

UDK 82-97.09=163.42=124

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 9.4.2018.

Dubravka Dulibić-Paljar
Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Filozofski fakultet
HR-52100 Pula, I. Matetića Ronjgova 1
dpaljar@unipu.hr

O HEROJSKOME ŽENSKOME DJEVIČANSTVU U HRVATSKOLATINIČKOME PRIKAZANJU MUKA SVETE MARGARITE

Sažetak

U članku se analizira srednjovjekovno hrvatskolatiničko prikazanje *Muka svete Margarite*. Članak je strukturiran dvodijelno: u prvome dijelu članka tematizira se žanrovska struktura hagiografskih legendi o ranokršćanskim djevicama – mučenicama te ranokršćanska konceptualizacija fenomena mučeništva i djevičanstva, dok se u drugome dijelu članka na tome tragu analizira fenomen herojskoga ženskog djevičanstva.

Ključne riječi: *Muka svete Margarite*, hagiografija, srednjovjekovno prikazanje, legende o djevicama – mučenicama, žensko religijsko djevičanstvo

1. *Virgines Deo dicatae*

Što ja nikada neću učiniti! Danas sam ili mučenica, ili djevica. Danas mi hoće istrgnuti ili jedan ili drugi vijenac. Ali se nije čulo ni za ime djevice, kad je zanijekala Začetnika djevičanstva. I kako će se čuti za djevicu, ako se pokloni prostitutki, ili ako uzljubi preljubnika, ako zatraži ljubav? Bolje je sačuvati duh djevičanstva, nego sačuvati tjelesnu neporočnost. Najbolje je, ukoliko je moguće, sačuvati jedno i drugo zajedno. Ali ako je moguće, bolje je biti djevica pred Bogom, nego li pred svijetom (sv. Ambrozije, *Legenda o djevicama iz Antiohije*).

Legenda koju milanski biskup, sv. Ambrozije, ostavlja u spisu *O djevicama* (377.) među najstarijim je ranokršćanskim pripovijestima o djevicama – mučenicama (De virgin. 2, 4). Spis je bio namijenjen biskupovoj sestri Marcelini i rimskoj zajednici kršćanskih djevica kojoj je pripadala. Ambrozije ih upućuje kako valjano čuvati djevičanstvo, objašnjava im značenje i vrijednost kršćanskoga djevičanstva, njegovu razliku od poganskih oblika veličanja djevičanstva, a kao uzor im postavlja primjere djevica – mučenica, njihovu herojsku borbu i stradanje za djevičanstvo (De virgin. 1, 2, 2, 4, 3, 7). Krajem 4. stoljeća, nakon Konstantinova edikta i širenja kršćanstva diljem kasnoantičkoga svijeta, takve su rasprave o djevičanstvu brojne. Tako u čuvenome pismu *Leti, o odgajanju kćeri* (403.) sv. Jeronim ostavlja iscrpna objašnjenja o tome kako ispravno odgojiti mladu djevicu (Ep. CVII. ad Laetam). U

pismu djevici Eustohiji (384.), koji će kasniji čitatelji smatrati najusustavljenijim iskazom njegove »asketske doktrine« (Cox Miller 1993: 22), izravno i bez suvišnog okolišanja obrazlaže važnu misao koju već nalazimo kod Ambrozija, a koja će podrijetlo imati u novozavjetnu Pavlovu učenju o braku i suzdržavanju (»I žena neudana i djevica brine se za Gospodnje, da bude sveta i tijelom i duhom, a udana se brine za svjetovno, kako da ugodi mužu.« [1 Cor. 7:34]). Podučavajući da je pravo djevičanstvo više duhovno negoli tjelesno stanje, on djevicu upozorava da se u djevičanstvu štošta smatra nepriličnim te da se ono može izgubiti »čak i mišlju« (Ep. XXII. ad. Eust. 22: 5), imajući pritom na umu Matejevo: »A ja vam kažem: „Tko god s požudom pogleda ženu, već je s njome učinio preljub u srcu.“« (Mt. 5: 28). Na jednak način, njegov antiohijski suvremenik sv. Ivan Zlatousti u spisu *O djevičanstvu* objašnjava kako je tjelesno djevičanstvo sasvim bezvrijedno ako ne uključuje duhovnu čednost »a pod čednošću ne mislim«, kazuje, »samo na odsutnost grješnih i sramotnih želja, odsutnost suvišnih i prekomjernih briga, nego i na neuznemirenost onim svakodnevnim brigama [što bi odvlačile dušu od potpune posvećenosti Bogu]« (De virg. 77).¹ Ukratko, moglo bi se reći da te teme stalno ponavljaju dva velika žanra kasnoga 4. stoljeća: spisi o djevičanstvu (*de virginitate*) i duhovna pisma koja patristički pisci razmjenjuju sa svojim pobožnim sestrama ili »duhovnim kćerima«, uglednim rimskim udovicama i djevicama s kojima dijele duhovna prijateljstva, s namjerom da pisma posluže i kao široko dostupno korisno štivo (Cloke 1995: 10). Time se međutim ne želi kazati da ranokršćanski pisci razvijaju jedinstveno tumačenje djevičanstva koje bi pretpostavljalo postojanje nekakva »autoritativna „crkvenoga viđenja djevičanstva“« u tome prvome razdoblju (Salih 2001: 21). Štoviše, kako procjenjuje Peter Brown u glasovitoj knjizi o teološkim pogledima na seksualnost i ljudsko tijelo u ranome kršćanstvu, teško da se uopće može govoriti o »monolitnome „kršćanskome“ pogledu na seksualnost« i asketsko seksualno suzdržavanje u cjelokupnoj povijesti rane Crkve (Brown 2008: xxxvii). Pa ipak, sigurno je da određene stalne preokupacije postoje te da već ortodoksni kršćanski pisci prvih stoljeća kršćanstva u središte stavljaju uvjerenje da se asketskim odricanjem, što uzor zadobiva u djevičanstvu i stalnoj čednosti, može ostvariti jedan savršeniji način života koji omogućava izravan pristup duhovnome i božanskome. U razdoblju postkonstantinovskoga kršćanstva, obilježenoga oblicima ponašanja koji se više ili manje opredjeljuju za odricanje od 'svijeta', to uvjerenje, opet, postaje razrađenije, uobličuje se u pravila, upute i savjete čiji je cilj bio uređivanje asketskoga načina življenja, ostvaruje se u poznatim patrističkim žanrovima kao i u novim vrstama hagiografske literature koje se oblikuju pod znakom sveprisutnoga asketskog ideala.² Otuda se i lik djevice – mučenice javlja kao karakteristična pojava 4. stoljeća, premda se tema djevičanstva kao ženskoga mučeništva, već jasno ocrtana, susreće u apokrifnim *Djelima o Pavlu i Tekli* (oko 160.), a neke tipične crte tih kršćanskih priča o djevičanstvu potječu još iz grčkih ljubavnih romana.³ U grčkim romanima naime pripovijedalo se o djevičanstvu, vjernoj ljubavi i vjenčanju. Kako kaže Michel Foucault: »Ljubav, djevičanstvo i brak [tu] tvore cjelinu: dvoje ljubavnika moraju očuvati svoju

