

Ana Šimić

Staroslavenski institut

Demetrova 11, HR-10000 Zagreb

ana.simic@stin.hr

GOVOR O REPRODUKCIJSKOJ NEPLODNOSTI U GLAGOLJAŠTVU

U radu se analiziraju glagoljaški tekstovi predmodernoga razdoblja koji govore o neželjenoj ljudskoj reprodukcijskoj neplodnosti (ljebaruše, biblijski, književni i crkvenopravni tekstovi) s ciljem da se otkrije što se u njima pisalo o neplodnosti i kako se pisalo, tj. kojim jezičnim sredstvima, te da se ispita pretpostavka da je žena u središtu govora o reprodukcijskoj neplodnosti. Sadržajno, glagoljaški tekstovi najčešće govore o bračnom paru za čiju je neplodnost odgovorna žena. Božjom intervencijom u njihov život neplodna žena uspijeva roditi, i to tipično – sina. Temeljno je jezično sredstvo za izražavanje neplodnosti negacija, na sintaktičkoj jednako kao i na leksičkoj razini. Na leksičkoj razini uspostavlja se razlika između nemanja djece (značenjska osnova *bečed-*) i neplodnosti (značenjske osnove *besplod-* i *neplod-*). Raščlamba je potvrdila pretpostavku da je žena u središtu govora o reprodukcijskoj neplodnosti u glagoljaškim tekstovima.

1. Uvod

Ljudska reprodukcijaska neplodnost, i to ona neželjena, zadobiva sve veću znanstvenu pozornost od osamdesetih godina 20. stoljeća, što se podudara s razvitkom reproduktivnih tehnologija.¹ Povijesna, međutim, istraživanja te teme nisu daleko dogurala, iako je u recentnom razdoblju napravljen pomak, što uključuje i istraživanje neplodnosti u srednjem vijeku.²

¹ Flemming 2013:565.

² Flemming 2013:565–566; Oren-Magidor – Rider 2016:215.

U hrvatskom kontekstu neželjenom se ljudskom reproduktivnom neplodnošću bave ponajprije medicina i teologija.³ Drukčiji je pristup, primjerice, u Kuvač-Levačić 2013, gdje je autorica istražila reprezentaciju ženske neplodnosti u trima hrvatskim književnim tekstovima iz 19., 20. i 21. stoljeća, zaključivši, među ostalim, da je i u tom vremenu, toliko mlađem od srednjega vijeka, “krivnju” za neplodnost u percepciji društva nosila žena.

I ovaj je rad filološki jer su mu dva temeljna istraživačka pitanja *što se pisalo o ljudskoj reprodukcijskoj neplodnosti i kako se pisalo o ljudskoj reprodukcijskoj neplodnosti* u korpusu glagoljaških tekstova predmodernoga razdoblja, ponajprije srednjega i ranoga novog vijeka. Odgovori će na ta pitanja pružiti uvid u reprezentaciju teme ljudske neplodnosti u tekstovima glagoljaške provenijencije te na izglednu predodžbu o neplodnosti kakvu je moglo gajiti hrvatsko društvo koje je stvaralo te tekstove i služilo se njima.

Treće je istraživačko pitanje usmjereno na to hoće li se ili neće i na glagoljaškom korpusu potvrditi da su žene u središtu govora o neplodnosti. Pretpostavka je da jesu. Ta se pretpostavka temelji na biološkoj činjenici da žene kao roditeljice, tj. one koje (pod)nose trudnoću, snose većinski dio procesa reprodukcije te na prosudbama da je tako bilo u dosada istraženim povijesnim razdobljima izvan i unutar hrvatskoga prostora, ali i danas.⁴

Analiza teksta, tj. glagoljaških tekstova temeljna je metoda provedenoga istraživanja. Rad uspostavlja potkorpus tekstova s temom reprodukcijske neplodnosti te deskriptivnom, interpretativnom i djelomice komparativnom metodom (po potrebi usporedba s grčkim i latinskim predlošcima, starocrkvenoslavenskim jezikom i kasnijim razdobljima povijesti hrvatskoga jezika) istražuje što se i kako, tj. kojim jezičnim sredstvima, govori, tj. piše o reprodukcijskoj neplodnosti.

Rad ne ulazi u dublja teološka, egzegetska, antropološka, etnografska, feministička i bilo kakva druga teorijska tumačenja tekstova. To bi bio legitiman i poželjan nastavak istraživanja reprodukcijske neplodnosti u glagoljaškim tekstovima, ali nije zadatak ovoga rada.

³ Taj podatak dugujem pretrazi ključne riječi *neplodnost* u tražilici Hrčka, portala hrvatskih znanstvenih i stručnih časopisa.

⁴ Za hrvatski kontekst spomenuto je već zapažanje u Kuvač-Levačić 2013. Za izvanhrvatski kontekst usp. Flemming 2013:571; Moss-Baden 2015:1; Nam 2016:519; Oren-Magidor – Rider 2016:221–222; Susanta 2021:1.

Njegov je cilj postaviti temelje istraživanja (neželjene)⁵ reprodukcijске neplodnosti u glagoljaštvu, tj. istražiti, okupiti i predstaviti tekstove koji o tome govore, tj. pišu te, raščlanjujući ih sadržajno i formalno, pružiti uvid u to što su njihovi pisari, čitatelji i slušatelji mogli znati o ljudskoj reproductivnoj neplodnosti i kojim su se jezičnim sredstvima služili da bi to izrazili.

Vremenski raspon primarno hrvatskoglagoljskih, a onda i hrvatskoćirilčnih tekstova uključenih u ovo istraživanje prema formalnim uvjetima obuhvaća srednji vijek i rani novi vijek. U samom ranonovovjekovnom književnom glagoljaštvu, koje obuhvaća ponajviše 16. i 17. stoljeće, nema promjene u odnosu na prethodno razdoblje: riječ je o tekstovima koji stilom, sadržajem i svjetonazorom pripadaju srednjovjekovnomu ozračju. Sadržajni i vremenski okviri korpusa provedenoga istraživanja u svojem su većem dijelu podudarni sa sadržajnim i vremenskim okvirom reprezentativnoga i referentnoga korpusa za izradu *Rječnika crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*, koji obuhvaća spomenike od 11./12. do 17. stoljeća. Taj korpus ne uključuje ćirilčne ljekaruše raščlanjene u ovom radu. One mogu biti i mlađe od 17. stoljeća, ali su uključene zbog tradiranosti svojih tekstova i činjenice da pripadaju višestoljetnoj glagoljaškoj kulturi. Za književne tekstove poslužila su i izdanja HSP.I 2013 te HSP.II 2013.

Struktura je rada sljedeća: nakon sažetoga uvoda u reprodukcijску neplodnost u srednjem vijeku (2.), razdoblju u kojem se začinje i glagoljaška pismenost, slijedi raščlamba glagoljaških tekstova u kojima je pronađen motiv neplodnosti: medicinskih, tj. tekstova iz ljekaruša (3.), književnih u širem smislu, tj. biblijskih (4.1.) i nebiblijskih (4.2.), te jednoga crkvenopravnoga teksta (5.). Nakon toga raščlanjuju se sintaktičke sveze za izražavanje neplodnosti (6.) te leksemi za izražavanje neplodnosti (7). *Zaključak* (8.) donosi sintezu iznesenih i analiziranih podataka odgovarajući na tri istraživačka pitanja postavljena u *Uvodu* (1.).

2. Reprodukcijska neplodnost u srednjem vijeku

2.1. Društveni i religiozni kontekst

Imajući na umu razinu medicinske spoznaje i tehnologije u srednjem vijeku, visoku stopu smrtnosti djece te utjecaj učestalih smrtonosnih zaraznih bolesti na demografiju,⁶ razumljivo je da je za srednjovjekovno

⁵ U glagoljaštvu je reprodukcijška neplodnost u pravilu neželjena (vidi dalje 2.1. i 7.1.).

⁶ Usp. Nam 2016:520; Simpson 2021:40, 41.

društvo plodnost bila poželjno, štoviše, prijeko potrebno jamstvo egzistencijalne održivosti društva. To je vrijedilo i za mikrorazinu obitelji, pučke i plemićke, jer je o tome ovisila i materijalna stabilnost.

Štoviše, upravo je za visoke slojeve europskoga društva neplodnost bila krajnje nepoželjna jer je stubokom mijenjala politički, ekonomski i društveni status.⁷ Brojna su djeca jamčila vlast jer se njihovim ženidbenim vezama učvršćivala dinastija. Pokazuje to primjer Katarine Medici (16. st.), francuske kraljice, koja je rodila desetero djece, od čega su onima koji su doživjeli odraslu dob brakovi bili politički motivirani.⁸

Osim toga, u kršćanskom svjetonazoru srednjovjekovne Europe prokreacija nije bila samo razuman osoban izbor zbog samoodrživosti nego i svojevrsna religiozna dužnost te ispunjavanje očekivanih rodnih uloga.⁹ Potonje se poglavito odnosilo na žene laikinje. Njihova je domena djelovanja u srednjem vijeku bila privatna, tj. odnosila se na brak i (proširenu) obitelj.¹⁰

Za zapadno, tj. rimokatoličko kršćanstvo, kojem su pripadali hrvatski glagoljaši, reprodukciskja je neplodnost u pravilu neželjena pojava. Željena reprodukciskja neplodnost strana je katoličkoj misli, što pokazuju i analizirani glagoljaški tekstovi. Pritom treba spomenuti da, primjerice, reprodukciskju neplodnost svećenika, redovnika, redovnica i svetaca ne možemo nazvati željenom reprodukciskjom neplodnosti. Kod njih nije riječ o reprodukciskjoj neplodnosti, nego o celibatu. Celibat i reprodukciskjska neplodnost dvije su različite pojave. Reprodukciskjska neplodnost nije ni cilj ni svrha ni smisao celibata, nego jedna od njegovih usputnih (samorazumljivih) posljedica.

Da je reprodukciskjska plodnost bila važan i očekivan dio bračnoga identiteta, pokazuje i molitva za plodnost u hrvatskoglagoljaškim obredima ženidbe. Ona sadržava prošnju da bračni par doživi treći i četvrti naraštaj svojih potomaka, što je zapravo prošnja plodnosti za nekoliko sljedećih naraštaja, a ne samo za par koji sklapa ženidbu:

(1) ... *da živeta i rasteta i plodita se i viŕta čeda vaju i čeda čedb vaju daže do tretago i četv'rtago roda i budi sême vaju bl(agoslovle)no v' vêki ot B(og)a Iz(drai)l(e)va umnoženiê v' dlgotu dni . êmžde G(ospode)mъ n(a)š(imb) – MNov 269a.*

⁷ Simpson 2021:23.

⁸ Simpson 2021:33.

⁹ Oren-Magidor – Rider 2016:215, 216.

¹⁰ Novak 2009:318.

Ukratko, srednjovjekovna Europa imala je snažan egzistencijalni, društveni, politički, religijski i svjetonazorski imperativ prema reprodukcijskoj plodnosti. Može se pretpostaviti da je neuspjeh na tom području predstavljao ozbiljnu poteškoću za one koje bi zadesio, poglavito one na kojima bi se prelomio, tj. žene, ali i na obitelj i društvo u cjelini.

2.2. Europski medicinski tekstovi i pionirke ženskoga liječništva: Trotula i Hildegarda

Kad je riječ o reprodukcijskoj neplodnosti u predmodernom razdoblju, pa tako i u srednjem vijeku, jedno je od relevantnih pitanja za ovaj rad je li postojalo saznanje da za nju muškarac može biti odgovoran jednako kao i žena. Odgovor je potvrđan. Postojali su tekstovi koji su sadržavali i prenosili tu informaciju, premda je sasvim drugo pitanje kojem su i kolikom dijelu europskoga društva bili poznati.

Informacije se o tom mogu naći još u tzv. Hipokratovu korpusu, datiranom od 5. do 4. stoljeća prije Krista. Ondje piše da uzrok muškarčeva i ženinina neuspjeha reprodukcije nakon spolnoga odnosa leži nekad u obama, a nekad samo u jednom ili drugom.¹¹ U nastavku se ipak većina teksta odnosi na slučajeve kad se žena smatra uzrokom reproduktivne neplodnosti te se ljekoviti pripravci odnose na nju.¹²

Prijepisi tekstova iz Hipokratova korpusa kružili su i europskim srednjovjekovnim prostorom.¹³ No izgleda da nisu imali mnogo utjecaja na najpoznatiju i najvažniju knjigu europskoga srednjeg vijeka povezanu sa ženskim zdravljem (ponajviše ginekologijom i porođništvom), a to je tzv. *Trotula*.¹⁴ Njezin je nastanak prostorno povezan sa znamenitim srednjovjekovnim medicinskim središtem, talijanskim gradom Salernom, a vremenski s 12. stoljećem. Riječ je o zbirci triju tekstova, koji nose naslov *Liber de sinthomatibus mulierum*, *De curis mulierum* i *De ornatu mulierum*. Drugi se od njih (*De curis mulierum*) svojim postankom veže za pionirku ženskoga liječništva, Salernitanku Trotulu de Ruggiero, po kojoj je onda cijela zbirka i dobila ime.¹⁵

¹¹ Flemming 2013:571.

¹² Flemming 2013:571.

¹³ Trotula 2001:16.

¹⁴ Trotula 2001:17. *Trotuli* se u ovom radu daje pozornost jer je riječ o važnoj srednjovjekovnoj knjizi posvećenoj ženskom zdravlju, koja nije ozbiljnije ušla u hrvatski znanstveni prostor. Taj uvid dugujem pretrazi hrvatskih znanstvenih i knjižnih platformi.

¹⁵ O historijatu i sadržaju *Trotule* i autorskom udjelu Trotule de Ruggiero vidi Trotula 2001:1–62.

U prvom se tekstu dvaput govori o poteškoćama začeća, u poglavljima 74–79 te 129–131.¹⁶ Oba puta početna poglavlja (74. i 129.) daju informaciju da uzrok poteškoćama začeća mogu biti i žena i muškarac.

Poglavlje 74. započinje izlaganje s ženama, tj. o tome da poteškoće začeća mogu uzrokovati žene tj. pojedina stanja njihove tjelesne građe i organa. Nakon toga se u izlaganje uvodi u muškarac, tj. pojedina stanja i produkti njegove tjelesne građe. U tom se odlomku na prvi pogled može prepoznati određena mjera pristranosti, a to je da se u govoru o nemogućnosti začeća prvo apostrofiraju žene kao uzrok. Također se u dijelu o ženama koristi snažniji rječnik od onoga o muškarcima. Već se u prvoj rečenici kaže da su neke žene »beskorisne« (lat. *inutiles*) za začeće, dok se govor o muškarcima ublažava izborom riječi koje umanjuju apsolutnost nezahvalnih okolnosti njihovih tjelesnih zadanosti, a to su dvije ključne priložne oznake *quandoque* (ponekad) te *raro aut numquam* (rijetko ili nikad).¹⁷ Sljedeće poglavlje (75.) daje recept za utvrđivanje uzrokuje li poteškoće začeća muškarac ili žena, 76. daje recept za začeće muškoga djeteta (i muškarac i žena piju pripravak), 77. nudi još jedan pripravak za začeće koji mogu konzumirati i žena i muškarac, dok 78. poglavlje donosi recept koji se odnosi samo na ženu.

Nastavak govora o poteškoćama začeća, tj. poglavlje 129. započinje rečenicom koja prvo apostrofira muškarce te ravnomjerno raspoređuje odgovornost za poteškoće začeća: *Conceptio impeditur tam uicio uiri quam mulieris*¹⁸ ('Začeće priječe nedostatci koliko muškaraca toliko i žena'). U tom se poglavlju daje jedan recept za žene, a u sljedećem, 130. poglavlju, i drugi. Konačno, 131. poglavlje definira tri muška stanja koja stoje na putu začeća te nudi lapidarne recepte za njih, tj. ne tako detaljne i razrađene kao što su bili za žene.

Drugi tekst unutar *Trotule*, onaj čiji se izvor povezuje sa salernitanskom liječnicom Trotulom (*De curis mulierum*), donosi u poglavljima 142–144 recepte za slučajeve kada ne dolazi do začeća. Poglavlja 142. i 144. sadržavaju recepte za žene, ali se na kraju dodaje rečenica u kojoj stoji da se tretmani

¹⁶ Vidi te dijelove u latinskom izvorniku i u engleskom prijevodu u Trotula 2001:94–95, 113–115.

¹⁷ *Quedam mulieres sunt inutiles ad concipiendum, uel quia nimis tenues sunt et macre, uel quia sunt nimis pingues et caro circumuoluta orificio matricis constringit eam, nec permittit semen uiri in earn intrare. Quedam habent matricem ita lenem et lubricam quod semen receptum non potest interius retineri, quod contingit quandoque uicio uiri qui habet semen nimis tenue et infusum matrice liquiditate sua foras labitur. Quidam uero testiculos habent frigidus ualde et siccos. Illi raro aut numquam generant quia semen eorum inutile est generatio-ni.* (Trotula 2001:94).

¹⁸ Trotula 2001:112.

mogu primijeniti i na muškarca. Poglavlje je pak 144. posvećeno pretilom muškarcu i receptu koji vrijedi za njega, dakle, ne i za ženu.

U cjelini se može reći da u govoru o neplodnosti (uzrokovanoj nemogućnosti začeća) u *Trotuli* prevladava govor usmjeren na ženu. To je i očekivano, tj. samorazumljivo jer je cijela zbirka posvećena ženskom zdravlju. Treba istaknuti još jednom da je dvaput jasno izraženo saznanje da za poteškoće začeća može biti odgovoran muškarac jednako kao i žena te da je prilično ravnomjeran broj recepata koji se odnose na žene i na muškarce. Činjenica da se u knjizi posvećenoj ženskom zdravlju u kontekstu reprodukcijске (ne)plodnosti nalaze recepti i za muškarce, među ostalim, može govoriti o tome da se cjelokupna domena reprodukcije smatrala ponajprije ženskim područjem djelovanja u društvu. I to je dijelom razumljivo s obzirom na to da žena iznosi trudnoću i podnosi porod. Mjestimično u *Trotuli* ima oštrijega jezika uperenoga prema ženi u odnosu na govor o muškarcu, ali to nije pravilo.

U kontekstu najranije europske ženske medicine i ženskih autora neizostavno je spomenuti i Trotulinu suvremenicu, benediktinku, mističarku, sveticu, štoviše, crkvenu naučiteljicu, Hildegardu iz Bingena. Zbog njezina religiozno-teološkoga habitusa razumljivo je zašto Hildegarda u svoj govor o neplodnosti, tj. u navođenju pripravaka protiv neplodnosti, jasno domeće Boga kao onoga koji određuje hoće li ili neće pripravak djelovati.

U svojem djelu *Causae et Curae* donosi dva pripravka protiv neplodnosti, jedan za muškarca, a drugi za ženu.¹⁹ Hildegarda izrijekom ne uvodi rečenicu da muškarac može biti uzrok neplodnosti para jednako kao i žena, ali ta se spoznaja jasno nadaje iz činjenice da prvo komentira mušku neplodnost (*De sterilitate masculi*), a onda žensku (*Pro sterilitate feminae*).

U navođenju oba pripravka ističe Božju volju kao presudan čimbenik u razrješavanju teškoća reprodukcijске neplodnosti.²⁰ Na kraju tu misao pojačava završnom rečenicom o tome kako se često događa da Božjom odlukom ljudima bude oduzeta moć rađanja.²¹

3. Ljekaruše glagoljaške provenijencije

Pitanje koliko su navedeni latinski tekstovi bili poznati u srednjovjekovnim i ranonovovjekovnim korpusima slavenskih, a tako i hrvatskih književnosti treba još temeljito istražiti, i to nadilazi zadane okvire ovoga

¹⁹ Hildegardis 1903:182–183.

²⁰ Hildegarda piše: *si iustum iudicium Dei hoc fieri permiserit te si Deus ita voluerit* (1903:182–183).

²¹ ... *quod multotiens iudicio Dei fit, quod virtus generandi hominibus aufertur*. (Hildegardis 1903:183).

rada. No za temu neplodnosti i u kontekstu govora o glagoljaštvu valja istaknuti da se može prepoznati jedan dosta kasniji, ali svejedno vrijedan odjek *Trotule* u srednjodalmatinskoj hrvatskoćirilicnoj ljekaruši, čiji su zapisi datirani od 1744. do 1823. Riječ je o ljekaruši koja je bila u vlasništvu don Grge Topića, popa glagoljaša iz Kučića, naselja pokraj Omiša.²² U njoj se nalazi ulomak koji daje uputu kako saznati je li za nemanje djece odgovoran *čovik* ili žena:

(2) *Kada čovik i žena ne imaju dice može se poznat. Uzmi sud cakleni, ne drveni, a drugi koji mu drago more služit. Ter u jedan sud vodu od čovika, a u drugi sud vodu od žene. I u oni sud soaki stavi po šaku mekin šenični. Neka stoji 24 ure i gdi se učini čarv do onoga je* (Nazor 2010:77).

