231 O ovome opširnije raspravljam u 'The New Adam in the Theology of St Paul', u P.Morris i D.F.Sawyer (izdanja), *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992., str.105-116.
- 232 Mat. 28,1; Mk 16,1; Lk. 23,55-25,10; Iv 20,1-18.
- 233 Vidi gore, str. 78.
- 234 Vidi gore, str. 79 bilj. 193.
- 235 L.Bennett Elder, 'Judith', u E.Schussler Fiorenza (izdanje), *Searching the Scriptures Vol.2*, str. 455.
- 236 *The Feminine Unconventional*, str.35.
- 237 Npr., 10,1-5.
- 238 *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press, 1981., str.108.

- 239 Neprocjenjiv izvor za kratki prikaz društvenog konteksta pavlinskih zajednica je Wayne Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- 240 Za detaljan komentar o odlomku o Galaćanima, njegovom kontekstu i značaju za druge Pavlove tekstove, vidi Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 205-241.
- 241 Ibid., str. 227.
- 242 Balsdon, *Roman Women*, str. 256.
- 243 Tibullus 1.3.29-32; Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 227.
- 244 Vidi raspravu o grčko-rimskim kultovima i mitovima gore, str. 62-68; i u nastavku, str. 119-129.
- 245 Ovaj odlomak iz 1. Kor. nastavlja raspravu o stvaranju muškarca i žene i o njemu će biti riječi u kasnijem poglavlju; vidi u nastavku, str. 150-151.
- 246 Za raspravu u savremenoj debati o značaju imenovanih pojedinaca, vidi Fiorenza, *'Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History'*, u A.Loades (izdanje), *Feminist Theology: A Reader*, London, SPCK, 1990., str. 57-71.
- 247 Za detaljne komentare o pojedinim imenima i zanimanjima te njihovom društvenom značaju vidi Meeks, *Urban Christians*.
- 248 Vidi gore, str. 79-81.
- 249 Vidi gore, str. 43.
- 250 Za analizu ovih faktora u razvoju ranog kršćanstva, vidi C.C.Rowland, *Christian Origins*, str. 236-308.
- 251 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 309-310.
- 252 O cijelom tekstu koji uključuje važne navode iz priče o Adamu i Evi raspravlja se u sljedećem poglavlju; vidi u nastavku, str. 149-151. Ovaj se tekst tradicionalno pripisuje Pavlu, ali to osporava moderna biblijska nauka; vidi, npr., Rowland, *Christian Origins*, str. 264-265.
- 253 Za materijale o montanističkom pokretu i njihovoj literaturi, vidi R.E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia, Patristic Monograph Series 14*, Macon, GA, Mercer University Press, 1989.; and, S.Elm, *'Montanist Oracles'*, in Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: Vol.2*, str. 131-138.
- 254 Za detaljan prikaz ovog teksta vidi, S.E.McGinn, *'The Acts of Thecla'* u Fiorenza (izdanje), *Searching the Scriptures: Vol.2*, str. 800-828.
- 255 Vidi gore, str. 18.
- 256 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 309-315.
- 257 Vidi gore, str. 40, i u nastavku, str. 153.
- 258 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 254.