1 Ovaj i ostali ulomci tekstova, koji nisu prevedeni na hrvatski jezik, donose se u vlastitome prijevodu.

2 O asketizaciji ranoga kršćanstva osobito vidi Brown 2008, Clark 1999, Cooper 1996, Elm 1994.

3 O odnosu klasičnih romana i ranokršćanske literature osobito vidi Hägg 1991: 154–166 i Cooper 1996: 20–68.

fizičku čestitost, ali također i čistoću srca sve do trenutka svog sjedinjenja, koje treba razumjeti u fizičkom, ali isto tako i u duhovnom smislu.« (Foucault 2013^b: 224). Također, prema istome se autoru u tim romanima lijepo ogledala promjena koju će helenističko-rimsko razdoblje unijeti u odnosu na moralnost klasičnoga grčkog doba, a koja kao da je najavljivala visoku moralnu i duhovnu vrijednost koju će kršćanstvo pridavati seksualnom svladavanju, stalnoj uzdržljivosti i djevičanstvu (Foucault 2013^b: 227–231). Ali, daleko od toga da je ta vrijednost, koja se tada pripisuje seksualnom uzdržavanju, imala istu važnost i isto značenje koje će poslije imati u kršćanstvu (Foucault 2013^b: 227–231). Štoviše, bez obzira na izvjestan kontinuitet koji posjeduje, ona će poznavati bitne rascjepa i prijepore koji se primjetno očituju i u razlici između tih dviju vrsta priča o djevičanstvu. Naime, premda su osobine koje 'kršćanstvo' posuđuje, a 'poganstvo' daje ovdje bile brojne: od načina oblikovanja likova (mladi aristokratski par s lijepom, čestitom, odvažnom junakinjom) do strukturiranja zapleta (sukobi s roditeljima, upletanje zlih sila, lutanja divljim krajevima), promjena se pokazala u tome što središnje zbivanje više nije bilo bračno sjedinjenje, već naprotiv djevičanstvo osvojeno odbacivanjem ljubavi, braka i 'svijeta' uopće (usp. Hägg 1991: 1541–66). Priče o djevičanstvu u klasičnoj su tradiciji tako potvrđivale važnost koju je društvo posvećivalo braku i bračnoj moralnosti, dok se kršćanske priče o djevičanstvu razvijaju unutar kulture koja je bila izrazito netradicionalna i usmjerena prema raskidu sa svim starim vrijednostima i načinima ponašanja neusklađenima s kršćanskim učenjem. U tim pričama, gdje se borba za djevičanstvo ostvarivala kao borba za kršćanstvo, u srži stvari bit će uvjerenje da ako želi svjedočiti Istinu, junakinja mora biti spremna odbaciti sebe, svoju prošlost i svoje podrijetlo, a u toj će apoteozi duhovne snage i smjelosti rano kršćanstvo povlašten izraz nove moralne autentičnosti tako naći upravo u liku djevice (Cooper 1996: 146, usp. Hefferenan 1988: 23–300). Poslije, kad sa širenjem asketizma lik djevice – mučenice počne osvajati kršćansku literaturu, većina će legendi preuzeti, pojednostavniti i više-manje shematizirati taj osnovni pripovjedni obrazac (usp. Winstead 1997: 1–19 i Salih 2001: 46–51). Štoviše, čitav će se njihov sadržaj zapravo moći svesti na jedan visoko stilizirani »erotski konflikt«,⁴ koji će uključivati sve ono što je rano doba pripisivalo 'kršćanstvu' i 'poganstvu', a što se tradicijom prenosilo i dalje. O tome se »erotskome konfliktu« smjera raspravljati u ovome priopćenju, s namjerom da se pokuša ustanoviti kako se u odabranome tekstu, hrvatskome latiničkome hagiografskome prikazanju *Muka svete Margarite*, što donosi ranosrednjovjekovnu legendu o ranokršćanskoj djevici i mučenici sv. Margareti Antiohijskoj,⁵ taj tematski sklop uspostavljao i razvijao. Odnosno, kako se u njegovu središtu našao kompleks herojskoga ženskoga djevičanstva sa svim svojim tipičnim i specifičnim svojstvima i značenjima. No, da bi se to objasnilo, prethodno će biti potrebno ponovno se vratiti u

4 Izraz »erotski konflikt« posuđujem iz studije E. Hercigonje (Hercigonja 2004: 234–281).

5 Kao što je poznato, *Muka svete Margarite* dramatisirana je i versificirana legenda o sv. Margareti Antiohijskoj. Legenda vjerojatno nastaje u 5. st., u grčkome hagiografskome kontekstu, a na zapad se prenosi otprilike potkraj 8. st. (o tome više u Clayton i Magennis 1994: 7–41.). U hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti prisutna je u dvjema redakcijama: mlađoj, koju donose dva glagoljska zbornika iz 14. i 15. st., i starijoj koja je sačuvana u *Dabarskome brevijaru* iz 15. st., iako se pretpostavlja da potječe još iz 13. st. (Hercigonja 2004: 240). Obje redakcije oslanjaju se na najstariju Mombritiusovu latinsku tradiciju iz druge pol. 9. st., koja se slijedi i u hagiografskome prikazanju (Hercigonja 2004: 254–255), a čiji je protograf oblikovan već u 14. st. premda poznati nam zapisi nastaju kasnije (Malić 2010: 185–218).

prošlost, ali sad s ciljem da se unutar toga ranog interpretativnoga konteksta pokušaju izdvojiti osobine koje su bile karakteristično vezane uz način na koji su ranokršćanski pisci oblikovali razumijevanje ženskoga mučeništva i djevičanstva.⁶

1. 2. *Diskurs mučeništva, diskurs djevičanstva*

Ranokršćanska interpretacija rimskih imperijalnih persekucija kao mučeništva, mučeništvo je ustalila u značenju voljnoga sebe-žrtvovanja, koje uzor ima u uzvišenome žrtvovanju.⁷ Najstarije poznato izvješće o mučeništvu tako naglašava voljnost kojom se smiranski biskup Polikarp prepušta mučeništvu: »Daj da među njih danas budem primljen preda te kao žrtva pretila i ugodna, kako si je pripremio, meni predkazao i sada ostvario, istiniti Bože u kome nema prevare.« (Mart. Pol. 14, 2). U čuvenoj *Poslanici Rimljanima* antiohijski biskup Ignacije Antiohijski također ističe svoju spremnost za mučeništvo, očekujući svoje mučeništvo kao radosno zbivanje, ostvarenje pravoga kršćanskog života (Ep. ad Rom. 4,3–7.2). U spisu *Exhortatio ad Martyrium* Origen pripremajući mučenike za mučeništvo, na srodan način objašnjava kako je mučeničko žrtvovanje čin pokajničke odluke i spremnosti za promjenu u samome sebi (Exh. ad Mart. 4–6). Moglo bi se stoga zaključiti kako se čitav taj način razmišljanja gradio na shvaćanju da mučeništvo podrazumijeva potpunu preobrazbu koja pojedincu omogućava da se oslobodi svih vezanosti uz sebe i 'svijet', s ciljem dosezanja spasenja (usp. Castelli 2004: 60–63). Uvidjeti se međutim može i to da će se unutar iste interpretativne tradicije takva duhovna preobrazba pojedinca prikazivati i na određeni osobit način koji će obuhvaćati simbolički prijelaz iz ženskoga u muški rod. Ta simbolika rodova, doduše, neće biti nova. Već čuveni biblijski egzeget starog doba i ujedno helenizirani Židov Filon Aleksandrijski u svojim *Alegorijskim komentarima* zapisuje: »Duhovni razvoj nije ništa drugo nego zamjenjivanje ženskoga roda muškim jer ženski je rod materijalan, pasivan, tjelesan, dok je muški aktivan, racionalan, netjelesan (...).« (Leg. All. X. I. 8). Naime, u grčkome mišljenju ljudsko biće se sagledavalo sastavljeno od svojstava čija se raspodjela nije poklapala s jednostavnom podjelom na 'muško' i 'žensko', već se razlika između 'muškarca' i 'žene' razvijala u smislu odnosa između onoga što je više ili manje dovršeno i nedovršeno, cjelovito ili djelomično, aktivno ili pasivno, duhovno ili tjelesno (usp. Lloyd 2004: 1–22). Unutar toga sustava razlika razvija se i Filonova egzegeza, no jednako tako i ranokršćanska interpretacija mučeništva kao herojskoga žrtvovanja koja će preuzimajući vojničku i sportsku retoriku grčko-rimske etike, preuzeti i njezinu naglašeno virilnu strukturu (usp. Castelli 2004: 59–61, Cobb 2008: 33–60).

Međutim, kako razlaže povjesničarka ranoga kršćanstva Elizabeth A. Castelli, za određivanje te strukture virilnosti koja prožima mučeništvo, više od klasične, važnija je zapravo bila izvorna kršćanska tradicija, prije svega ona neodvojiva od Pavlove najave novih mjerila društvenoga ponašanja (Gal 3: 28). Naime, rano je kršćanstvo Pavlovu objavu da se »preoblačenjem u Krista« radikalno mijenjaju sve zatečene društvene

6 U pristupu tim temama vodim se prije svega spoznajama novije angloameričke diskurzivne i feminističke historiografije ranoga kršćanstva (Clark, Castelli i dr.), kao i medievističkim raspravama o djevičanstvu (tzv. *virginity studies*) istoga interpretativnoga horizonta (Salih, Kelly i dr.). Daljnja objašnjenja i literatura izlažu se u sljedećim bilješkama.