Uputa traži da se pšenične mekinje stave u mušku i žensku mokraču (*vodu*). U čijoj se smjesi pojavi crv, do toga je i odgovornost za nemanje djece. Vrlo slične upute sadrži i *Trotula* u spomenutom poglavlju o poteškoćama začeca, s razlikom da se mekinje u mokraći drže devet ili deset dana.²³

Spomenuta srednjodalmatinska glagoljaška ljekaruša sadržava još neke zapise vezane za neplodnost:

(3)a. *Jošte komu je žena neplodnica. Dobro jo(j) je piti studeni* (Nazor 2010:62).

b. *Znati more li žena dice imati, ali neh.*

Vazmi divljega sliza, neka žena svarhu njega učini vodu za tri dneva. Ako isti sliz usane neće imati dice. Ako li ostane do isto, more imati dice (Nazor 2010:77).

c. *Za činiti da žena ima dice. Vazmi čitrun suv, istuci ga i učini pra. I zameti oni prah s medom i sokom od pelina. Pak kad je dobro zameteno učini balotice i zamotaj u čistu karpicu od svile i veži s jednim dugim koncem. I neka žena postavi kad oće spavati u narav svoju da stoji. I veće ako more trpiti. A to za tri noći jednu baloticu. I neka pripravi puno karp parteni zašto će se čistit utroba. Pak da počine tri dni, da ne pristane k čoviku.*

²² Kovačić 2025:24.

²³ *Trotula* 2001:94–95. Vrijedi spomenuti da se taj »postupak« otkrivanja odgovornosti za reproduktivnu neplodnost u određenoj mjeri, tj. s nekim dodatcima, ponavlja i u nešto mlađem, tj. kasnijem djelu *De secretis mulierum* iz kasnoga 13. ili rano-ga 14. stoljeća (Lemay 1992:138). To je latinsko djelo posvećeno ljudskoj reprodukciji, a autorski se tek dijelom veže uz sv. Alberta Velikoga. Drugim riječima, autora se naziva pseudo-Albert jer se, među ostalim, ne nužno vjerno, oslanjao i na neke radove Alberta Velikoga (Lemay 1992:1). Pseudo-Albert temi pristupa iz muške perspektive, djelo je bilo namijenjeno naobrazbi redovnika, a neki današnji istraživači u njemu iščitavaju i određena mizoginijska stajališta (Lemay 1992:16,49–58).

Pak nek nabere cviča i veće sorte ko mirisi, ter staviti u sudić vode, ter se onom vodom prati. Pak kad se opere žena vazme zgor rečeni balotic i jedno jaje friško i smiša ujedno. I popije koliko joj drago, a to pri večeru. Pak otići u postelju i darži se u toplu svojim drugom.

Doisto oće začeti (Nazor 2010:77).

U prvom retku svakoga od triju navedenih receptata apostrofira se žena: *Jošte komu je žena neplodnica; Znati more li žena dice imati, Za činiti da žena ima dice*. Sva se tri recepta navode prije onoga koji otkriva svijest da je za reproduktivnu neplodnost mogao biti odgovoran i muškarac (primjer 2). U tome se može primijetiti kompilativna narav ljekaruše, odnosno činjenica da je riječ o tekstu nastalom kroz dulji vremenski rok, rukama više različitih pisara i kompiliranjem različitih izvora bez sustavnosti. To je i inače prepoznatljiva značajka hrvatskih rukopisnih ljekaruša.²⁴

Primjer 3a donosi recept koji primjenjuje žena, ali je adresat, izražen odnosnom zamjenicom, očito muškarac, tj. njezin muž. Dativni oblik zamjenice (*komu*) otkriva primatelja poruke, ali možda i trpitelja nezahvalne okolnosti da mu je žena *neplodnica*. Primjer 3b ne prati usporedan recept kako saznati može li *čovik* imati *dice*, nego je samo riječ o ženi. I konačno, treći primjer (3c) također ističe ženu kao ključan čimbenik u tome hoće li ili neće par imati djece, što se potvrđuje i u samom receptu koji je u cijelosti usmjeren na ženu.

Iz istoga je srednjodalmatinskog prostora, ali poljičke provenijencije, i ćirilična putna ljekaruša minijaturnih dimenzija (6,9 cm x 5,4 cm) pisana za popa Ivana Zoričića, datirana u 1691. godinu.²⁵ U nju je stao i sljedeći recept povezan s teškoćama začeca:

(4) Koja žena ne more začet diteta četiri dni neka leži sama brez muža; posli toga neka popie jednu čašu soka od šalvie malo primišav soli to est kada pođe spati s čovikom i učini udilj (Andabak–Gudić 2024:43).

I taj je recept usmjeren isključivo na ženu.

U ovom kontekstu može se spomenuti i jedan stariji receptni zapis iz tzv. *Prve karlobaške (Pribimnićeve) ljekaruše* (1603.), kronološki treće poznate hrvatske ljekaruše.²⁶ Riječ je o latiničnoj ljekaruši kojoj su izvori bili glagoljski,²⁷ pa je zato vrijedi spomenuti i u ovom radu:

²⁴ Dürriegl – Fatović-Ferenčić 2009:142.

²⁵ Andabak–Gudić 2024.

²⁶ Poljak 2009:9. Prve su dvije glagoljske, iz 14. i 15. stoljeća, a poznate su kao tzv. *Strohalova* (Strohal 1910:120–132) i tzv. *Milčetićeve* (Milčetić 1913). U njima nema zapisa koji bi se odnosili na (reproduktivnu) neplodnost.

²⁷ Poljak (2009:13) navodi da je jedanaest receptata više ili manje doslovno preuzeto iz glagoljske *Strohalove ljekaruše*, ističe da se u samoj (latiničnoj) *Prvoj karlobaškoj*

(5) *Kada nema dice ženom*

Uhiti jastreba i snami mu žuć i maži se večer i muž i žena i budu dica
(Poljak 2009:79).

Početak toga recepta, tj. njegov naslov izrijeком spominje ženu s oblikom imenice u instrumentalu. Poznato je da su dvije temeljne semantičke uloge instrumentala kao padeža *društvo* i *sredstvo* te da prva traži uza se prijedlog *s(a)*.²⁸ U navedenu primjeru nije riječ o društvu jer izostaje prijedlog. Besprijedložni instrumental upućuje na značenja sredstva, iako je sredstvo prototipno nešto neživo.²⁹ »Sredstvo« kojim djeca dolaze na svijet značenjski bi bilo relevantno spomena ako bi postojalo još neko drugo kojim djeca dolaze na svijet, a teško je zamisliti da je u vremenu nastanka predložka ljekaruše i same ljekaruše netko vjerovao da djeca na svijet dolaze ikako drukčije nego *ženom*. Sintaktički je i značenjski taj naslov mogao stajati i bez njezina spomena (*Kada nema dice*), tj. spomen se žene može smatrati zalihosnim. Navedeni instrumentalni oblik sa značenjem sredstva sugerira, ne nužno svjesnu i (zlo)namjernu, instrumentalizaciju žene u prokreativne svrhe. Neki su hrvatski gramatičari u instrumentalu prepoznavali i značenje uzroka (prvi Bartol Kašić),³⁰ pa je moguće da se i navedeni tako protumači. Oba tumačenja (*sredstvo* i *uzrok*) potvrđuju usmjerenost govora o reproduktivnoj neplodnosti na ženu.

Sam je pak citirani recept zanimljiv jer obuhvaća i muškarca i ženu, tj. oboje ga moraju primijeniti kako bi im se posrećilo s prokreacijom. Iako, dakle, naslov recepta apostrofira ženu, njegov sadržaj sugerira da oboje imaju udjela u tome hoće li ili neće biti podmlatka te ih oboje ravnopravno uključuje u ljekoviti pripravak koji će im omogućiti da *bude dice*.

Zaključno se za ljekaruše glagoljaške provenijencije nastale u novom vijeku, ali s genezom koja najvjerojatnije seže u starija razdoblja, može reći da u cjelini ženu smatraju nositeljicom stanja reproduktivne neplodnosti te da na nju usmjeruju svoje pripravke. Zasad nije poznat nijedan pripravak samo za muškarca, tj. svi se odnose ili na ženu ili na ženu zajedno s *mužem*.

ljekaruši nalaze neki zapisi kurzivnom glagoljicom te da joj jezik sadržava neke arhaične značajke srednjega vijeka, među kojima su i one crkvenoslavenske provenijencije (Poljak 2009:15).

²⁸ Horvat-Šarić 2021:307–308.

²⁹ Horvat-Šarić 2021:291.

³⁰ Horvat-Šarić 2021:288, 303, 307.

4. Književni tekstovi

Na stvaranje predodžbe o reproduktivnoj neplodnosti u glagoljaškoj zajednici najviše su mogli utjecati književni tekstovi u širem smislu, biblijski i nebiblijski. U nastavku slijedi prikaz motiva reproduktivne neplodnosti u proznim književnim tekstovima glagoljaške provenijencije u srednjem i ranom novom vijeku.

Valja podsjetiti da je hrvatskoglagoljska prozna književnost prijevodna književnost, a to znači da vrijeme nastanka glagoljaške inačice teksta nije nužno podudarno s vremenom nastanka izvornoga teksta, što je poglavito jasno kod biblijskih tekstova. To također ukazuje na epistemološka ograničenja u ovom radu predstavljenih spoznaja i predodžbi o neplodnosti u glagoljaškoj kulturi. Ne postoje autorski glagoljaški tekstovi o toj temi koji bi mogli otkriti što su glagoljaši doista znali i mislili, nego se o tome posredno donose izgledni zaključci na temelju korpusa prijevodnih tekstova.

Također valja podsjetiti da cjelina u nastavku predstavljenih tekstova uvelike nadilazi temu reprodukcijске neplodnosti. Ona je njihov uglavnom manji dio, kojem se u ovom radu daje na važnosti. Može se dodati i da sadržajnošću i angažmanom u obradi reprodukcijске neplodnosti prednjače biblijski tekst o Ani, majci proroka Samuela (4.1.3.) te dio apokrifna *Protoevanđelje Jakovljevo* posvećeno Ani i Joakimu (4.2.7.).

4.1. Biblijski tekstovi

Kad je riječ o reprodukcijskoj neplodnosti kao stanju koje zahvaća muškarca jednako kao i ženu, postoji i biblijski redak koji o tome govori. Riječ je o retku iz *Ponovljenoga zakona* koji izgovara sam Jahve i koji u suvremenom hrvatskom prijevodu glasi: *Bit ćeš blagoslovljen nad sve narode; neće u tebe biti ni neplodna ni neplodne, ni među tvojom čeljadi ni među stokom tvojom* (Pnz 7,14). Dakle, i sama Biblija (i to Petoknjižje, njezin najstariji dio), kao knjiga čiji je utjecaj na oblikovanje svjetonazora i imaginarija cijeloga mediteranskog bazena i njegove okolice od vremena prije Krista neizmjeran, prenosi znanje da je neplodan mogao biti muškarac (*neplodan*) jednako kao i žena (*neplodna*), a prenositelj je toga znanja vrhovno i apsolutno biće, sam Bog.

Inače, izgleda da je citirani redak iz *Ponovljenoga zakona* jedino biblijsko mjesto na kojem se hebrejski pridjev *'āqār* ('neplodan') upotrebljava u muškom rodu, za razliku od oblika pridjeva u ženskom rodu (*'āqārāh*).³¹

³¹ Na tom zapažanju zahvaljujem bibličaru dr. sc. Domagoju Runji.

Ne čudi, stoga, da je njegov sadržaj i značenje ostao zagušen prevladavajućim biblijskim pričama o neplodnim ženama.³²

U kontekstu ovoga rada valja spomenuti da redak Pnz 7,14 zasad nije poznat u nekoj glagoljaškoj inačici.³³

4.1.2. (Privremene) nerotkinje iz *Knjige postanka*

Među biblijskim tekstovima s motivom neplodnosti koji su bili poznati glagoljašima i njihovoj čitateljskoj i slušateljskoj zajednici ulaze i oni iz *Knjige Postanka* o tri slavna židovska patrijarha, Abrahamu, Izaku i Jakovu. Njihove žene – Sara, Rebeka i Rahela – za koje biblijski pisci nisu propustili reći da su lijepe,³⁴ isprva nisu mogle imati djece. Sve tri rađaju djecu Božjom intervencijom, i sve tri rađaju sina i/ili sinove, tj. mušku djecu.

4.1.2.1. Sara

U hrvatskoglagoljskim brevijarima mogu se naći dvije inačice starozavjetnoga izvještaja o Abrahamovoj i Sarinoj reproduktivnoj (ne)plodnosti. Jedna vjerno prati kanonski biblijski tekst, a druga je prilagođeno i stilizirano prepričavanje. U ovom radu prvu predstavlja *Moskovski brevijar* (15. st.), a drugu *Brevijar Vida Omišljanina* (1396.).

Taj prvi biblijski tekst koji tematizira neplodnost bračnoga para postavlja temu tako da muškarac, tj. muž vodi razgovor sa samim Bogom. Bog Abrahamu obećava mnoge darove, a Abraham se pita što će mu ti darovi ako ih neće imati tko naslijediti. Točnije, naslijedit će ih netko tko mu nije dijete jer on je *bez' čeda*:

³² O neplodnosti se muškaraca u Bibliji govori između redaka, tj. ona se izravno ne spominje, ali je čitatelj može prepoznati, primjerice, u zakonu levirata u kojem djever uzima ženu pokojnoga brata ako nisu imali poroda, a dijete koje se zatim rodi pripada kući i imenu pokojnoga brata (Pnz 25,5–6). Još je jedan primjer Ruta, za koju se saznaje da je živjela deset godina s prvim mužem i nisu imali djece. U drugom braku rodila je sina. Zahvaljujem dr. sc. Domagoju Runji što mi je skrenuo pozornost na navedena dva starozavjetna primjera u kojima se može iščitati da je muškarac bio reproduktivno neplodan. Redci definiranja leviratskoga zakona (Pnz 25,5–6) zasad nisu pronađeni u hrvatskoglagoljskim knjigama, ali je njihovim pisarima, čitateljima i slušateljima sadržaj toga zakona mogao biti poznat iz drugih knjiga, primjerice već iz *Knjige o Rutu* (Noemi aludira na taj zakon u Rut 1,11–13), koju nalazimo u hrvatskoglagoljskom *Brevijaru Vida Omišljanina*. Također, potvrđen je i jedan homiletski tekst koji parafrazira taj zakon: *āce bratŭ ili bližika besčediê umrl' bi drugi brat ili bližika primet ženu ego da ostavil' bi s(ê)mê bratu ili blicê (!) svoemu* (BrN₂ 484a).

³³ Tu informaciju dugujem pretrazi *Bibliografije biblijskih čitanja*, koja je dostupna na Staroslavenskom institutu i kojom sam se služila za potrebe ovoga rada u nalasku glagoljaških biblijskih tekstova.

³⁴ Susanta 2021:2.

(6) a. ... s'tvorena bê r(ê)čb G(ospod)na k' avraamu očito g(lago)ljuči . ne hoti se boêti Avraame. Azb zaçit(i)t(e)lb tvoi es(a)mь i maz'da tvoê m'noga vel'mi. I r(e)çe Abraamь G(ospod)i B(ož)e č'to daši m'nê . na azb pridu bez' čeda. A s(i)nь nared'bn(i)ka hiže moee osv z' Damas'ka Eliazarь . I prir(e)če Abr'aamь mani bo nêsi dalb sême . i se sluga moi os'tali budetь moi. I tudie s'tv(o)rena bê rečb G(ospod)na k n(e)mu g(lago)ljuči . ne b(u)de osv naslêd'nikь t'voi . da ki izide ot ledai t'voihь nega imeti b(u)-deši nas'led'nika – BrMosk 67b (Post 15,1–4)

b. Avramu že vь vrêmena ta tužeçu i plaçuçu beçediê radi bis(tь) slovo G(ospod)ne k nemu utêšae i. I vidêniem' vь snê reki emu . iže izidet' is tebe . tь naslêditь te. – BrVO 141bc.

U 6a nalazi se rečenica iz koje se iščitava da je u Bibliji Bog taj koji daje ili ne daje *sême*, tj. porod (*mani bo nêsi dalb sême*). Drugim riječima, (ne)-plodnost je božanski uzrokovana te je izvan ljudske volje i moći.

Za razliku od primjera 6a, u kojem izostaje izravno upućivanje na Abrahamovo emocionalno stanje, parafrazirana inačica u 6b izrijekom daje na znanje kako se može osjećati čovjek u Abrahamovoj koži, uvodeći participe *tužeçu* i *plaçuçu* te *utêšae* (kao odgovor na tuženje i plakanje).

Govor o neplodnosti u navedena dva primjera pokazuje sintagmatsko (*bez' čeda* u 6a) i leksičko (*beçediê* u 6b) označavanje stanja koje je zadesilo Abrahama.

Sljedeća glava Knjige Postanka uvodi u izvješće Abrahamovu ženu Saru:

(7) a. Sar'ra vis'tinu žena Abraamova ne b(ê)še rodila čeda. Da imejuçi rabu iz' Ejup'ta imenemь Agarь ... – BrMosk 67c (Post 16,1)

b₁. Sara neplodi suçi . prosti Avramu Agar' vzeti rabinju svoju. Ot neeže i rodi Avram' dêtičb i nareče ime emu Izmail' – BrVO 141d (usp. Post 16,1–15)

b₂. Sarra neplodiva suçi ... – BrN₂ 68c.

Kanonski biblijski tekst (7a) Sarino stanje opisuje glagolskom sintagmom (*ne*) *roditi čeda*, dok je glagoljaš koji prepričava izrijekom naziva neplodnom služeći se imenicom za to značenje, *neplodi* (7b₁). U hrvatskom crkvenoslavenskom ta je imenica ženskoga roda i nema mocijskoga parnjaka, tj. ne postoji imenica istoga značenja za muški rod. Glagoljaši na raspolaganju nisu imali samo imenicu *neplodi* za označiti neplodnu ženu, pa se tako u primjeru 7b₂ našao pridjev *neplodiva*.

U hrvatskoglagojskom tekstu koji prepričava, tj. parafrazira izvještaj o prvom biblijskom (privremeno reproduktivnom) bračnom paru (6b, 7b₁ i 7b₂), uspostavlja se, na razini leksika, ono što će se u cjelini tekstova pokazati

ti kao standard s rijetkom iznimkom: uz muškarca se vežu leksemi s osnovom *bečed-*, a uz ženu oni s osnovom *neplod-*.

U nastavku biblijskoga izvještaja može se saznati da je Abraham dobio sina, ali po spomenutoj Sarinoj *rabi*, tj. sluškinji, točnije, ropkinji. Kasnije je, po Božjem obećanju, već u starosti, kad je Sarina reproduktivna dob ostala daleko iza nje (Post 18,11), rođeno Abrahamovo i Sarino dijete:

(8) a. *Posêti že g(ospod)ᵇ Sarri · êkože obečal' bêše isplᵇni · eže g(lago)lal' bêše êže poče i porodi sinᵇ v starosti svoei* – BrVO 145a (Post 21,1)

b. *Reče že Sarra · smêh' stvori vᵇ mnê G(ospod)ᵇ. Iže bo koliždo uslišit' êko rodih' · posmêet se mnê.* – BrVO 145a (Post 21,6).

Sara *poče*, tj. *zače* i porodi sina, odnosno, muško dijete (8a). I to će, uz rijetke iznimke, ostati konstantan ishod u glagoljaškim tekstovima s motivom neplodnosti.

Sarin smijeh i smijeh svih koji će se njom smijati, tj. radovati zbog rođenja djeteta u starosti, o čemu svjedoči primjer (8b) suprotnost je istaknutoj Abrahamovoj žalosti kojom je započela pripovjedna linija o njihovoj bračnoj (ne)plodnosti u parafraziranoj inačici (6b).

Inače, posljednja dva primjera iz 21. glave nisu parafraze, tj. u tom se dijelu pisar *Brevijara Vida Omišljanina* vratio predlošku s kanonskim biblijskim tekstom.

4.1.2.2. Rebeka

Abrahamova i Sarina priča o neplodnosti ponavlja se i u slučaju njihova sina Izaka i snahe Rebeke. Za razliku od oca Abrahama i kasnije sina Jakova, za Izaka se ne spominje da je imao djecu s drugim ženama niti se uopće spominju neke druge njegove žene osim Rebeke. Kratak opis okolnosti rađanja njihovih blizanaca glagoljaši prenose riječima:

(9) *I moli [Isakᵇ] G(ospod)a z(a) ženu svoju . t(o)go r(a)di êko b(ê)še neplod'na. G(ospod) že abie usliša m(o)l(ita)vᵇ ego i da početi Revecê.*
– BrMav 74c (Post 25,21).

Biblijski pisac ističe da je Rebeka ta koja je neplodna. U tom se primjeru ne koristi imenica *neplodi* ni pridjev *neplodiva* kao za Saru (7b₁ i 7b₂), nego drugi prijev iste značenjske osnove, *neplodᵇnᵇ*. Sam biblijski tekst ne nudi potvrdu te tvrdnje kao što je daje u Abrahamovu i Jakovljevu slučaju (jer su oni imali djecu s drugim ženama).

