


Ružica Pšihistal

Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska

rpsihistal@ffos.hr

 0000-0002-7018-6328

Čistoća – herojska vrlina biblijskih žena

Izvorni znanstveni rad

Original scientific paper

UDK 261-055.2:179.9

<https://doi.org/10.32728/tab.22.2025.11>

Primljeno / Received: 1. 12. 2025.

Prihvaćeno / Accepted: 13. 12. 2025.

NACRTAK

Istraživačko je pitanje studije može li se o čistoći još uvijek misliti kao o vrlini – čak i kao o herojskoj vrlini – u likovima biblijskih žena i ranokršćanskih svetica? U prvoj se cjelini razmatra status čistoće kao vrline, koja je unatoč suvremenim pokušajima obnove aretaičke etike, opterećena predodžbama o tiraniji nad tijelom i o kršćanskom asketizmu kao ideološkom konstrukt. Druga cjelina donosi konceptualni nacrt kršćanskoga odnosa prema tijelu na polju asketskih praksi, uspostavlja distinkciju između rimske građanske vrline čednosti i kršćanske čistoće, prati transformaciju spolne etike u kasnoj antici i razrađenu morfologiju vrline čistoće u kršćanskoj etici. U trećoj se cjelini istražuju pojmovi heroja i hrabrosti – od tipoloških značajki epskoga heroja do aristotelovske i tomističke kategorije herojske vrline – te prikazuje kako su mučeništvo i *psihomahija* promijenili koncept herojstva. U četvrtoj se cjelini Juditi pristupa kao hermeneutičkom ključu i amblematskom liku „herojske čistoće“ prateći naglaske na njezinoj hrabrosti i čistoći u jednom članku *Sume* Tome Akvinskoga i u patrističkoj recepciji (osobito u Jeronimovim poslanicama). U zaključnom osvrtu paralele s Marulićevom *Juditom* i silazna moderna recepcijska putanja potvrđuju nerazdvojivost kategorija čistoće i herojskoga karaktera biblijske heroine. S osloncem na intelektualnu povijest tijela i spolnosti u kasnoj antici, u radu se provodi konceptualna analiza pojmova (*pudicitia*, *castitas*, *virtus heroica*) uz čitanje biblijsko-književnih, teoloških i filozofskih izvora.

Ključne riječi: čistoća (*castitas*), herojska vrlina, tijelo, spolnost, kršćanska askeza, aretaička etika, biblijske žene, Judita, sv. Jeronim, psihomahija

1. UVOD

„Znate li slučajno išta o Juditi osim da je odsjekla Holofernovu glavu?“ – upitao je britanski estetičar John Ruskin 1874. u putopisnim bilješkama uz Botticellijevu sliku *Povratak Judite u Betuliju*, dodajući da je upravo to glavni motiv oko milijun „degutantnih slika“ koje su dvostrukim prizorom smaknuća i lijepe žene trebale privući publiku, pružajući poseban užitak u nagovještaju njezina ranijeg „sramotnog grijeha“ (Ruskin 1875: 69). Citiranjem Ruskina započela je i Elena Ciletti (1991: 35) svoju utjecajnu raspravu o patrijarhalnoj ideologiji u renesansnoj ikonografiji Judite, pokušavajući izbjeći *frojdističke* zamke. Njezina nastojanja da slijedi Ruskinovu obranu Judite i pristupi joj s pozornošću i dostojanstvom, promatrajući je u neutralnoj povijesnoj dimenziji, pokazala su se – priznaje na kraju – neuspjelima. Biblijska je Judita, tvrdi Ciletti, „patrijarhalna tvorevina“ i počiva na temeljnoj suprotnosti između Juditine „snažne čistoće i Holofernove razarajuće požude, što je već po definiciji falička domišljatost“ (1991: 69-70). Renesansne likovne interpretacije Judite, zaključuje Ciletti, neizbježno upadaju u iste obrasce prikazujući ju ili kao „*femme fatale* koja kastrira muškarca“, ili kao „nepobjedivu djevicu – virago“, ili kao nešto između, ali Judita ostaje u patrijarhalnim okvirima kao zrcalo koje ima „čarobnu moć“ odraziti muškarčev lik „dvostruko većim nego što jest“ – kako je to dijagnostički opisala Virginia Woolf u *Vlastitoj sobi* (Ciletti 1991: 70).

Temi Juditinih vrlina, kao i vrlinama biblijskih žena i kršćanskih svetica možemo pristupiti i drukčije – bez presupozicije moći kao androcentrične ili mizogine kategorije muškosti, prema kojoj bi moć, vrlina ili razum bili inherentno muški atributi. Je li moguće zamisliti kreposnu ženu bez muških atributa? Može li žena biti kreposna, a da ostane žena i ne prijeđe, ni simbolički u „mušku iznimku“? Takav neutralniji pristup biblijskim ženama primijenila je Valnea Delbianco u radu „Biblijske žene u hrvatskoj književnosti srednjega vijeka i renesanse“ (2006: 135-148), koji je sudeći po pregledima na portalu Hrčak dostigao visoku čitanost. Uz poneke ženomrzačke iznimke, ženski je spol, mogli bismo zaključiti, čitajući članak, bogat vrlinama: „U većini tekstova dominira divinizacija žene, a u tom pobožnom muškarčevu štovanju slabijega spola iznimno je

razvijen kult Blažene Djevice Marije, dok je izbor ostalih biblijskih žena uvjetovan u prvome redu njihovim vrlinama dobrih kršćanki i neporočnim načinom života (iznimka je zbog dobro znanih razloga – Eva).“ (Delbianco 2006: 147). Polarizirajući odnos prema ženi nije ekskluzivna značajka kršćanstva. Pokorna Andromaha nasuprot opasnoj Medeji, čedna Penelopa nasuprot senzualnoj Heleni – dihotomije su ništa manje ekstremne od onih između Djevice Marije i „pale“ Eve. Nešto je drugo specifikum kršćanske etike vrlina koji povezuje biblijske žene i ranokršćanske svete od Blažene Djevice Marije, apokrifne Tekle i svete Katarine Aleksandrijske do starozavjetne Suzane ili Judite. Posrijedi je čistoća (*castitas*) u različitom stupnju djevičanske, udovičke ili bračne, koja se kao djelatna vrlina ostvaruje u ženskom subjektu. Jasno nam je, dakako, da je upravo pojam ženske čistoće kulturno stigmatiziran i uključen u stereotip o spolnoj ili rodnoj asimetriji kršćanske etike te može poslužiti kao „toljaga“ kojom se udara na užase kršćanskoga pogleda na spolnost. Ako se prihvati tvrdnja da je širenje kršćanstva dovelo do „invazije asketskog ideala“ kao presudnoga religijskog i kulturnog pomaka u kasnoantičkom društvu (Krawiec 2008: 771), čini se da se klatno u postkršćanskom ili sekularnom dobu odnjhalo do krajnje suprotne točke. Alternativa užitak (*voluptas*) ili vrlina (*virtus*), s kojom se suočio još antički Herkul na raskrižju, ¹ razriješana je u korist neograničenih prava užitaka uz inverziju vrlina u poroke i obrnuto. Prati to i gravitacijsko središte europske fikcionalne književnosti koje se tijekom petnaest stoljeća spuštalo sve niže – od mitskoga do ironijskoga modusa (Frye 2000: 46). Kreposni heroji postali su „plošni“, nezanimljivi ili jednostavno dosadni – izgubili su lice. „Pogledajte ponovno Juditu — njezino lice, ne njezinu odjeću“, poziva Ruskin (1875: 59).

2. JE LI ČISTOĆA VRLINA?

Pitanje o čistoći kao vrlini, uz rizik optužbe za moraliziranje, nosi i opasnost ulaska u ekscentrično područje preživjelih religioznih kategorija. Da ono nije posve promašeno potvrđuje recentniji zbornik koji je okupio ugledne stručnjake iz područja filozofije, moralne filozofije i teologije, znakovita naslova *Sexual Ethics in a Secular Age. Is There Still a Virtue of Chastity?* (Silverman 2021). Opravdanje za pristup čistoći kao vrlini

¹ Prodikovu priču o Herkulu koji stoji pred izborom između lakog puta poroka (*kakía*) i teškog puta vrline (*aretē*) prenio je Ksenofont (*Memorabilia* 2,1, 21-34) i preuzeo Ciceron (*De officiis* I, 32), gdje je izbor u latinskim ekvivalentima između *voluptas* i *virtus*. Parabola je poslije Petrarce (*De vita solitaria* I,4.2; II, 9, 4) ponovno oživljena u renesansnom humanizmu. Usp. Mommsen (1993: 178-192).

moguće je pronaći u općem zaokretu prema etici vrlina ili aretajičkoj etici koji je uslijedio nakon utjecajne studije Alasdaira MacIntyre *After Virtue* (1981).² No, kako urednik priznaje u predgovoru, od seksualne revolucije i pobjede *neofrojdovske* ideologije čednost se sve češće prikazuje kao „nepotreban ideal“ i „neobičan oblik religiozne askeze“ koji ne rezonira s potrebama i ukusom sekularnog doba (Silverman 2021: xi-xii). Nasuprot afirmativnoj obnovi zanimanja za tradicionalne vrline, poput razboritosti, pravednosti ili velikodušnosti, vrlina čistoće još je daleko od toga da uđe u kolekciju poželjnih. Čistoća za sekularno uho znači tiraniju nad tijelom ili barem uskraćivanje i potiskivanje užitka i u bliskoj vezi s asketizmom priziva „užasavajuće prizore blijedih redovnika ili redovnica koji su posve zaokupljeni odbijanjem da prihvate kako imaju stvarne tjelesne porive od krvi i mesa te projiciraju svoje individualne i kolektivne neuroze na demonske sile“ (Corrigan 2018: 224). Kolebljivost u prijevodima lat. *castitas* ("čistoća", "čednost", "čestitost", "uzdržljivost") u suvremeni pojmovnik znak je sam po sebi.³ Čak i u pristupima koji nastoje rehabilitirati spolnu etiku, odbacuje se pojam čistoće i kao kršćanske i kao sekularne vrline te zagovaraju nijansiranije vrline, kao što su spolna umjerenost i bračna vjernost (Herdt 2021: 4).