7 O mučeništvu kao »diskursu«, »narativu« koji u središtu kršćansku viziju »prolaznosti, patnji, žrtvovanja i identiteta«, osobito vidi iznimnu studiju Castelli 2004.

kategorije te da su i rodne kategorije 'muško' / 'žensko' sada stvar kontingencije, a ne više nužnosti, tumačilo tako da je sada svima (i 'muškarcima' i 'ženama') otvorena (prividno jednaka) mogućnost da dosegnu stanje »savršene muškosti« (Castelli 1991: 30, usp. Castelli 2004, Newman 1995: 3–5). »Činjenica da je muškost povezana sa spasenjem (a koja podrazumijeva da je ženskost u uskoj vezi s grješnošću), nije novost u odnosu na tradiciju«, ističe pritom Castelli, »ono što je novo, jest ideja da žena može dosegnuti svetost i spasenje „postajući muško“« (Castelli 1991: 30). U kršćanskim se tekstovima 2. i 3. stoljeća, oko te veze vrline i virilnosti, stoga razvija novi stil ženskoga herojstva, dotad nepoznat u antičkom svijetu. Apokrifna djeвица Tekla, lionska mučenica Blandina, kartaška mučenica Perpetua, svetece kod kojih je mučeništvo usko bilo povezano s toposom »postajanja muškarcem«, neke su od poznatih figura rane hagiografske literature koje će tradicija poznavati pod imenom *virago*, *femina virilis*, *miles* (*žena koja se ponaša poput muškarca*). Povijest će te figure biti dugotrajna i obilježena ponavljanjem od ranosrednjovjekovnih djeвица – mučenica Katarine Aleksandrijske, sv. Barbare i Julijane Nikodemijske i sv. Margarete Antiohijske koje će uzor imati u Teklinu herojskome djevičanstvu (usp. Winstead 1997: 7–8), do djevičanskoga ratništva francuske heroine koja će svjedočiti da je vođena djelovanjem sv. Katarine i sv. Margarete (usp. Warner 2002: 110–125), dok će svoj razrađeni oblik zadobiti u asketskome kontekstu postkonstantinovskoga kršćanstva, gdje zaslužuje značenja i vrijednosti koje će i ubuduće predstavljati važne odlike njezina esencijalno virilna karaktera.

Naime, kršćanska askeza, kao i općenito asketske prakse, polazi od ideje da se samosvladavanjem može dosegnuti »duhovna spoznaja istine« i unaprijediti samog sebe.⁸ Ranokršćanski pisci ustraju na tome kako samosvladavanje nije poduzimano »samo za opću dobrobit neke osobe, odnosno, ne samo kako bi se postigla određena ravnoteža između tjelesnih želja i duševne smirenosti, nego radi bližeg odnosa s Bogom« (Clark 1999: 17). Međutim, kad se opisuje ženski asketizam, onda se posebno naglašava upravo ta komponenta asketske usmjerenosti na samousavršavanje. Na djelu će naime biti isti mehanizam koji upravlja konstitucijom mučeničkih identiteta: kršćansko asketsko samosvladavanje obilježeno je samoodricanjem i čistoćom koje uzor ima u djevičanstvu i čednosti, dakle, kvintesencijalnim ženskim vrlinama u seksualnosti, ali kad ranokršćanska literatura kodificira asketsko samosvladavanje, onda se konstituira model **aktivnoga** prakticanja vrline, koji i tu ima esencijalno muški karakter. Na taj se način paradigma za vrlinu koja se vezuje uz **žensko** i **pasivno** djelovanje u moralnosti uzdiže iz nižega vrijednosnog registra, rekonstituira se kao **aktivno** samosvladavanje, uobličuje tradiranim klasičnim modelima asketskoga heroizma, kakvi su zaživjeli i u mučeničkome diskursu, te artikulira idejom da se askezom mogu transcendirati uvjetovanosti zemaljske egzistencije (usp. Clark 1999: 16–17, Castelli 1986: 61–88). To neće biti toliko problematično u konstituiranju asketskih identiteta kršćanskih muškaraca,⁹ ali će prijepore izazivati u konstituiranju virilnih asketskih identiteta kršćanskih žena. Naime, iako ranokršćanski pisci naglašavaju da se askezom mogu prekoračiti ograničenja 'naravi' te da žene mogu duhom postati »počasni muškarci« (Newman 1995: 5), kao što Jeronim na primjer opisuje: »Dokle god je žena za rađanje

⁸ Vidi problematizaciju koncepta kršćanske askeze Elm 1994: 9–24 i Clark 1999 (posebno, 14–45).

⁹ S druge strane koncipiranje askeze prema ženskome modelu dovodi do različitih strategija feminizacije kršćanskih asketskih muškaraca. Vidi o tome dojmljivu analizu u Burrus 1995: 25–46 i Boyarin 1999: 195–217.

i za djecu, ona se razlikuje od čovjeka kao tijelo od duše. Ali kad odluči služiti Kristu više od svijeta, onda prestaje biti žena i počinje se nazivati muškarcem.« (Comm. ad Eph. 16. 56, o tome više u Newman 1995: 4), oni se također vrlo strogo očituju prema svim oblicima ženskoga ponašanja (što se najčešće vezuju uz 'sveti' transvestizam među djevicama) koji težeći preuzimanju konvencionalno muških oblika ponašanja, narušavaju 'prirodni poredak' svijeta i njegovu čvrstu rodnu strukturu (usp. Castelli 1988: 76). S druge strane iako se u patrističkim teorijskim i praktičnim spisima o djevičanstvu osobito naglašava sloboda koju djevičanstvo nosi oslobađajući djevicu od 'ženske slabosti' i uloge koja je 'ženi' po grijehu i po Padu namijenjena: seksualnosti, braka i potomstva (Post 3) (usp. Castelli 1986: 71–75),¹⁰ isto se tako ističe odgovornost koju djevici nosi, sveta »zadaća djevičanstva.«¹¹ »Jedno je žena, a drugo je djevica«, naglašava naprimjer Jeronim (Ep. XXII. ad. Eust. 21), a u osnovi njegove tvrdnje leži široko rašireno uvjerenje da takva razlika između 'žene' i 'djevice' koja pretpostavlja da se djevičanstvom može preokrenuti »linearna kronologija« (Evans 2003: 27), a posvećena djevica vidjeti kao žena koja više nije 'žena', isto tako zahtijeva i određeni skup »pravilnih ili korektivnih radnji« (Bernau 2002: 39) nužan da se djevičanstvo ostvari. Te su radnje usko vezane uz poznata nam već objašnjenja osobite zahtjevnosti djevičanstva koje se, kako smo vidjeli, nipošto ne može svesti samo na podupiranje tijela, već uključuje i određene oblike valjana ponašanja koji su usmjereni prema uvijek prisutnoj zebnji da će djevičanstvom nadvladati slaba ženska narav.¹²

Takav se kompleks ženskoga djevičanstva poslije pojavljuje i u ranosrednjovjekovnim legendama o djevicama i mučenicama. Tamo se, dakle, nastavlja na rani herojski model ženskoga djevičanstva, s tipskim utjelovljenjem u liku djevice Tekle, ali ga istodobno i mijenja. Antagonistička struktura teksta koja se prvotno ispunjavala suprotnostima i sukobima između kršćanske junakinje te poganskoga antagonista, sada se udvostručuje, i to tako što se nadopunjuje unutarnjim sukobima kršćanske junakinje. Naravno, ta tema duhovne borbe nije nova, naprotiv, upravo je tipična za mučeništvo, ali se sada usko vezuje uz djevičanstvo. To je značilo da je sada valjalo pokazati kako se kršćanska junakinja bori sa samom sobom, kako odolijeva napastima i strepnjama puti koje mora svladati želi li zadržati djevičanstvo. Tako se u središte stavlja osobita stilizacija djevičanstva, njegova naglašena performativna dimenzija: djevičanstvo se očituje kao stanje koje se stalno stvara i obnavlja i koje nije zajamčeno samo tijelom, ali je svejedno bitno označeno tjelesnošću, kao stanje koje se opisuje s obzirom na temeljan stav da se njime prekoračuju granice ljudske prirode i koje svejedno ostaje obilježeno pažnjom koja se pokazuje pri njegovu povezivanju s muškošću i razdvajanju od ženskosti.¹³ I naposljetku, kao stanje koje se uobičajeno

10 O patrističkome kompleksu »feminizacije puti« osobito vidi Bloch 1991: 37–65. Također, iznimnu analizu postupaka simboličke konstrukcije kategorija 'žena', 'ženska slabost', 'žena kao Eva' u patrističkoj literaturi vidi Clark 1994: 166–184. Također, vidi i Newman 1995: 22–28.