U citiranom retku Izak je taj koji moli Boga ne izriječkom za dijete, nego *z(a) ženu svoju*. Možda se u tom izboru riječi opet može iščitati važnost plodnosti za udanu ženu, tj. podrazumijevanje znaka jednakosti između ženskosti i plodnosti, žene i majke. Molitva mu je uslišana te Bog *da* Rebeki

početi, tj. začeti. Njihov je, dakle, način rješavanja Rebekine neplodnosti bio molitva. To još jednom ističe Boga kao onoga koji ima pitanje reproduktivnih učinaka u svojoj vlasti.

Sažet izvještaj o Izaku i Rebeki, tj. o okolnostima začeca i rođenja njihovih sinova Ezava i Jakova, lišen je spomena emocija koje je mogla izazvati neplodnost.

4.1.2.3. Rahela

Za razliku od starozavjetnih tekstova o Abrahamu i Sari te Izaku i Rebeki, koji su poznati iz više različitih hrvatskoglagoljskih brevijara predtridentinskoga razdoblja, onaj o Jakovu i Raheli zasad je potvrđen samo u *Trećem vrbničkom brevijaru* (15. st.). Slijede ključni redci o neplodnosti:

(10) a. *I vidi ubo G(ospod)ь B(og)ь êko ne ljublaše Êkov' Lie ženi svoei. I otvrze ložesni ee . a sestri ee Rahili . neplodni prebivajući – BrVb₃ 103a (Post 29,31)*

b. *Vidući že Rahil' sebe neplodnu suću . i poče zaviditi sestri svoei i reče mužu svoemu dai mi dit' . aće li že umru. I razgnevav se Ekov' i reče ei . eda li az' es(a)mь B(og)ь . iže liši tebe ploda čriva tvoego – BrVb₃ 103b (Post 30,1–2)*

c. *I vspomenu G(ospod)ь B(og)ь Rahilu . êže neplodna prebivaše i usliša molitav' ee. I poče Rahil' i porodi sina . i reče . otêt' B(og)ь ponošenje moe ot mene. – BrVb₃ 104a (Post 30,22–23).*

Jakov, dakle, ima dvije žene, koje su rođene sestre, Lea i Rahela. Biblijski pisac kaže da Bog vidi kako Lea, za razliku od Rahele, nije ljubljena pa unosi dodatnu dinamiku u taj trojac otvarajući Leinu utrobu (*otvrze ložesni ee*), tj. čineći je reproduktivno plodnom, za razliku od Rahele (10a). Glagoljaš varira dva glagola uz pridjev *neplodna*: *biti* (*neplodnu suću*, 10b) i *prebivati* (*neplodni prebivajući* (10a), *neplodna prebivaše* (10c)).

Da je Bog taj o kojem ovisi ženska plodnost, potvrđuje i Jakovljev ljutit odgovor na Rahelin ultimatum da joj on da dijete ili će umrijeti (10b). Kako se saznaje dalje u tekstu, to što je Rahela tražila od Jakova bilo je da dobi dijete preko svoje sluškinje, tj. ropkinje, što se i ostvarilo, a nastavilo se i Leino i Rahelino »natjecanje« u stjecanju djece (Post 30,3–21).

Konačno se Bog sjetio Rahele, uslišio je *njezinu* molitvu (*molitav' ee*) te ona sama konačno rađa, tj. ne dobiva dijete samo posredstvom svoje sluškinje, nego sama postaje biološkom majkom. Rađa se, očekivano, sin. Riječ je o slavnom patrijarhu Josipu, a kasnije će Rahela roditi i njegova mlađega brata Benjamina. Postavši majkom, Rahela kaže da je Bog otklonio od nje *njezino ponošenje*, tj. sramotu (10c).

Izvještaj o Raheli, dakle, daje na znanje da žena može neplodnost doživljavati kao sramotu i da neplodnost kod nje može izazvati zavist prema drugim ženama koje jesu biološke majke. Iako je preko tijela svoje ropkinje Rahela dobila Jakovljevo dijete, to je nije zadovoljilo. Kao i kod Sare, vrhunac je priče da zakonita žena postaje izravnom, tj. biološkom majkom.

Sarina i Rahelina priča uvode i temu posredničkoga majčinstva preko gazdaričine ropkinje. Te su ropkinje bile instrumentalizirane u reprodukcijске svrhe svojih gospodara bez mnogo obaziranja na fizičke i emocionalne patnje zbog takve instrumentalizacije.³⁵

Posredno to pokazuje i koliko je majčinstvo bilo važno za suprugu i za zakoniti brak: i Abraham i Jakov imali su izravne muške potomke, a tako i nasljednike, ali je punina plodnosti ostvarena kad njihove zakonite i voljene žene (u slučaju Rahele) postaju biološke majke i roditeljice.

4.1.3. Ana, Samuelova majka

Nadmetanje i kompetitivnost između nevoljene, a plodne te voljene, ali neplodne žene ponavlja se i u izvještaju o rođenju proroka Samuela (1Sam 1,1–19). Ondje se, među ostalim, čita:

(11) a. *Sa že Elkan imiše 2 ženi, ime edinoi An'na a drugoi Fen'na. Bihu že u Fen'ne čeda an'na že ne imiše děti – BrBer_{2/L}. 205c (1Sam 1,2)*

b. *I priskrb'na bis(tv) Fen'na . zane An'nu lûb'laše. G(ospod) b že zatvoril b biše ložesna ee. – BrBer_{2/L}. 205c (1Sam 1,6)*

c. *I podraževaše ū ūnoša ee vel'mi i tako gnevaše ū ponoseći ei . êk(o) G(ospod) b zaklopil b biše ložesna ee. Sice že tvoraše po m'noga leta . I egda vračâše se vrime vhoêhu v crikav b G(ospod)nu i tako gnevaše ū. An'na že plakaše se i ne priemaše êdi . i r(e)če ei Elikan. m(u)ž b ee . An'no čto se plačeši i zač b ne êši i zašto mučit' se sr(bd)ce tvoe . Ne li az b boli esam b t(e)be neže 10 sinov b. – BrBer_{2/L}. 205c/d (1Sam 1,7–8).*

Reproduktivna se plodnost odnosno neplodnost u dviju žena izražava sintaktički, a ne leksički, i to pomoću sveza: *biti čeda te ne imêti děti* (11a).

Kao kod Jakova i Rahele, ponavlja da je jedna žena voljena (Ana), a druga nije (Fena), te da, kao za volju ili utjehu nevoljenoj, Bog zatvara utrobu voljenoj (*zatvoril b/zaklopil b ložesna ee*, 11b i 11c). Izražava se tuga plodne žene (11b). Možda se iz toga može iščitati da reprodukcijška plodnost nije jamstvo bračne sreće za ženu, ali može biti utješna kad joj suparnica nije plodna. Neplodna je objekt ruganja svoga posinka, tj. sina svoga muža i druge žene (11c).

³⁵ Wet 2023:254.

Anino je emocionalno stanje loše: ona plače, ne jede i muči se *sr̂dce* njezino (11c). Njezin muž Elkan ne misli da joj neplodnost treba biti uzrok tuge jer bi joj on trebao vrijediti više od deset sinova (11c). Elkanov je pozitivan stav jedinstven slučaj u korpusu glagoljaških tekstova o reprodukcijskoj neplodnosti, ali je pitanje bi li ga zadržao da nije imao sinova s drugom ženom. Ani Elkan očito nije vrijedio kao deset sinova, pa ni kao jedan, iz čega se može zaključiti da je vrijednost braka i svoje vlastito ostvarenje ponajprije mjerila svojim majčinstvom. Ana moli za dijete, i to izriječkom za *mužaski polb*, tj. sina (12a):

(12) a. *Egdaže An'na biše gor'koū dušeû moli g(ospod)a plačući i obet̂b obeča rekući . G(ospod)i voev'stoiê aće vzrev̂b prizriši na umučenie rabe tvoe i v'spomeneši me i ne zabudeši me rabe tvoe . i dasi mnê rabi tvoei mužaski polb . dam̂b ego g(ospode)vê vse dni života ego . i britva ne vzidet̂b na glavu ego – BrBer_{2/L} 205d (1Sam 1,10–11)*

b. *ot mnogie žalosti i goresti moee g(lago)laĥb – BrBer_{2/L} 205d (1Sam 1,16)*

c. *Poče an'na i porodi s(i)na i v'zva ime emu samoil̂b . egože ot g(ospod)-a isprosi – BrBer_{2/L} 206a (1Sam 1,20).*

Izbor riječi govori o Aninu tešku stanju: *gor'koū dušeû, plačući, umučenie, mnogie žalosti i goresti*³⁶ ('gorčina'). Na njezinu sreću, uslišana joj je molitva i rodila je željenoga sina.

Nakon toga u drugoj glavi *Prve knjige o Samuelu* slijedi Anin hvalospjev (2Sam 2,1–11), koji je ušao u psaltir zapadne Crkve kao jedan od deset kantika, pa ga tako nalazimo i u hrvatskoglagoljskim psaltirima. U naslovu se ne kaže uvijek jasno čiji je kantik. Primjerice, psaltir *Akademijina brevijara* (14. st.) započinje kantik naslovom *Pês(an̂b) kniĝb c(êsa)rskiĥb* (BrAc 36a), dok psaltir *Pariškoga zbornika*, pisan za zajednicu prizidnica u Šibeniku, navodi *An'ne mat(e)re Samuela pr(o)r(o)ka pês(an̂b)* (CPar 127r). Ton je toga hvalospjeva u potpunoj suprotnosti s Aninom ranijom žalosti i gorčinom. Govor joj je uznositi i ponositi, a tema je Jahvina svemoć i suverenost. Jedna od pjesničkih slika koja to dočarava je i antiteza između neplodne žene i majke mnoge djece:

(13) a₁. *Neplodi rodi sedam̂b a mnoga v čedêĥb iznêmože – PsLob 93r (1Sam 2,5)*

a₂. *Porodit' neplodnaê množêišee i êže mnoga čeda imêše iznemože – BrPm 350a/b*

a₃. *Dokolê neplodna porodit̂b mnogih' i ka mnogih' imêše s(i)nov̂b iznemogla e(st̂b) – CPar 127r.*

³⁶ RCJHR2 2015:189.

Ta je antiteza dodatno naglašena paradoksom da prva rađa, a druga gubi (plodnu) snagu, što onda postaje sugestivnom slikom Jahvine moći. No između redaka opet nudi sliku suparništva između dviju žena zbog razlika u reproduktivnoj sposobnosti, što je bilo i dijelom Anine priče.

Inačice istoga retka u različitim hrvatskoglagoljskim rukopisima pokazuje kako su glagoljaši varirali lekseme za značenje neplodne žene. U prvom je primjeru imenica *neplođi*, u drugom je poimeničeni pridjev u dugom obliku (*neplođnaê*), a u trećem isti pridjev u kratkom obliku (*neplođna*).

Glagoljske inačice također pokazuje zamjenu imenice *čedo*, neutralne na spol prema grčkom izvorniku (13a₁ i 13a₂), tj. Septuaginti, onom koja izražava spol, i to muški (*sinb*) prema latinskoj inačici (13a₃), tj. Vulgati.

4.1.4. Stanja usporediva s neplodnošću

Osim tekstova koji tematiziraju konkretne bračne parove, točnije, žene koje su bile neplodne i koje su Božjom intervencijom rodile važne sinove za židovsku zajednicu, Stari zavjet sadržava i neke druge usputne spomene neplodnosti koji nisu povezani s konkretnim osobama, ali također mogu posvjedočiti o razumijevanju reprodukcijске neplodnosti u starozavjetnom biblijskom svijetu te u glagoljaškoj zajednici koja je o tome pisala, čitala i slušala.

U prethodnim je primjerima potvrđeno da se uz bračnu neplodnost povezuje emocija žalosti, dakle, nečega neugodnoga. U trima primjerima koji slijede također se potvrđuje zamjetna neugoda, nepoželjnost i negativnost situacije reprodukcijске neplodnosti, i to ponajprije navođenjem drugih sličnih pojava u njezinoj blizini. Prvi je primjer iz psaltira:

(14) *Vazdvizae ot' z(e)mlê niča i ot gnoiča vznose uboga da posadit' i s knêzi s knêzi ljudi svoihb. Iže obitati tvoritb neplodnu v domu materb čedb veselêcu se – PsLob 75r (Ps 112,7–9).*

Psalam 112. sadržava pohvalu Božjem vrhovništvu i moći. U trećoj strofi ta se svemoć oprimjeruje time da Bog može siromaha (*niča* i *uboga*) izbaviti iz gliba te ga postaviti ravnopravno s prvacima (*knêzi*) svoga naroda. Osim toga, Bog može i neplodnu ženu učiniti veselom majkom, tj. *materb čedb*. Leksemi koji označavaju siromaha i neplodnu ženu nisu imenice, nego pridjevi (*ničb*, *ubogb* i *neplođbnb*), ali poimeničeni pridjevi. Prva su dva poimeničena kao muški rod, dok je treći poimeničen kao ženski rod. U pjesničkoj slici koja treba izraziti Božju moć, biblijski pisac, dakle, uzima siromašnoga muškarca i neplodnu ženu kao primjer krajnje negativnih okolnosti koje Bog može preobraziti.

Osim uz siromašnoga muškarca, motiv se neplodne žene pojavljuje i u istom kontekstu s udovištvom, točnije, s udovicom. Poznato je da je u starozavjetnom i novozavjetnom svijetu udovištvo bilo nešto iznimno ne-

povoljno za ženu.³⁷ U glagoljskim biblijskim tekstovima nalazimo dva supostavljanja reprodukcijске neplodnosti i udovištva, tj. neplodne žene i udovice. Prvi je iz *Knjige proroka Izaije*, u dijelu posvećenom kćeri babilonskoj, koja nije konkretna osoba, nego metaforička sintagma u kontekstu metaforičkoga govora o židovskom izgnanstvu u Babilonu:

(15) *Azъ esm' i nêst veče kromê mene. Ne sedu az' vdova i ne znati vьčnu neplodьstva . Pridet' na te sie dvoe vna glê v d(a)nъ edinъ . neplodstьstvo i vdo(v)stvo . – BrVO 22d (Iz 47,8–9).*

U prvom retku kći babilonska za sebe samouvjereno kaže da nema veće od nje te da ona neće postati udovica niti će saznati što je to neplodnost. U drugom retku (židovski) Bog joj kaže da je upravo suprotno, tj. da će je uskoro zadesiti obje pojave, neplodnost i udovištvo. Ženska metaforička figura (kći babilonska), dakle, izražava svoju nadmoć pjesničkom slikom o nepostojanju mogućnosti da je zadese udovištvo i neplodnost, te dvije očito izrazito nepovoljne okolnosti za ženu.

Drugi je primjer supostavljanja neplodnosti i udovištva kao podjednako nepoželjnih okolnosti, poznat glagoljašima, iz *Knjige o Jobu*. Riječ o retku iz 24. poglavlja u kojem se govori o bezbožnicima i nepravednicima, ponajviše opisujući njihovo ponašanje:

(16) *a*₁. *Pitêjut' bo neplod'nuju i êže ne roditъ i vdovi dobra ne stvoriše – BrN₂ 214b (Job 24,21)*

*a*₂. *Pitêjut bo neplodovitu i i neplodnuju i êže ne roditъ i vd(o)vi dob'ra ne tvoretъ – BrDab 97a.*

Sadržaj je toga retka, što potvrđuju latinska i grčka inačica,³⁸ da se bezbožnici loše ponašaju prema nerotkinjama i udovicama. Važno je primijetiti da to govori o tome da su neplodne žene, tj. nerotkinje i udovice znale trpjeti različite vidove zlostavljanja, a da se to ponašanje, izvodi se, smatra bezbožnim i nepravednim.

Zanimljiva je i inačica u *Dabarskom brevijaru* (16a₂) jer se pisar nije zadovoljio jednom riječi za neplodnu ženu, nego je, bez povoda u izvorniku, dometnuo i drugu (*neplodovitu* i *neplodnuju*), pa se u tom retku tri puta apostrofira žena bez djece, dvaput sintetički, tj. leksički te jednom analitički: *neplodovita* (1.), *neplodnaê* (2.), *êže ne roditъ* (3.)

U svakom slučaju, smještanjem ženske neplodnosti u isti kontekst sa siromaštvom muškarca i ženskim udovištvom, primjeri 14, 15 i 16 upućuju na krajnju nepoželjnost i zlosretnost svih triju okolnosti.

³⁷ Vidović 1995:138; Wessel 2017:33–206.

³⁸ Za izvor različitih jezičnih inačica biblijskih redaka poslužio mi je program BibleWorks 8.

4.1.5. Utješno o neplodnosti

Prevoditelji, pisari, čitatelji i slušatelji glagoljaških tekstova poznavali su i neke starozavjetne retke koji su o neplodnosti govorili u pozitivnom ozračju. Takav je redak iz *Izaije*, zasad u glagoljaškoj književnosti poznat samo kao citat iz Pavlove novozavjetne *Poslanice Galaćanima* (vidi dalje primjer 23). U tom se primjeru slika neplodne žene koristi u metaforičnom značenju te se odnosi na cijeli narod koji će Bog izbaviti.

O doslovnoj se reprodukcijskoj neplodnosti pak utješno govori u retku iz *Knjige mudrosti*, i to u dijelu za koji suvremeni hrvatski prijevod dođeće znakovit i za ovaj rad relevantan naslov *Bolja je jalovost nego bezbožno potomstvo*:³⁹

(17) Êko b(la)ž(e)na est' neplodna i neskr'nna i êže ne vêtst' loža v grêsê. I imêti vbčnet' plodb v prizrênie d(u)šb s(ve)tih' – BrVb₁ 234a (Mudr 3,13).

O blaženosti neplodnosti govori se kao o blaženosti neplodne žene (opet poimeničeni pridjev u ženskom rodu). Žena je, dakle, prototipni nosilac neplodnosti. Blaženost je pak povezana s tim da *neplodna* bude i pravedna, što se pak komunicira slikom o tome da joj *loža*, tj. postelja ne poznaje grijeha. Ključan je drugi dio 13. retka u kojem se kaže da će takva žena imati plod kad se budu ispitivale duše svetih. Njegova je važnost u tome da se daje naslutiti da reprodukcijски plod nije jedini relevantan plod, odnosno da poimanje plodnosti i neplodnosti neke osobe nije svedivo na područje prokreacije. Valja istaknuti i da će prosječni poznavatelj Biblije i kršćanstva primijetiti da uvjet blaženosti neplodne žene nije različit od uvjeta blaženosti bilo kojega drugog čovjeka u judeokršćanskom poimanju svijeta. Dakle, na nju se ne primjenjuju neki posebni uvjeti.

U nastavku se *Knjige mudrosti* (Mudr 3,2–4,6) nastavlja misao o »blaženoj jalovosti«, pa se nakon slike neplodne žene u razlaganje uvodi i uškopljenik:

(18) I uskoplén' est' ne dêlaei rukama svoima bezakoniê ... dast' bo emu dar' vêri izbrani – BrVb₂ 234a (Mudr 3,14).

Takvo supostavljanje neplodne žene uškopljeniku može se iščitati kao da bi pandan (ženske) neplodnosti bio uškopljenik, dakle onaj kojem su odstranjeni testisi. Kad nije bilo testisa, nije bilo ni testosterona, a tako ni tipičnih muških fizičkih karakteristika (npr. dubok glas i zapaženija muskulatura) i društvenih uloga, poglavito u predmodernom vremenu. U židovskom svijetu uškopljenici nisu bili ratnici, primjerice, nego čuvari ha-

³⁹ Biblija 2008:770.

rema. Treba ovdje primijetiti da u najvećem broju slučajeva neplodne žene nemaju organ manjka.

Možda je i to supostavljanje neplodne žene i uškopljenika moglo kod čitatelja, a tako i čitatelja glagoljaških tekstova, stvoriti predodžbu da je neplodna žena manje vrijedna od one plodne, tj. da je ona poput uškopljenika doslovno i preneseno invalidna, tj. osoba s invaliditetom te da joj neplodnost oduzima na (ženskoj i ženstvenoj) vrijednosti. Povezano s tim, ne bi bilo čudno ni da se neplodan brak mogao smatrati manje vrijednim od onoga reprodukcijски plodnoga.

U svakom slučaju, citirani redci *Knjige mudrosti* prenose vrijedan pogled na pojam ljudske plodnosti izvodeći ga iz sfere prokreacije. Konkretnim pak slikama kojima se pritom služe (neplodna žena i uškopljen muškarac) daju naslutiti kakve su nevisoke položaje na društvenoj ljestvici mogle imati osobe iz različitih, u antičkom i predmodernom svijetu često i nepoznatih, razloga pogođene neplodnošću. Vrijedi primijetiti da u supostavljanju neplodne žene i uškopljenika biblijski pisac zanemaruje neplodna muškarca koji nije uškopljenik i koji se spominje u ranije navedenom biblijskom retku Pnz 7,14 (vidi 4.1.).