- 259 Vidi, npr., *Summa Theologica*, London, Burns, Oates and Washbourne, 1922., I Q.92, članak I, svezak IX, str. 275-276.
- 260 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 255-256.
- 261 Vidi gore, str. 55-56.
- 262 Vidi gore, str. 6-7.
- 263 Vidi u nastavku, str. 132-136.
- 264 Ovaj stih je vrlo značajan jer nalazimo isto teološko tumačenje priče o stvaranju iz Postanka u novozavjetnom tekstu: 1. Tim. 2,14; vidi u nastavku, str.153-155; i Sawyer, 'Resurrecting Eve?'; str. 278-279.
- 265 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 253.
- 266 Treći novozavjetni primjer kodeksa domaćinstva, Ef. 5,21-69, daje definitivnu teologiju za kršćanski brak i shvatamo da je kršćanstvo odmaklo daleko od stajališta u 1. Kor. 7 gdje je Pavle preporučio da brak za kršćanina nije stanje koje treba tražiti. Odnos između Krista i crkve je paradigma za kršćanski brak.
- 267 Fiorenza, *In Memory of Her*, str. 262.
- 268 Primjere vidi u E.A.Clark, *Women in the Early Church*, Lewiston, New York, Edwin Mellen, 1984.
- 269 Vidi gore, str. 65.
- 270 Ovo pitanje dio je rodni studija posljednjih pedeset godina, a prva ga je jasno artikulirala Simone de Beauvoir, *The Second Sex*.
- 271 O ovom fenomenu raspravlja se gore, str. 68-70, i bit će mu dat ograničen prostor u sadašnjem kontekstu.
- 272 *Histories*, 29.10.4-11; 8; 29.14.5-14.
- 273 Vidi gore, str. 53-54.
- 274 *The Roman and the Foreign: The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome*, in Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds), *Shamanism, History, and the State*, Michigan, University of Michigan Press, 1994, str. 168-169.
- 275 *Fasti* 4. 179-372.
- 276 Ova je legenda stavljena u kontekst s drugim prikazima o antičkim heroinama u Fantham et al., *Women in the Classical World*, str. 220-227. Za prikaz vidi Svetonije, *Tiberije*, 2, 3.
- 277 Beard, 'The Cult of the "Great Mother"', str. 169-170.
- 278 Ibid 172.
- 279 Ibid
- 280 Ibid., str. 172-3.

- 281 Prudencije, *Crowns of Martyrdom* 10.1006-1050, na kojeg se poziva Beard, *The Cult of the "Great Mother"*, str. 173.
- 282 Za detaljan prikaz političkih i društvenih implikacija svećenstva rimskih građanskih kultova vidi R. Gordon, *'The Veil of Power: Emperors, Sacrifices and Benefactors'*, u Beard and North (eds), *Pagan Priests*, str. 199-231.
- 283 Beard, *'The Cult of the "Great Mother"'*, str.174.
- 284 Ibid, str. 175-176.
- 285 Ibid, str. 175.
- 286 *Religion in the Roman Empire*, u Beard i North (eds), *Pagan Priests*, str.248.
- 287 Ibid
- 288 Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, 2.19.
- 289 *Memorable Deeds and Sayings*, 7.6.
- 290 Beard, *The Cult of the "Great Mother"*, str. 177.
- 291 Ibid., str. 177-178.
- 292 Ibid., str.187.
- 293 Naprimjer, Cato Stariji; vidi gore, str. 23.
- 294 Beard i North (eds), *Pagan Priests*, str. 206.
- 295 Ibid., str. 207.
- 296 Vidi gore, str. 68-70.
- 297 Vidi gore, str. 71. Vestalske djevice su već bile uključene u smislu da su sudjelovale u tom ritualu, i ponovile su ga u svjetlu kršenja: Cicero, *Att. 1*, 13, 3. Ovdje je sudjelovanje vestalskih djevice primjer kako one ne samo da proširuju granice očekivanja ženskog spola, već se, iako su u kategoriji neudanih žena i žena bez djece, time što su dio ovog rituala, smatraju 'matronama'; vidi Beard, *Sexual Status of Vestal Virgins*, str. 15-17.
- 298 Beard, *'Priesthood in the Roman Republic'*, u Beard and North (eds), *Pagan Priests*, str. 25.
- 299 Mary Douglas, *'Self Evidence'*, in *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London, Routledge, 1975.
- 300 Vidi gore, str. 70.
- 301 Iako u grčko-rimskoj religiji nije bilo neobično smatrati seksualnu aktivnost zagađujućim za svakoga ko u njoj sudjeluje, dugoročni celibat bio je neobičan; vidi Beard, *'Vestalske djevice'*, str. 12-13.
- 302 Vidi gore, str. 69.