11 Vidi npr. Ambrozije De virgin. 1. 6., Exh. virg. 9–14, Jeronim Ep. XXII. ad. Eust. Zlatousti De virg. 64. O djevičanstvu u patrističkim teorijskim i praktičnim spisima, osobito vidi i iznimnu analizu Cloke 1995: 35–46 i Cox Miller 1993: 21–45.

12 Vidi npr. Ambrozije De virgin. 1. 6., Exh. virg. 9–14, Jeronim Ep. XXII. ad. Eust. Zlatousti De virg. 64. O djevičanstvu u patrističkim teorijskim i praktičnim spisima, osobito vidi i iznimnu analizu Cloke 1995: 35–46 i Cox Miller 1993: 21–45.

13 O performativnosti djevičanstva, s osloncem na teoriju performativnosti roda J. Butler, vidi i problematizaciju Salih 2001: 1–15.

poistovjećuje sa ženskim djevičanstvom. Ta će očita činjenica biti vrlo znakovita jer usmjerava na to da ako je djevičanstvo stanje što nije stečeno jednom zauvijek, već zahtijeva stalno provjeravanje i dokazivanje da je to upravo zbog toga što se zasniva na povezanosti s onim što je 'žensko', i na kraju krajeva, onim što je 'žena'.¹⁴ S obzirom na to, analiza koja slijedi usredotočit će se na dva pitanja: prvo, na koji se način u prikazanju razvija taj antagonistički odnos između 'kršćanstva' i 'poganstva', a koji će sada valjati sagledati u svjetlu njegova oblikovanja kodovima udvorne ljubavi kojima se to visoko srednjovjekovno djelo koristi u prenošenju starih naslijeđenih sadržaja što vezani su uz kompleks herojskoga ženskog djevičanstva te drugo, kako se u prikazanju predočuju te unutrašnje napetosti uvijek svojstvene ženskome djevičanstvu?

2. Margarita zmajoubojica

Uspoređujući hagiografsko prikazanje i proznu legendu o Margareti Antiohijskoj, Hercigonja utvrđuje kako u *Muci* načelno nije riječ o kakvu većemu sadržajnome odstupanju od prozne legende, već više o dramaturški motiviranim promjenama te nekim proširenjima istaknutih »tema i misli« ranoga teksta.¹⁵ U legendi se, podsjetimo, opisuje mučeništvo antiohijske djevice Margarite, petnaestogodišnje kćeri uglednoga poganskog svećenika. Njezin *passio* započinje otmicom koju je naredio poganski prefekt Olibrij, a kojega je privukla djevičina ljepota. Sasvim svojstveno kršćanskim pričama o djevičanstvu, Olibrij djevicu prosi, a nakon što ga odbije, izlaže je mukama. Vrhunac legende su vizije u kojima se Margarita u tamnici bori s personificiranim silama zla: zmajem i demonom, a legenda završava djevičinom mučeničkom smrću. S obzirom na to, ne čudi što su proširenja prozne legende najizrazitija upravo u scenama u tamnici (Hercigonja 2004: 259–262), iako do određenih preinaka dolazi već i u prvome dijelu prikazanja, gdje se javljaju novi elementi u oblikovanju odnosa Olibrija i Margarite. »Odstupajući tako od skicizno prikazane scene u legendi, autor prikazanja«, objašnjava kratko Hercigonja, »nadahnuto oblikuje trenutak prvog Olibrijeva susreta s Margaritom, manirom što u jednom trenutku podsjeća na izraz renesansne lirike« (Hercigonja 2004: 272). Međutim, prida li se toj promjeni veća važnost negoli je dana u Hercigonjinu opisu, moglo bi se, a u kontekstu sličnih pojava prisutnih u nekim drugim vernakularnim inačicama legende, pretpostaviti da je u pitanju bila jedna vrlo konvencionalna i, svakako, mnogo šira promjena koja je proizlazila iz povezivanja hagiografije i viteško-udvornoga kompleksa, a kojoj su pripadali i elementi udvornosti na koje Hercigonja upućuje.¹⁶ Naime, čini se da se srednjovjekovna hagiografija prema udvornoj konvenciji odnosila na način koji je donekle bio sličan onome koji je

14 O temi provjeravanja djevičanstva u legendama o djevicama – mučenicama osobito vidi Heffernan 1988: 222–230 i Kelly 2000: 40–62.

15 Kao predložak prozne legende Hercigonja uzima legendu iz *Dabarskoga brevijara* koju uz članak objavljuje kao prilog: »Oficij s legendom svete Margarete iz 'propriūm sanctorum' Dabarskog brevijara od god. 1486. (f. 253 v–255 r⁹⁵; rukopis Arhiva JAZU, sign. III. c 21)«. Na brevijarsku legendu i sama referiram kad govorim o »proznoj legendi«.

16 U tom smislu vidjeti naprimjer studije o srednjoengleskim ranokršćanskim legendama o djevicama – mučenicama koje analiziraju isprepletanje hagiografije i udvorne književnosti u Margherita 1994: 43–62, Salih 2002: 57–67, Wogan-Brown 1994: 166–197. Također, vidi kompleksnu analizu hagiografije u starofrancuskoj književnosti Gaunt 1999: 180–234.

spajao rane kršćanske priče o djevičanstvu i starogrčke ljubavne romane, odnosno da su elementi udvornosti preuzimani kao odgovor na potrebu da se što više naglasi osnovno simboličko i moralizatorsko značenje hagiografskoga teksta. S druge strane, kako su kršćanske vrijednosti držane vječnima i nepromjenjivima, nova se stilizacija odnosila samo na okvirni sloj priče koji je svoje podrijetlo ionako imao u drevnim ljubavnim zapletima, ali i u toj situaciji, uglavnom na lik poganskoga mučitelja. »Romantični heroj se preobražava u sadista, tzv. dama njegovog srca u žrtvu njegove neobuzdane strasti, strast u mučenje, romansa u nasilje«, slikovito naprimjer opisuje u studiji o srednjovjekovnoj romansi Gayle Margherita (Margherita 1994: 46). Ipak, čini se previše pojednostavnjeno ustvrditi kako hagiografija tek negira vrijednosti srednjovjekovne *amor honestus*. Naprotiv, vjerojatnije se doima da su asketski elementi, koji su, do određene mjere, zajednički i jednome i drugome sustavu vrijednosti, mogli hagiografskim piscima biti povodom da suvremenim pojmovima istaknu tradicionalne razlike između 'kršćanstva' i 'poganstva'.¹⁷ Stoga bi ovdje bila više riječ o svojevrsnome prijevodu ili komentaru tradicionalnih tema kojima se odnos između 'kršćanstva' i 'poganstva' gradio na čvrstome sustavu razlika i suprotnosti: s jedne su strane, dakle, bili oni koji su neovisni, postojani, razboriti, obuzdani, suzdržani i, napose, razvijene muške čvrstine ('kršćanstvo'), dok su s druge strane bili oni koji su ovisni, nepostojani, nerazboriti, neobuzdani i nesuzdržani te, na kraju krajeva, feminizirani ('poganstvo').

Da bi se to pojasnilo, valja se pozvati na važnu analizu tipskih pojava udvornosti koju daje Georges Duby. Udvorna je ljubav, kao što detaljno analizira Duby, funkcionirala kao neka vrsta igre s brižljivo razrađenim pravilima prikladnoga ophođenja. Od sudionika se očekivalo da ta pravila poznaju i da ih se pridržavaju, a svatko je imao svoju ulogu. Da bi igra započela, žena je trebala napustiti svoje uobičajeno pasivno stanje, a muškarac je u početku u pasivnome i, u odnosu na nju, podređenome položaju: on je žrtva neočekivane strasti u trenutku prvoga susreta. Ali, kako bi se igra nastavljala, uloge bi se mijenjale: muškarce se poticalo da se razvijaju u smjeru u kojemu su do izražaja najbolje dolazile, prikladnome ponašanju svojstvene, virilne osobine: odlučnost, razboritost, samokontrola, a da ne bi bila izbačena iz igre ili zamijenjena drugom damom, žena se morala prilagoditi muškome igraču i ispraviti svoju prirodnu sklonost frivolnosti, prevrtljivosti i neobuzdanoj požudnosti. Stoga je čitava igra zapravo funkcionirala kao muška (Duby 1994: 250–267).¹⁸

S obzirom na to, kako su se stvari razvijale u prikazanju? Općenito govoreći, shema je bila vrlo jednostavna i gradila se kao neko opće ponavljanje udvornih situacija, ali u obliku njihove neuspješne izvedbe. Tako je naprimjer i Olibrij djevicu ugledao sasvim nenadano, ali strastveno zanesen njezinom *lipošću*, on ni časa ne oklijeva, već slugama nestrpljivo naređuje:

Sluge moje, uhitite
divojčicu ku vidite
[...]
Brzo po ņu sad pojdite
ter ju k meni dovedite.