Ako su u predmodernim i ranomodernim društvima biopolitički promovirani i nadzirani ekonomski korisni, stabilni, pronatalitetni i konzervativni obrasci spolnosti,⁴ u vremenu „seksualne džungle“ (Lipovetsky 2008: 123) ili eksplozije „heretičkih seksualnosti“ (Foucault 1994: 37) vrlina čistoće nije samo zastarjela nego i zazorna. „Represivna hipoteza“, prema kojoj je govor o spolnosti zabranjen, kako je uvjerljivo pokazao Foucault (1994: 12), samo je poluga osnaživanja u proizvodnji i bujanju govora o „seksu“. Dok tvrdimo da je negiran, „uporno pokazujemo kako ga skrivamo“ (...), i to tako što ga formuliramo u eksplicitnim riječima, ističemo u njegovoj najogoljenijoj zbiljnosti“ (Foucault 1994: 11). „Seksualna revolucija“ kao antirepresivna borba — nastavlja Foucault — nije ništa više ni manje nego taktički pomak i preokret unutar velikoga „mehanizma seksualnosti“, ali sada uz nove mehanizme usađivanja

2 Odustajanjem od teleološkoga koncepta morala, koji je u temelju etike vrlina koju zagovara MacIntyre (2002: 60), moral je izgubio svoju funkciju. On više ne pruža odgovor na „pitanje o dobrom (ispravnom) ljudskom karakteru“, kao ni na pitanje „u čemu se sastoji dobar, sretan tj. blažen i zadovoljstvom ispunjen ljudski život“. Usp. Radić (2013: 645).

3 Etimologija riječi potječe od latinskoga *castus*, što znači odrezan, odvojen, a time i čist.

4 U radu ću upotrebljavati standardnu hrvatsku riječ „spolnost“, a samo kod citiranja posuđenicu „seksualnost“. Moglo bi se raspravljati o semantičkim razlikama, ali pojam „spolnost“ pokriva šire značenjsko polje.

izopačenog i „neograničeno pravo svemoćne monstuočnosti“ (1994: 91, 103). Pitanje za Foucaulta dakako nije moralizatorsko, nego smjera na razotkrivanje novih oblika moći nad tijelima i njihovim užicima uz bezbrojne ekonomske dobitke. Kada se jednom bude gledalo unatrag, pitat će se — spekulira Foucault — „što nas je moglo učiniti tako uobraženima; istraživat će se zašto smo si pripisali zaslugu da smo o seksu, protivno tisućljetnom moralu, prvi pripisali značenje koje smatramo njegovim te kako smo se mogli hvalisati da smo se napokon u 20. stoljeću otrgnuli od vremena duge i teške represije — vremena dugotrajnog, izvitoperenog kršćanskog asketizma“ (Foucault 1994: 111). U suvremenim konstelacijama *mikrofizike moći* i eksponencijalnog povećanja užitaka, kojim se pod prividom slobode ostvaruje apsolutna kontrola i nad društvenim i tjelesnim tijelom, čistoća kao vrlina pruža otpor. Udružena s askezom kao *kvadratura kruga* unosi nemir i nelagodu u sveopće carstvo užitaka.

3. KRŠĆANSKI ASKETIZAM U KULTURALNOM ZAOKRETU

Dok je u javnom, službeno hedonističkom prostoru askeza prekrížena, ranokršćanski asketizam iznenađujuće je plodna znanstvena tema koja se kulturalnim zaokretom (*cultural turn*) preselila iz teoloških znanosti u širi kulturološki okvir *ranokršćanskih* i *kasnoantičkih studija*, pružajući izazovno sučelje za propitivanje atraktivnih kategorija, kao što su žene, rod, spolnost i tijelo, kojima se pridružuju i *fukoovske* kategorije moć – znanje i disciplina (Martin 2005: 13-16; Clark 2008: 19; Krawiec 2008: 775 ; Behr 1993: 1-21). Kao ključan čimbenik kasnoantičkoga društva, ranokršćanski se asketizam više ne može objasniti ni kao „patologija“ kršćanstva ni isključivo kao reakcija na dekadentnu razuzdanost kasnoantičkoga „poganskoga“ društva. Napuštena je protestantska hipoteza – rođena u žaru negacije celibata i promoviranja svjetovnih zvanja – da su helenizacija i platonički dualizam „krivci“ za pojavu askeze koja je strana izvornom kršćanstvu, a pokazali su se nedostatnima i odgovori koji su logikom kompenzacije nastojali objasniti pojavu i uspjeh kršćanske askeze, te posebice snažan odaziv žena. Među tim odgovorima prednjačila su objašnjenja da je cvjetanje asketskog ideala u 4. stoljeću reakcija na prestanak progona kršćana kao novi oblik – sada „bijeloga“ – mučeništva, da je asketizam protudjelovanje na povećanu institucionalizaciju i politizaciju kršćanstva, da je u njegovim motivima stvaranje nove duhovne aristokracije ili bijeg žena od bračnih dužnosti

(usp. Clark 1999: 14-27; Krawiec 2008: 769). Kulturalni zaokret i rodni studiji donijeli su novo polje istraživanja ženskoga asketizma u kojemu se napuštaju jednodimenzionalne pretpostavke o mizoginiji i potlačenosti žena u patrijarhatu (Elm 1994: 6, 17). U nedostatku stabilnoga pojmovnog određenja asketizma (Krawiec 2008: 764) uporište se pronašlo u tekstovima u kojima je asketizam „i ideologija i skup određenih tjelesnih praksi ili pogled na sebstvo oblikovan tim praksama“ (Krawiec 2008: 772), a asketsko tijelo višestruki *locus*: „kao mjesto društvenih odnosa, kao metafora unutar asketskoga diskursa, kao objekt koji (muški) autori oblikuju te kao prostor u kojem novo sebstvo i subjektivitet ostvaruju svoj „simbolički svemir“ (Krawiec 2008: 775). Uklopljen u vladajuću konstruktivističku paradigmu, kršćanski je asketizam – kao i religija – „moderan konstrukt“ (Krawiec 2008: 765), a čistoća je fluidna, uglavnom diskurzivna kategorija, kamenčić u ideološkoj slagalici asketizma koji se mogao premještati i preslagivati već kako je to koji metodološki okvir nalagao.

4. ASKEZA I TIJELO

Kršćanski se asketizam nije dogodio u izolaciji i nije razumljiv bez odnosa s judaizmom i grčko-rimskom kulturom. Prema prvotnom značenju (grč. *askēsis*), askeza je značila razborit „training 'uma i tijela““, koji se temeljio na uvjerenju da je moguće mijenjati sebe, „da se ljudska osoba može usavršavati“, i ta je ideja bila povezana s institucijom gimnazija, kao središtem aristokratskog obrazovanja (Brown 2008: 603). Taj je koncept bio u širem smislu primjenjiv na raznolika područja, od discipline potrebne u sportskim natjecanjima do filozofskoga koncepta vladanja sobom (grč. *enkráteia*). Asketska se disciplina uz određene oblike spolnog uzdržavanja primjenjivala i na religiozne prakse izvan i prije kršćanstva. Dokazuju to primjerice Vestalke, Orfejev kult, Artemidini svećenici, Eseni u Kumranu, odredbe vezane uz ritualnu čistoću u Starom zavjetu (Izl 19, 15; Lev 15, 18; 22, 4) ili pred ulazak u sveti rat (1 Sam 21, 4-5). Nisu nepoznati ni oblici filozofskoga „celibata“ (Teofrast, Epiktet, Edesije). Među višim društvenim slojevima kasnorimskoga društva različite skupine natjecale su se međusobno u asketskom prestižu kroz prepoznatljive životne stilove i načine odijevanja kojima se brižno prezentirala disciplina samooblikovanja, a filozofi su poimani kao „utjelovljeni bogovi“ (Brown 2008: 604-605). Opseg i stupanj asketskih praksi u tim kulturnim svjetovima – kao i vrlina vladanja sobom, ili *fukoovskim* rječnikom tehnologija *centriranoga sebstva* –

blijedi su međutim u usporedbi s visokim i razgranatim oblicima kršćanskog asketizma od monaha eremita i cenobita do urbanih ili kućnih asketa i asketkinja. Gledajući sumarno, grčka i rimska antika, kao i židovstvo, nisu visoko cijenili radikalno odricanje ili uzdržavanje, osim povremenih, *ad hoc* ili funkcionalnih askeza. Štoviše ekstremno odricanje od osjetilnih užitaka značilo je povredu umjerenosti kao vrhovnoga kriterija u moralnom prosuđivanju (kod Aristotela) i jedne od glavnih, stožernih ili kardinalnih vrlina (kod Platona i stoika).

Ranokršćanski asketi vjerovali su, kao i antički etičari (stoici), da askezom možemo mijenjati sebe, ali svrha i ciljevi radikalno su im se razilazili. U politeističkom filozofskom miljeu kasne antike askeza je izražavala ontologiju u kojoj jedinu stvarnu težinu i trajnost posjeduje duša. Za neoplatonskog asketa, tijelo je bilo samo prolazna konstelacija koja se promatrala kroz „suženi kraj teleskopa“, kao „kratkotrajni skup materije“, a tjelesna je askeza bila više „deklarativna“ i natjecateljska ili znak uzvišenog statusa duše, dok su asketske prakse bile „svečani obredi uma“ (Brown 2008: 604, 608, 609, 623). U usporedbi s takvim izrazito *de haut en bas* pristupom tijelu, za kršćane nije bilo dovoljno samo „neutralizirati tijelo“ ili strasti mentalnim vježbama, nego su tijelo i duša tvorili „jedinstveno polje sila“ s uzajamnim međudjelovanjem – tijelo je moglo biti i „dijagnostičko zrcalo“ i „diskretni mentor duše“ (Brown 2008: 625). Usporedba asketskih praksi neoplatoničke filozofkinje Sosipate i svete Makrine zorno prikazuje dramatične razlike unatoč površinskim sličnostima (usp. Brown 2008: 608-610). Obje su aristokratkinje povučene u ruralni prostor izvan grada, obje djeluju kao duhovne učiteljice, obje žive u tišini „ladanjskog“ asketizma, ali za jednu je askeza ponajprije filozofska kontemplacija, a brak i rađanje djece, kao i tjelesne strasti i svjetovne brige tek neznatni trenuci u „golemoj putanji uzvišene duše“ u neoplatonističkom svemiru (Brown 2008: 609). Makrina međutim uz prsten pokojnog zaručnika i željezni križ čeka Krista u vremenu koje hita prema kraju i odlukom za čistoću prekida temeljnu kariku u lancu ljudskog društva (Brown 2008: 610). Dok je filozofska askeza bila pitanje kontemplacije, discipline i samokontrole, koja ne razara društvene veze nego ih estetizira, za kršćanske askete pustinja s modelom sv. Antuna postaje paradigma realne borbe s unutaršnjim silama zla i prostor radikalnog odmaka od svijeta, ne tek simbolična Odiseja.