- 303 Vidi Beard, 'Vestal Virgins', str. 13.
- 304 Vidi gore, str. 79-81.
- 305 Vidi gore, str. 90.
- 306 Za prikaz tradicije mudrosti u starom Izraelu vidi Gerhard Von Rad, *Wisdom in Israel*, London, SCM Press, 1972.; o Izrekama vidi detaljan komentar Williama McKanea, *Proverbs*, London, SCM Press, 1970.
- 307 Za iscrpnu studiju o korištenju ženskih slika u *Proverbs* and related literature vidi Claudia Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985.
- 308 Hebrejska imenica prevedena kao 'mudrost' je hokhma, prikladno imenica ženskog roda koja dopušta personifikaciju žene.
- 309 Vidi gore, str. 111.
- 310 O tim se pitanjima raspravlja u A.J.Levine (ur.), 'Women Like This', posebice, C.V.Campov doprinos, 'Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira', str. 1-39.
- 311 O aristotelovskom utjecaju na ovaj odlomak iz Siraha raspravljamo u 'Resurrecting Eve?' u Morris i Sawyer (ur.), *Šetnja u vrtu*, str. 273-289.
- 312 To da je Eva krivlja od njih dvoje je tumačenje koje je uobičajeno u židovskoj kao i u kršćanskoj literaturi, vidi npr. *Life of Adam and Eve* 7.
- 313 Za prikaz židovske teologije u vezi sa sastavom ljudske prirode, vidi E.E.Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs, Vol. 1*, Jerusalem, Magnes, 1975., str. 471-483.
- 314 'Conflicting Images of Women in Ancient Judaism', in *Hellenism - Judaism - Christianity: Essays on their Interaction*, str. 73-95.
- 315 *Hypothetica* VII 3.
- 316 *Ant.* I 49.
- 317 P.W.van der Horst, *Hellenism - Judaism - Christianity*, str. 95.
- 318 Talmudski prikaz ove tradicije nalazi se u b.Shabb. 88b-89a; vidi, također, *Exodus Rabbah* 33.1. Javlja se kao prošireni izlet u Midrash Aleph Beth 2.11; vidi D.F.Sawyer, *Midrash Aleph Beth*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1993., str. 105-107.
- 319 Predstavljanje feminističkog midraša o tradiciji Lilit od strane Judith Plaskow uvjerljiva je ilustracija ovog savremenog interesa; vidi 'The Coming of Lilit', u C.P.Christ i J.Plaskow (ur.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Harper and Row, San Francisco, 1979., str. 206-207.
- 320 O Lilit u Isaiah vidi J.F.A.Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, str. 215-219.

- 321 Tradicije Lilit skupljene su zajedno u L. Ginzberg (ur.), *Legends of the Jews, Vol. 1*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1913., str. 66ff.
- 322 Babilonski Talmud opisuje kako ona može oteći bilo koju osobu koja sama spava u sobi, b.Shab. 151b.
- 323 Lilith' u S.Sheridan (ed.), *Hear Our Voice*, str. 100.
- 324 Vidi gore, str. 79-80.
- 325 Vidi raspravu o Ruti i Judit, str. 84-86 i str. 97-100.
- 326 *The Literary Characterization of Mother and Sexual Politics in the Hebrew Bible*, in A.Y.Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, California, Scholars Press, 1985, str. 120.
- 327 Muški potomci bili su reproduktivni cilj hebrejskog društva, što se odražava, naprimjer, u zakonima o pročišćenju žena nakon poroda; vidi gore, str. 38.
- 328 Npr., targum Ps. Jonatan na Post 22.20.
- 329 *A Mother in Israel: Aspects of the Mother Role in Jewish Myth*, u R.M.Gross (ed.), *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Missoula, MT, Scholars Press, 1977., str. 237-255.
- 330 *Gender, Power and Promise: The Subject of the Bible's First Story*, Nashville, Abingdon Press, 1993.
- 331 Ibid., str. 38.
- 332 Adler, 'A Mother in Israel', str. 244.
- 333 Vidi gore, str. 106-116.
- 334 Vidi gore, str. 109-110.
- 335 Vidi gore, str. 78-79.
- 336 Vidi gore, str. 68-70.
- 337 Filon, *On the Contemplative Life*, iz poglavlja 68-69.
- 338 Gal. 3.28; vidi gore, str. 101-103.
- 339 Rom. 6.3-4.
- 340 Vidi, npr. Klaudijevo protjerivanje Židova iz Rima 49. godine. Prema Svetonijevom zapisu to je bio rezultat nereda među njima oko vjerovanja o 'Krestu'; vidjeti *Život Klaudija* 25.4.
- 341 Vidi gore, str. 113-114.
- 342 Živopisan opis ovih vjerovanja daje Pavle, 1 Kor. 15.23-28; također, i Otkrivenje.
- 343 343 Rim. 5 i 1 Kor. 15.