4.1.6. Novi zavjet

4.1.6.1. Elizabeta

I na sadržajnom početku Novoga zavjeta, sadržajnom u smislu da se velikim dijelom odnosi na život Isusa iz Nazareta, čita se o vremešnjem neplodnom paru kojemu se Božjom intervencijom rodilo dijete, točnije, sin. Riječ je o Elizabeti, rođakinji Isusove majke Marije, i njezinu mužu Zahariji. Za oboje se kaže da su bili pravednici pred Bogom (Lk 1,6). Već se u sljedećem retku saznaje do koga je od njih dvoje reproduktivna neplodnost njihova braka:

(19) a_1 . *I ne bēše ima čeda poneže bē Elisavta neplodi* – MVat₄ 192a (Lk 1,7)

a_2 . *I ne biše ima čeda začb bi Elisavta neplodiva* – MHrv 164ab

a_3 . *I ne bē nima sinb zane da Elisavta neplodna biše* – MKož 167a.

Evandelist, dakle, izrijekom kaže da je Elizabeta bila neplodna. Prva glagoljska inačica u imenskom predikatu za Elizabetu donosi imenicu *neplodi* (19 a_1), a druge se dvije odlučuju za pridjeve *neplodiva* (19 a_2) i *neplodna* (19 a_3). Glagoljaši, dakle, imaju na raspolaganju nekoliko mogućnosti za označavanje neplodne žene, što pokazuje koliko se neplodnost usko povezivala sa ženom.

Primjeri 19 a_1 i 19 a_2 razlikuju se od primjera 19 a_3 i po leksemu koji označava subjekt u sintagmi kojom se izriče neplodnost para. U prva je dva to

imenica *čedo*, koja označava dijete neovisno o spolu i koja prati starogrčki predložak (τέκνον), ujedno i jezik kojim je izvorno pisao evanđelist Luka, dok je u drugom imenica *sin* prema Jeronimovu latinskom prijevodu (*filii*). U tome se još jednom može iščitati poželjnost muškoga djeteta u odnosu na žensko, tj. poimanje sina kao idealnoga potomka i nasljednika. To što u spomenutom retku izriječkom sugerira jezik, potvrđuju svi biblijski primjeri koji tematiziraju neplodnost nekoga bračnog para: svima se rađa sin. Tako se Elizabeti i Zahariji rodio Ivan Krstitelj.

O Elizabeti se kao neplodnoj govori i u prizoru Gabrijelova navještenja Mariji. Na Marijino pitanje kako može začeti dijete, a muža ne poznaje, Gabrijel, među ostalim, u odgovoru kao dokaz Božje svemoći spominje da je neplodna i stara Elizabeta već u šestom mjesecu trudnoće. Glagoljaši opet ne propuštaju varirati leksem kojim označuju Elizabetu, pridjev *neplodnъnъ* (20a₁) i imenicu *neplodi* (20a₂):

(20) a₁. *I se Elis(a)vta užika tvoê ta začet' s(i)nъ v starosti svoei. I sa m(ê)-secъ šesti e(stb) ei naricaemêi neplodni* – MPt 9b (Lk 1,36)

a₂. (...) *I sa m(ê)secъ šesti e(stb) ei naricaemêi neplodъ* – MVat₄ 4b.

Slično kao što je ranije spomenuti starozavjetni tekst, psalam 112. (14), dokazivao Božje vrhovništvo pomoću njegove moći da neplodnu ženu učini veselom majkom više djece, tako i navedeni novozavjetni redak Božju izvanrednu moć da se dijete začne bez bračnoga čina potkrepljuje time da je postigao da je neplodna i stara žena, dakle žena koja je izašla iz svoje reprodukcijске dobi, u šestom mjesecu trudnoće.

Ta dva primjera pokazuju još jednom da je u biblijskom svijetu, kakav je mogla upoznati i hrvatska glagoljaška čitateljska i slušateljska zajednica, neplodnost bila krajnje nepoželjna pojava, čije je nadvladavanje služilo kao slika Božje svemoći.

4.1.6.2. O neplodnosti na križnom putu

U kontekstu motiva reprodukcijске neplodnosti pomoću kojega se dokazivala Božja svemoć, zanimljivo je da se nijedno od više čuda Isusa iz Nazareta, koja se spominju u evanđeljima, ne odnosi na reprodukcijску neplodnost. Iako je općepoznato više Kristovih susreta sa ženama, u kojima je on očitovao svoje izvanredne moći te od židovskoga običaja posve različit odnos prema ženama (sa Samarijankom, Kanaankom, Magdaleonom, ženom koja je болоvala od krvarenja, ženom uhvaćenom u preljubu), nijedan se takav susret posredovan evanđeljima nije odnosio na reprodukcijску neplodnost. I sam je Krist u evanđeljima prikazan kao samac bez djece, iako se to nigdje nije izriječkom isticalo.

Ipak postoji jedna potvrda Isusova apostrofiranja reprodukcijски ne-

plodnih žena, koja se kao i izvještaj o Elizabeti i Zahariji te o Marijinu navještenju čita samo u evanđelista Luke. To može biti slučajno, može biti posljedicom različitih više ili manje dokučivih razloga, ali možda može biti povezano i s tim da je Luka bio liječnik te je mogao imati više zanimanja i sluha za problem reprodukcijске neplodnosti.

O toj se Kristovoj izjavi čita u Lukinu izvještaju o mucu. Na križnom putu Isus sreće žene koje su suosjećale s njim i plakale zbog njega. U glagoljaškoj inačici Isus im je odgovorio riječima:

(21) *a*₁. *Dečeri er(u)s(o)l(i)mskie ne plačite se o mnê . obače o s(e)bê plačite i o čedêhv v(a)šihv . Êko se dni gredutv v neže rekut' . B(la)ž(e)ne neplodive i črêva êže ne rodiše i sasci iže ne doiše . Tvgda načnutv g(lago)lati goram' . gori padite se nv ni . i hlmom' hlmi pokriite ni . Zane ače v sirovê drêvê siê tvoretv . v susê što budet. – MBer₁ 76c (Lk 23,28–31)*

*a*₂. ... *Blažene neplodve i črêva êže ne rodiše ... – MVat₄ 86a*

*a*₃. *B(la)ž(e)ne neplod'ne i črêva ka ne rodiše ... – MHrv 79d.*

Vrijedi još jednom oprimjeriti variranje leksema kojim se označuje neplodna žena: pridjevom *neplodivv* (21a₁), imenicom *neplodi* (21a₂) i pridjevom *neplodvnbv* (21a₃).

O *blaženim* se neplodnim ženama govorilo u ranije navedenom starozavjetnom retku Mudr 3,13 (17), ali ovdje kontekst nije u toj mjeri pozitivan ni poželjan. Krist potiče uplakane žene da radije oplakuju sebe i svoju djecu jer dolaze dani velikih nevolja koje će zadesiti njihovu djecu, tj. potomstvo (ne nužno u prvom koljenu). Te će nevolje biti toliko velike da će majke poželjeti da nikad i nisu rodile djecu koja će doživjeti te nevolje. Zato se uvodi motiv *blaženih* neplodnih žena jer one neće imati toliko izgubiti kao što će moći izgubiti roditelje i majke.

Samo je to apostrofiranje *blaženih neplodnih* na križnom putu u dijalogu s apostrofiranjem *trudnica* u sličnom Kristovu navještnju razaranja Jeruzalema, koje sadrže redci Mt 24,19, Mk 13,17 i Lk 21,23. U hrvatskoglagoljskim je tekstovima zasad poznato samo Matejevo prenošenje Isusovih riječi:

(22) *Gore že neprazdnim' i doečim' v tie d(v)ni ... budet' bo tvgda skr'v' veliê êkaže nêst' bila ot začela mira do selê ni budet' – MVat₄ 157c (Mt 24,19.21).*

U danima te nenadmašne tjeskobe i nevolje bit će *gore*, tj. *jao* trudnicama (*neprazdnim'*) i dojičama (*doečim'*). U netom se citiranom primjeru buduća nevolja oslikava iz perspektive trudnica i dojičica, kojima će biti *jao*, dok se u prethodnom primjeru (21) ta ista okolnost opisuje iz perspektive neplodnih žena kojima će biti *blago*.

Za reproduktivno neplodnu čitateljicu ili slušateljicu prosječne dobronamjernosti prema okolini redak o *blaženim neplodnim* u glagoljaškoj inačici nije trebao biti utjeha ni u čemu. I sam taj Kristov citirani redak nije usmjeren na (ne)plodnost *per se*, nego je uzima da bi dočarao, tj. rekao nešto drugo. S druge strane, činjenica da Krist veličinu nevolje opisuje iz perspektive žene, one reprodukcijски plodne i one neplodne, potvrđuje da je tema ljudske prokreacije bila bliska i važna čovjeku njegova vremena te da je plodnost poimao ponajprije u odnosu na ženu. Krist, naime, ne uzima sliku ožalošćenoga oca i uškopljenika bez djece, nego sliku trudnice/dojilje i neplodne žene.

4.1.6.3. Utješno o neplodnosti

I u Novom se zavjetu može naći koji utješni redak o neplodnosti, već očekivano, upućen neplodnoj ženi, a ne bračnom paru i, pogotovo ne, muškarcu. Taj je redak u biti starozavjetni. Riječ je o ranije spomenutom izvatku iz *Knjige proroka Izaije* (Iz 54,1). U glagoljaškim knjigama on zasad nije poznat kao dio čitanja iz *Izaije*, nego kao umetak unutar Pavlove *Poslanice Galaćanima*:

(23) *a*₁. *Pisano bo e(stv) veseli se neplod'na i neraêûciê . razv'rzi se i vapii êže ne rodiši. Êk(o) m'nožêiša čeda pus'tie p(a)če neže imuêee muža – MVb₁ 58c (Gal 4,27)*

*a*₂. ... *veseli se neplodi neraždajuçiê ... – BrVO 124c*

*a*₃. ... *veseli se neplodiva nerařajuçiê ... – MRoč 445c.*

Nije ni ovdje naodmet istaknuti variranje riječi kojom se označava neplodna žena (*neplodna, neplodi, neplodiva*).

Citirani biblijski redak kao i onaj Job 24,21 (16), supostavlja i (makar u nijansi) razlikuje neplodnu ženu od one koja nije rađala. Za razliku od primjera 16, u kojem se nerotkinja označava isključivo analitički, tj. glagolskom sintagmom (*êže ne roditv*), te onoga u kojem se apostrofira njezina utroba (*črêva êže ne rodiše* (21)), u netom citiranom primjeru izražena je i analitički (*êže ne rodiši*) i sintetički pomoću poimeničenoga participia (*neraêûciê*).

U *Izaiji* je citirani redak dio metaforičkoga govora o jednako metaforičnom pojmu *kćeri jeruzalemske*.⁴⁰ Izbor da se neplodnost slavi, a ne da ju se tek tješi, pa makar i u tom metaforičnom razlaganju, zapanjujuć je i za današnjega čitatelja.⁴¹ Ni Pavao ne govori o doslovnoj neplodnosti, nego

⁴⁰ Razmatranje uloge motiva neplodnosti u Izaijinom prorokovanju o kćeri jeruzalemskoj vidi u Moss-Baden 2015:103–139.

⁴¹ Moss-Baden 2015:104.

upućivanjem na Saru, Hagaru i Izaijin redak promišlja o razlici Zakona i vjere. To su teme koje nadilaze cilj ovoga rada. Za ovaj je rad zanimljivo što se na doslovnoj razini može saznati o neplodnosti.

Posebno je pritom zanimljiva riječ *pustie*, tj. drugi dio citiranoga retka. Doslovno prateći misao hrvatskoga crkvenoslavenskoga i uz pokušaj da se i na razini forme slijedi glagoljašev izbor riječi on se može parafrazirati na suvremeni hrvatski kao: *jer više je djece (od) puste nego (od) one koja ima muža*.

Pridjevom *pustb* prevodi se izvorna grčka riječ ἔρημος 'osamljen, sam, ostavljen' te latinski pridjev *desertus* 'pust, zapušten, opustio, nenaseljen', ali i particip od *desero* 'ostaviti, zapustiti, odbjeći, izdati, na cjedilu ostaviti'.⁴² Obradivači toga leksema u uglednom (staro)crkvenoslavenskom rječniku *Slovníku* taj su pridjev u Gal 4,27 preveli kao 'osamljen'.⁴³ U suvremenom hrvatskom prijevodu također stoji poimeničeni pridjev *osamljena*.⁴⁴

Zanimljivo je pitanje o kojim točno okolnostima govori taj drugi dio retka i kako ga je čitatelj iz glagoljaške zajednice mogao razumjeti. Mislim da su najizglednija dva tumačenja:

(A) neplodna žena bila je napuštena, tj. otpuštena od svog muža te joj nastavak retka sup(r)o(t)stavlja ženu koja za razliku od nje ima muža,

(B) neplodna žena nikad i nije bila udana te je riječ o neudanoj ženi (samic), koja je, ako je poštivala židovski zakon, morala ostati neplodna, tj. bez djece jer bi sve drugo bilo za osudu.

Obje su mogućnosti nešto novo u kontekstu govora o neplodnosti u glagoljaškim tekstovima Staroga zavjeta, u kojem među konkretnim tematiziranim neplodnim ženama nema spomena da bi ikojoj prijetilo napuštanje i otpuštanje te jednako tako izostaje govor o samaštvu, kakav poznaje suvremeni svijet, pogotovo u istom kontekstu s neplodnošću.

4.2. Nebiblijski književni tekstovi

4.2.1. *Apokrif o prekrasnom Josipu*

S biblijskim su temama, starozavjetnim i novozavjetnim, u glagoljaškoj književnosti, među ostalima, povezani i *Apokrif o prekrasnom Josipu* te *Protoevanđelje Jakovljevo*. Budući da je prekrasni Josip sin starozavjetnoga patrijarha Jakova i njegove druge žene Rahele, za koju je ranije navedeni biblijski tekst (10) rekao da *neplodna prebivaše*, našla se u apokrifnom tekstu jedna izjava koja tu nezahvalnu okolnost predstavlja iz Jakovljeve perspektive:

⁴² Senc 1910/1991:850; Divković 1900/1980:298–299.

⁴³ Slovník 1959–1997:512.

⁴⁴ Biblija 2008:1301.

(24) *Ako ja jedan bezčedan ot Rahili bih, ot dragiju čedu kako govoriste, i to vse se na mnje zbi* (HSP.II 2013:95).

Rahila je *neplodna*, a Jakov je *bezčedan*. U cjelini se glagoljaškoga biblijskoga i apokrifnoga pogleda na njih dvoje opet potvrđuje ona ranije utvrđena prevladavajuća raspodjela leksema s osnovom *neplod-* i *bečed-*. Prvi će se uglavnom odnositi na ženu, a drugi na muškarca. Može se iščitati da se prvi razumijevao kao uzrok, a drugi kao posljedica stanja u kojem bračni par nema zajedničkih potomaka. Nositelj je prve okolnosti žena, a druge muškarac.

Citirane Jakovljeve riječi domeću i genitivnu sintagmu *ot Rahili*. Gramatički se ona može protumačiti kao subjektivni genitiv ili kao genitiv uzroka.⁴⁵ Time se još jednom potvrđuje da je žena u središtu govora o neplodnosti i u glagoljaškim tekstovima.

4.2.2. *Legenda o sv. Aleksiju*

Još jedna potvrda govora o neplodnosti u kojem se o nemanju djece govori iz muške perspektive, tj. androcentrično tako da se žena prikaže kao uzrok je i onaj iz *Legende o sv. Aleksiju* iz hrvatskoglagoljskoga *Berčićeva zbornika* (15. st.).

(25) *Evpimijan ... ne imiše čeda zanje bješe podružje jego neplodi* (HSP.I 2013:55).

Subjekt je u rečenici muškarac, on nema djece jer mu je supružnica (*podružie*) *neplodi*.

U nastavku se okolnosti rođenja sv. Aleksija pripovijedaju:

(26) *Žena že imenem Aglaisa, žena vjerna i bojeći se Boga, zapovjed tvoraše i moleći se B(og)u i glagoljući: »Pomeni me, Gospodi, nedostojnu rabu svoju i daj mi plod ot utrobe da budet mne vožd starosti na utjehu duše mojeje«.*

I (pomenu ju Bogъ) po dob'ru djejaniju jeje i začet' i rodi sina. Ino vzveseli se žena i muž jeje o Bozje (HSP.1 2013:55).

Aleksijeva majka, čija se pravovjernost ističe (*vjerna i bojeći se Boga*), ta je koja moli za *plod ot utrobe*, biva uslišana po svojoj pravednosti, tj. *dob'ru djejaniju* te rađa, već očekivano, sina. Jednako očekivano, to je za nju i njezina muža veselje.

Aglaisa u svojoj kratkoj molitvi daje i razlog zašto želi dijete. Valja podsjetiti da je nešto izrijeком o ljudskim razlozima za imanje djece rekao Abraham propitujući smislenost posjedovanja velikoga blaga ako ga nema tko naslijediti (6a). Može se pretpostaviti da je Aglaisa imala više razlo-

⁴⁵ Usp. HCJ 2014:280, 336–337.

ga da postane majkom, ali onaj koji ona apostrofira jest da joj dijete bude *vožd starosti*. Prva sastavnica te imenske sintagme, *vožd*, znači ‘vođa, vodič, gospodar, vladar’, dok za cijelu crkvenoslavensku sintagmu u grčkom izvorniku stoji γηροβόσκη.⁴⁶ Ta grčka riječ i njezin crkvenoslavenski prijevod govore o tome da Aglaisa računa da će joj dijete biti pomoć u njezinoj starosti. Ispunit će njezinu egzistencijalnu potrebu kada ostari i onemoća.

Riječ je o razumljivom motivu za imanje djeteta, poglavito za žene vremena u kojem je tekst nastao i u kojem se čitao. To su žene koje nisu samostalno privređivale i čija je egzistencija ovisila o muškim srodnicima (ocu, mužu, sinu). No može se primijetiti i da taj motiv na određeni način instrumentalizira dijete za roditeljeve potrebe, tj. riječ je o egoističnom motivu – egoističnom u smislu da polazi ponajprije od sebe i svoga dobra te da (u trenutku nevolje) postojanje drugoga ljudskog bića poima kroz prizmu vlastitih potreba.

Izgledno je da taj izrijekom naveden motiv nije punina Aglaisina promišljanja razloga zašto je dobro imati djecu. Za Aglaisu se, uostalom, u tekstu kaže da je vjerna i bogobožna žena. Može se pretpostaviti da je na plodnost gledala mnogo šire od onoga što je u citiranom retku izrekla. No njezine su riječi pokazatelj onoga što je najviše pogađa u slučaju kad ne može odgovoriti na biblijski poziv *plodite se i množite* (Post 9,7).

4.2.3. Život Marije Magdalene

U prethodnim je biblijskim i nebiblijskim primjerima uočljiv dio pripovjedne linije o neplodnosti sadržavao izravnu molitvu supružnika Bogu da im ostvari želju za roditeljstvom. U *Životu Marije Magdalene*, sačuvanom u hrvatskoglagoljskom *Ivančićevu* (14./15. st.) i *Žgombićevu zborniku* (16. st.), potvrđen je i motiv posredničke molitve za porod. Magdalena je ta koja moli Boga za dvoje supružnika, koji uslišenje te molitve povezuju s vlastitim obraćenjem od (poganskih) idola prema kršćanskom Bogu. Magdalenina molitva uspijeva jer *gospoja ona bi truhla*, tj. trudna:

(27) *Potom' že pride cjesar vladan'ja s ženoju svoeju pokloniti se idolom z' prošen'je diti*

(...)

Jej (tj. Magdaleni) že cjesar i s ženoju svoju reče: »S rečeniju tvojemu jesmo na vse gotovi, ašće ot Boga jegože propovjedaješi, sina nam koga ne imamъ isprosiši roditi«. V tomžde blažena Marija otojeća, zato ne os-tanu. I tudije za njih se pomoli da bi njim sina posudil milostiju svoeju. Jejže molitvi Gospod usliša. I gospoja ona bi truhla (HSP.I 2013:94–95).

⁴⁶ RCJHR1 2000:525.

U citiranom se tekstu za bračni par izrijekom ne kaže da je netko od njih *neplodan* ili *bezčedan*, nego se njihov problem iščitava iz činjenice da su se utjecali idolima za prošenje (rađanja) djece (*idolom z' prošen'je diti*). Iako su to idoli za prošenje djece (*diti*) uopće, izgleda još jednom da su sinovi poželjna i optimalna djeca, pa bračni par, precizirajući svoju molbu, kaže Magdaleni da im izmoli *sina*. Magdalenina je posrednička molitva uslišana i *gospoja ona bi truhla*, tj. trudna.