Kršćanske istine o utjelovljenju i uskrsnuću tijela dovele su do novog odnosa duše i tijela nezamislivoga u pretkršćanskim filozofskim sustavima. Antropologija dobiva kristološku dimenziju (Cartwright 2018: 174), a

odnos tijela i duše nije „administrativni odnos“ prema kojem bi se duša odnosila prema tijelu kao prema „inferiornom drugom“ s „benevolentnom brigom“ (Brown 1988: 26-27, 31), nego sâmo tijelo ulazi u najviši red dobrote stvorenoga. Augustinova je teologija obilježena upravo reakcijom protiv maniheizma koji je nekoć „ispovijedaao“, i suprotstavljajući se svakom obliku kozmološko-moralnog dualizma, nauk o istočnom grijehu uzroke pada ne vidi u tijelu nego u volji (Cartwright 2018: 189). Pojam volje (*voluntas*) postaje stup nove antropologije i spolne etike, kojim kršćani u kulturnom okruženju zaokupljenom astrologijom, filozofskim (stoičkom) determinizmom i proricanjem oblikuju moralni subjekt slobodan od sudbine i zvijezda: „Apsolutistički model slobodne volje bio je nauk proganjene manjine, koja je bila sposobna odbaciti svijet, i što je još važnije, zamisliti sebe i svoj moral izvan svijeta (Harper 2013: 14). „Primiti od Krista milost prozirne čistoće značilo je slomiti posljednje oružje nepokorive volje: značilo je dovršiti preobrazbu srca.“ (Brown 1988: 231)

5. OD ČEDNOSTI DO ČISTOĆE

Vrlina ili krepost čistoće nije samo jedna u kršćanskom katalogu vrlina, nego ulazi u kategoriju najviših izraza *vita christiana* i može se razumjeti barem u tri smisla: (1) u dogmatskoj dimenziji koja uključuje djevičansko začće Isusa Krista i djevičanstvo Blažene Djevice Marije, što ulazi u red najstarijih kršćanskih istina; (2) u povijesnoj dimenziji, koja je usko povezana s prvom, i obuhvaća povijesne primjere asketa od početaka kršćanstva s kulminacijom u 4. stoljeću do recentne suvremenosti; (3) u osobnoj dimenziji odabira života u čistoći prema slobodnoj volji, koja se odvija u nužnom suodnosu s božanskom milosti.

Nijedna od tih triju dimenzija nije usporediva s građanskom čednosti (*pudicitia*), važnom vrlinom u starorimskoj etici, personificiranoj – kao i ostale vrline – u božicu s posebnim kultom. Djelomično preklapanje vidljivo je samo u pogledu spolnosti, uz važnu razliku da *castitas* uz spolnu čistoću uključuje i religioznu čistoću.⁵ Vrlina *pudicitia*, bez izravnoga grčkog ekvivalenta, razvija se unutar specifično rimske kulturne i moralne tradicije i oblikovana je rimskim društvenim vrijednostima. Za

⁵ Nonius Marcellus (4. st.) razlikuje pojmove *pudicitia* i *castitas*: prvi označuje slobodu od sramotnih požuda, a drugi je povezan s religijskom čistoćom; *pudicitia* je potkategorija *castitas*. Usp. Langlands (2006: 30).

razliku od srodnih pojmova, poput *modestia* ("skromnost") ili *verecundia* ("sramežljivost"), *pudicitia* se primarno odnosi na spolni moral te zauzima posebno mjesto u ukupnom društvenom životu osiguravajući stabilnost zajednice. Vrlina je u rimskoj kulturi nešto što se mora pokazati i demonstrirati drugima. Odijevanje, geste, način korištenja prostora i jezika komunikacijska su sredstva te vrline, uz koju se vežu i priče o herojskim djelima žena (Lukrecija) kojima se *pudicitia* stavlja na kušnju. Premda nije moralna kvaliteta koja se isključivo odnosi na žene (Langlands 2006: 30), *pudicitia* je za ženu bila moralni imperativ. Od žene se očekivalo i zahtijevalo suzdržavanje od spolnih odnosa prije braka i vjernost u braku, kao i vidljivo očitovanje čednosti u javnosti kroz jasnu vizualizaciju u izgledu, manirama, bontonu i prihvatljivim modelima društvene komunikacije. Iz ponašanja i izgleda rimske *matrone* trebala je zračiti *pudicitia*. Moralne dispozicije žene u rimskoj kulturi bile su oblikovane tom vrlinom duboko uraslom u patrijarhalne društvene strukture (Langlands 2006, 37, 59). Žena je kroz fokus te vrline bila izložena moralizirajućem pogledu zajednice i posljedično glasinama ili javnim pohvalama (Langlands 2006: 17-18). S druge je strane spolni moral prema muškarcima bio prilično „opušten“, sve dok je bio u skladu s muškim protokolima razumnog upravljanja tjelesnim nagonima i strastima, društvenim hijerarhijama, potrebama reprodukcije i društvenim ulogama. (Harper 2013: 53, 78).

Spolna asimetrija kasne antike bila je vidljiva i jeziku. U latinskom i grčkom nije postojala „prirodna riječ“ za muško djevičanstvo, *parthenos* (grč.) i *virgo* (lat.) značile su „djevica“ ili „mlada, neudana žena“ (Harper 2013: 52). Kršćani su tražili zaobilazne izraze za mušku spolnu čistoću ili su jednostavno preuzimali riječi koje su se odnosile na žensko djevičanstvo i primjenjivali ih bez spolne razlike – na zajednicu vjernika (2 Kor 11, 2) kao „čistu djevicu“ (*parthenon hagnē*) ili na eshatološku sliku „djevaca“ koji slijede Jaganjca (Otk 14, 4).⁶ Znakovita je primjena riječi *eunouchos*⁷ u Matejevu evanđelju (Mt 19, 12) na tri skupine muškaraca: na one koji su takvi rođeni, one koje su drugi takvima učinili i na one koji su se dragovoljno takvima učinili radi kraljevstva Božjega. Ideja da i muškarac može biti „djevac“ po vlastitoj slobodnoj volji i tijelom, a ne samo figurativno, nije se mogla jednostavno izraziti u zatečenom jezičnom sustavu, ali jasno pokazuje preoblikovanje dotad „ženske“ vrline djevičanstva u univerzalni

6 Otk 14, 4 (Jeruzalemska Biblija): „Ti se ne okaljaše sa ženama, djevci (*parthenoi*) su!“

7 U Jeruzalemskoj Bibliji prevodi se parafrazom: „za ženidbu nesposobni“.

moralni ideal. U skladu s hiperboličnim izjavama kršćanskih apologeta o spolnoj „raskalašenosti“ Rima, „tijelo djevice“ postaje identitetski znak razlike kršćanske zajednice (Harper 2013: 100).

Neuobičajeno strog kodeks spolne etike, koji vrijedi za muškarce i žene i za sve društvene skupine, zajedno s uzdizanjem djevičanstva kao ideala, uvodi novu napetost u društvo u kojem je spolnost bila regulirana društvenim konvencijama i zakonima reprodukcije. Dok u politeističkom miljeu za neobrazovane nema mjesta u askezi – njezini su junaci asketi bili ponajprije filozofi, rijetko filozofkinje – u društvu sve izraženijih društvenih razlika, kršćanska je askeza djelovala kao „great equalizer“ (Brown 2008: 614). Askeza je doista svima, bez obzira na spol ili društveni status, pružala jednaku mogućnost za izvanredan model egzistencije, za odricanje zbog kraljevstva Božjega. Potrebna je međutim stanovita kritička zadržka. Mogli bismo povjerovati da su asketi bili nalik na marksističke revolucionare i anarhiste, a žene protofeministice koje su alternativnim oblicima zajedništva subvertirale patrijarhat. Promjena međutim nije zadirala u društvene odnose nego se dogodila na unutarnjoj razini moralnog subjekta, što pokazuje i pomak od čednosti (*puđicitia*) prema čistoći (*castitas*), koja više nije ovisila o društvenoj reprezentaciji i konvencijama, nego o intrinzičnoj vezi čistoće tijela i duše. Najvažnija kršćanska novina u spolnom moralu kasne antike bio je prijelaz od građanske kategorije srama prema religioznoj kategoriji grijeha, na što naslovom upućuje studija *From Shame to Sin* (usp. Harper 2013: 5-8). Značilo je to uspostavu moralnoga voljnog subjekta suočenog s pitanjem osobnoga grijeha i Božje pravednosti te redefiniranje čovjekove slobode i moralne odgovornosti s dubokim posljedicama za zapadnu kulturu spolnosti.

6. STUPNJEVI I MORFOLOGIJA ČISTOĆE

Odricanje od zemaljskih dobara i zemaljskih veza radi Krista, kao izvor askeze, upisano je u temelje kršćanstva (usp. Mt 19, 11-12; Lk 14, 26). Od 2. stoljeća nadalje postupno se oblikuje asketski ideal djevičanstva, a u kasnom 4. stoljeću Grgur Nisenski i Ivan Zlatousti kao vodeći teolozi na Istoku, te Ambrozije, Jeronim i Augustin na Zapadu, crpeći iz zajedničke riznice, na različite načine izlažu nauku o stupnjevitosti čistoće (Kelly 1975:

102). Među njima Ambrozije (*De Virginibus; De Viduis; De Virginitate*)⁸ i Jeronim u nizu tekstova – od kojih su najznačajniji *Adversus Iovinianum* te poslanice Eustohiji (Ep. 22) i Pamahiju (Ep. 48) – oblikuju jasnu hijerarhiju čistoće: od bračne, preko udovičke, do djevičanske.