17 O udvornoj ljubavi i asketskome kompleksu vidi npr. Leclercq 1979 i King 2009: 167–189.

18 U tom smislu vidi i Gaunt: 1995 (osobito, 286–289), Burns 2001: 23–57 i Bloch 1999: 143–165.

Na tom misti već ne stojte,
sada, sada po ņu pojte!
(29–32, 45–48)¹⁹

Scena je očividno kratka i srednjovjekovni dramatičar glasovitu temu prvoga susreta ne razvija s odviše potankosti u opisu, no svejedno Olibrija uspijeva predstaviti kao tipsku žrtvu strasti, a otmicu djevice kao očitovanje toga mahnitoga stanja u koje je doveden protiv svoje volje. Modus je prikazivanja, s druge strane, ironijski te podrazumijeva različitosti i nesukladnosti između udvornoga ideala uzvišene suzdržanosti i Olibrijeva ponašanja koje je odraz stanja u kojemu se pojedinac nalazi zbog prepuštanja vlastitim prohtjevima. U duboko negativnom stavu prema Olibriju, srednjovjekovni se dramatičar služi karakterističnim sredstvima predočivanja takva moralna propadanja ističući načelne spone između moralne slabosti i nedostatka muškosti: tu je Olibrijeva pretjerana govornost, naglašeno hirovito i prevrtljivo, mahnito i bezumno ponašanje,²⁰ a tako se početnim impulsom udvornoga govorenja o ljubavi, tipski postupak karakterizacije poganskih likova, kakav je ustanovila rana martirološka literatura, u prikazanju oživljava novim izrazima poznatih starih shvaćanja.

Što se događa s Margaritom? Izrazito dihotomna struktura teksta ponajprije zahtijeva oprečan proces: maskulinizaciju njezina lika. No u tim dijelovima prikazanja srednjovjekovni dramatičar prilično neupadljivo prilagođuje proznu legendu pa je dobro očuvana shema poznata iz najstarijih kršćanskih priča o djevičanstvu. To, dakle, podrazumijeva da se Margaritino odbacivanje braka uspostavlja kao čin kojim počinje njezino mučeništvo, ali i da Margarita u mučeništvu djeluje apsolutno nadmoćno u odnosu na pogansku zajednicu kojoj je suprotstavljena. Mučeništvo pretpostavlja karizmatično djelovanje i objašnjenje herojske jakosti kojom će se Margarita suprotstavljati otmičarevu nasilju i sili, daje se već na početku teksta, u prvome molitvenom zazivu, što će **zarobljenicu** predstaviti kao **djevicu** koja moli za vrline kojima će obraniti djevičanstvo i vjeru:

Ti uzdrži divstvo moje,
prostri ruke k meni tvoje!
[...]
Ne omrsi pamet moju
da ne pustim veru tvoju!
[...]
Otvori mi kripost tvoja
pamet i š ņom usta moja
da pri neg me on umori
moj mu jzik odgovori!
(55–56, 61–62, 65–68)

U toj se točki, isto tako, odmah ističe i prava priroda oprečnoga odnosa između zarobljene djevice i otmičara. Otuda će djevica, unatoč svome očigledno slabijemu položaju zarobljenice, moći ostvarivati prevlast u tome odnosu, a tako shvaćena

19 Tekst se donosi prema *Zadarskom rukopisu* u izdanju Kapetanović et. al. 2010: 831–865.

20 Usp. i analizu Olibrijeva lika kod Hercigonje 2004: 272–274. Vidi i analizu Olibrija u Salih 2001: 59–60, koja legendu čita u vernakularnoj srednjoengleskoj varijanti.

prevlast, omogućit će joj da u svim okršajima s protivnikom postupi na način koji se čini najdjelotvornijim za ostvarenje njezina cilja. Olibrijevoj strastvenoj raspamećenosti, tako odvrća svetom disciplinom i odlučnošću koja ne dopušta da drugi ovladaju njome (153–176), njegovim se bijesnim objedama o njezinu Bogu suprotstavlja autoritetom kršćanskoga apologeta (189–204, 253–264), a kada je Olibrij silom i zastrašivanjem želi podvrgnuti svojoj volji (205–212), uzvrća mu još jačim prijetnjama (265–288) sve dok ne proglasi pobjedu:

Ti ć' poznati Boga moga
 muku tarpim cića koga,
 i reći ćeš: „Da je hvaljen
 po sve vike vikom. Amen!”
 (289–292)

Okršaj između Margarite i Olibrija doima se stoga kao neka vrsta igre, borbe, u punom smislu, agona.²¹ Međutim, nije riječ samo o stanovitoj preoblici udvorne igre nego o izvornome karakteru hagiografskoga teksta koji je i sam posjedovao određenu mjeru teatrabilnosti. Ranokršćanska literatura, pa tako i ranosrednjovjekovna hagiografija, u iznošenju oprečnosti između 'kršćanstva' i 'poganstva' općenito preuzima neke odlike teatarskoga izraza premda se takav odabir može učiniti neobičnim u svjetlu izrazito negativnog stava ranokršćanskih pisaca prema kazališnim i svim drugim oblicima javnih igara. U važnoj raspravi na tu temu E. A. Castelli na tragu jedne od sačuvanih propovijedi koje su pripadale sv. Augustinu donosi pojašnjenje te pojave. U toj propovijedi Augustin kršćanskoj pastvi, još uvijek navikloj na poganske svečanosti koje su uključivale različite vrste igara, kazuje da se i u crkvi, slušajući priče iz herojske kršćanske prošlosti, isto kao i iz gledališta mogu vidjeti uzbudljiva i neočekivana zbivanja, ali da sve ovisi o načinu na koji se gledaju. Postoje dva načina njihova gledanja: prvi da se o tim pričama misli materijalno i drugi da se misli duhovno. Prvi će podrazumijevati opažanje somatskoga – tu se misli na nasilje nad tijelom mučenih, dok drugome, ništa neće biti važnije od čuda i moći obnove koja uništeno tijelo nakon uskrsnuća čini čitavo. Ono će na mučeništvo gledati duhovnim očima, nalazeći iza materijalnih tijela, oblik drukčijih tijela, očitovanje božanske snage koja se pojavljuje u »nekim vrstama slika«. »To je ono što biste sa zadovoljstvom trebali vidjeti dok se u crkvi čitaju izvješća o tim zbivanjima. Ali, ako niste uspjeli prizvati neku vrstu slika onoga što se dogodilo, to znači da uopće niste slušali.« (Serm. 51.2, o tome više u Castelli 2004: 105, usp. Castelli 2004: 105–107). Stoga u toj perspektivi simboličkoga mišljenja u slikama, koje počiva na vjerovanju da su viša i neizreciva zbivanja čovjeku spoznatljiva samo posredno, dok se objavljuju vanjskim znacima, teatralno u prikazima mučeništva zadobiva opravdanu i važnu funkciju – ono se javlja u službi poziva na pokajanje i obraćenje preuzimajući od 'poganske' kulture važnost koja se pridaje gledanome i onome koji gleda. Od publike – tekstualne kao i one izvantekstualne – očekuje se zato aktivna uloga, a na razlici između '**ispravno**' i '**lažno**' usmjerenoga pogleda uspostavlja se shema važna za kršćansko predstavljanje mučeništva (Castelli 2004: 121–123).