Zanimljiv je izbor glagola u Magdaleninoj molitvi koji se odnosi na radnju koju bi u vezi željenoga sina Bog trebao *milostiju svojeju* napraviti – *posuditi*. Možda je to trag (u biti kršćanskoga) uvjerenja da bi čovjekov primarni odnos trebao biti prema nebeskom Bogu Ocu, a ne prema zemaljskim roditeljima. Između redaka taj izbor riječi upućuje na uzvišeniju svrhu postojanja djeteta od one da naslijedi bogatstvo svojih roditelja (6a) ili da im bude pomoć u starosti (26).

Taj malen, ali vrijedan znak drugačijega gledanja na svrhu novoga života domeće se Magdaleni (doduše u neupravnom govoru), svetici za koju se u istom tekstu kaže da je samim apostolima bila *apustolica* i koju katolička tradicija, kojoj su pripadali glagoljaši, ne poznaje ni kao suprugu ni kao majku.

4.2.4. Barlaam i Jozafat

Iako zasad poznat samo iz kasnijega latiničnog prijepisa u *Dubrovačkom legendariju* (16. st.), srednjovjekovni se roman *Barlaam i Jozafat* može povezati s glagoljaškom srednjovjekovnom književnošću.⁴⁷

Na početku romana opisuju se okolnosti rođenja njegovoga glavnoga junaka Jozafata. Jozafatov otac bio je kralj u Indiji koji je progonio kršćane. Bez spomena Jozafatove majke, tj. kraljeve žene, za kralja se kaže:

(28) *A taj kralj ne imaše poroda tere zato mnogo žalostan bješe i davaše veliko blago popovom od idola da bi mu isprosili porod u bogova* (HSP.I 2013:187).

Ističe se velika žalost onoga koji nema poroda, a pojavljuje se opet i motiv posredničke molitve: bogati kralj plaća službenike idola (*popove od idola*) da mu isprose porod. Taj i prethodni primjer iz teksta o Mariji Magdaleni (27) pokazuje da je molitva za porod bila jedna od metoda prevladavanja neplodnosti i izvan kršćanskih svjetova.

Kao i kod bračnoga para iz hagiografskoga teksta o Magdaleni, kršćanski Bog je onaj koji intervenira u kraljevoj žalosti, iako se kralj nije obratio. Štoviše, prije rečenice koja je zaključila kratku pripovjednu liniju o reproduktivnoj neplodnosti, kralj je prognao jednoga svoga dvoranina koji je postao (kršćanski) redovnik. Tada slijedi rečenica:

⁴⁷ Katičić 2008:228. Usp. Fališevac 2012:109.

(29) *Međutoj hotje Bog, rodi se kralju najljepši djetićak i nadješe mu ime Jozafat* (HSP I:188).

Dakle, *rodi se kralju*, očekivano, sin. U bezličnoj gramatičkoj konstrukciji apstrahirana je u potpunosti Jozafatova majka, koja je praktički nena-zočna i odsutna u cijelom romanu usmjerenom ponajprije na muške likove, pa tako i na složen odnos između oca i sina.

4.2.5. *Priča o premudrom Akiru*

Priča o premudrom Akiru, roman sačuvan i u hrvatskoglagoljskom *Petrisovu zborniku* (1468.), važan je jer je to zasada jedini primjer u kojem molitva za (izravno) potomstvo nije uslišana i jedini primjer u kojem sam Bog nudi svojevrstu alternativu, a to je primanje i odgajanje nebiološkoga djeteta kao svojega. U Akirevu slučaju riječ je o odgajanju nećaka, tj. sestrina sina:

(30) *Az Akir, premudri knjižnik, stvorih brak sa ženom svojom i bih š njom 60 let. I ne bi jemu čeda i moljaše Boga na vsaki čas i s blagouhaniem i s molitvami velikimi i sa slzami kajaše hišu svoju. I reče jemu Bog: »Akire, vsa ti prošenijsa isplnih, a ježe o čedje tom, ne prosi. U tebjje je sestričić Anadan, primi ga mesto sina svojego«* (HSP1:251).

Iz navedena odlomka vidi se da je ucviljeni Akir taj koji ustrajno i pobožno moli Boga za potomstvo, a ne njegova žena. Izrijeckom se kaže da njemu (a ne njemu i njegovoj ženi) *ne bi čeda*. Akirova se tuga izražava metaforičnom slikom o suzama kajanja koje ispunjaju njegovu kuću (*sa slzami kajaše hišu svoju*). Možda je to trag vjerovanja da je neplodnost rezultat grijeha, ne nužno Akirova, koliko grijeha čovječanstva, tj. pada čovjekova, po kojem su, među ostalim, smrt, patnje i bolesti ušle u svijet. Grijeh će kao mogući uzročnik neplodnosti spomenuti i Ana, Marijina majka (39). Pobožnost se Akirove molitve metaforično izražava spomenom miomirisa (*s blagouhaniem*).⁴⁸

Ni u nastavku priče nema Akirove žene jer je pozornost usmjerena na Akirov odnos s Anadanom. Roman ne nudi sretnu predodžbu odgajanja nebiološkoga djeteta jer se čita da se Anadan urotio protiv Akira želeći ga ubiti. Na kraju ga je samoga snašla ta sudbina, i to tako da ga je Akir zatukao do smrti.

4.2.6. *Aleksandrida*

Iako sačuvana u kasnijim hrvatskim prijepisima, ćirilicom (16. st.) i latiničnom (17. st.), hrvatska je *Aleksandrida* plod srednjovjekovne književnosti. Pretpostavljen je i zasad neotkriven glagoljsko-čakavski predložak.⁴⁹

⁴⁸ Moguće je i da je izvorno trebalo pisati *blagoufaniem*, što se značenjem ('dobrom nadom') uklapa u kontekst.

⁴⁹ Hercigonja 1975:383.

U tom se sadržajem i značenjima bogatom romanu posvećenom Aleksandru Velikom (Makedonskom) otvaraju brojne teme, a tako i neplodnost. Važno mjesto toga romana u govoru, tj. u stvaranju predodžbe o neplodnosti sadržano je u činjenici da pred čitatelja, iako između redaka, donosi dva muškarca, i to istaknute povijesne ličnosti, uz koje se pokazuju neke posebnosti na području reproduktivne plodnosti. U tom romanu Filip odgaja svoje nebiološko dijete (Aleksandra) ne znajući da mu nije biološko, dok Aleksandar uopće nema djece.

Dodana su vrijednost zasad jedini sigurno potvrđen motiv (potencijalnoga) otpuštanja žene zbog neplodnosti te *Priči o Akiru* srodan motiv odgajanja nebiološkoga djeteta (premda nesvjestan).

Pripovjedna linija o neplodnosti započinje opisom okolnosti Aleksandrova rođenja:

(31) *Car macedonijski Filip imiše ženu Olimpijadu, da priskrbnu nahojaše ju, jere biše neplodna mnogo lit. I gledaše ju Filip car muž nje i rastrgoše ljubav, ku k njen imiše. I kada pohojaše na vojsku, dozva Olimpijadu i bi š njom dobre volje i reče: »O mili moji oči i svite i dušo, Olimpijado, ako do vraćenja moga ne primeš diteta, neć' oči moji veće viditi, ni k srcu momu veće pristati.« I to rek na vojsku otide (HSP.I 2013:279).*

Žena, tj. Olimpija je ta koja je, pripovjedač kaže, *neplodna mnogo lit*, i zbog toga je pretužna (*priskrbna*). Njezin muž Filip odluči da je dosta čekanja te joj, doduše biranim riječima, daje ultimatum da rodi dijete ili ga više neće vidjeti te neće biti draga njegovu srcu. Doslovno se, dakle, kaže da će Olimpija u slučaju nerođenja djeteta biti udaljena od Filipova srca, a on od njezinih očiju. U tome se može prepoznati i iz toga se može iščitati motiv otpuštanja žene zbog neplodnosti, a iz njega i sud da brak bez djece ne vrijedi i da neplodna žena može biti nevrijedna muževljeve ljubavi.

Dodatno ražalošćena Olimpija saznaje da bi joj mogao pomoći Egipćanin Nektenab (zapravo egipatski car), kojem ona kaže:

(32) *O človiče Ejipćanine, istina li je, ča sam čula od tebe, jere možeš histrostju tvoju razdrišiti utrobu moju i silnomu caru Filipu srce obeseliti, i moju veliku žalost u radost obratiti? (HSP.I 2013:279).*

Opet se apostrofira *velika* žalost zbog nemanja djeteta, te dvostruka radost, Filipova i Olimpijina, kad bi se to promijenilo. Nektenabova »vješitina« nadvladavanja neplodnosti sastojala se u tome što je prišao Olimpiji u liku egipatskoga boga Amona te je legao s njom, nakon čega je ona začela i rodila Aleksandra.

Roman dojmljivo opisuje Filipovu radost prilikom prvoga susreta s Aleksandrom, koji mu u priči nije biološko dijete, što Filip (opet u priči) nije nikad saznao:

(33) *Došad u svoj grad Filipus, dite njega susrite, i tomu car zradova se i slatko prijam celivaše i radujući se k njemu govoraše: »Raduj se, drugi Prekrasni Josipe, i drugi hrabri Acilišu. Ti mi jesi darovan, vsaki bo dar svrššen ishodi od boga. Ako mi je sada umriti, ne haju, jere gdo rodi dicu ne umira.« (HSP.I 2013:281).*

Filipove riječi prenose ideju o djetetu kao božjem daru. Ujedno daju uvid u jedan od razloga važnosti imanja djece u poimanju likova za koje je glagoljaška zajednica mogla znati: *jere gdo rodi dicu ne umira*. Dijete, koje preuzima genski identitet svojih roditelja, neki roditelji znaju promatrati kao nastavak sebe, kao svojevrsno produženje dijela svoga tijela u budućnosti u kojoj njih samih zbog smrti neće biti.

U nastavku *Aleksandride*, kako je prenosi sačuvani prijepis, ne spominju se druga Filipova i Olimpijina djeca. U toj priči, za razliku od zbilje,⁵⁰ dake, Aleksandar je jedino Filipovo dijete, iako to u biološkom smislu nije, tj. Filip nije Aleksandrov biološki otac. Za Filipa se u priči izrijekom ne kaže da je bio neplodan, ali čitatelj lako može steći takav sud jer je Olimpija uspjela začeti dijete s drugim muškarcem. Filip je također u priči onaj koji podiže biološki tuđe dijete, ali za razliku od ranije spomenutoga Akira, toga nije svjestan.

U nastavku *Aleksandride* može se saznati da ni Aleksandar nema djece. To je također različito od zbilje kakvu rekonstruiraju povjesničari.⁵¹ Prilika je za potomstvo bilo jer *Aleksandrida* daje prostor njegovoj ženi Roksani te njihovu ljubavlju i poštovanjem ispunjenom odnosu. Aristotel je taj koji u priči podsjeća Aleksandra na važnost potomstva:

(34) *Arištotil reče: »O, Aleksandre, pospešaj dite učiniti, da Macedonjanom pomenutje ostaviš.« Aleksandar reče njemu: »Nimam vam ostaviti sina, da ostaolju vam i mnozim pamet ovu: velike moje podvige i dobra moja dila.« (HSP.I 2013:362).*

Za razliku od prizora s Filipom i Olimpijom u kojem je žena u središtu govora o rađanju djece, u središtu je Aristotelove i Aleksandrove razmjerne mišljenja o toj temi muškarac, tj. Aleksandar. Roksana se uopće ne spo-

⁵⁰ Povijest poznaje polubraču te sestru i polusestre Aleksandra Makedonskoga (Green 2013:586–587). Sestra mu se zvala Kleopatra. Polusestra mu je po ocu Filipu bila i Tesalonika, a po njoj je ime dobio grad u kojem su nakon više od tisućljeća od Aleksandrova vremena rođena sveta braća Ćiril i Metod – Solun.

⁵¹ S Roksanom je Aleksandar imao sina Aleksandra (IV.), a poznat je i još jedan njegov sin od druge žene (Green 2013:587).

minje. Aristotel potiče Aleksandra da *pospeši*, tj. da nastoji i da se zauzme *dite učiniti*. Dodaje i razlog: da ostavi *pomenutje*, tj. spomen i uspomenu na sebe. Taj Aristotelov razlog izborom je riječi drukčiji od onoga prethodno citiranoga Filipova obrazloženja (33), ali je sadržajem sličan. Aristotel također predstavlja djecu kao svojevrzne produžetke svojih roditelja, kao da je najvažniji dio njihova identiteta taj da predstavljaju žive spomen(ik)e svojih roditelja.

Aleksandrov odgovor otkriva odbijanje te Aristotelove premisli. Snaga je toga odbijanja očita u izboru suprotne složene rečenice (*nimam ... da* u značenju 'ne ... nego') te u izboru modalnoga i pomoćnoga glagola *imêti* u modalno-temporalnoj sintagmi (*nimam ostaviti*). Tim se glagolom (uz dopunu infinitiva) izražavala neizbježnost, tj. obvezatnost (ne)ostvarenja radnje označene infinitivom.⁵² Ono što Aleksandar hoće ostaviti jest *pamet*, tj. sjećanje i uspomenu na svoje *velike podvoige* i *dobra dila*.

Aleksandrov je stav uvelike različit od ranije citiranoga stava njegova oca Filipa (33). Kroz te dvije kraljevske figure predstavljeni su i drukčiji pogledi na plodnost kao širi pojam od one reprodukcijске uopće. Filipu je jedan od životnih imperativa produženje loze, dok Aleksandar uspjeh mjeri vlastitim velikim podvizima i dobrim djelima, koja ne uključuju potomke od svoje krvi i mesa. Takvim se svojim stavom približava prethodno navedenom starozavjetnom retku koji pojam ljudske plodnosti izvodi iz isključivo reprodukcijске domene (17).

Citirani dio može značiti da je Aleksandrovo nemanje djece rezultat svjesne odluke, ali i izvanjskih nezahvalnih okolnosti. U *Aleksandridi* se nigdje ne kaže da su Aleksandar i Roksana bili *neplodni* ili *bečedni*. Pitanje njihove reprodukcijске plodnosti tema je samo unutar citiranoga kratkog odlomka, koji pregnantno sup(r)o(t)stavlja dva različita pogleda na pitanje plodnosti, onoga koji ga veže isključivo za reprodukciju i onoga koji to ne čini. Tekst, nažalost, ne pruža podatke na osnovu kojih bi se sa sigurnošću moglo znati zašto Aleksandar kaže da neće imati dijete.

Konačno, u izboru Aristotelovih i Aleksandrovih riječi još se jednom otkriva preferencija muške djece, tj. sinova kao idealnih potomaka. Aristotel kaže da treba *dite učiniti*, a Aleksandar odgovara da neće ostaviti *sina*. U toj su razmjeni te dvije riječi upotrijebljene kao sinonimi, iako je imenica *dête*, kad se odnosi na potomke roditelja, leksička nadređenica (hiperonim) podređenici (hiponimu) *sinъ*.

⁵² Vela 2018:45, 53–54.

4.2.7. Protoevanđelje Jakovljevo

Tekst koji umnogome mijenja dosada predstavljeni govor o neplodnosti u glagoljaškoj kulturi jest dio apokrifa *Protoevanđelje Jakovljevo* posvećen okolnostima Marijina rođenja.⁵³ Taj apokrif, sačuvan u glagoljaškoj brevijarskoj i zborničkoj inačici, u cjelini je posvećen Marijinu i Isusovu djetinjstvu, a njegov početak, vezan za Isusove djeda i baku, sv. Joakima i Anu, u potpunosti je prožet motivom neplodnosti. Jasan je zaokret u odnosu na prethodno predstavljene obrade toga motiva sadržan u tome da je u priči o Joakimu i Ani govor o neplodnosti usmjeren podjednako na ženu i muškarca.

Prva pojava koja razvodnjava ranije predstavljenu dominaciju žene kao referenta u govoru o neplodnosti jest ta što se i o Joakimu govori kao o neplodnom.

Nakon što se na početku utvrđuje Anina i Joakimova pravednost, očita i u tome da dijele svoje materijalno bogatstvo s Bogom, bližnjima i potrebitima, apokrif nastavlja s Joakimovim nevoljama i doživljajem neplodnosti, a onda i s Aninim. Joakim je i taj koji javno prima osudu društva za nemanje djece. O tome govori i prvi prizor kada Joakim na židovski blagdan posvećenja Hrama (Hanuku) želi prinijeti Bogu dar, a židovski ga starješina (u brevijarskoj verziji), odnosno Izraelci (u zborničkoj verziji) u tome sprječavaju:

(35) *a*₁. *Ne dostojit tebje, o Jakime, dari Bogu prikazat, zakaj ne stvori ploda va Izdraili* (HSP.II 2013:99)

*a*₂. ... *zač nisi ploda učinil meju nami va Izdraili* (HSP.II 2013:104).

Uz prethodne navedene analitičke sveze izražavanja neplodnosti (*ne biti čeda, ne imêti dêti*), s ovim apokrifom pridružuje se i ona *ne stvoriti/učiniti ploda*. Za razliku od imenica *čedo* i *dêti*, imenica *plodъ* nije povezana samo s ljudskim potomcima, nego se može odnositi na najrazličitije učinke i rezultate konkretnih i apstraktnih bića, stvari, pojava, radnji i dr.

Joakimova reakcija opisuje se riječima:

(36) *Jakim zato oskrbje boljezniju velieju zelo. Jedin že ot 12 koljenu Izdraillevu skozje oponošeniye i sram veliki, otide tužeći, i tužeći glagole: »Ašće az jesam proklet va Izdaraili, ne stvorioši ploda!« I vspomenu Abraama patrijerhi i Sarru ženi jegu, jako v posljedneje nisu dni da im Bog sina Isaka.*

Sice ubo Jakim pečalan i skrban bist velmi, i skozje sram v dom svoj pojti ne hotje, na tudje pečalan i skrban v pustinju ide i stvori sebje krov tu. I

⁵³ O ovom važnom tekstu za temu reprodukcijске neplodnosti u hrvatskoglagoljaškoj književnosti vidi više u Badurina Stipčević 2006 i Badurina Stipčević 2008.

*posti se četiri deseti dni i 40 noći piće i pitija ne prijemljujći, na sih radi
skrb molitvi izlivajući doklje j posjetit Gospod* (HSP.II 2013:99).

Joakim je potresen, ožalošćen i osramoćen zbog svojega stanja i osude koju je primio za to stanje (*oskrbje boljezniju velieju zelo, oponošenje i sram veliki, tužeći i tužeći, proklet, pečalan i skrban, skožje sram*). Glagoljaški pisac dvaput ponavlja isti izričaj da naglasi ozbiljnost i neugodnost Joakimova stanja (*sram veliki – skožje sram; tužeći i tužeći; pečalan i skrban bist velmi – pečalan i skrban*).

Zbornička verzija na tom mjestu izostavlja spomen Abrahama i Sare te za kontekst govora o neplodnosti u glagoljaštvu donosi važan izbor riječi:

(37) *Jakim bi vele žalostan v sebi, tere ide k dvema na desete kolenoma Izdrailevima, misleći v sebi i iskati poče gdo bi tako neplodan kako i on. I iskav, ne more najti nikogare neplodna razve sebe i bi vele žalostan* (HSP.II 2013:104).

Navedeni je citat jedna od rijetkih poznatih glagoljaških potvrda uporabe nekoga leksema s osnovom *neplod-* (u danom primjeru pridjeva *neplodъnъ*) uz muškarca.

Druga je također vezana za apokrifno izvješće o Joakimu i Ani. Nalazi se u brevijarskoj verziji, ali nije dijelom čitanja, nego je je dijelom antifone:

(38) *Va ono vr(ê)me arhiđerêi b(ê)še Zahar' . ki Êkima nepl(o)dna dar' vznenavidê ... ko plodovitim' neplodovit' s(e)be želêše pridružiti – BrBer₁ 177d.*

U tom se primjeru pridjevi *neplodъnъ* i *neplodovitъ* odnose na Joakima. Tako je Joakim jedini zasad poznat muškarac u korpusu glagoljaških tekstova kojemu se domeću leksemi sa značenjskom osnovom *neplod-*, inače rezervirani za žene.

Nakon što se u tekstu doznaje da Josip odlazi u pustinju postiti i moliti četrdeset dana kako bi Bog uslišio njegovu molbu za potomkom, pripovjedačeva se pozornost usmjeruje na Anu:

(39) *Anna ubo meju ženami častiju i svetineju proglašajema, slija slišavši, priskrbna bist i dom svoj zatvori. I rizi svoje sjetnije oblječe, d'n i noć plaćući se glagoljaše: »Kto sagrješi jako Gospod črjevo moje zatvori?« (HSP.II 2013:100).*

(40) *I va vrt svoj snide veliki boljezni radi, da slobodnije žalostit se, i žalosteci se plakati vmožet. Žena ubo svetaja kada bješe v vrtje, žalostno i gorko plakaše, očje i rucje k nebesi vzdvigši, duhom v molitvah ne prestajase govoreći: »Uvi mnje, komu upodobih se az jako neplodna jesam! Gdo me rodi ili kaja me ložesna iznese, jako az zakleta rodih se pred sini Izdralevimi!« (HSP.II 2013:100).*

Ističe se Anina časnost i poštenje koja je u suprotnosti s neplodnošću koju Ana povezuje s nečijim grijehom, kao da bi neplodnost bila uzrok grijeha (39). O njezinu lošem emocionalnom stanju svjedoči izbor riječi *priskrbna bist, rizi sjetnije, plačući se* (39), *velike boljezni, žalostiti se i žalosteći se plakati, žalostno i gorko plakaše* (40), dakle, triput riječ s osnovom *žalost-*, a onda i uzvik jadikovanja (*uvi*) s dativom (*mne*) kao trpiteljem nesretnih okolnosti. Ana se kao i Joakim (36) osjeća *zakleta*, tj. *prokleta* (40).