Jeronimova stajališta, izložena u „žješćim bojama i s oštrijim naglascima“ (Kelly 1975: 102), izazvala su najoštrije reakcije ne samo među učenim poganima nego i u kršćanskim krugovima. Među protivnicima iz kršćanskoga tabora najglasniji je bio Jovinijan (Clark 1999: 165; Brown 1988: 377-378), koji je gotovo „protoprotestantski“ smatrao da uzdizanje djevičanstva degradira brak i uspostavlja hijerarhiju koja nije dostojna krštenih. Jeronimov odgovor u polemičkom spisu *Adversus Iovinianum*, kojim je osporio Jovinijanovo izjednačavanje bračnoga stanja i posvećenoga djevičanstva, dodatno je iritirao umjereniju struju i zagovornike braka (Brown 1988: 429-430). Prema prisposobi o sijaču (Mt 13, 8) Jeronim (*Adversus Iovinianum* I, 3) eksplicitno izražava stupnjeve čistoće numeričkim metaforama: tridesetostruki plod primit će oni koji žive bračnu čistoću, šezdesetostruki udovice, a one koje su izabrale „krunu djevičanstva“ čeka stotruka nagrada. Kako je vidljivo iz tog mjesta, koje će postati topos uzdizanja djevičanstva, Jeronim nije osporio vrijednost braka, ali njegovo žestoko zagovaranje asketskog ideala naišlo je na otpor. „U središtu je njegova naučavanja ležalo uvjerenje da je čistoća sama bit evanđeoske poruke i da je njezina najviša potvrda i dokaz Marija, djevičanska majka djevičanskoga Spasitelja“ – što je postalo bastion katoličke duhovnosti na Zapadu (Kelly 1978: 335). Taj je ideal Jeronim platio visokom osobnom cijenom. Napustio je Rim 385. kao „novi Babilon“ uz zle glasine: „ja sramotan, ja podmuklica, ja lažac koji svojim sotonskim lukavstvom zavodim čeljad“ – ponavljao je optužbe koje su kružile Rimom (Ep. 45, 2), osobito zbog njegova druženja s rimskim aristokratkinjama, udovicama i djevicama. Kao „apostol djevičanstva“ i „nepopustljiv prvak čistoće – najblistavijeg dragulja (...) u kruni predanoga kršćanina“ (Kelly 1975: 108, 194), Jeronim nije mogao ne izazvati brojne protivnike. Jovinijanovo je učenje službeno odbačeno i osuđeno, ali rasprave i intelektualne bitke za djevičanstvo se nastavljaju. Augustinov spis *De bono coniugali* promišljen je odgovor kojim je zadržao hijerarhiju između djevičanstva i braka, ali i rehabilitirao brak kao istinsko dobro (*bonum*). Djevičanstvo ne poriče niti umanjuje vrijednost braka. Naprotiv, ono potvrđuje brak kao naravno i nadnaravno

8 Ambrozije (*De officiis ministrorum* 3.13.84) navodi tri stanja rimskih žena: djevice, udovice i supruge.

dobro, a stupnjevitost vrline čistoće ne odnosi se na vrijednost osobe i ne može biti izvor moralne superiornosti: „Ja, dakako, nisam bolji od Abrahama, ali je čistoća neoženjenih (*castitas caelibum*) bolja od čistoće oženjenih (*castitas nuptiarum*)“, zapisuje Augustin (*De bono coniugali* 27). Na optužbe da je djevičanstvo protuprirodno i da umanjuje vrijednost braka crkveni oci odgovaraju trima argumentima: (1) oni ne zabranjuju brak; (2) uzdržavanje od braka plod je slobodne volje, a ne prisile ili zabrane; (3) motivi za spolnu uzdržljivost su sveti i ne proizlaze iz mržnje prema Stvoritelju ili stvorenju (Clark 1999: 39-40).

Dva ključna prigovora djevičanstvu (da je protivno naravi i da je time što slabi reproduktivnu moć u sukobu s općim dobrom) precizno su formulirani u *Teološkoj sumi* Tome Akvinskoga (ST II-II, q. 152, a. 2, obj. 1; 152, a. 4, obj. 2; usp. Pieper 1954: 86). U usklađivanju vrline čistoće i aristotelovskog ideala umjerenosti Toma Akvinski priključuje čistoću kao posebnu vrlinu (njezin subjektivan dio) kardinalnoj vrlini umjerenosti (*temperantia*), definirajući je kao postojanu dispoziciju ispravne želje u odnosu na spolnost (ST II-II, q. 151, a. 1, ad 3).⁹ Akvinski prihvaća spolnost kao sastavni dio ljudske naravi koja je kao takva po sebi dobra i vrijedna pohvale kada je u skladu s čovjekovim cjelovitim dobrom (II-II, q. 153, a. 2). Time je otklonjena mogućnost da se čistoća kao odstupanje ili manjak nađe na suprotnom spektru poroka ili mane. Štoviše, Akvinski smatra neosjetljivost (*insensibilitas*) prema spolnom užitku manom, a ne vrlinom (II-II, q. 153, a. 3, ad 3), a vrijednost vrline ne određuje kvantitativni kriterij, nego njezina usklađenost s ispravnim razumom (*recta ratio*) kao vrhovnim etičkim načelom (ST II-II, q. 152, a. 2, ad 2). Djevičanstvo (*virginitas*) Toma ipak izdvaja kao posebnu vrlinu koja se prema čistoći (*castitas*) odnosi kao što se *magnificentia* ("veličanstvenost") odnosi prema običnoj velikodušnosti (*liberalitas*) (ST II-II, q. 152, a. 3). Drugim riječima, djevičanstvo predstavlja najviši, savršeni izraz one iste moralne kvalitete koja se očituje u čistoći. Za nju također vrijedi odnos između ljudske naravi i Božje milosti, definiran skolastičkim aksiomom *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*. Milost ne uništava, nego pretpostavlja i usavršuje narav – podiže ju, iscjeljuje, dovodi do punine.

⁹ O vrlini čistoće kod Tome Akvinskoga i suvremenim implikacijama za spolnu etiku usp. Porter (2005: 285-301).

7. HEROJ

Bez obzira na različite povijesne, filozofske i teološke okvire, kulturne matrice i književne tipove (epski, tragični, romantičarski, biblijski), heroj je uvijek izuzetna figura, čini djela nedostupna običnim smrtnicima i prekoračuje zadane granice. Lik antičkoga heroja, koji ujedinjuje koncept kulturnoga heroja s konceptom epskoga i tragičnoga heroja, definiran je trima temeljnim značajkama: (1) heroj je izvanserijski, izvan prirodnoga ritma ljudskoga i božanskoga vremena, te unosi neravnotežu u svijet; (2) heroj je ekstreman, u pozitivnom smislu kao „najbolji” u svojoj kategoriji, ili negativno, što može biti posljedica njegove nepravodnosti; (3) heroj je u antagonizmu s bogom kojemu je najbliži, što ne isključuje element privlačnosti – često fatalne – a antagonizam boga i junaka u mitu odgovara simbiozi boga i junaka u ritualu (Nagy 2005: 87). Heroj posjeduje posebne vrline koje ga odvajaju od ostalih, i to u ekstremnom obliku, a njegova snaga ili moć dolazi odozgor. Ta je kvaliteta u krugu homerskih heroja vidljiva u konceptu heroja kao poluboga (*hēmitheos*) (Nagy 2005: 83-84). Herojski je potencijal programiran božanskim genima, ali heroji su i u svijetu antičke mitologije podložni smrti jer bez smrti nije moguće ostvariti besmrtnost kao nagradu. Besmrtnost se u antičkom svijetu realizira kroz kult heroja i kroz različite vizualizacije njihova vječnoga prebivališta nasuprot Hadu (primjerice Elizejska polja, iznimno i Olimp kod Herkula). Smrt je, dakle, preduvjet besmrtnosti, a božansko podrijetlo mogućnost, ali ne i jamstvo besmrtnosti. Besmrtnost kao nagrada podrazumijeva i borbu kao polje njihova djelovanja, što implicira snažnoga protivnika i herojska djela (herkulovska) koja se postižu kroz napor i ostvaruju kroz djelatnu vrlinu.

Klasičan epski heroj predstavlja izazov za kršćanstvo ne samo zbog novog kataloga vrlina nego i zbog nove hijerarhije, u kojoj je na vrhu poniznost, što je u proturječju s čežnjom za slavom i časti, što čini temelj poganskog epa.¹⁰ U naravi je međutim epskoga heroja da bude „problematična figura“, da iskušava granice „čovječtva na njegovu rubu prema božanskom i bestijalnom“ (Hardie 2014: 136). U odnosu na zatečene koncepte vrlina, kršćanstvo unosi ideju nadnaravne, nezaslužene milosti kao aktivnog načela, čime otvara mogućnost duhovne ravnopravnosti svih. Za razliku od Aristotelove etike vrlina, prema kojoj je krepost uvjetovana i dostupna samo slobodnom čovjeku, Grku i muškarcu, kršćanska teologija krepost

¹⁰ Augustin upozorava da je primjerenije kršćanske mučenike nazvati herojima nego one koji se klanjaju poganskim demonima (*De civitate Dei* X, 21), premda valja biti oprezan s tim nazivom zbog etimološke povezanosti grčke riječi *hērōs* s poganskom božicom Herom.

shvaća kao Božji dar koji vodi spasenju i proteže ga na oba spola, isključujući iz toga kruga jedino nekršćane (Bejczy 2011: 2). Koncept Božje milosti dovodi i do radikalnog obrata odnosa snage i slabosti, prema kojemu se snaga usavršuje u slabosti (2 Kor 12, 9), što mijenja sliku heroja.