U prikazanju nije teško pronaći ostvarenje takve sheme: ono se karakteristično gradi na sukobljavanju dviju perspektiva, dvaju načina **viđenja** istih zbivanja –

21 Usp. tumačenje koje daje Hercigonja 2004: 260.

‘kršćanskoga’ i ‘poganskoga’. Međutim, to nipošto ne podrazumijeva da je prisutna težnja za stvaranjem kakve kompleksno uređene unutarnje strukture borbe za istinu, već se, naprotiv, samo ide za time da postoji gledište koje je ‘**istinito**’, i koje može vidjeti **istinu** u onome što se odvija, kao i gledište koje je ‘**lažno**’, i koje je samo po sebi ‘**sljepo**’. U toj shematičnosti, istinito se objavljuje na različite načine i različitim znacima: najočitije u vizijama te u prizorima djevičina čuda i beatizacije gdje je dodir s božanskim najsnažniji, isto kao što se pojavljuje i niz različitih manifestacija onoga što je tvorilo ‘pogansko sljepilo’. To se naročito dobro pokazuje u prvome dijelu prikazanja gdje se Olibrij još uvijek javlja kao Margaritin udvarač, a ne persekutor. Okvir je tih zbivanja već poznat i uspostavlja se razlikom između pasivnosti i aktivnosti, koju, opet, valja razumijevati kao razliku između ženskosti i muškosti. Tako pasivna uloga namijenjena Olibriju u svemu dokazuje njegovu sklonost prema opsjenama materijalna svijeta: Olibrij kod Margarite može uočiti samo njezinu tjelesnu ljepotu, olako shvaćajući njezino djevičanstvo. Čak, njezino odbijanje razumijeva kao dio ljubavne igre koja bi bračno sjedinjenje trebala učiniti veličanstvenijim te joj opetovano nudi brak naglašavajući dobrobiti bračnoga života (147–152, 179–186). On Margaritu potiče da se zaokupi sobom, da se pobrine oko svoga tijela čija ljepota nestaje zatrta mučenjem (345–364),²² a njezinu voljnost za umiranje za djevičanstvo i kršćanskoga Boga zbog svega toga vidi drskom, besmislenom, a ponajviše nepotrebnim izborom (141–146, 177–180, 293–300).²³ I upravo se u tome pretjeranome i, zapravo, parodičnome Olibrijevu nerazumijevanju Margaritinih postupaka ogoljuje to jednostavno didaktično iskustvo pogrešna gledanja.²⁴ Ono također uči da je Olibrij tek slijepi promatrač zbivanja kojima u potpunosti upravlja mučena zarobljenica te da ni kao udvarač ni kao persekutor ne posjeduje stvarnu moć nad njezinim životom ni smrću – djeвица, uz božansku pomoć, o sebi isključivo odlučuje sama. Tu stoga možemo pronaći izraz onoga paradoksalnoga načina kojemu je u kršćanskim pričama o djevičanstvu bilo namijenjeno da se preokretanjem uobičajenih značenja zajamči kršćanska istina o mučeništvu: mučeništvo simbolički izjednačeno sa žrtvovanjem značilo je da se **slabiji** prikazuje kao **jači**, **nedjelovanje** kao **djelovanje**, **smrt** kao **život**. To jest, da se **žrtvi**, onome koji **trpi** nasilje, a ne onome koji **vrši** nasilje, pripisuje središnja i **aktivna** (i ‘muška’) uloga (usp. Castelli 2004: 33–69). S druge strane, ni ‘mučeništvo’ nije jednoznačno. *Martyr* je žrtva, ali i svjedok. Mučeništvo podrazumijeva i žrtvovanje i svjedočenje za Istinu. Međutim, kao što pokazuje Castelli, tako uspostavljen model mučeništva zahtijevao je ne samo novu formu žrtvovanja nego i novu formu svjedočenja. Svjedok tako više nije onaj koji svjedoči o onome što je vidio, već postaje onaj čijemu se svjedočenju svjedoči, odnosno onaj čije svjedočenje traži potvrdu svjedočenjem drugih. To, dakle,

22 Kao ilustraciju donosim neke od stihova: »Maragrita, kud [s] se dila / Ča si sebi ti nemila? / Ne vidiš li tvoje tilo / da nigdire nije cilo.« (345–348).

23 »Zač niščeti toj se daješ / tere život svoj izdaješ? / Ne htij tako morit tebe, / jur pomiluj sama sebe! / Htij štovati naši bozi, / Darovat ću [t] dari mnozi.« (141–146).

24 Parodičnost je element koji se često ističe u analizi Olibrijeva lika, kao i drugih poganskih likova unutar žanra djeвица – mučenica (usp. npr. Salih 2001: 60). Ovdje međutim mislim na specifičnu upotrebu toga pojma koji uvodi Castelli opisujući kako se u kontrakturnome kršćanskome tumačenju mučeništva vrlo često usvajaju i u obratne svrhe preokreću običajne rimske predodžbe o kršćanima (upravo poput njihova fanatična, bezumna, besmislena prepuštanja mučeništvu). U tom je smislu parodično ovdje lišeno svake humorističnosti (Castelli 2004: 126).

podrazumijeva javno gledanje i javno prepoznavanje, a **svjedočenje i činjenje sebe gledanim**, u punom smislu **viđenim**, postaju tako usko povezani s preobraćenjem: učiniti sebe svjedokom znači dobiti potvrdu svoga svjedočenja, učiniti druge da postanu svjedokom (usp. Castelli 1995: 2–5). Osim toga, to jednako tako znači da ni takva pozicija svjedoka, koji postaje **ono što se gleda, a ne onaj koji gleda**, nije u ustaljenome smislu ni pasivna ni slaba (ni 'ženska') u odnosu na promatrače (Castelli 1995: 4), već da, naprotiv, svojom aktivnošću patnje svjedok na vidjelo iznosi potrebu za odgovarajućom »transformacijom pogleda« nužnom za preobraćenje.²⁵ Ali, to je u ovome kontekstu i najvažnije, i značilo je da se u mučeništvu, koje svoj oblik potražuje u djevičanstvu, taj ritual svjedočenja ostvaruje kao prepoznavanje djevičanstva. A uvijek prisutna potreba da se djevičanstvo provjerava i potvrđuje u tome diskursu, dobila je svoj prikladni okvir.

Vratimo li se sad ponovo prikazanju, ono što sad postaje uočljivo, a bitno je utemeljeno u strukturnoj logici kršćanskih priča o djevičanstvu, to je da nakon Margaritine objave odluke o djevičanstvu, slijede kušnje kojima objavu valja potvrditi i dokazati. Te kušnje, kako već priroda žanra određuje, isprva dolaze u obliku izazova braka i ugodna življenja u materijalnome blagostanju koje brak podrazumijeva i Margarita ih u verbalnome nadmetanju s Olibrijem s lakoćom i bezuvjetno odbija. Također, tu su i unutarnje kušnje kojima pripada djevičin strah da se ne »smuti« i poklekne, da ostane otvorene »pameti« pred zlim mislima:

Učin', Bože, kripost tvoja
 da ga smože jakost moja!
 Ne znam zač se bije sa mnom
 ter me koje smartnom ranom.
 Želi tilo da duh pusti,
 da me poždre on čelusti,
 da me unese u pećinu,
 u ņoj smartno da poginu.
 Bože, budi voļa tvoja,
 ne ča hoće mladost moja.
 (499–458)

Vrlo je bitno ovdje razlučiti da je djevičino preispitivanje vlastite slabosti povezano s činjenicom da se javlja samo u prizorima kad Margarita komunicira s božanskim Ocem otkrivajući se u svojim kolebanjima i strahovima, svojoj ženskoj slabosti. Ti su prizori ključni jer upućuju na to da pravo središte mučeništva nije borba s poganima, već duhovna borba kojom djevica treba dokazati i obraniti svoje djevičanstvo, i koja se donosi na dvama načinima: s jedne strane neposredno u vizijama, a s druge strane posredno u prizorima mučenja. Vizije su imale proročanski i bitno eshatološki karakter; one se otkrivale što mučenicu očekuje u mučeništvu i s kime se ona zapravo bori. Prva vizija donosi djevičinu borbu sa zmajem koji proguta djevicu, a ona se oslobodi znakom križa i neozlijeđena izađe iz njegove rasprsnute utrobe. Taj je događaj u proznoj legendi opisan ukratko, dok se u prikazanju ne propušta prilika da se bolje osvijetle slike budućnosti i onoga svijeta. Tako se može steći dojam da se evociraju motivi koji su u upotrebi u

²⁵ Izraz »transformacija pogleda« preuzimam od P. Hadota. Vidi usto autorovu problematizaciju kršćanskoga obraćenja Hadot 2013: 172–180.