Zbornički tekst bira sljedeće riječi:

(41) *A žena njega Anna (...) plakaše zač ne imeše ditce ot svojego tela... (HSP. II 2013:104).*

(42) *I pozri na nebo Anna i vzdahnu ot srca svojego milo i uzri gnizdo ptiče na dapine, i splaka se Anna govoreći ovako: »Uvi mne nebozi, komu prispodobih se, zač menje i mojego muža izгнаše is crikve Gospodina Boga mojego! Ptice nebeskije i ribe morske te su plodovite pred Bogom a ja nisam: zemlja va vrime svoje plod dast!« (HSP.II 2013:104).*

Prizor Anina žalovanja u vrtu (40, 42) jedno je od potresnijih žalovanja zbog nemanja djeteta u glagoljaškim tekstovima. Zanimljiva je i razlika između brevijarskoga i zborničkoga teksta. Brevijarski je izravan i oštar te snažna jezika. Zbornički je lirskiji, tj. slikovitiji. Ana se uspoređuje s drugim stvorenjima, tj. pticama i ribama, te sa zemljom, upućujući na razumijevanje plodnosti šire od isključivo ljudske reprodukcije. Treba primijetiti i da se ne uspoređuje s drugim, plodnim ženama. Jezik u zborniku nije izravan i snažan kao brevijarski, što pokazuje i brevijarska snažnija leksička negacija *neplodna jesam* (40) u odnosu na blažu zborničku sintaktičku negaciju *plodovita ... nisam* (42).

Usporedno s tim da je Joakim zasad jedini poznat muškarac u glagoljaškim tekstovima uz kojega se domeću leksemi sa značenjskom osnovom *neplod-*, inače rezervirani za žene, treba primijetiti i da se u jednoj inačici *Protoevanđelja Jakovljeva* uz Anu domeće leksem sa značenjskom osnovom *bečed-*, koja je sklonija stajati uz muškarce:

(43) *Plaću vd(o)ovstva moego i splaću bezčediê moego – BrBar 298c.*

U tom se primjeru još jednom uočava supostavljanje za ženu nezahvalnih stanja udovištva i nemanja djece (vidi i primjere 15 i 16).

Joakimova i Anina priča o neplodnosti također ima sretan kraj kao većina prethodno navedenih. Anđeo navijesti Ani da će začeti, ali ona ne povjeruje isprva ni u to da je on vjerodostojan glasnik. Kada se uvjeri, daje obećanje:

(44) *a₁. ... ašće poroju mužaski pol ili ženski, privedu ga v dar Gospodu Bogu mojemu (HSP.II 2013:100).*

*a*₂. *Muški li pol ili ženski poroju, hoću je dati v crikav ...* (HSP.II 2013:104).

Za razliku od Ane, Samuelove majke (12a), i braćnoga para za koji je posredovala Magdalena (27), Ana nije molila za sina, tj. muško dijete. Ona ostavlja mogućnost da bude rođeno ili jedno ili drugo te za jedno i drugo snuje jednaku sudbinu, da bude posvećeno Bogu.

Zanimljiv je i izbor roda akuzativne zamjenice. U (brevijarskom) primjeru 44a₁ nalazi se muški rod (*ga*), koji se najvjerojatnije odnosi na imenicu *polb*, ali je moguće da se izborom te zamjenice predmnijeva muško dijete. Drukčije je u (zborničkom) primjeru 44a₂, u kojem piše zamjenica ženskoga roda (*je*), što bi bila semantička sročnost sa ženskim *polomb*, tj. djevojčicom.

U izboru se enklitičkoga oblika akuzativne zamjenice ženskoga roda najavljuje ključna rečenica koja uskoro slijedi:

(45) *Ženski pol se je porodil* (HSP.II 2013:105).

To je druga važna razlika u odnosu na prethodne priče o neplodnosti, koje kad su završile rođenjem djeteta (sve osim Akirove priče), govore o rođenju muškoga djeteta, tj. sina.

U korpusu cjelovite hrvatske srednjovjekovne književnosti valja primijetiti da postoji još jedan književni tekst u kojem se nakon neplodnosti rađa kći. Riječ je o latiničnom tekstu *Od svete Eufrosine*, koji je sačuvan u *Dubrovačkom legendariju* (16. st.).⁵⁴ Slijedi dio te hagiografije koji se tiče neplodnosti:

(46) *Bješe u gradu od Leksandrije jedan veliki bogat vlastelin i poštovan, koji se vele Boga bojaše, imenom Panfrucijo. Ovi imaše jednu vladiku, svetu ženu, za svoju pravu ženu, ali bješe besplodna i mnogo se bojaše da ne ima poroda. I činjahu mnoge lemozine ubozijem i redovnikom moleći jih da bi se Bogu molili i da bi jim dao porod od njih srca (...) Postavi se opat na molitvu i poče moliti Boga da bi mu (tj. Panfruciju) dao Bog porod od njegove ženidbe i Bog usliša molitvu opatovu tere mu žena rodi mnogo lijepu kćercu* (HSP.I:140).

U kontekstu književne pojave da se reprodukcijски neplodnom paru rađa kći, a ne sin (što je prevladavajući književni ishod), treba naglasiti da Eufrosina velik dio odrasloga života ne živi kao žena, nego prerusena u (muškoga) redovnika provodi život askeze i molitve u muškom samostanu. U tom je smislu njezin ženski identitet prigušen.

⁵⁴ Nije još istražen historijat i tradicija toga teksta u hrvatskoj književnosti. Nije isključeno da ga je mogla sadržavati i glagoljaška književnost.

Za razliku od Eufrosine, Marija, Joakimova i Anina kći, bez zadržke živi svoj ženski identitet. Ona je prema kršćanskom, poglavito katoličkom, nauku bila savršena žena koja je u sebi ujedinila različite ženske identitete (djeвица, majka tjelesna (Kristu) i duhovna (svim kršćanima), supruga, udovica, *prijestolje mudrosti*, kraljica neba i zemlje...). U katoličkom nauku jedna je žena, Marija, najsavršenije ljudsko biće, a to je prati od njezina bezgrešnoga začeca do izostanka smrti (tj. ona je usnula i uznesena je na nebo tijelom i dušom). Apokrifna priča o izvanrednim okolnostima Marijina rođenja pridonosi njezinu visokom statusu u kršćanskoj kulturi.

5. Crkvenopravni tekst

Jedan od najpoznatijih hrvatskoglagoljskih zbornika, *Petrisov* (1468.), među ostalim, sadržava niz tekstova koji se tiču crkvenopravnih, kanonskih propisa.⁵⁵ Očekivano, neki od njih reguliraju i kršćanski, tj. crkveni brak, pa se dotiču i pitanja neplodnosti.

U svojem opisu *Petrisova zbornika* Vjekoslav je Štefanić za jezik tih kanonskih propisa iz *Petrisova zbornika* primijetio kako »kanda vodi u moravsko razdoblje« (Štefanić 1960:369), tj. u ćirilometodsko vrijeme (9. st.). Štefanić ističe leksem *podbêga* ('otpuštena žena, otpuštenica'). On je potvrđen u staroslavenskim tekstovima.⁵⁶ Među njima je i *Kločev glagoljaš* (11. st.), koji se nastankom veže za današnji hrvatski prostor.

Kao što je poznato, u *Kločevu* se *glagoljašu* nalazi i tzv. *Metodova homilija*.⁵⁷ Ona je svojim sadržajem umnogome vezana za pitanje urednoga braka. Prema sudu Franje Račkoga svetost i nerazdruživost ženidbe bile su u središtu pastoralnoga djelovanja Svete braće među Slavenima.⁵⁸ U tom je kontekstu moguće razumjeti Štefanićev sud o mogućem moravskom podrijetlu propisa o braku i ženidbi iz *Petrisova zbornika*.

Sadržaj koji se sigurno odnosi na neplodnost predstavljen je ovim citatom:

(47) *Neplodivu ženu ne podobaet' ee pustiti to rekuć' da bi drugu poel'. I nju ne budi ženitav' s ku si stvoril' prêljubodêstvo* – CPet 136r.

Propis je jezično oblikovan tako da obuhvaća treće (*ne podobaet'*) i drugo lice (*ne budi, si stvoril'*). Adresat je tih propisa očito muškarac, tj. muž, kojem se propis uporabom drugoga lica dijelom i izravno obraća. Nijednom se

⁵⁵ Štefanić 1960:368–373. Usp. RCJHR1 2000:XXXV.

⁵⁶ Kao *potbêga* obrađen je u Slovník 1959–1997:220.

⁵⁷ Suvremeni hrvatski prijevod *Metodove homilije* vidi u Damjanović 2016:102–105.

⁵⁸ Rački 1859:158.

taj muškarac izravno ne spominje, tj. izostaje imenska sintagma ili imenica koja bi ga označila. Za njegovu se pak ženu koristi sintagma *neplodiva žena*.

Temeljni je sadržaj citiranoga propisa taj da se neplodna žena ne smije otpuštati i da joj se ne smije naći, valjda plodna, zamjena. Drugim riječima, kršćanski je brak valjan i kad se ne ispunja zahtjev za reproduktivnom plodnošću. Fikcija o Olimpiji i Filipu (31) potvrđuje da je bila zamisliva situacija u kojoj bi se to moglo dogoditi. Izgleda da srednjovjekovnoj Europi nisu bili nepoznati ni stvarni zahtjevi za razrješenje ženidbe zbog neplodnosti.⁵⁹

Citirana odredba u svoj propis uvodi još jednu ženu, onu s kojom bi muž mogao *stvoriti prêljubodêistvo*, tj. preljub, vjerojatno s ciljem prokreacije. Za takav se odnos kaže da je muškarac ne smije oženiti. Možda se misli da bi je htio oženiti ako bi se iz toga preljubničkog odnosa rodilo dijete.

Ukratko, citirana odredba o nerazrješivosti ženidbe u slučaju neplodnosti stavlja ženu u centar svoga izričaja kao nositeljicu i uzročnicu neplodnosti i kao onu koju bi možda njezin muž htio otpustiti, ali to ne smije. Žena je predmet toga crkvenopravnoga propisa, a njezin muž je svojevrstan trpitelj i izvršitelj, točnije, neizvršitelj čina otpuštanja. Valja podsjetiti i da je statut bračnoga *otpuštanja* u judeokršćanskom shvaćanju ponajprije vezan za otpuštanje žene. Nije postojalo otpuštanje *muža*.

Sudeći prema citiranom propisu, može se reći da je glagoljaška kultura, iznikla na široj ćirilometodskoj, štitila žene u reprodukcijски neplodnom braku od nezahvalne mogućnosti otpuštanja.

6. Sveze riječi za izražavanje neplodnosti

Reprodukcijска se neplodnost u glagoljaškim tekstovima izražavala analitički, tj. sintaktički i sintetički, tj. leksički. Neke su od analitičkih sveza bile komentirane tijekom prethodnoga izlaganja, a u ovom će se poglavlju podrobnije popisati i opisati.

Temeljan je način izražavanja neplodnosti upućivanje na očekivani rezultat plodnosti, a to je sam plod. Leksemi vezani za neplodnost (vidi poglavlje 7.) u sebi sadrže značenjske osnove *čedo* i *plodb*. Sintaktičke sveze za

⁵⁹ Nam 2016:520. U samoj Bibliji, temeljnoj kršćanskoj knjizi, nema pak spomena otpuštanja žene zbog neplodnosti. U Starom je zavjetu to moglo biti prevladano uzimanjem drugih žena, što su pokazali i ovdje predstavljeni primjeri koji govore o Sarinoj, Rahelinoj i Aninoj neplodnosti. U Novom zavjetu pak Krist daje uredbu o neotpuštanju žena u kojem god slučaju osim u slučaju preljuba. Taj se pak citat navodi i u spomenutoj tzv. *Metodovoj homiliji* u *Kločevu glagoljašu*. Vidi taj navod u Damjanović 2016:104.

izražavanje neplodnosti najvećim dijelom sadrže imenicu koja označuje očekivani plod ljudske reprodukcije. U raščlanjenim izvorima to su: *dête*, *dêti*, *dêtca*, *čedo*, *porodb*, *sinb*, *sême* i *plodb*. Posljednja dva (*sême* i *plodb*) nadilaze semantičko polje ljudske reprodukcije pa se mogu odnositi i na rezultate razmnožavanja drugih živih vrsta te na učinke različitih konkretnih i apstraktnih pojmova. Svi navedeni leksemi mogu označavati i žensko i muško dijete, osim *sina*, koji jasno označuje muško dijete. U raščlanjenim tekstovima nema primjera da bi netko u tom kontekstu spomenuo leksem *deči* ('kći').

Riječ koja označava očekivani rezultat ljudske reprodukcije sintaktički je najčešće objekt, i to uz zanijekani glagol *imêti*, kojim se izražava posjedovanje. Takve su ranije navedene sveze: *ne imaju dice* (2), *ne imiše dêti* (11a), *ne imiše čeda* (25), *sina ... ne imamъ* (27), *ne imaše poroda* (28), *ne imeše ditce* (41).

Zanijekani je glagol *imêti* potvrđen i u egzistencijalnom značenju: *nema dice* (5). Kad je o izražavanju reproduktivne neplodnosti riječ, može se primijetiti razlika između značenja posjedovanja i nepostojanja: prva dijete čini predmetom posjedovanja, dok druga jednostavno izražava njegovo (ne)postojanje.

Egzistencijalnom *ne imêti* značenjski su bliske zanijekane sveze s glagolom *biti* i riječima koje označavaju očekivani rezultat ljudske reprodukcije: *ne bêše ima čeda* (19a₁, 19a₂), *ne bê nima sinъ* (19a₃), *ne bi jemu čeda* (30). U njima su potencijalni roditelji trpitelji radnje, što izražava zamjenica u dativu (*ima*, *nima*, *jemu*).

Ostali glagoli u sintaktičkim svezama za izražavanje reproduktivne neplodnosti, jednako kao i glagol *imêti* kada označuje posjedovanje, označuju neku radnju čiji je objekt rezultat reprodukcije, tj. dijete: *ne more začet diteta* (4), *ne b(ê)še rodila čeda* (7a), *ne stvori ploda / ne stvorivši ploda* (35a₁, 36), *ni ploda učinil* (35a₂). Od svih se njih izdvaja Abrahamova izjava: *pridu bez čeda* (6a), u kojem prijedložni izraz *bez čeda* izražava okolnosti.

U prethodnim su se sintaktičkim svezama glagoli odnosili na (potencijalnoga) roditelja i (potencijalno) dijete. U glagoljaškim su tekstovima potvrđene i sveze za izražavanje reprodukcijске neplodnosti u kojima je subjekt Bog, koji djeluje tako da izostaje očekivani rezultat reprodukcije: *nêsi dalъ sême* (6a), *liši tebe ploda čriva tvoego* (10b), *zatvorilъ/zaklopilъ biše ložesna ee* (11b, 11c), *črjevo moje zatvori* (39).

Zaključno, analitički, tj. sintaktički način izražavanja neplodnosti najčešće uključuje sintaktičku niječnost (iznimke su netom navedeni primjeri 10b, 11b, 11c i 39) i negaciju,⁶⁰ prijelazni glagol i objekt. U sintaktičkoj je

⁶⁰ Niječnost je ujezičena negacija, tj. negacija s eksplicitnim niječnim izrazima (česticama, veznicima, prijedlozima, prefiksima i dr.). Negacija je širi pojam koji ne

ulozi objekta najčešće imenica koja označuje očekivani rezultat reprodukcije. Upotreba negacije i niječnosti značenjski upućuje na to da se neplodnost smatra izvanrednom pojavom u odnosu na ono što bi bilo očekivano, uobičajeno, prvotno i poželjno,⁶¹ a to je plodnost.

Sintaktičke konstrukcije prijelaznoga glagola i objekta, u čijoj je funkciji najčešće riječ koja označuje željenoga potomka, a onda i potencijalni roditelj ili riječ koja ga predstavlja (za ženu *ložesna* i *črêvo*), semantički označava neravnotežan odnos u kojem je jedna strana (roditelj u odnosu na dijete te Bog u odnosu na roditelja i dijete) nadmoćna drugoj (dijete u odnosu na roditelja i Boga, roditelj u odnosu na Boga). Dijete je pritom na začelju te hijerarhije.

Ukratko, očekivani i željeni plod reprodukcije, dijete, u središtu je sintaktičkih sveza za izražavanje neplodnosti. Zasada u glagoljaškim tekstovima nema izraza koji bi, primjerice, imao značenje 'Nisam roditelj/majka/otac'.

7. Leksičke porodice za izražavanje neplodnosti

Sintetički, tj. leksički način izražavanja neplodnosti također se temelji na negaciji, i to morfološkoj negaciji izraženoj niječnim predmetcima *bez-* i *ne-*.⁶² Vrijedi ponoviti da se podaci izneseni u ovom poglavlju odnose na korpus *Rječnika crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*.⁶³

7.1. Leksemi sa značenjskom osnovom *bečed-*

Kao što je ranije naznačeno, u hrvatskoglagoljskim tekstovima s temom ili motivom reprodukcijске neplodnosti može se prepoznati da se to značenje ponajviše leksikaliziralo u dvije skupine leksema: one s osnovom *bečed-* i one s osnovom *neplod-*. To je usporedivo i sa suvremenim engleskim jezikom, u kojem postoje termini *childlessness* te *infertility* zajedno s drugim riječima iz odgovarajućih tvorbenih porodica.⁶⁴ Suvremeni hrvatski jezik na leksičkoj razini ne razlikuje ta dva pojma, odnosno značenja.

treba podrazumijevati formalnu negaciju, tj. niječnost. O tom vidi Kovačević 2016:19–20. Svi jezični primjeri u 6. poglavlju imaju veze s negacijom, ali nemaju s niječnošću. Niječni nisu 10b, 11b, 11c i 39, ali jesu negativni već ako se skrene pozornost na to da izražavaju negativnu i neželjenu pojavu, a i daju se lako parafrazirati pomoću niječnosti *lišiti = ne dati; zatvoriti/zaklopiti = ne otvoriti*.

⁶¹ Usp. Kovačević 2016:16.

⁶² O morfološkoj negaciji u hrvatskoglagoljskim tekstovima vidi Kovačević 2016:75–124. Leksemi sa značenjskom osnovom *bečed-*, *besplod-* i *neplod-* spominju se u Kovačević 2016:59, 80, 84, 89, 97, 98, 106, 109, 111, 112, 114, 116, 325, 326, 328.

⁶³ Popis izvora toga rječnika vidi u RCJHR1 2000:XXXI – XXXVI.

⁶⁴ Moss-Baden 2015:2; Wet 2023:250, 251.

Leksemi su s osnovom *bečed-* potvrđeni u korpusu *Rječnika crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije* sljedeći: *bečedie*, *bečediti*, *bečedьнь* te *vbečediti*. Budući da je obrada toga rječnika stigla do slova *i*, završena je te objavljena leksikografska obrada tih leksema.⁶⁵ U samoj osnovi prepoznaju se prijedlog *bezv* i imenica *čedo*, što je odraz onoga što donose grčke istoznačnice iz utvrđenih izvornika, imenica ἀτεκνία i glagol ἀτεκνέω. One sadržavaju tzv. privativno *alfa*, koje izražava značenje lišenosti.⁶⁶ Osnova je ona ista kao i u grčkoj riječi za dijete, τέκνον. Latinski tvorbeno ne prati grčke ni hrvatske crkvenoslavenske riječi. Za *bečedie* se ondje gdje postoji latinski ekvivalent nalazi imenica *sterilitas*.⁶⁷

Činjenica da leksikografski opis hrvatsku crkvenoslavensku riječ *bečedie* tumači suvremenom hrvatskom riječi *neplodnost*,⁶⁸ potvrđuje da u suvremenom hrvatskom ne postoji riječ koja bi se po obliku, tj. formi, podudarala s imenicom *bečedie*. No način prevođenja pridjeva *bečedьнь* kao *bezdjetan*, i to za ovdje naveden primjer 24, pokazuje da su leksikografi Staroslavenskoga instituta bili svjesni da ga ne mogu prevesti kao *neplodan*, pa su posegnuli za zastarjelicom *bezdjetan*.⁶⁹ Za razliku od suvremenoga hrvatskoga, naime, u povijesti hrvatskoga kasnijoj od srednjega vijeka jesu postojali leksemi *beščedan*, *bezdjetan*, *bezdjetka*, *brezdjetan* i *brezdjetnica*, iako oskudno potvrđeni.⁷⁰

Spomenuti primjer, u kojem Jakov kaže za sebe da je *bez'čedan' ot Rahili* ne dopušta prijevod pomoću leksema *neplodan* jer je Jakov pokazao svoju plodnost time što je imao djece s drugom ženom, Leom, ali i s dvjema sluškinjama svojih žena. To pak upućuje na to da se značenje riječi sa značenjskom osnovom *bečed-* odnosi na to da je netko lišen djece, neovisno o uzroku te lišenosti, dok se oni sa značenjskom osnovom *neplod-* odnose na fizičko/biloško/zdravstveno stanje vezano za reprodukcijску nespособnost. Vrlo je slično i tumačenje suvremenih engleskih pojmova *childlessness* i *infertility*.⁷¹

Da se ne može staviti znak jednakosti između značenjskih osnova *bečed-* i *neplod-*, govori i činjenica da među leksemima koji sadrže prvu ima onih koji se odnose na lišavanje, tj. ubijanje već rođene djece. To su glagoli

⁶⁵ RCJHR1 2000:146–147, 276.