Značajan se zaokret odvija i u interiorizaciji bitaka, kao i u uključivanju povijesnoga *Logosa*, što predstavlja važnu kršćansku inovaciju u odnosu na neoplatoničke modele. Iz te perspektive razumljiva je pojava alegorija širokih narativnih ekstenzija, kakva je Prudencijeva *Psihomahija* (oko 405. g.) – „bitka u duši“ ili „bitka za dušu“. I kao posljedica i kao uzrok promjena u duhovnom habitusu kasne antike, kršćanstvo je naglašavajući ljudski život kao niz unutarnjih borbi između dobra i zla, premjestilo središte narativnog sukoba s vanjskih, povijesnih događaja (Hektor i Ahilej, Eneja i Turno) u unutarnji, psihološki prostor (Dobro protiv Zla, Čednost protiv Požude) (Quilligan 1979: 285-286). Epski ratnici sada su vrline koje se bore protiv sedam poroka u sedam dvoboja „jedan na jedan“ *Fides – Veterum Cultura Deorum; Pudicitia – Libido; Patientia – Ira; Mens Humilis – Superbia; Sobrietas – Luxuria; Ratio – Avaritia; Concordia – Discordia Heresis* (usp. Mastrangelo 2022: 3). Apstraktne vrline postaju djelatni epski junaci u jedinstvenoj sintezi antičke „poganske“ epske tradicije i kršćanske teologije, proširujući retorički oblik prosopopeje u cjeloviti alegorijski epski književni žanr. Sljedbenici Pohlepe prikazani su kao Eumenide/Furije, htoničke božice osвете iz mitologije, što stvara dramatičnu, vizualnu i kulturnu poveznicu između poroka i klasičnih mitova, pretvarajući poroke i u epske protivnike i u lažne bogove. Složena alegorijska mreža u *Psihomahiji* povezuje personifikaciju, alegorezu i tipologiju. Biblijski likovi utjelovljuju vrline (ili mane), ali su istodobno uključeni i u tipološku alegoriju: Sarina trudnoća u starosti (s. 46 – 50) i Juditino očuvanje čednosti pred požudnim Holofernom (s. 30 – 87) funkcioniraju kao starozavjetni tipovi koji alegorijski upućuju na novozavjetne osobe, događaje i sakramente: Mariju, bezgrešno začće, djevičansko rođenje Krista i krštenje (Mastrangelo 2022: 5). Namijenivši djelo rimskim kršćanima, Prudencije se izričito koristi rimskom vrlinom čednosti (*pudicitia*), ali joj pridaje kršćanski religiozni smisao. *Pudicitia* pere Juditin mač u rijeci Jordan (s. 79 – 87), čime predoznačuje ne samo sakrament krštenja nego i lik Djevice Marije i djevičansko rođenje Krista. Važno je pritom istaknuti da Prudencije motivaciju za djelovanje utemeljuje u činu slobodne volje, te ženske likove – poput Judite – oblikuje kao univerzalne uzore herojstva: „Time što kršćansku doktrinu slobodne volje smješta u tipološki niz ženskih likova (Judita, Marija i

Pudicitia), Prudencije čini žensko djelovanje idealom i za muškarce i za žene. Oponašanje ženske slabosti i čednosti postaje izvor moralne snage za sve. (...) Kvaliteta i čin čednosti nisu znak čiste duše samo za Rimljanke, nego i za Rimljane.“ (Mastrangelo 2010: 155). Pred čitateljem također stoji izbor da vlastitu dušu učini čistom. Juditina priča, kao i u martirijskim izvješćima, pokazuje da su hijerarhijski odnosi dani u svijetu nemoćni pred internaliziranim kršćanskom krepošću. *Pudicitia* pobjednica (*victrix*) ima zaštitni Juditin identitetski znak žene (*mulier*).

8. HEROJSKA VRLINA

Herojska vrlina (*virtus heroica*) nadilazi standardne vrline i u kvalitativnom i u kvantitativnom smislu. Ona u aristotelovskom okviru prekoračuje zadanu matricu umjerenosti kao normu za sve ostale vrline. Kratko Aristotelovo izlaganje o herojskoj vrlini na početku sedme knjige *Nikomahove etike* polazište je složene povijesti recepcije kategorije heroja i herojske vrline (Costa 2008: 153-172). U uvodnom dijelu (VII, 1, 1145a15-20) Aristotel navodi da postoje tri čudoredna stanja koja valja izbjegavati: porok, nesuzdržanost i brutalnost ili zvjerstvo (*kakia, akrasia, thēriotēs*). Opreka je poroku vrlina (*aretē*), opreka je nesuzdržanosti uzdržanost ili vladanje sobom (*enkráteia*), dok bi pozitivan korelat bestijalnosti bila vrlina koja je „iznad nas, na neki način herojska i božanska“ (usp. Costa 2008: 153). Aristotel se oslanja na model epskoga heroja pozivajući se na Prijamovu pohvalu Hektoru (*Ilijada* XXIV, 258) i premda ne objašnjava od čega se točno ta vrlina sastoji, izraz „iznad nas“ nedvojbeno znači iznad ljudskih bića te označava herojsku izvrsnost koja nije u okviru propisanih dužnosti i koja se ne očekuje od svih. Heroji čine više od onoga što se zahtijeva, i upravo su zato vrijedni divljenja. Herojska je vrlina, kao nadljudska, suprotstavljena zvjerstvu kao neljudskom. Kao što je herojstvo višak vrline, tako je i njegova logična suprotnost – brutalnost, zvjerstvo – višak poroka. Brutalnost prelazi granice poroka. Ona je dispozicija koja se sastoji u uživanju u užicima koji su protiv prirode, nehumani i neljudski (usp. *Nikomahova etika* VII, 5, 1148b15-1149a24; Costa 2008: 155). Nasuprot tomu, mjesto je heroizma stoga unutar kategorije supererogacije, koje se u moralnoj teologiji može formulirati kao pitanje: Možemo li u našem odnosu prema Bogu učiniti više od onoga što se od nas zahtijeva? (Annas 2015: 4-5).

U nastojanju da odgovori na izazove Aristotelove etike Toma Akvinski poštuje aristotelovsku koncepciju herojske vrline. U komentaru na

Aristotelovu etiku (*Sententia libri Ethicorum* 7, 1) herojsku vrlinu naziva izvrsnom jer se uzdiže iznad uobičajene ljudske mjere (*propter excellentiam virtutis supra communem modum hominum*) te nadilazi ostale vrline po tomu što se ne ostvaruje kao sredina između dviju krajnosti (Costa 2008: 162). Herojska vrlina u Tominu sustavu ne pretvara čovjeka u nadljudsko biće, nego narav usmjerava na nešto više, ali ostala je stanovita napetost između aristotelovske i kršćanske koncepcije herojske vrline. U *Sumi* (ST I-II, q. 68, a. 1) stoga ide drugim smjerom i premda se poziva na Aristotela, razvija „nearistotelovsku teoriju“ u kojoj herojske vrline kao dar Duha Svetoga ostaju vrline u uobičajenom smislu te riječi jer – kao i vrline ili unutarnje dispozicije – čine ljudsko djelovanje dobrim, ali ih i nadilaze jer su nadahnute od Boga (Costa 2008: 162-164). Herojske vrline ostaju ljudske, ali ih kao darovi Duha Svetoga i nadilaze, stoje iznad uobičajenih intelektualnih i moralnih vrlina.

Heroj je u antičkom svijetu ratnik i zaštitnik zajednice. Hrabrost je herojska vrlina *par excellence*. Aristotelov pojam hrabrosti ovisan je o homerskoj tradiciji i herojskim društvima. Hrabar je onaj tko je neustrašiv pred časnom smrću ili iznenadnom prijetnjom smrću; a upravo se u ratu takve situacije uglavnom događaju (*Nikomahova etika* III, 6, 1115a32-35). Ratna arena definira hrabrost kao primarno „mušku vrlinu“, glavnu kvalitetu aristokratskoga ratnika čija je društvena uloga u konačnici određena posjedovanjem te vrline u njezinu funkcionalnom smislu (Müller 2008: 77). U kršćanskoj rekonceptualizaciji vrlina dolazi do važnog pomaka: vrlina hrabrosti proširuje se iz primarno ratničke na religijsku domenu mučeništva. Suprotstavljanje zemaljskih ambicija klasičnih junaka nebeskoj nagradi kršćana otvara novu alternativu tradicionalnoj grčko-rimskoj paradigmi i transformira samu bit vrline hrabrosti. Mučeništvo za Tomu Akvinskoga (ST II-II, q. 124, a. 1-2) nije tek jedan od primjera hrabrosti, nego vrhunski čin hrabrosti (*actus praecipuus fortitudinis*) (usp. Müller 2008: 91). Hrabrost u mučeništvu iz ljubavi (*caritas*) zahtijeva izdržljivost za što je potrebna vrlina strpljivosti (*patientia*) u podnošenju zla (ST II-II, q. 124, a. 2, q. 136, a. 1 i 4). Strpljivost je poveznica između triju elemenata središnjih za Tomino razumijevanje hrabrosti: izdržljivosti, žalosti i mučeništva (Müller 2008: 96). *Patientia* je sastavni dio hrabrosti jer čuva da ne klone duh – „bit hrabrosti nije napad, nije samopouzdanje i srdžba, nego podnošenje i strpljivost“ (Pieper 2017: 121).

9. JUDITA, I HRABRA I ČISTA

Judita je vrijedan primjer vrline čistoće kao herojske kategorije, jer su na jednom mjestu u kategoriji čistoće ujedineni modeli biblijskoga, asketskoga i epskoga herojstva. Judita je svojim činom obranila Izrael u ratu s nadmoćnim neprijateljem, što odgovara klasičnoj aristotelovskoj definiciji vrline hrabrosti izlaganja životnoj opasnosti za opće dobro zajednice. U članku koji se bavi pitanjem laganja (ST II-II, q. 110, a. 3, ad 3), Toma Akvinski podržava pohvale Judite argumentom namjere i hrabrosti. Judita se hvali ne zbog toga što je lagala nego zbog ljubavi (*affectus*) ili voljne naklonosti, afektivno-voljnog pokretača prema dobru – da spasi svoj narod, zbog čega se izložila opasnosti. Napad Asiraca ugrozio je i religiozni opstanak Izraela pred poganskim osvajačem, i upravo zbog toga jedinstvenog spoja hrabrosti, motivirane i religioznim i patriotskim razlozima, Judita ulazi u red najjačih hebrejskih junaka uopće. Oblikovana je kao izrazito asketski karakter (usp. Pšihistal 2022: 90). Udovički celibat, život u posebnoj prostoriji na krovu kuće, kostrijet i post – iznad su pravila propisanih židovskim zakonom.