biblijskoj apokaliptici poput Kristova silaska iz raja u pakao koji se obično ikonografski zamišlja kao Levitijanova ili zmajeva usta (usp. Larson 2002: 35) i sukoba Žene i zmaja – sotone u 12. gl. Otkrivenja, koji naznačuje pobjedu Druge Eve koja porobljuje zmiju/zmaja pod nogama (usp. Hercigonja 2004: 259), dok se rasprsnućem zmajevе utrobe potvrđuje asocijativna snaga novoga početka koja ukida biblijsko neprijateljstvo između žene i zmije (Post, 3:15) (usp. Heffernan 1988: 282–286). Simboličko rođenje djevice iz tijela žene, simbolizam ponovnoga krštenja (503–506) i uskrsnuća (499–502) i sami izrastaju iz toga konteksta. U drugoj viziji Margarita se sukobljava s antropomorfiziranim demonom. Osobine svojstvene agresivnosti arhaičnih virilnih mučenica primjetnije su negoli drugdje u tekstu i u središtu je vizije Margaritina maskulina jakost. Srednjovjekovna bizantinska ikonografija *djavla* inače prikazuje kao maloga kržljivog čovjeka na kojega svetica nasrće čekićem, dok rana grčka egzegeza čekić tumači kao alegoriju božanske milosti, pomoć danu kako bi se ostvarila pobjeda u duhovnoj borbi sa stranim silama. Zapadna hagiografska ni ikonografska linija ne poznaje taj motiv, ali zadržava silovitost djevičina napada na demona (usp. Larson 2002: 23–35) pa tako i u prikazanju čim se pojavi u tamnici, djevica nasrne na nj, potegne ga »za vlasi i varže š nim na tla i sta mu na garlo« (567–568).

Za vizije je stoga bila karakteristična dvostruka funkcija: one su trebale potvrditi sva prethodna zbivanja i najaviti buduća. Tu je bila riječ o dramatičnome iskazu slabosti ljudske duše, namjeri da se učine vidljivima duhovna iskustva – iskušenja, bitke i pobjeda – od kojih se sastoji stizanje do Istine. U svjetlu vizija, djevičanstvo se potvrđuje kao duhovna borba u kojoj se mučenica nadmeće s napastima koje joj se pojavljuju u vidljivome obliku, ali i najavljuje kao izabrana prilika za napuštanjem ovoga svijeta i usklađivanjem sa svijetom u budućnosti. Oslobođanje od 'ženskosti', što je simbolički prikazano izlaskom djevice iz tijela Zmaja/žene, stoga predstavlja početak transformacije kojom se mučenica – djevica oslobađa od ranije egzistencije koju 'ženskost' simbolizira; borba s demonom, opet, stoji u znak pobjedonosne 'muškosti' što se odnosi na svetost i spasenje što se očekuje.

S druge strane dokazi se djevičanstva objavljuju i u prizorima mučenja koji slijede poslije vizija i koji će pripadati augustinovskome gledanju »duhovnim očima« koje bi vođeno »božanskim pogledom« ispod vidljiva pojavna oblika trebalo razabrati skriveno istinito značenje. Ono što pokreće te prizore, dinamiziranje je razlike između 'istinito' i 'lažno' vođena pogleda onih koji gledaju prizore mučenja razapetoga i nagoga ženskog tijela. U legendi, ni u prikazanju, ne dolazi do izravna tematiziranja raspusna 'sljepila' poganske publike koja bi u tim prizorima mučenja tražila priliku za čulnim uživanjem u obnaženosti mučene žene, iako se ono jasno naznačuje opisom mekoputnoga Olibrijeva ponašanja i raspusnosti njegovih poganskih sluga. Isto kao što se podrazumijeva da je publika koja na kraju doživljava masovno preobraćenje, prizore Margaritina mučenja uspjela doživjeti u drugome svjetlu dobivši unutar krvavoga spektakla nasilja, patnje i boli dokaze koji Margaritu čine dostojnom žrtvom, vjerodostojnim svjedokom.²⁶ Tu u središte dospijeva slika Margaritina visoko uzdignuta i razapeta naga tijela.²⁷ Ono čin je okajavajuća

26 O fenomenu voajerizma u mučeničkome kontekstu vidi provokativnu analizu Castelli 1995: 1–20. O seksualnoj dimenziji nasilja u žanru djevica – mučenica, vidi osobito Mills 2005: 106–145.

27 O religijskom simbolizmu ženske nagosti u ranokršćanskome mučeničkome i asketskome kontekstu iscrpno vidi Miles 2006.

žrtvovanja, *imitatio Christi*. Ono govori o trijumfu kršćanstva nad poganstvom i stoji u znak djevičina beskompromisna odbacivanja staroga poretka braka i potomstva, njezina oslobađanja od vlastite ženske prirode i uloge. To se usko veže uz patriističku misao koja obznanjuje da svaka asketska odluka ženama znači radikalnu promjenu, viziju slobode, oslobođenja i virilnosti: Margaritino nago tijelo tako utjelovljuje najavu 'novoga čovjeka' koji bi u svojoj sveprožimajućoj 'muškosti' trebao poništiti sadašnje značenje podjele na 'muško' i 'žensko' koju simbolizira 'ženskost' i na kraju 'žena'. I otuda se razvijajući Margaritinu preobrazbu u 'muškarca/djevicu', prikazanje usredotočuje na ishodišnu kontradikciju 'žena' – 'djevica', a čitav se proces preobrazbe predočava uništavanjem Margaritina tijela. »Radovala se«, komentira naprimjer Ambrozije mučeništvo djevice Sotere u jednome od spisa o djevičanstvu, »što gubitkom ljepote bit će uklonjena svaka pobuda na grijeh« (Exh. virg. 4. 12).²⁸ I upravo se ta misao da se preko **promijenjena tijela** može ponovno steći iskonska neovisnost i sloboda lišena seksualnosti, krivnje i srama, pokazuje središnjom za Margaritinu promjenu iz 'žene' u 'djevicu/muškarca'. U svojoj nagosti, umjesto požudnosti i grijeha, njezino je ranjeno tijelo, sada trebalo obećati neovisnost i čistoću, postajući vidljivo izložen dokaz njezina djevičanstva. Svjedok preobrazbe 'slabe žene' u *virgo Deo dedicata*.

Na taj način opredmećuje se vizija izlaska djevice iz raspuknuta tijela Žene/zmaja koja se ponovno javlja u završnim prizorima kad djevica čudom izađe iz kotla vrele vode (913–966). Kotao za druge, za djevicu je »studenac karsta«. Djevičino razdijeljeno tijelo, sada je potpuno obnovljeno, očišćeno od svake nečistoće i grijeha, a tijekom toga čuda, tisuće se ljudi preobrate na kršćanstvo.

3. Zaključak

Herojske priče o ženskome djevičanstvu ulaze u širok okvir zbivanja iz rane kršćanske prošlosti. One pripovijedaju kršćansku verziju rimskih progona kršćana i pokazuju važnost koja se u tome razdoblju pridavala pitanjima seksualnosti, braka i djevičanstva, a koja će bitno odrediti kasnija razumijevanja tih tema. Svakako, takva razmatranja nisu neposredno prisutna u tim pričama, već se iskazuju visoko simboličkim sklopom uvriježenih pripovjednih rješenja. U legendi o antiohijskoj djevici Margariti, koju čitamo u *Muci svete Margarite*, nalazimo na mnoge tipične elemente takvih razmatranja, a koji su predstavljeni topikom herojskoga djevičanstva. To je struktura koja djevičanstvo izravno označava kao nešto što je 'natprirodno', nešto što prelazi granice onoga što je poznato kao 'prirodno' i što je neposredno povezano s vizijom autentične 'ljudske prirode', koja kao takva ne poznaje značenja i vrijednosti sadašnje razlike 'žene' i 'muškarca'. U skladu s time u prikazanju se uspostavljaju različiti strukturni odnosi: ako se žena/djevica trijumfalno bori za svoju neovisnost: kršćanstvo i djevičanstvo, onda to pretpostavlja drukčiju i suštinski novu vrstu odnosa između 'muškarca' i 'žene'. I upravo se na tome, na činjenici da 'slaba žena' može uspostaviti vlast nad 'prirodno' nadmoćnijim muškarcem, u tekstu utemeljuje simbolička struktura trijumfalna odnosa između 'kršćanstva' i 'poganstva'. Ako se, opet, toj borbi pripiše značenje 'duhovne' borbe, tada proizlazi da je pobjeda

²⁸ O fenomenima feminizacije estetike i teologizacije estetike u ranome kršćanskome kontekstu inače vidi Bloch 1991: 37–65.

ostvarena unatoč 'prirodnoj' 'ženskoj slabosti', i u tom smislu preobrazba 'slabe žene' u 'djevicu' postaje mirakulozan čin vrijedan preobraćenja. Ta je preobrazba tako razmjerna ideji da je spasenje nužno povezano s 'muškošću' i da se ono može ostvariti samo odbacivanjem 'ženskosti' i 'postajanjem muškarcem'. Ona 'djevici' – ženi koja više nije 'žena' i ženi koja je 'muškarac' – treba omogućiti povlašten položaj u okviru oslobođenosti od prirodne raspodjele vrлина između 'muškarca' i 'žene'. Istodobno, ta će preobrazba podrazumijevati da se to stanje nikad za života ne može posve do kraja provesti i da djevičanstvo tako nikad posve oslobođeno ženske krivnje i srama, zahtijeva svoje stalno provjeravanje i dokazivanje. Unutar tih proturječnosti herojskoga ženskog djevičanstva, koje pozivaju da promislimo i postojeće proturječnosti, zaključujem ovo čitanje.