⁶⁶ O prevođenju grčkoga privativnoga *alfa* u starocrkvenoslavenskom, hrvatskom crkvenoslavenskom i drugim crkvenoslavenskim idiomima vidi u Kovačević 2016:64, 70, 78, 85, 96, 100, 103, 104, 116.

⁶⁷ RCJHR1 2000:146, 147.

⁶⁸ RCJHR1 2000:146.

⁶⁹ RCJHR1 2000:147.

⁷⁰ ARJ 1880–1882:255, 267, 633.

⁷¹ Moss-Baden 2015:2; Wet 2023:250–251.

bečediti i *vbečediti*. Oba su potvrđena u starozavjetnom retku Pnz 32,25 koji opisuje Jahvinu odmazdu nad odmetnutim narodom (*bez'čedit' /v'bečedit' e mečv*).⁷² U tom se primjeru govori o ubijanju djece mačem.

Tvorbena se i značenjska skupina leksema koji sadrže u sebi *bečed-* ne odnosi, dakle, u cijelosti na područje poteškoća u prokreaciji, nego obuhvaća i mogućnost da netko bude lišen već rođene i do određenoga trenutka žive djece.

S obzirom da suvremeni govor o nemanju djece razlikuje željeno i neželjeno nemanje djece,⁷³ valja primijetiti da se u glagoljaškom tekstovima može redovito prepoznati samo neželjeno *bečedie*, tj. nemanje djece. Iznimka bi možda mogao biti Aleksandar u *Aleksandridi*, koji kaže da neće imati djece, nego će za spomen čovječanstvu ostaviti nešto drugo (34). U tom se primjeru, međutim, ne spominje nikakav leksem sa značenjskom osnovom *bečed-*. Uporaba, dakle, tih leksema povezana je isključivo s neželjenim izostankom izravnih potomaka.

Ranije je već bilo spomenuto da se leksemi sa značenjskom osnovom *bečed-* više vežu za muškarce. To vrijedi, ali ne bez iznimke. Ranije je naveden primjer u kojem se takav leksem veže uz Anu, Marijinu majku (43).

Da se kasnije u hrvatskom jeziku *bezdjetnost odnosila i na žene, pokazuju spomenuti leksemi ženskoga roda *bezdjetka* i *brezdjetnica*, za koje pak zasad nije potvrđen mocijski parnjak muškoga roda.

7.2. Leksemi sa značenjskom osnovom *-plod-*

7.2.1. Leksemi sa značenjskom osnovom *besplod-*

U hrvatskoglagoljskim su tekstovima dvije skupine leksema koje se odnose na poteškoće u ljudskoj reprodukciji i koje u sebi sadrže korijen *-plod-*: ona već više puta spomenuta sa značenjskom osnovom *neplod-* i njoj sinonimna sa značenjskom osnovom *besplod-*. Potonja je brojem leksema i njihovom potvrđenošću znatno manja od prve te se sastoji od dva leksema, *besplodstvo* i *besplodbnv*. Oba su leksikografski obrađena u *Rječniku crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*.⁷⁴

Imenica *besplodstvo* potvrđena je samo jednom, i to u psaltiru *Pariškoga zbornika*:

(48) *V'zdaêhu m'nê z'la za dobra bezp'lod'stvo d(u)ši moi – CPar 32r (Ps 34,12).*

⁷² RCJHR1 2000:147, 276.

⁷³ Moss-Baden 2015:2; Wet 2023:251.

⁷⁴ RCJHR1 2000:141.

Drugi hrvatskoglagoljski psaltiri na tom mjestu imaju spomenutu imenicu *bečēdie*, a oba leksička izbora odgovaraju grčkom sinonimu ἀτεκνία te latinskom *sterilitas*. Obrađivač je te natuknice u spomenutom rječniku prije navođenja citiranoga retka dodao kraticu *fig.*, što znači da je riječ o figurativnom, tj. prenesenom značenju leksema *besplodstvo*.

U tom primjeru nije, naime, riječ o reprodukcijskoj nesposobnosti, tj. o nemanju djece, nego se *besplodstvo* uzima kao metafora teškoga i nevoljnoga stanja. Dokazuju to i leksički izbori u drugim idiomima: *bereavement* 'gubitak, žalost' u engleskom te *osama* u suvremenom hrvatskom.

Iako u tom primjeru nije, stoga, riječ o izražavanju reprodukcijске nesposobnosti, sama činjenica da se riječi *besplodstvo* i *bečēdie* uzimaju kao metafora teških okolnosti gubitka i žalosti, govori još jednom o tome kako je stanje ili pojava *bezdjednosti djelovala na njezine (pod)nositelje i kako ju je društvo doživljavalo.

Ni pridjev *bepłodny* u svoje dvije zabilježene uporabe u korpusu *Rječnika crkvenoslavenskoga jezika* nije isključivo, pa ni prevladavajuće povezan sa značenjem ljudske reprodukcijске besplodnosti, tj. neplodnosti. Oba je puta upotrijebljen u hrvatskoglagoljskom *Frašćićevu psaltiru* (1463.) za grčki pridjev ἄκαρπος.⁷⁵ Te se dvije riječi podudaraju u formi: grčka opet ima privativno *alfa*, koje označava lišenost, dok je u osnovi riječ koja znači 'plod' (καρπός).

Jasno je da se prvi primjer uporabe pridjeva *bepłodny* ne odnosi na ljudsku reprodukciju, nego na biljnu (*bêahu bo êk(o) tr(a)va bez'plod'na* PsFr 92b). Drugi se primjer može, ali i ne mora odnositi na ljudsku reproduktivnu (ne)moć:

(49) *Ni sl'z' bo pokaêniê ni vod' kr'êeniê imêše Žid(o)ve na otnud' b(ê)še bez'vod'ni i bez'plod'ni* – PsFr 62d.

Navedeni je citat komentar psalamskoga retka Ps 77,17. Taj redak, pa ni psalam u cijelosti, ne spominje ljudsku reprodukcijску nemoć, nego je usmjeren na velike Jahvine zahvate u povijest izraelskoga naroda, koji pak, prema psalmistu, nije primjereno odgovorio Jahvi na ta silna djela. Stoga se *bepłodnost* Židova, koja se spominje u citiranom retku, ne treba nužno razumjeti kao reprodukcijška *besplodnost* koliko kao *besplodnost* uopće, kao život koji nema učinaka i rezultata, koji nije dao ploda ni u kojem smislu, pa onda ni u reprodukcijškom.

Ostvareni potencijal pridjeva *bepłodny* da se jasno odnosi na područje ljudske reprodukcije pokazuje hrvatski latinični primjer u tekstu o sv. Eufrosini (46).

⁷⁵ RCJHR1 2000:141.

7.2.2. Leksemi sa značenjskom osnovom *neplod-*

Kad je riječ o leksičkim jezičnim sredstvima za izražavanje ljudske reprodukcijske nemoći, više puta spominjani leksemi sa značenjskom osnovom *neplod-* prednjače brojnošću i učestalošću. Tu skupinu čini pet leksema: imenice *neplodi* i *neplodstvo* te pridjevi *neplodivъ*, *neplodovitъ* i *neplodъnъ*. Kao što je rečeno, imenica ženskoga roda *neplodi* označava reproduktivno neplodnu ženu. Potvrđena je u ranije navedenim primjerima 7b₁, 19a₁, 20a₂, 21a₂, 23a₂, 25. Ta je riječ naslijeđena iz starocrkvenoslavenskoga jezika (*neplody*).

Ondje gdje jesu utvrđeni grčki i latinski izvornici, odgovara joj poimenačeni pridjevi στειρός odnosno *sterilis*. Ti su se pridjevi mogli odnositi na bilo što što ne daje ploda (biljka, životinja, čovjek), dok (staro)crkvenoslavenska riječ *neplodi* označuje samo (reprodukcijski) neplodno ljudsko žensko biće. To je još jedna od potvrda da je govor o ljudskoj reprodukcijskoj neplodnosti učestalo govor o neplodnoj ženi.

Za ranije citirani primjer s imenicom *neplodi* (25), koji govori o Aleksijevoj majci, u grčkom izvorniku stoji spomenuti pridjev ἄτεκνος, kojemu bi doslovniji prijevod bio onaj sa značenjskom osnovom *bečed-*. Možda se i u tom leksičkom izboru može prepoznati sklonost da se leksemi sa značenjskom osnovom *neplod-* povezuju s ženama, a oni s *bečed-* s muškarcima.

Kao što je ranije rečeno, imenica ženskoga roda *neplodi* u hrvatskoglagoljskim tekstovima nema mocijskoga parnjaka muškoga roda. U kasnijoj povijesti hrvatskoga jezika potvrđen je mocijski par *neplodnica* – *neplodnik*, s tim da je ženski parnjak (naveden i ovdje u primjeru 3a), posvjedočen bolje od muškoga.⁷⁶

Činjenica da grčki i latinski uglavnom imaju poimenačene pridjeve ondje gdje hrvatski crkvenoslavenski tekst ima imenicu *neplodi*, čini razumljivim zašto su se pojedini glagoljski prevoditelji, redaktori ili pisari odlučivali također za poimenačeni hrvatski crkvenoslavenski pridjev sa značenjskom osnovom *neplod-* umjesto imenice *neplodi*. To je variranje riječi za reproduktivno neplodnu ženu potvrđeno u ranije navedenim primjerima 7b₁ i 7b₂, 13, 16, 19, 20, 21, 23, a pridjevi koji su se uporabljivali su *neplodivъ*, *neplodovitъ* i *neplodъnъ*.

Osim izravno žene, katkad se sinegdohalnim prijenosom dijela na cjelinu neplodnom naziva njezina utroba, tj. *črêvo*:

⁷⁶ Vidi obradu leksema *neplodnica* i *neplodnik* u ARJ 1911–1916:943.

(50) a. *Neplodovitimъ črêvomъ prêe nerodivšiê daromъ b(o)žstvenimъ porodi c(ê)s(a)ricu c(ê)s(a)romъ* – BrBer₁ 179d

b. *Is' črêva zamatorêv'sa i neplod'na Iv(a)nъ roenъ e(stb)* – BrN₂ 432c.

U prvom se primjeru govori o Ani, Marijinoj materi, a u drugom o Elizabeti, majci Ivana Krstitelja. U prvom se primjeru nalazi i poimeničeni (prvi aktivni) particip (preterita) *nerodivšiê*, koji se može usporediti s onim poimeničenim aktivnim participom (prezenta) *neraêûçiê* iz primjera 23. Razlika je, osim tipa participa, očekivano i u vidu glagola od kojega se tvori particip: svršeni *roditi* – nesvršeni *raždati*. Oba poimeničena hrvatska crkvenoslavenska participa značenjem odgovaraju današnjoj hrvatskoj imenici *nerotkinja*.

Za razliku od imenice *neplodi*, koja se bez iznimke upotrebljava za (reprodukcijски neplodno žensko) ljudsko biće, spomenuti pridjevi mogu se odnositi i na nešto što nije čovjek, tj. žena. U korpusu *Rječnika crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*, *neplodivъ*, *neplodovitъ* i *neplodъnъ* mogu biti i *smokovnica*, *drêvo*, *zemlja*, *vrême*, *voda*, *idolъ*, *pokora* i dr. Tada im u utvrđenim latinskim i grčkim izvornicima ponajviše odgovaraju značenjski i tvorbeni sinonimi *infructuosus* i *infoecundus* te već spomenuti ἄκαρπος.

Zasad u korpusu nije poznato da bi se neki od navedenih pridjeva sa značenjskom osnovom *neplod-* odnosio na životinju. Za reprodukcijску neplodnost životinje u korpusu je spomenutoga rječnika potvrđen pridjev *êlovъ*, i to za latinski *sterilis* i grčki particip od glagola ἀτεκνῶω:

(51) *stado striženihъ ... i êlove ne bê meju imi* – BrVat₆ 167b (Pj 4,2).

I konačno, skupini leksema sa značenjskom osnovom *neplod-* pripada i imenica *neplodstvo*, navedena ranije u primjeru 15. Ondje joj odgovaraju latinski i grčki sinonim *sterilitas* odnosno ἀτεκνία. Kao i pridjevi iz te leksičke skupine, i imenica *neplodstvo* nadilazi referentski prostor ljudske reprodukcije te označava izostanak ploda, konkretnoga i figurativnoga, kod različitih neljudskih referenata (voda, zemlja, idoli i dr.).

8. Zaključak

U odgovoru na u *Uvodu* postavljeno pitanje *što se govori o ljudskoj reproduktivnoj neplodnosti u glagoljaškim tekstovima*, treba istaknuti sljedeće:

- (a) zasad nije utvrđen glagoljaški tekst iz srednjega vijeka u kojem bi pisalo da za reproduktivnu neplodnost može biti odgovoran muškarac jednako kao i žena, tj. taj je podatak pronađen tek u jednoj hrvatskoćiriličnoj ljekaruši iz 18./19. st. (2). Moguće je ipak da je hrvatskom, a tako i glagoljaškom srednjem vijeku mogao biti poznat taj podatak jer je

zabilježen u samoj Bibliji, ali i u medicinskim tekstovima koji su bili poznati srednjovjekovnoj Europi, od kojih su u ovom radu navedeni tzv. *Hipokratov korpus*, *Trotula*, Hildegardin *Causae et curae* te pseudo-Albertov *De secretis mulierum*.

- (b) Književni glagoljaški tekstovi, biblijski i nebiblijski, najčešće govore o bračnom paru koji nema zajedničke djece zato što je žena ta za koju se izriječom kaže da je neplodna. Iznimka je samo tekst o Joakimu i Ani, u kojem se za oboje kaže da su neplodni (37, 38, 40).
- (c) Uz Joakima, reproduktivno neostvareni mogu se iščitati Filip i Aleksandar u *Aleksandridi* (4.2.6.), ali to se u tekstu izriječom ne spominje niti komentira, nego je prepušteno čitateljevoj recepciji.
- (d) Iako se u hrvatskim ljekarušama, pa tako i onima glagoljaške provenijencije, nalaze pripravci koji pospješuju začće djeteta, u glagoljaškim književnim tekstovima djeca se rađaju Božjom intervencijom, velikim brojem slučajeva potaknutom molitvom, izravnom ili posredničkom. Bog se razumije kao onaj koji oduzima i daje plodnost. Izostaje književni prikaz medicinskoga rješavanja problema neplodnosti.
- (e) U književnim se glagoljaškim tekstovima pripovjedna linija o neplodnosti redovito rješava tako da se bračnom paru ipak rodi dijete, i to sin. Iznimka je jedino rađanje Marije, Joakimove i Anine kćeri. Većina djece rođena nakon razdoblja neplodnosti iznimni su i istaknuti pojedinci, tj. nema antijunaka među njima.
- (f) Motivi za imanje djece koji se iz perspektive neplodnosti izriječom daju su: veliko bogatstvo ima smisao ako ga ima tko naslijediti (6a), pomoć roditeljima u starosti (26), živi spomenik odnosno uspomena na (mrtva) roditelja (33, 34). Može se primijetiti da navedeni razlozi, poglavito zadnja dva, proizlaze više iz egoistične nego altruistične roditeljske perspektive.⁷⁷
- (g) Rezultat je glavnine glagoljaških tekstova s motivom neplodnosti taj da se paru rodi biološko dijete. Iznimka je *Priča o premudrom Akiru*, u kojem Bog Akiru nalaže da odgaja svoga nećaka kao sina. Nema teksta u kojem potencijalni roditelji ne bi dobili dijete, bilo biološko bilo posvojeno.
- (h) Reprezentacija odgajanja nebiološkoga djeteta nije najsretnija. Akir je na kraju zatukao svoga posvojenoga sinovca, a dobivanje djece preko tijela svojih ropkinja nije zadovoljilo ni Saru ni Rahelu. Idealom se bračne plodnosti iščitava biološko dijete zakonitih supružnika koje rađa sama supruga. Izriječom to piše i u apokrifnom tekstu o Ani i Joakimu: *ditce ot svojego tela* (41).

⁷⁷ Pod *egoistično* i *altruistično* podrazumijevam doslovna značenje 'za svoje dobro' te 'za dobro drugoga'. Ne računam na etičke implikacije tih dvaju pojmova.

- (i) Među glagoljaškim tekstovima o neplodnosti nađe se pokoji redak koji utješno i poticajno govori o reproduktivnoj neplodnosti (17, 23, 34). U njima se pojam plodnosti izdvaja iz isključivo prokreativnoga područja i obogaćuje pojmom dobrih i pravednih životnih djela.
- (j) Glagoljaški tekstovi poznaju crkvenopravne propise u kojima se muškarcu, tj. mužu zabranjuje otpuštanje neplodne žene (47). Književni tekst u kojem se spominje ta mogućnost je *Aleksandrida* (31). Moguća je aluzija na to i jedan izvorno starozavjetni redak (23).

U odgovoru na pitanje *kako* se u glagoljaštvu govori o ljudskoj reproduktivnoj neplodnosti može se istaknuti sljedeće:

- (k) važan je dio govora o neplodnosti isticanje teških i nepoželjnih emocionalnih stanja njegovih (pod)nositelja, ponajčešće žena: žalosti, plača, srama, mučnosti, gorčine, osjećaja prokletstva, zavisti i sl. Za Rahelu je, primjerice, plodnost pitanje života ili smrti (10b).
- (l) Temeljno je jezično sredstvo za izražavanje neplodnosti negacija, odnosno niječnost, na sintaktičkoj jednako kao i na leksičkoj razini. U tome se, među ostalim, može iščitati poimanje reprodukcijске neplodnosti kao izvanredne i nepoželjne pojave u odnosu na plodnost, koja je prvotno, uobičajeno, očekivano i željeno stanje.
- (m) Tipične se sintaktičke sveze za izražavanje neplodnosti sastoje od zanijekanoga prijelaznoga glagola i objekta. U sintaktičkoj su ulozi subjekta potencijalni roditelji ili Bog, dok je u sintaktičkoj ulozi objekta imenica koja označuje očekivani rezultat reprodukcije, tj. dijete kao predmet želje svojih roditelja.
- (n) U glagoljaškim je tekstovima zapaženo da se u istom kontekstu i/ili u istoj rečenici izmjenjuju leksemi koji označuju dijete, i to tako da se oni koje označuju dijete neovisno o njegovu spolu (*dête*, *čedo*) zamjenjuju onim koji označuje muško dijete, tj. leksemom *sinb*. Nema slučajeva da se to događa s leksemom *deči*, tj. *kći*. U tome se može prepoznati poimanje sina kao idealnoga potomka poželjnijega od kćeri. Treba dodati da je u biblijskim tekstovima to često rezultat razlika u grčkom i latinskoj prijevodu, tj. u Septuaginti i Vulgati, što znači da ta pojava premašuje domenu glagoljaštva. Osim toga, i neke žene izrijekom mole za sina: starozavjetna Ana (12a) te bračni par, pa tako i žena, iz *Života Marije Magdalene* (27).
- (o) Pojam neplodnosti u hrvatskoglagoljskim tekstovima leksikalizirao se u trima skupinama leksema, čije su značenjske osnove *bečed-*, *besplod-* i *neplod-*. Sve tri sadržavaju niječne predmetke, *bez-* i *ne-*, dok se korijen odnosi na željeni rezultat reprodukcije, *čedo* ili *plodb*.

- (p) Nijedna se od navedenih triju skupina leksema ne odnosi isključivo na teškoće i neuspjeh ljudske reprodukcije. Neki od leksema sa značenjskom osnovom *bečed-* označavaju prekid života rođene i postojeće djece, dok se uporaba leksema sa značenjskom osnovom *beplod-* i *neplod-* odnosi i na neuspjehe u rađanju biljaka te na izostanak učinaka i rezultata različitih stvari i pojava.
- (q) Neplodnost se životinja u zadanom korpusu *Rječnika crkvenoslavensko-ga jezika hrvatske redakcije* označava pridjevom *êlovb*, za koji nema potvrde da bi bio upotrijebljen za čovjeka, tj. ženu.
- (r) Imajući na umu da se leksemi sa značenjskom osnovom *bečed-* odnose na lišenost djece, neovisno o uzroku te lišenosti, dok se oni sa značenjskom osnovom *neplod-* odnose na fizičko/biloško/zdravstveno stanje vezano za reprodukcijску nesposobnost, u zadanom se korpusu leksemi s osnovom *bečed-* redovito odnose na muškarca, a oni sa značenjskom osnovom *neplod-* na ženu. Iznimke su opet Joakim i Ana.