Vrijedno je zapaziti da su prvi glasovi u Juditi (usp. Lehtipuu 2017: 190-195) kod Klementa Rimskoga (*Pismo Korinćanima* LV, 5), Klementa Aleksandrijskoga (*Stromata* 4, 19) i Origena (*In librum Iudicum homiliae* IX, 1) vezani uz pohvalu njezinoj hrabrosti – kod Klementa Rimskoga i kod Origena čak i bez spomena čistoće. Metodije Olimpijski u dijaloškom traktatu *Simpozij ili o čistoći/djevičanstvu* u pjesmi Tekle, kao pobjednice u natjecanju, oplakuje stanje onih djevoja koje su dopustile da im se ugase svjetiljke i nastavlja pohvalom biblijskim primjerima čistoće, među kojima je i smjela, lukava, ali čista – neoskvrnuta Judita (*Symposium* XI). Vrijedno je primijetiti da se razgovor na gozbi u vrtu Arete odvija po uzoru na Platonov simpozij, što je izravna inverzija filozofskoga hipoteksta jer kršćanski simpozij više nije muški događaj na kojemu je tema eros, nego razgovor žena o čistoći (grč. *hagneia*). Najširi krug vrлина Judita je zadobila kod Ambrozija (*De viduis, De officiis ministrorum*) gdje njezin habitus krasi niz vrlina (mudrost, uzdržljivost, čednost, čistoća, umjerenost, trijeznost), ali na važnom je mjestu i dalje hrabrost ili jakost *fortitudo* (*De viduis* 7), kojom je nadmašila muškarce spremne na predaju (usp. Lehtipuu 2017: 202-207). Ambrozije donosi najopsežniji katalog Juditinih vrlina, ali njezina je pobjeda ponajprije trijumf čistoće (*De officiis ministrorum* 3)

jer je i u neprijateljskom taboru zadržala osjećaj srama (*pudor*).¹¹ Ostala je čista, nepovrijeđena požudom. Pobjedila je neprijatelja čistoćom kao mačem.

10. MAČ ČISTOĆE

Jeronim nije bio prvi za kojega je Judita primjer čistoće (*exemplum castitatis*) – kako izrijekom navodi u prologu u Vulgati (*Praefatio in Librum Judith*) – ali naglašavanje Juditine čistoće i u tekstu biblijske knjige (Vg 10, 4; 15, 11; 16, 26) mogao bi biti signal osobita *jeronimovskoga* biljega u postupku prijevoda, kao sastavnica njegova programa pružanja pouke egzemplom (Skemp 2011: 267-271). Recentnija studija o Juditi u Vulgati upućuje na paralele između lika biblijske Judite i rimskih asketkinja, posebice udovica kojima je upućivao poslanice (Lange 2016: 20-30, 362-365). Važno je međutim naglasiti da je Jeronim u prologu preporučio Juditu kao uzor čistoće za nasljedovanje svima, ne samo ženama i ne samo udovicama, te vrlinu čistoće izravno povezao s herojskom snagom (*virtus*) kojom je pobjedila nepobjedivoga Holoferna (Pšihistal 2024: 181-182). Zbog toga što je ljubila čistoću (Vg 15, 11), Bog, odnosno ruka Gospodnja, prema riječima velikog svećenika Joakima, dala je snagu Juditi, a vezu između čistoće i snage ponovno će naglasiti biblijski pripovjedač u završnom komentiranju njezina djela (Vg 16, 26), gdje je čistoća združena s krepošću/vrlinom/snagom (*virtuti castitatis adiuncta*). Čistoća je razlog da je Bog svratio pogled na Juditu i uslišio njezine molitve. Štoviše, poslao je i anđela da zaštiti njezinu čistoću (Vg 13, 20).

Motiv Juditine čistoće izrijekom se javlja u trima poslasticama čiji su adresati žene: udovicama Furiji (Ep. 54) i Salvini (Ep. 79) te djevici Eustohiji (Ep. 22). Eustohija je, uz majku Paulu, najčešći adresat Jeronimovih pisama i paratekstova (posveta, predgovora i prologa), njegova odana učenica i suradnica, na čiji su poticaj nastali mnogi Jeronimovi prijevodi i komentari. Zajedno s majkom pošla je za Jeronimom kada je napustio Rim (385.) i trajno se nastanio u Betlehemu, gdje zajedno sudjeluju u osnivanju monaškoga kompleksa (muškog i ženskih samostana). Nakon majčine smrti Eustohija preuzima vodstvo nad ženskim samostanima i brine se za disciplinu zajednice. Bila je Jeronimova najbliža duhovna pratiteljica,

¹¹ *Pudor* označuje emocionalno stanje nelagode pred potencijalnim neodobravanjem ili moralnom osudom zajednice. Strah od sramote (*pudor*) i gubitka ugleda (*infamia*) regulirao je društveno ponašanje u Rimu. Usp. Harper (2013: 6), Langlands (2006: 17-18).

uzor asketskog života i ključna osoba u očuvanju betlehemske zajednice. „Bilo to drago ili mrsko svijetu” – zapisuje Jeronim u poslanici Azeli (Ep. 45, 7) – Paula i Eustohija su „u Isuskrstu moje”. Eustohijina majka Paula, nakon smrti supruga senatora Toksocija, ostaje kao mlada udovica s petero djece u trajnom udovištvu te se pridružuje krugu oko udovice Marcele, koja je od svoje urbane vile u luksuznom „kvartu” na Aventinu načinila kućni samostan urbanih aristokratskih asketkinja (udovica i djevice). Taj je ženski „kružok” prihvatio Jeronima kao učitelja i duhovnog savjetnika i odbacivši *otium* ugledne Rimljanke posvećuju se umjerenoj askezi kroz molitvu, studij Biblije i karitativni rad (usp. Peterson 1999: 77-86; Cain 2009: 47-57; Cain 2009a: 35-42; Cain 2016: 221-238; Lange 2016: 18-30). Nije nevažno napomenuti da su Marcela, Paula i Eustohija – a sve se tri časte kao svetice – uz grčki naučile i hebrejski te usavršile latinski. U analogiji s izrazom *vir trilinguis* mogli bismo ih nazvati *mulieres trilingues* koje su s Jeronimom surađivale u stručnim egzegetskim i teološkim pitanjima živeći urbano pustinjaštvo usred gradske vreve. Furija i Salvina, mlade rimske aristokratske udovice, poznate su gotovo isključivo iz Jeronimovih poslanica (Ep. 54 i Ep. 79). Furija je potjecala iz najvišega sloja rimskoga plemstva (*gens Furia*), te bila pripadnica kruga oko Marcele. Salvina, koju Jeronim nije osobno poznao, bila je supruga Nebridija, nećaka Flacile, prve supruge cara Teodozija I. Premda ideal žene koja se udaje samo jednom (*univira*) nije bio stran rimskom društvu – na što podsjeća i Jeronim (usp. *Adversus Iovinianum* I, 46; Ep. 123, 8) – taj status u njegovu asketskom programu zauzima istaknuto mjesto kao drugi stupanj čistoće (Ep. 79, 7). Obje su bile mlade udovice od kojih se očekivala ponovna udaja, a to je u slučaju Furije bilo osobito delikatno jer kao udovica bez djece bez novoga braka nije mogla osigurati potomstvo i kontinuitet obiteljske loze.

U sve tri poslanice Jeronim se ne zadržava samo na vrlini čistoće nego vrlinu povezuje s učinkom: Judita koja vlada sobom ili suzdržljiva Judita (*Judith continens*) odsjekla (*amputavit*) je glavu Holofernu (Ep. 22, 21); Juditinim činom čistoća (*castitas*) odsijeca požudu ili *libido* (54, 16); Judita kao slika Crkve (*in typo ecclesiae*) odsiječe (*truncauit*) glavu Sotoni (*diabolum capite*) (79, 11). U svim trima primjerima Judita je uključena u alegorijsko-tipološku matricu kao tip Djevice Marije i Crkve, za čiju je provedbu nužno djelo (ne samo vrlina) i temeljna aktantska matrica u kojoj je realizirana uloga protivnika. Holoferno, točnije Holofernova glava koju je njegovim mačem odsjekla Judita, ključ je figuralno-tipološkoga čitanja Judite. Holofernova glava u poslanici Eustohiji i Furiji (Ep. 22,

21; Ep. 54, 16) tropološka je figura požude, a u poslanici Salvini (Ep. 79, 11) tipološki lik sotone. U poslanici Eustohiji tipološka matrica Judite kao figure Djevice Marije realizira se kontekstualnim implikacijama – priključivanjem na tipološki paralelizam Eve i Marije. Judita se kao pozitivan tipološki lik Marije ostvaruje kroz negativni tipološki par Eva – Marija (*mors per Euam, uita per Mariam*). Između Eve i Marije stoji, dakle, Judita kao pozitivan marijanski korelat. Sve tri žene povezuje pobjeda nad glavom neprijatelja: Judita je odsjekla glavu Holofernu, Eva satire/gazi glavu zmije (Post 3, 15), prefigurirajući Mariju kao „drugu Evu“ koja će pobijediti zmaja (Otk 12, 9). Dar djevičanstva (*uirginitatis donum*), zaključuje Jeronim (Ep. 22, 21), obilnije se izlio na žene – „jer od ženske glave započe“. Ako je glava Holoferna figura sotone, tada je Judita legitimni tipološki lik Crkve (Ep. 79, 11). Eklezijalno-tipološki smisao Juditina djela u poslanici Salvini realiziran je u poslanici Furiji neizravno, kroz prefiguracijski odnos Judite prema Zaručniku kao Kristu (Ep. 54, 16). Nevjerojatno gustom alegorezom Jeronim u trima poslanicama povezuje tropološku (moralnu) razinu – požudu kao Holofernovu glavu i tipološku razinu – Juditu kao figuru Marije i Crkve s čvrstom aktantskom strukturom, u kojoj je Judita nositeljica čina.