Literatura

- Ambrozije, "sv. De Virginibus." (Sv. Ambrozije. [2001]. "O djevicama." U *Spisi o djevičanstvu* [str. 15–89]. Mons. Jozo Marendić [prev.]. Split: Symposion) – De virgin.
- Ambrozije, "sv. Exhortatio virginitatis." (Sv. Ambrozije. [2001]. "Nagovori o djevičanstvu." U *Spisi o djevičanstvu* [str. 203–248]. Mons. Jozo Marendić [prev.]. Split: Symposion) – Exh. virg.
- Bloch, R. H. (1991). *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyarin, D. (1999). "Virgins in Brothels: Gender and Religious Ecotypification." *ELO*, 5, 195–217.
- Brown, P. (2008). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Burns, E. J. (2001). "Courtly Love: Who Needs It? Recent Feminist Work in the Medieval French Tradition." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27, 1, 23–57.
- Burrus, V. (1995). "Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius." *Journal of Early Christian Studies*, 3/1, 25–46.
- Castelli, E. A. (1986). "Virginitas and its meaning for women's sexuality in early Christianity." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2/1, 61–88.
- Castelli, E. A. (1991). "'I Will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity." In Julia Epstein, Kristina Straub (ed.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (pp. 29–49). New York; London: Routledge.
- Castelli, E. A. (1995). "Visions and voyeurism: holy women and the politics of sight in early Christianity." *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, 2, 1–20.
- Castelli, E. A. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.
- Clark, E. A. (1994). "Ideology, History and the Construction of 'Woman in Late Antique Christianity.'" *Journal of Early Christian Studies*, 2, 155–184.
- Clark, E. A. (1999). *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press.
- Clayton, M.; Magennis, H. (1994). *The Old English Lives of St. Margaret*. Cambridge;

- New York: Cambridge University Press.
- Cloke, G. (1995). *'This Female Man of God': Women and spiritual power in the patristic age, AD 350–450*. London: Routledge.
- Cobb, L. S. (2008). *Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press.
- Cooper, K. (1996). *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Cox Miller, P. (1993). "The Blazing Body: Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium". *Journal of the Christian Studies*, 1/1, 21–45.
- Duby, G. (1994). "The Courtly Model." In Christiane Klapisch-Zuber [et. al.] (ed.), *A History of Women in the West, Volume II: Silences of the Middle Ages* (pp. 250–267). Cambridge; London: Harvard University Press.
- Elm, S. (1994). *'Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans, R. (2003). "Virginites." In Carolyn Dinshaw, David Wallace (eds.), *Medieval Women's Writing* (pp. 21–39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Filon, A. *Legum Allegoriarum*. (*The Works of Philo* [1995]. Charles Duke Yonge [transl]. Peabody, MA: Hedickson Publishers.) – Leg. All.
- Foucault, M. (2013^a). *Povijest seksualnosti 2*. Zlatko Wurzburg (prev.). Zagreb: Domino.
- Foucault, M. (2013^b). *Povijest seksualnosti 3*. Zlatko Wurzburg (prev.). Zagreb: Domino.
- Gaunt, S. (1995). *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grabar, B. "Apokrifna Djela apostolska u hrvatskoglagoljskoj literaturi", 3. Djela Pavla i Tekle. *Radovi Staroslavenskog instituta*, knj. 7, 24–29.
- Hadot, P. (2013). *Duhovne vježbe i antička filozofija*. Zlatko Wurzburg (prev.). Zagreb: Sandrof & Mizantrop.
- Hägg, T. (1991). *The Novel in Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Heffernan, T. J. (1992). *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Hercigonja, E. (2004). *Na temeljima hrvatske književne kulture*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Ignacije Antiohijski, "sv. Epistola Ad Romanos." [Ignacije Antiohijski.]2010]. Rimljanima. U *Apostolski oci I* [str. 65-72] . Split: Verbum) - Ep. ad Rom.
- Jeronim, "sv. Epistula XXII. Ad Eustochium." (Sveti Jeronim. [1990]. Eustohiji (Ep. XXII). U *Izabrane poslanice* [str. 20–60]. Ivan Marković [prev]. Split: Književni krug. – Ep. 22. ad. Eust.
- Jeronim, "sv. Epistula CVII. Ad Laetam, de institutione filae." (Sveti Jeronim. [1990]. "Leti, o odgajanju kćeri" (Ep. CVII). U *Izabrane poslanice* [str. 159–172]. Ivan Marković [prev]. Split: Književni krug – Ep. CVII. ad Laetam.
- Kelly, K. C. (2000). *Performing Virginitiy and Testing Chastity in the Middle Ages*. London: Routledge.
- King, P. (2009). "Emotions in Medieval Thought." In Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (pp. 167–189). Oxford: Oxford University Press.

- Larson, W. R. (2002). "The role of patronage and audience in the cults of Sts Margaret and Marina of Antioch." In Samantha J. E. Riches, Sarah Salih (ed.), *Gender and Holiness, Men, women and saints in late medieval Europe* (pp. 23–35). New York; London: Routledge.
- Leclercq J. (1979). *Monks and Love in Twelfth-Century France*. Oxford: Oxford University Press.
- Le Goff, J. (1993). *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb: Antibarbarus.
- Lloyd, G. (2004). *The Man of Reason: 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. London: Routledge.
- Malić, D. (2010). „Zašto 'Margarita' nije Marulićeva.” *Colloquia Maruliana*, XIX, 185–218.
- Margherita, G. (1994). *The Romance of Origins: Language and Sexual Difference in Middle English Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Miles, M. R. (2006). *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Origen: Wiph&Stock.
- Mills, R. (2006). *Suspended Animation: Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*. London: Reaktion Books.
- Muke svete Margarite*. (2010). U Amir Kapetanović, Dragica Malić, Kristina Štrkalj Despot (ur.), *Hrvatsko srednjovjekovno pjesništvo. Pjesme, plačevi i prikazanja na starohrvatskom jeziku* (str. 792–865). Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Newman, B. (1995). *From Virile Woman to Womanchrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia University of Pennsylvania Press.
- Origen. *Exhortatio ad Martyrium*. (Origen. [1979]. *An Exhortation to Martyrdom*. Rowan A. Greer [transl]. New York: Paulist Press) – Exh. ad Mart.
- The Passion of Perpetua and Felicity*. (2012). Thomas J. Heffernan [transl]. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Salih, S. (2001). *Versions of Virginitate in Late Medieval England*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Salisbury, J. E. (2004). *The Blood of Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence*. New York; London: Routledge.
- Zlatousti, I. "sv. De Virginitate." (Chrysostom, John. [1983]. *On Virginitate. Against Remarriage*. Shore Sally Rieger [transl]. *Studies in Women and Religion* 9. New York: Edwin Mellen Press) – De virg.
- Warner, M. (2002). *Joan of Arc: The Image of Female Heroism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Winstead, K. A. (1997). *Virgin Martyrs: Legends of Sainthood in Late Medieval England*. Ithaca; London: Cornell University Press.

VIRGINITY AND FEMALE HEROISM IN THE CROATIAN MEDIEVAL DRAMA *THE PASSION OF SAINT MARGARITA*

Abstract

This paper analyzes the Croatian medieval drama *The Passion of the Saint Margarita*. The first part of the paper deals with the genre structure of virgin martyrs legends, while the focus is on the early Christian conceptualization of the phenomenon of martyrdom and virginity. Proceeding from the above, the second part of this paper analyzes the phenomenon of women's heroic virginity in *The Passion of the Saint Margarita*.

Key words: Croatian medieval drama, *The Passion of the Saint Margarita*, virgin martyr legends, Christian virginity, female virginity.