Treće istraživačko pitanje postavljeno u *Uvodu* odnosilo se na to hoće li se pokazati da su žene u središtu govora o neplodnosti. Odgovor je potvrđan, tj. žene jesu u središtu govora o neplodnosti, što potvrđuju i neki već navedeni zaključci. To je zaključak (b): žena je ta za koju se kaže da je neplodna, tj. ona je uzrok i temelj neplodnosti braka. S tim je povezan i zaključak (r) da se leksemi koji označuju fizičko/biološko/zdravstveno stanje vezano za reprodukcijску nesposobnost redovito i učestalo domeću ženama.

Navedenim dvama zaključcima treba dodati i sljedeće:

- (s) pripravci protiv neplodnosti u ljekarušama glagoljaške provenijencije odnose se većinom samo na ženu te, rjeđe, na ženu i muškarca zajedno. Zasad nisu poznati pripravci koji bi se odnosili samo na muškarca.
- (t) U ukupnom leksičkom korpusu za označavanje neplodnosti (leksemi sa značenjskim osnovama *bečed-*, *besplod-* i *neplod-*) samo je jedan leksem, tj. imenica koja označuje osobu. Ta je imenica ženskoga roda i označuje neplodnu ženu – *neplodi*, i ona, dakle, nema mocijskoga parnjaka u obliku istoznačne imenice muškoga roda.
- (u) Da je žena prvi referent u pretpostavljenoj svijesti o reproduktivnoj neplodnosti glagoljaških prevoditelja i pisara, pokazuje i to da su imali na raspolaganju više leksema kojima su označavali neplodnu ženu i da su ih varirali u istom kontekstu.
- (v) Crkvenopravni glagoljaški propisi reguliraju valjanost braka kad je žena neplodna, ne spominjujući mogućnost da je muž neplodan i što bi bilo propisano u tom slučaju.

Činjenica da je žena na taj način u središtu govora o neplodnosti u glagoljaškim tekstovima utemeljena je ponajviše na nedovoljno poznatim činjenicama o naravi funkcioniranja ljudske reprodukcijske plodnosti te ovisna o općem položaju žena u danom razdoblju. O pristranosti prema muškarcima govore i zaključci (e) i (n), tj. podatak da su muška djeca bila poželjniji ishod prokreacije i da se leksem *sinb* koristio kao sinonim leksema neutralnih u odnosu na djetetov spol.

Konačno, može se primijetiti da provedeno istraživanje na glagoljaškom korpusu tekstova predstavlja ljudsku reprodukcijску neplodnost kao pojavu koja rasvjetljuje različita područja ljudskoga života i djelovanja: antropološko, sociološko, religijsko, medicinsko, kulturno i dr. Ona otvara pitanje održanja same ljudske vrste zalazeći u prostor ljudske intime, poimanja smislenosti vlastitoga života i samoodređenja, temeljnih ljudskih prava i temeljnih međuljudskih, tj. obiteljskih odnosa. Istraživanje prošlosti te složene pojave, poglavito iz perspektive humanističkih znanosti, pridonijet će boljem poznavanju i razumijevanju tih područja, a onda možda i ispravnom nošenju s brojnim izazovima koje reprodukcijска neplodnost i suvremeni načini njezina prevladavanja postavljaju pred moderno društvo.

Hrvatskoglagoljski izvori

- BrAc – *Akademijin brevijar*, oko 1384., Zagreb, Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, sign. III c 12. Faksimil i transliteracija izdani u Šimić 2014.
- BrBar – tiskani *Baromićev brevijar*, 1493., Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. RI-16^o-1a
- BrBer₁ – *Prvi beramski brevijar*, kraj 14. st., Ljubljana, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. MS 161. Faksimil i transliteracija izdani u Mihaljević 2022.
- BrBer_{2/I} – *Drugi beramski brevijar*, 15. st., Ljubljana, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. MS 163. Faksimil i transliteracija izdani u Mihaljević 2018.
- BrDab – *Dabarski brevijar*, 1486., Zagreb, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, sign. III c 21
- BrMav – *Mavrov brevijar*, 1460., Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. R 7822
- BrMosk – *Moskovski brevijar*, 1442./1443., Moskva, Ruska nacionalna knjižnica, sign. F. 270, 51/1481
- BrN₂ – *Drugi novljanski brevijar*, 1495., župni ured u Novom Vinodolskom. Faksimil izdan u Pantelić-Nazor 1977.

- BrPm – *Pašmanski brevijar*, 14./15. st., Zagreb, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, sign. III b 10
- BrVat₆ – *Vatikanski brevijar Illirico 6*, 14. st., Rim, Vatikanska apostolska knjižnica, sign. Borg. illir. 6
- BrVb₁ – *Prvi vrbnički brevijar*, 13./14. st., župni ured u Vrbniku
- BrVb₂ – *Drugi vrbnički brevijar*, 14. st., župni ured u Vrbniku
- BrVb₃ – *Treći vrbnički brevijar*, 15. st., župni ured u Vrbniku
- BrVO – *Brevijar Vida Omišljanina*, 1396., Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. Cod. slav. 3. Faksimil izdan u Miklas, Vukoja 2023. Transliteracija izdana u Jurić Kappel, Kappel, Vela 2023.
- CPar – *Pariški zbornik*, 1375., Pariz, Nacionalna knjižnica, sign. Slave 73
- CPet – *Petrisov zbornik*, 1468., Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. R 4001
- MBer₁ – *Prvi beramski misal*, 15. st., Ljubljana, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. MS 162. Faksimil i transliteracija izdani u Mihaljević 2024.
- MHrv – *Misal Hrvoja Vukčića Hrvatinića*, poč. 15. st., Istanbul, Muzej palače Topkapı. Izdan u Grabar-Nazor-Pantelić-Štefanić 1973.
- MKož – tiskani *Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje*, 1531., Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. R II A-8°-8. Faksimil izdan u Žagar 2015, transliteracija u Ceković i dr. 2016.
- MNov – *Misal kneza Novaka*, 1368., Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. Cod. slav 8. Faksimil izdan u Pavletić-Vukoja-Opačić 2020.
- MPt – prvotisak *Misala po zakonu rimskoga dvora*, 1483. Faksimil objavljen u Frangeš i dr. 1971 te u Galić-Vukoja 2023, a transliteracija u Galić 2023.
- MRoč – *Ročki misal*, oko 1420., Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. Cod. slav 4.
- MVat₄ – *Vatikanski misal Illirico 4*, 14. st., Rim, Vatikanska apostolska knjižnica, sign. Borg. Illir. 4
- MVb₁ – *Prvi vrbnički misal*, 1456., župni ured u Vrbniku
- PsFr – *Frašćicev psaltir*, 1463. Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. Cod. slav. 77. Izdan u Hamm 1967.
- PsLob – *Lobkovicov psaltir*, 1359., Prag, Nacionalna knjižnica, sign. XXIII G 67.

Literatura

- Andabak, Ivan; Branka Gudić (prir.). 2024. *Izabrani recepti ljekaruše don Ivana Zoričića iz 1691. godine*. Split: Državni arhiv u Splitu.
- ARJ. 1880–1882. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio 1: A–češula*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

- ARJ. 1911–1916. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio 7: Moračić–nepomiran*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Badurina Stipčević, Vesna. 2006. Dvije verzije hrvatskoglagoljskoga Protoevanđelja Jakovljeva. Ur. Taseva, Lora; Roland Marti; Maria Jovčeva; Tatjana Pentkovskaja. *Mnogokratnite prevodi v južnoslavjanskoto srednovkovie: dokladi ot međunarodnata konferencija, Sofija, 7–9 juli 2005 g.* Sofija: GoreksPres, 199–210.
- Badurina Stipčević, Vesna. 2008. Još jedna glagoljska verzija Protoevanđelja Jakovljeva. *Slovo*, 56–57, 75–92.
- Biblija. 2008. *Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ceković, Blanka i dr. 2016. *Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje, 1531: Latińska transliteracija glagoljskog izvornika s usporedbom jezičnih oblika prema drugim glagoljskim tiskanim misalima XV. i XVI. stoljeća*. Zagreb – Rijeka: Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu – Sveučilišna knjižnica Rijeka.
- Damjanović, Stjepan. 2016. *Slovo iskona. Staroslavenska/starohrvatska čitanka*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Divković, Mirko. 1900/1980. *Latinsko-hrvatski rječnik za škole (pretisak)*. Zagreb: Naprijed.
- Dürriegl, Marija-Ana; Stella Fatović-Ferenčić. 2009. Hrvatske ljekaruše između medicine, vjere i književnosti. Ur. Fatović-Ferenčić, Stella; Marko Pećina. *Karlobaške ljekaruše iz 1603. i 1707. godine. Faksimil i obrada*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 141–148.
- Fališevac, Dunja. 2012. Predodžba Indije u dubrovačkoj književnosti – Barlaam i Jozafat u Dubrovačkom legendariju. *Nova Croatica*, 6, 107–128.
- Flemming, Rebecca. 2013. The invention of infertility in the classical Greek world: Medicine, divinity and gender. *Bulletin of the History of Medicine*, 87, 4, 565–590.
- Frangeš, Ivo i dr. (ur.). 1971. *Misal po zakonu rimskoga dvora. Prvotisak: godine 1483. Pretisak*. Zagreb: Liber – Mladost.
- Galić, Josip (ur.). 2022. *Misal po zakonu rimskoga dvora (1483.). Transliteracija*. Zagreb: Katedra Čakavskog sabora Roč – Staroslavenski institut – Mozaik knjiga – Nacionalna i sveučilišna knjižnica.
- Galić, Josip; Vida Vukoja (ur.). 2022. *Misal po zakonu rimskoga dvora (1483.). Faksimil*. Zagreb – Beč: Staroslavenski institut – Centre of Image and Material Analysis in Cultural Heritage (CIMA).
- Grabar, Biserka; Anica Nazor; Marija Pantelić; Vjekoslav Štefanić. 1973. *Missale Hervoiæ ducis Spalatensis Croatico-glagoliticum. Sv. 1: Faksimil; sv.*

- 2: *Transcriptio et commentarium*. Zagreb – Ljubljana – Graz: Staroslavenski institut »Svetozar Ritig« – Mladinska knjiga – Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Green, Peter. 2013. *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Hamm, Josip. 1967. *Psalterium Vindobonense. Der kommentierte glagolitische Psalter des Österreichischen Nationalbibliothek*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- HCJ. 2014. *Hrvatski crkvenoslavenski jezik*. Prir. Mihaljević, Milan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada – Staroslavenski institut.
- Hercigonja, Eduard. 1975. *Povijest hrvatske književnosti II. Srednjovjekovna književnost*. Zagreb: Liber – Mladost.
- Hildegardis. 1903. *Causae et Curae*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Horvat, Marijana; Ljiljana Šarić. 2021. Instrumental u hrvatskim gramatikama do kraja 19. stoljeća s naglaskom na komitativnost i instrumentalnost. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik*, 47, 2, 284–314.
- HSP I. 2013. *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Vesna Badurina Stipčević (prir.). Zagreb: Matica hrvatska.
- HSP II. 2013. *Hrvatska srednjovjekovna proza II. Apokrifi, vizije, prenja, Marijini mirakuli*. Prir. Dürriegl, Marija-Ana. Zagreb: Matica hrvatska.
- Jurić Kappel, Jagoda; Guido Kappel; Jozo Vela (ur.). 2023. *Brevijar Vida Omišljanina (1396.). Preslovljeni tekst / Transliteration*. Zagreb – Beč: Staroslavenski institut – Centre of Image and Material Analysis in Cultural Heritage (CIMA).
- Katičić, Radoslav. 2008. *Boristenu u pohode. Helenske i indijske šetnje i teme. Misli i pogledi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kovačević, Ana. 2016. *Negacija od čestice do teksta. Usporedna i povijesna raščlamba negacije u hrvatskoglagoljskoj pismenosti*. Zagreb: Staroslavenski institut.
- Kovačić, Slavko. 2025. *Glagoljaštvo na području stare Splitske metropolije*. Split: Staroslavenski institut – Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu – Centar »Don Frane Bulić« pri KBF-u Sveučilišta u Splitu.
- Kuvač-Levačić, Kornelija. 2013. Reprezentacija ženske neplodnosti u hrvatskoj tradicijskoj kulturi i književnosti od kraja 19. do početka 21. stoljeća. *Narodna umjetnost*, 50, 2, 188–203.
- Lemay, Helen Rodnite. 1992. *Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus's De Secretis Mulierum with Commentaries*. Albany: State University of New York Press.
- Mihaljević, Milan (ur.). 2018. *Drugi beramski brevijar. Prvi dio*. Zagreb: Staroslavenski institut.

- Mihaljević, Milan (ur.). 2022. *Prvi beramski brevijar*. Zagreb: Staroslavenski institut.
- Mihaljević, Milan (ur.). 2024. *Prvi beramski misal*. Zagreb: Staroslavenski institut.
- Miklas, Heinz; Vida Vukoja (ur.). 2023. *Brevijar Vida Omišljanina (1396.). Faksimil*. Zagreb – Beč: Staroslavenski institut – Centre of Image and Material Analysis in Cultural Heritage (CIMA).
- Milčetić, Ivan. 1913. Stari glagoljski recepti, egzorcizmi i zapisi. *Vjesnik Staroslavenske akademije* 1, 61–69.
- Moss, Candida R.; Joel S. Baden. 2015. *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Nam, Jong Kuk. 2016. Social perception of infertility and its treatment in late medieval Italy: Margherita Datini, an Italian merchant's wife. *Korean Journal of Medical History*, 25, 3, 519–556.
- Nazor, Ante. 2010. Dvije ljekaruše pohranjene na Odsjeku za povijest medicinskih znanosti Zavoda za povijest i filozofiju znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti s faksimilom, transliteracijom teksta i rječnikom. Ur. Fatović-Ferenčić, Stella; Marko Pećina. *Knjige od likarije. Faksimil i obrada dvojju ljekaruša pisanih hrvatskom ćirilicom*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 7–220.
- Novak, Zrinka. 2009. Neki aspekti položaja žena u Vinodolskom zakonu, Senjskom i Krčkom statutu. *Historijski zbornik*, 62, 2, 315–343.
- Oren-Magidor, Daphna; Catherine Rider. 2016. Introduction: Infertility in medieval and early modern medicine. *Social History of Medicine*, 29, 2, 211–223.
- Pantelić, Marija; Anica Nazor (prir.). 1977. *II. novljanski brevijar: hrvatsko-glagoljski rukopis iz 1495. Župni arhiv Novi Vinodolski*. Zagreb: Staroslavenski institut – Turistkomerc.
- Pavletić, Mirjana; Vida Vukoja; Vid Jakša Opačić (ur.). 2020. *Misal kneza Novaka (1368.)*. Zagreb: Katedra Čakavskog sabora Roč – Staroslavenski institut – Mozaik knjiga.
- Poljak, Željko. 2009. Karlobaške ljekaruše iz 1603. i 1707. godine s pretiskom i transliteracijom. Ur. Fatović-Ferenčić, Stella; Marko Pećina. *Karlobaške ljekaruše iz 1603. i 1707. godine. Faksimil i obrada*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 7–108.
- Rački, Franjo. 1859. *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda slovjenskih apoštolor. Svezak II*. Zagreb.
- RCJHR1. 2000. *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. I. svezak: a–vrêdb*. Ur. Grabar, Biserka i dr. Zagreb: Staroslavenski institut.

- RCJHR2. 2015. *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. II. svezak: vȓdnъnъ-započēdnica*. Ur. Hauptová, Zoe i dr. Zagreb: Staroslavenski institut.
- Senc, Stjepan. 1900/1991. *Grčko-hrvatski rječnik za škole* (pretisak). Zagreb: Naprijed.
- Simpson, Zia. 2021. Medieval infertility: Treatments, cures, and consequences. *The Forum: Journal of History*, 13, 1, 21–48.
- Slovník. 1959–1997. *Slovník jazyka staroslověnského = Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Ur. Dostál, Antonín i dr. Prag: Academia.
- Strohal, Rudolf. 1910. Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 15, 120–160.
- Susanta, Yohanes K. 2021. Christian theological understanding of the handling of infertility and its relevance in the Indonesian context. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, 77, 4, 1–6.
- Šimić, Marinka. 2014. *Akademijin brevijar (HAZU III c 12), hrvatskoglagoljski rukopis s konca 14. stoljeća. Jezična studija. Transliteracija. Faksimil*. Zagreb: Staroslavenski institut.
- Štefanić, Vjekoslav. 1960. *Glagoljski rukopisi otoka Krka*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Trotula. 2001. *The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*. Ed. and trans. Monica H. Green. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Vela, Jozo. 2018. *Sintaksa infinitiva i supina u hrvatskome crkvenoslavenskome jeziku*. Doktorska disertacija. Rijeka: Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci.
- Vidović, Pero. 1995. Dostojanstvo siromaha. Siromasi u Bibliji. *Obnovljeni život*, 50, 2, 135–151.
- Wessel, Keith C. 2017. *Charity toward widows in early Christian communities. A dissertation*. University of Florida.
- De Wet, Chris L. 2023. Fertility, slavery, and Biblical interpretation: John Chrysostom on the story of Sarah and Hagar. *Biblical Theology Bulletin*, 53, 4, 250–262.
- Žagar, Mateo (ur.). 2015. *Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje. 1531. Faksimilno izdanje*. Zagreb – Rijeka: Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu – Sveučilišna knjižnica Rijeka.

Discourse on reproductive infertility in the Croatian Glagolitic written culture

Abstract

The paper analyses premodern Croatian Glagolitic written culture with regard to the topic of (unwanted human) reproductive infertility. The analysed corpus includes Biblical, literary and canon law texts (written in the Glagolitic script) as well as folk medicine books (written in the Cyrillic script). Most of those texts are medieval or early modern. Folk medicine books are the youngest, dating from the 17th up to the 19th century.

Three research questions are addressed: (1) what is written about infertility, (2) how is infertility written about (i.e., what language expressions and linguistic tools are used), and (3) are women at the centre of the discourse about reproductive infertility. Answers to those questions provide insight into the representation of human infertility in the Glagolitic culture (Glagolitism) and the perception of infertility that the Croatian society that created and used these texts may have had.

Regarding the first research question, the following insights stand out. Apart from one notion in a folk medicine book of a younger date (18th century), there is no mention of men being also possibly responsible for lack of conception, i.e. infertile. However, that particular notion matches corresponding passage from the Latin medieval texts on women's medicine known as the *Trotula* (12th century). Furthermore, most often the analysed texts bring forth a story about married couple that doesn't have offspring because the wife is infertile. With God's intervention – and without any medical help – she manages to conceive and give birth to, typically, a son. There is only one story in which the parents are called upon to raise a non-biological, i.e. adopted child. That story, however, doesn't end well. There is no representation of a couple wanting children and remaining childless.

Regarding the second research question, negation is the primary linguistic tool used to convey infertility on both syntactical and lexical level. Typical clause for expressing infertility consist of a negated transitive verb and an object. Potential parents or God are subject, while the object is a noun denoting the expected result of reproduction, i.e. the child as the object of parents' desire. At the lexical level, a distinction is made between childlessness (*bečed-*) and infertility (*beplod-* / *neplod-*) with both group of lexemes having a negative prefix (*bez-* 'without' and *ne-* 'non-', 'in-'). Lexemes denoting infertility (as a condition of being unable to reproduce) are regularly used with regard to women while lexemes denoting childlessness (as a mere state of not having children) are regularly used with regard to men.

Following the mentioned data about the wife being responsible for the couple's inability to conceive a child and, therefore, being referred to as infertile it is evident that women are the centre of the discourse about reproductive infertility. Some other insights confirm that norm as well. In folk medicine books there are no prescriptions aimed for men exclusively. Prescriptions are to be applied either by women only or by the couple (wife and husband together). Also, in the overall Croatian Church Slavonic lexical corpus denoting infertility and childlessness there is only one lexeme denoting a person. It is the feminine noun *neplodi* ('infertile woman') that does not have a masculine noun counterpart.

Within the analysed Glagolitic corpus there is a distinct text that does not follow the presented dominant discourse on infertility. It is the part of the *Protoevangelium of James* narrating the story about st. Joachim and st. Anne. Within the given corpus there are also some comforting thoughts regarding infertility and a canon law rule that prohibits husbands to divorce a wife if she is infertile.

Ključne riječi: neplodnost, predmoderno razdoblje, glagoljaštvo, negacija, položaj žene

Keywords: infertility, childlessness, premodern period, Croatian Glagolitic culture, woman, negation



Ovaj rad financirala je
Hrvatska zaklada za znanost
projektom HRZZ-2024-05-8346.