Kroz deskripcijsku figuru vizije Jeronim premješta Juditin čin u percepcijsko polje žive sadašnjosti: „Vidim joj mač u ruci, vidim krvavu desnicu. Poznajem glavu Holofernovu“ (Ep. 54, 16). Fascinacija Juditinim djelom polazište je također za Jeronimovu rekonceptualizaciju toposa „ženske slabosti“: muškarce pobjeđuje žena (*uincit uiros femina*, Ep. 54, 16). Obrat između snage i slabosti Jeronim izražava pregnantno i u poslanici Eustohiji: onaj koji je slab postaje jak (*nunc, qui infirmus est, fortior est*)¹² i primjenjuje ga na siromašnoga Lazara iz Novog zavjeta, ali on vrijedi i za primjere koji slijede – tako i za Juditu (Ep. 22, 21). Dar uzdržljivosti (*continentiae bonum*) više nije muška svojina (Ep. 22, 21). Kreposti, izrijeком tvrdi Jeronim na drugom mjestu, ne procjenjuju se prema spolu, nego prema duhu (*uirtutes non sexu sed animo iudicamus*, Ep. 127, 5). To nužno dovodi u pitanje opće mjesto o muškoj snazi i ukida svaku vrstu duhovne supremacije muškaraca. Obrat u odnosima „muške snage“ i „ženske slabosti“ Jeronim je kao vrhunski novelist pripovjedno razvio već u prvoj poslanici (Ep. 1). Pripovjedni zaplet o nevino osuđenoj ženi izloženoj mučenju oblikovan je kao *exemplum* prikladan martirijskoj literaturi. Znakovito je međutim da je riječ o ženi (pola stoljeća nakon

¹² Usp. 2 Kor 12, 10.

svršetka doba progona i mučeništva) osuđenoj i mučenoj zbog lažnih optužbi za preljub, a zaplet ima romantično-hagiografske elemente, kakve nalazimo u apokrifnim tekstovima poput *Djela Pavla i Tekle*. Žena je pokazala snagu, komentira Jeronim, kao jača od svojega spola (*sexu fortior suo*, Ep. 1, 3), kako je u Hilbergovoj redakciji (CSEL 54, 3), dok u nekim rukopisima to mjesto ima drukčiju značenjsku nijansu: *mulier sexu infirmior, virtute fortior* (usp. Rebenich 2002: 177), što Marković prevodi: „žena spolom slabija, a krepošću jača“. U sljedećem poglavlju (Ep. 1, 4) Jeronim ironijski naglašava kontrast između „slabijeg spola“ (*sexus infirmior*) i „muške snage“ (*robur uirile*), koja je kapitulirala pod mučenjem. Ženina herojska izdržljivost čini je superiornijom ne samo nad njezinim navodnim ljubavnikom nego i nad čitavim nizom muških figura: nad mužem, čije su neutemeljene optužbe dokazano lažne; nad dvojicom krvnika i nad guvernerom provincije, utjelovljenjem snage rimske države, koji naređuje mučenja i pogubljenja. Pripovjedni zaplet o nevino osuđenoj ženi na doslovnoj razini pokazuje ne samo njezinu duhovnu snagu nego i da su i hrabrost i fizička izdržljivost žene iznad muškarca. Obrat koji svrgava muškarce s prijestolja snage i vrlina nema međutim za cilj uspostaviti novu crkvenu ili društvenu hijerarhiju niti urušiti patrijarhalni sustav, nego interiorizirati vrlinu – smjestiti je ondje gdje i pripada.

11. ZAKLJUČAK

Neprevodivost pojmova kao što su *pudicitia* i *castitas* u adekvatne suvremene kategorije i zaborav herojske vrline u klasičnom aristotelovskotomističkom smislu simptom je dubokog obrata u razumijevanju vrlina te gotovo posvemašnjeg zamračenja pojmova djevičanstva i svetosti. Kršćanska *castitas* nije isto što i građanska *pudicitia*. Dok potonja čuva društveni poredak, status i moralni dignitet uglavnom ženskog subjekta, čistoća je u kršćanskom smislu unutarnji habitus u tijesnoj sprezi duše i tijela, dostupna i muškarcima i ženama bez obzira na društveni status, diferencirana u oblike i stupnjeve (bračne, udovičke i djevičanske), koji ne određuju vrijednost osobe i ne mogu biti izvor moralne superiornosti. U kasnoantičkoj transformaciji vrlina upravo se na području spolnosti zbiva važan pomak. Vrlina čistoće u najvišem stupnju djevičanstva više nije primarno ženska, nego postaje univerzalni duhovni ideal – ne i zapovijed. Koncept čistoće kao herojske vrline nije razumljiv bez kršćanskog „izuma“ slobodne volje u tijesnoj vezi s Božjom milošću.

S Juditom smo započeli, Juditom i zaključujemo. Premda je židovska junakinja i u patrističkome moralnom sustavu utjelovljuje drugi stupanj udovičke čistoće, Jeronim ju s razlogom preporučuje svima, izrijeком i ženama i muškarcima. Ranokršćanska recepcija Judite povlašteno je mjesto na kojem se može pratiti ono što će kršćanska tradicija stoljećima držati samorazumljivim: da je čistoća nerazdvojiva od hrabrosti, da odnos duše i tijela nije polje represije nego transformacije, da grijeh nije tijelo nego voljni čin, da je „slabost“ u ljudskim očima ili prema društvenim stereotipima mjestom unutarnje preobrazbe i Božje snage. Gledajući tim očima, Judita je i povlašteno hermeneutičko mjesto i sinegdoha, ne samo mnogih biblijskih žena nego i kršćanskih svetica i svetaca. Za biblijskoga pisca, kao i za Marulića i za njihovu publiku, nije nevažno je li Judita, uljepšana i nakićena, ostala netaknuta u Holofernovoj ložnici. Dok pokazuje Holofernovu glavu po povratku u Betuliju, i Marulićeva Judita (V, 289-290) kao i Jeronimova (Vg 13, 20) glasom u prvom licu svjedoči da je ostala bez ljage grijeha, sačuvana od *zgrišen'ja*. Smionost srca (*sartca sminost*) i hrabrost djela (*dila hrabrost*) Marulić ističe već u posvetnoj poslanici don Dujmu Balistriliću. Juditina su djela u najavi teme izrijeком okarakterizirana kao smiona (I, 2), a u četvrtom pjevanju (IV, 53-54, prema Vg 9, 14) ona moli Boga za „tvrdo srce“ i postojanost. Kakvo mjesto ima Judita u Marulićevu prikazu „slavnih muževa“ (*viris illustribus*) Starog zavjeta, pokazuje pregnantna prva rečenica u njezinu životopisu: „Udovica je JUDITA nadmašila muškarce hrabrošću, a žene svetošću.“ (Marulić 1984: 149).

Da je čistoća nosivi stup Juditina herojskog identiteta, pokazuje *via negativa* književna recepcijska putanja biblijske Judite od 19. stoljeća nadalje (usp. Wills 2019: 147-154), osobito na njemačkom govornom području. Unatoč nedvosmislenosti biblijskoga narativa, „[u] modernom je shvaćanju nesporno da je Judita imala spolni odnos s Holofernom prije ubojstva“ (Watanabe-O’Kelly 2010: 139). Prekretnica je bila Hebbelova tragedija (*Judith*, 1840.), od kada koitus postaje stalno mjesto „učitavanja“ u biblijski tekst. S tom krivotvorenom hipotekom Judita ulazi u Freudov psihoanalitički kanon („Tabu djevičanstva“, 1917./1918.) kao „žena koja kastrira muškarca koji ju je deflorirao“, nakon što je već zauzela mjesto i u mazohističkom kanonu austrijskoga književnika Leopolda von Sacher-Masocha (*Venera u krznu*, 1870.). Naglašeno erotizirani lik Judite, koji se javlja u sjevernoeuropskoj renesansi kod likovnih umjetnika protestantskoga kruga (Hans Baldung Grien, Lucas Cranach st., Jan Massys, braća Beham), vodio je križanju Judite i Salome. Kod Lucasa Cranacha st. oko 1530. dostižu zapanjujuće sličnosti (mač ostaje jedini

atribut razlike), a kod Gustava Klimta početkom 20. stoljeća u drugoj Juditi (*Judith II / Salome*) one su zamagljene ili poistovječene već naslovom. Što Judita ima sa Salomom, mogli bismo „naivno“ zapitati, na tragu Johna Ruskina, citiranoga na početku studije.

Brisanjem čistoće nestao je herojski omotač oko Juditina lika i djela. Žena koja ubija (pijanoga) muškarca iz neposredne blizine i hladnokrvno nije heroína nego ubojica, a to znači da smo Juditino djelo označili kao zločin, izrazivši time „nebiblijsko stajalište solidariziranja“ s neprijateljskom asirskom stranom (Ciletti 1991: 45). Bez čistoće Judita ostaje na „brisanom prostoru“, izložena najmaštovitijim domišljanjima u aberantnom bujanju semioze. Pretvaranjem biblijske u modernu „heroinu“, Judita postaje „totalni outsajder“ uljuđenoga građanskog društva s bezbroj mizoginij i psihopatoloških implikacija (Mayer 1981: 55-61). Nije ju više moguće zamisliti bez nerazdvojiva ambivalentna dvojca svetosti i opačine, svete i grešnice. Svaka će od tih novih Judita, prema zakonu transfikcionalnosti, zadržati vezu s izvornom biblijskom Juditom i baš će ta veza omogućiti bezbroj perverzних obrata. Kao amblematska figura herojske čistoće Judita je lakmus-papir, ili još točnije Rorschachov test našega doba.

POPIS LITERATURE

Annas, Julia (2015). *Virtue and Heroism*, The Lindley Lecture, University of Kansas, October 23, 2015.

[Akvinski, Toma] Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation*, (ur. Thomas Gilby), Blackfriars Edition, Eyre & Spottiswoode, London, 1964–1974.

Aristotel, *Nikomahova etika*, (prev., bilješke i rječnik nazivlja sačinio Tomislav Ladan), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992.

Augustin, Aurelije (1995). *O državi Božjoj / De civitate Dei*, sv. I., (prev. Tomislav Ladan), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

[Augustin, Aurelije] Augustine, *De bono coniugali; De sancta uirginitate* (ur. i prev. P. G. Walsh), Oxford Early Christian Texts, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Biblia Sacra. Vulgatæ Editionis, Michael Hetzenauer (ur.), Friedrich Pustet, Regensburg, 1914.

Behr, John (1993). Shifting Sands: Foucault, Brown and the Framework of Christian Asceticism, *Heythrop Journal*, 34, 1-21.

Bejczy, István P. (2011). Does Virtue Recognise Gender? Christine de Pizan's City of Ladies in the Light of Scholastic Debate, u: *Virtue Ethics for Women 1250–1500*, (ur. Karen Green i Constant J. Mews), Springer, Dordrecht, 1-11.