- 344 Ove smo argumente prvi put ponovili u jednom ranijem članku, Morris and Sawyer (eds), *A Walk in the Garden*, str. 271-289.
- 345 O pitanju ženske frizure u Korintu raspravlja se gore, str. 103-105.
- 346 Govor 2 o Postanku, prijevod Elizabeth A. Clark, *Women in the Early Church*, str. 35-36. Svi prijevodi crkvenih otaca u ovom odjeljku preuzeti su od Clark.
- 347 Ovo se opažanje odnosi na neke druge Pavlove tekstove u kojima postoje odlomci koji su ključni za raspravu o statusu žena, naime Kološanima, Efežanima i druge pastoralne poslanice: 2. Timoteju i Titu.
- 348 Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 251-284; vidi gore, str. 111-115.
- 349 Vidi gore, str. 110-113.
- 350 O Augustinovim idejama o seksualnoj hijerarhiji vidi Genevieve Lloyd, 'Augustine and Aquinas', u Ann Loades (ur.), *Feminist Theology: A Reader*, str. 90-8.
- 351 *Literal Commentary on Genesis*, IX,5
- 352 Prijevod iz H.Rackham, *Aristotle, Politics*, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1926; vidi raspravu o kodeksima domaćinstava, str. 110-113.
- 353 *The Kind of Women Who Ought to be Taken as Wives* 4.
- 354 Ista tendencija je evidentirana u židovskom apokrifnom djelu *Knjiga Sirahova* vidi gore, str. 134-135.
- 355 Za kritiku kršćanskog shvaćanja žene kao 'druge', s fokusom na Evu, vidi Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1974., str.13-68.
- 356 Ambrozije, *O raju*, XII, 56.
- 357 Augustine, *Literal Commentary on Genesis*, XI, 42.
- 358 *Against Heresies*, III, 22, 4.
- 359 Ova ista teologija čuje se u sljedećoj pjesmi iz djela anonimnog pjesnika iz petnaestog stoljeća; Helen Gardner (ur.), *Oxford Book of English Verse 1250-1950*, Oxford, Oxford University Press, 1972., str. 13-14.

Ne had the apple taken been

The apple taken been,

Ne hadde never our Lady

A been heaven's queen.

Blessed be the time

That apple taken was!

Therefore we may singen 'Deo Gratias!'

- 360 Vidi gore, str. 5-7.
- 361 U odnosu na trenutni feministički dijalog s klasičnom filozofijom i teorijom roda vidi J.Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London, Routledge, 1993., str.27-55.
- 362 Za primjere savremene feminističke duhovnosti vidi U.King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, London, Macmillan, 1993.; K. Zappone, *The Hope for Wholeness: A Spirituality for Feminists, Mystic*, Connecticut, Twenty-Third Publications, 1991.; J.Plaskow i C.P.Christ (ur.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, New York, HarperSan Francisco, 1989.

TPO
Fondacija
www.tpo.ba



ŽENE I RELIGIJA U PRVIM STOLJEĆIMA KRŠĆANSTVA

Žene i religija u prvim stoljećima kršćanstva studija je koja se fokusira na religiju u periodu rimske carske vladavine i razmatra značaj koji je ona imala u životima žena. Ona razmatra bogatu raznolikost vjerskih izraza, od paganskih kultova i klasične mitologije do drevnog judaizma i ranog kršćanstva, kao i široki spektar vjerskih funkcija koje su obavljale žene. Autorica analizira ključne primjere iz svakog pojedinačnog konteksta, stvarajući živu sliku ovog ključnog perioda koje je postavilo temelje zapadne civilizacije.

Studija osporava koncepte religije i žene u svjetlu postmoderne kritike. Kao takva, predstavlja važan doprinos savremenoj rodnoj teoriji. U svom širokom i interdisciplinarnom pristupu ova će knjiga biti zanimljiva studentima koji izučavaju stare religije kao i svima onima koji se bave teorijom kulture.

Deborah F.Sawyer je docentica na Odjelu za religijske studije na Univerzitetu Lancaster, gdje vodi magistarski program *Žene i religija*. Među objavljenim radovima su *Midrash Aleph Beth* (1993.) i *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (1992).