Blažek, Pavel (2008). The Virtue of Virginitly: The Aristotelian Challenge, u: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, (ur. István P. Bejczy), Brill, Leiden – Boston, 247-273.

Brown, Peter (1988). *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York.

Brown, Peter (2008). Asceticism: Pagan and Christian, *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, (ur. Averil Cameron i Peter Garnsey), Cambridge University Press, Cambridge, 601-631.

Cain, Andrew (2009). Rethinking Jerome's Portraits of Holy Women, u: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy* (ur. Andrew Cain i Jose Lössl), Ashgate, Farnham, 47-57.

Cain, Andrew (2009a). *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.

Cain, Andrew (2016). The Letter Collections of Jerome of Stridon, u: *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, (ur. Cristiana Sogno, Bradley K. Storin, Edward J. Watts), University of California Press, Oakland, 221-238.

Cartwright, Sophie (2018). Soul and Body in Early Christianity: An Old and New Conundrum, u: *A History of Mind and Body in Early Christian Thought*, (ur. Anna Marmodoro i Sophie Cartwright), Oxford University Press, Oxford, 173-190.

Ciletti, Elena (1991). Patriarchal Ideology in the Renaissance Iconography of Judith, u: *Refiguring Woman*, (ur. Marilyn Migiel i Juliana Schiesari), Cornell University Press, Ithaca – London, 35-70.

Clark, Elizabeth A. (1999). *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton.

Clark, Elizabeth A. (2008). From Patristics to Early Christian Studies, u: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, (ur. Susan Ashbrook Harvey i David G. Hunter), Oxford University Press, Oxford, 7-41.

Corrigan, Kevin (2018). Christian Asceticism: Mind, Soul and Body, u: *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, (ur. Anna Marmodoro i Sophie Cartwright), Cambridge University Press, Cambridge, 224-244.

Costa, Iacopo (2008). Heroic Virtue in the Commentary Tradition on the Nicomachean Ethics in the Second Half of the Thirteenth Century, u: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200 – 1500*, (ur. István P. Bejczy), Brill, Leiden – Boston, 153-172.

Delbianco, Valnea (2006). Biblijske žene u hrvatskoj književnosti srednjega vijeka i renesanse, *Narodna umjetnost*, 43 (2), 135-148.

Elm, Susanna (1994). *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford.

Foucault, Michel (1994). *Znanje i moć*, (prev. Rade Kalanj), Globus, Zagreb.

Frye, Northrop (2000). *Anatomija kritike*, (prev. Giga Gračan), Golden marketing, Zagreb.

Hardie, Philip (2014). *The Last Trojan Hero: A Cultural History of Virgil's Aeneid*, Oxford University Press, Oxford.

Harper, Kyle (2013). *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge.

Herdt, Jennifer A. (2021). Chastity and the Well-Lived Life, u: *Sexual Ethics in a Secular Age: Is There Still a Virtue of Chastity?*, (ur. Eric J. Silverman), Routledge, New York, 3-18.

[Jeronim] Hieronymus, Praefatio in Librum Judith, *Patrologia Latina*, 29, 37-40.

[Jeronim] Hieronymus, *Epistulae*, (ur. Isidor Hilberg), Tempsky – Freytag, Wien – Leipzig, 1910–1918.

Jeronim, *Izabrane poslanice sv. Jeronima, sv. I.-II.*, (prev. i ur. Ivan Marković), (ur. Ivan Marković), Hrvatsko katoličko tiskovno društvo, Zagreb, 1908.

Jeronim, *Izabrane poslanice*, (ur. Josip Bratulić), Književni krug, Split, 1990.

Jeruzalemska Biblija, Adalbert Rebić, Jerko Fućak i Bonaventura Duda (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

Kelly, J. N. D. (1975). *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, London.

Krawiec, Rebecca (2008). Asceticism, u: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, (ur. Susan Ashbrook Harvey, David G. Hunter), Oxford University Press, Oxford, 764-785.

Lange, Lydia (2016). *Die Juditfigur in der Vulgata: Eine theologische Studie zur lateinischen Bibel*, De Gruyter, Berlin – Boston.

Langlands, Rebecca (2006). *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lehtipuu, Outi (2017). 'Receive the Widow Judith, Example of Chastity': The Figure of Judith as a Model Christian in Patristic Interpretations, u: *Biblical Women in Patristic Reception*, (ur. Agnethe Siquans), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 186-219.

Lipovetsky, Gilles (2008). *Paradoksalna sreća. Ogled o hiperpotrošačkom društvu*, (prev. Jagoda Milinković), Antibarbarus, Zagreb.

MacIntyre, Alasdair (2002). *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, (prev. Nenad Mišćević), KruZak, Zagreb.

Martin, Dale B. (2005). Introduction, u: *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, (ur. Dale B. Martin i Patricia Cox Miller), Duke University Press, Durham, 1-21.

Marulić, Marko (1984). *Starozavjetne ličnosti*, (prev. Branimir Glavičić), SNL, Zagreb.

Marulić, Marko (2021). *Judita*, (prir. Bratislav Lučin), Matica hrvatska, Književni krug Split – Marulianum, Zagreb – Split.

Mastrangelo, Marc (2010). Typology and Agency in Prudentius's treatment of the Judith Story, u: *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines*, (ur. Kevin R. Brine, Elena Ciletti, Henrike Lähnemann), Open Book Publishers, Cambridge, 153-168.

Mastrangelo, Marc (2022). Introduction, u: *Prudentius' Psychomachia*, (ur. i prev. Marc Mastrangelo), Routledge, Abingdon – New York, 1-31.

Mayer, Hans (1981). *Autsajderi*, (prev. Vladimir Biti), BiblioTeka GZH, Zagreb.

[Metodije Olimski] St. Methodius, *The Symposium: A Treatise on Chastity*, (prev. Herbert Musurillo), Ancient Christian Writers 27, Newman Press, Westminster, 1958.

Mommsen, Theodor E. (1953). Petrarch and the Story of the Choice of Hercules, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16 (3-4), 178-92.

Müller, Jörn (2008). In War and Peace: The Virtue of Courage in the Writings of Albert the Great and Thomas Aquinas, u: *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*, (ur. István P. Bejczy), Brill, Leiden – Boston, 77-99.

Nagy, Gregory (2005). The Epic Hero, u: *A Companion to Ancient Epic*, (ur. John Miles Foley), Blackwell, Oxford, 71-89.

- Peterson, Joan M. (1999). *The Education of Girls in Fourth-century Rome*, u: *Christianity and Society: The Social World of Early Christianity*, (ur. Everett Ferguson), Garland, New York, 77-86.
- Pieper, Josef (1954). *Fortitude and Temperance*, Pantheon Books, New York.
- Pieper, Josef (2017). *Tri spisa. Četiri krjeposti. O ljubavi, Što znači filozofirati*, (prev. Ivan Ivanda), Demetra, Zagreb.
- Porter, Jean (2005). Chastity as a Virtue, *Scottish Journal of Theology*, 58 (3), 285-301.
- [Prudencije] *Prudentius' Psychomachia*, (ur. i prev. Marc Mastrangelo), Routledge, Abingdon – New York.
- Pšihistal, Ružica (2022). *Studije o Marulićevoj Juditi*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Pšihistal, Ružica (2024). Jeronimova i Marulićeva Judita / *Judita*, u: *Sveti Jeronim u hrvatskoj kulturi*, (ur. Cvijeta Pavlović i Jasenka Gudelj), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 177-189.
- Quilligan, Maureen (1979). *The Language of Allegory: Defining the Genre*, Cornell University Press, Ithaca – London.
- Radić, Stjepan (2013). Dva različita pristupa u rearistotelizaciji suvremene etike: Neoaristotelizam Alasdaira MacIntyre'a i Marthe Nussbaum, *Filozofska istraživanja*, 33 (4), 643-657.
- Rebenich, Stefan (2002). *Jerome*, Routledge, London – New York.
- Ruskin, John (1875). *Mornings in Florence: Being Simple Studies of Christian Art for English Travellers*, G. Allen, London.
- Silverman, Eric J. (ur.) (2021). *Sexual Ethics in a Secular Age: Is There Still a Virtue of Chastity?*, Routledge, New York.
- Skemp, Vincent T. M. (2011). Learning by Example: 'Exempla' in Jerome's Translations and Revisions of Biblical Books, *Vigiliae Christianae*, 65 (3), 257-284.
- Watanabe-O'Kelly, Helen (2010). *Beauty or Beast? The Woman Warrior in the German Imagination from the Renaissance to the Present*, Oxford University Press, New York.
- Wills, Lawrence M. (2019). *Judith: A Commentary on the Book of Judith*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis.

SUMMARY

PURITY – THE HEROIC VIRTUE OF BIBLICAL WOMEN

The research question of the study is whether purity can still be thought of as a virtue – even as a heroic virtue – in biblical women and early Christian saints. The first section examines the status of purity as a virtue, which, despite contemporary attempts to revive aretaic ethics, is burdened by notions of tyranny over the body and Christian asceticism as an ideological construct. The second section provides a conceptual outline of the Christian relationship to the body in the field of ascetic practices, establishes a distinction between the Roman civic virtue of chastity and Christian purity, traces the transformation of sexual ethics in late antiquity, and the elaborated morphology of the virtue of purity in Christian ethics. The third section explores the concepts of hero and courage – from the typological characteristics of the epic hero to the Aristotelian and Thomistic categories of heroic virtue – and shows how martyrdom and *psychomachia* changed the concept of heroism. In the fourth section, Judith is approached as a hermeneutical key and emblematic figure of „heroic purity”, by exploring the emphasis on her courage and purity in an article of Thomas Aquinas' *Summa* and in the patristic reception (especially in Jerome's epistles). In conclusion, the parallels with Marulić's *Judith* and the descending modern reception trajectory confirm the inseparability of the categories of purity and the heroic character of the biblical heroine. Based on the intellectual history of the body and sexuality in late antiquity, the paper conducts a conceptual analysis of particular concepts (*pudicitia*, *castitas*, *virtus heroica*) by drawing from biblical-literary, theological and philosophical sources.

Keywords: *castitas*, heroic virtue, body, sexuality, Christian asceticism, aretaic ethics, biblical women, Judith, St. Jerome, *psychomachia*