

Емина С. Перић Комненовић <sup>1</sup>

Универзитет у Крагујевцу

Филолошко-уметнички факултет

Катедра за српску књижевност

Докторанд

## **ЖИТИЈЕ И ПОДВИЗИ ПРАВЕДНОГ ЈОВА У КОНТЕКСТУ СТАРОЗАВЕТНЕ КЊИГЕ О ЈОВУ**

Основни циљ истраживања представљеног у раду јесте откривање релација између обликовања сижеа, ликова и мотива у апокрифу *Житије и подвизи праведног Јова* и у старозаветној *Књизи о Јову*; специфичности тих релација и њихових међусобних утицаја. У раду се смењују херменеутичко-интерпретативни, дедуктивни и компаративни метод, при чему компаративном методу дајемо примат. Посебна пажња посвећена је начину на који жанровско опредељење утиче на тематику и мотивику, као и томе на који начин апокрифни текст заснива своју легитимност. Главни закључци тичу се разлике у моделирању општих места у делима, као и присутности априорне карактеризације ликова у тексту апокрифног житија и индивидуализације ликова у библијском тексту.

**Кључне речи:** апокриф, канон, Стари завет, интертекстуалност, Јов

„Гле, блажене називамо оне који претрпљеше. Трпљење Јовљево чусте, и пошљедак Господњи видјесете: јер је Господ милостив и смиљује се.”  
(Јак 5, 11)

### **1. УВОДНЕ НАПОМЕНЕ**

С обзиром на то да постоји специфичан однос између поетике апокрифних и поетике канонских текстова који подразумева постојање сличности и разлика у различитој размери (у зависности од времена и услова настанка ових текстова) у раду се бавимо компарацијом основних одлика апокрифног и канонског текста (жанр, тематика, сиже, карактеризација ликова, мотиви и симболика) о праведнику Јову како бисмо открили релације између ових текстова.

Основна разлика између апокрифног и канонског текста из које проистичу све разлике у поетичким одликама тиче се прихватања, односно неприхватања текста као правоверног, што је у основи и самог именована ових текстова. Један од главних разлога за измештање апокрифа из канона је то што апокрифи слојевитошћу „различитих културно-историјских образаца” (Анђелковић 2013: 103) надилазе канонски

---

<sup>1</sup> [eminaperic1993@gmail.com](mailto:eminaperic1993@gmail.com)

текст нудећи (тајне) одговоре на многа религиозна питања која опседају човека у покушају да спозна природу света и постојања, као и природу самог Бога. Таквом слојевитошћу апокрифи привлаче реципијенте и тиме је мотивисана њихова употреба у цркви премда је постојала „забрана да се лажне књиге не смеју налазити у цркви нити у њој користити” (Јовановић 2005: 9), али и поред таквог упозорења, које је изречено још у време настанка канона, апокрифи су „опстајали, преводили се и преписивали кроз векове” (Јовановић 2005: 9 10). Парадоксално, допринос опстанку већине апокрифа дала је црква: супротно забрани употребе апокрифа у цркви, која потиче из одредбе о светим и лажним књигама, читање многих апокрифа је било везано за одређене празнике: неки су читани као хомилије у оквиру богослужења (Јовановић 2005: 12). Претпоставка је, с обзиром на то да је већина апокрифа већег обима, да су апокрифни текстови читани у трпезарији у време обеда, попут житија (Јовановић 2005: 10). Иако необично, институционално прихватање апокрифа разумљиво је зато што „апокрифи у већини случајева и немају било чега супротног од основних хришћанских учења” (Јовановић 2005: 12). Апокрифи су коришћени као поучно штиво да би се важне личности и догађаји слушаоцима (свештенству и окупљеним верницима у храмовима) представили „на књижевно занимљив и маштовит начин” (Јовановић 2005: 15). Отуда, према подацима које наводи Томислав Јовановић (Јовановић 2005: 13), апокрифно *Житије светиої и љраведної Јова* „појављује се на читању 6. маја, то јест на Дан светог и праведног Јова”.

Постоји неколико српских преписа овог псеудоапокрифа<sup>2</sup>, што сведочи о популарности овог апокрифа у српској средини (за разлику од осталих словенских средина у којима се његови преписи јављају изузетно ретко (Јовановић 2005: 43)). Томислав Јовановић у својој књизи *Апокрифи старозаветни* наводи неколико зборника у којима је објављен апокриф *Житије и љодвизи светиої и љраведної Јова*, један од њих је дело истраживача Јиржија Поливке који је сачувао рукопис српског преписа из 16. века у зборнику објављеном 1889. године (Јовановић 2005: 30). Такође, Јовановић помиње и зборник Патријаршијске библиотеке у Београду број 219 из 1381. године у којем се налази ово житије (Јовановић 2005: 36). Овај апокриф налази се и у зборнику који је настао око 1550. године, а налази се у збирци Радослава Грујића у Музеју Српске православне цркве (Јовановић 2005: 37). Текст апокрифа *Житије и љовизи љраведної Јова*, који користимо у раду, Томислав Јовановић је приредио служећи се преписима из Патријаршијске библиотеке у Београду (број 219), Руске државне библиотеке у Москви (Севјастанов, број 413), Музеја Српске православне цркве (Грујећева збирка, број 219) и Народне библиотеке у Београду (број 149) (Јовановић 2005: 187).

2 Псеудоапокриф је апокрифна варијанта библијског списка, апокриф који се надовезује на канонски текст о истој тематици, допуњује га или потпуно преобликује.

## 2. УСЛОВЉЕНОСТ ТЕМАТИКЕ ЖАНРОМ

Полазећи од тезе да жанровска диференцираност условљава и тематске разлике требало би испитати жанровске и тематске одлике *Књиге о Јову* и *Житија светиої и праведної Јова*.

Старозаветна *Књига о Јову* припада врсти књига мудрости<sup>3</sup>. У *Речнику библијске еизезе* (2018) наводи се да:

„основни садржај мудросне књижевности чине искази о животној етици (односу према ближњем, браку, богатству, пролазности), о врлинама (правичности, разборитости, послушности, скромности), о поучавању (образовању, разумевању, [не]знању), а затим и о вери, о закону Божијем, о греху, о добру и злу, животу и смрти, што се пре свега налази као тема Пр и Сир. Притом, *Јов се фокусира на сїецифичну шему о сїрадању праведника*, а Проп о смислу живота, док је за Прем карактеристична персонификација мудрости и вечног живота праведника (Прем 8-11)” (Кубат, Драгутиновић 2018: 264) (истицање наше).

Дакле, књига мудрости као подврста библијске књиге жанровски је дефинисана према тематици: реч је о жанру који се у погледу тематике опредељује за одговор на световна питања, која опседају човека. Истиче се да је мудросна књижевност „интензивна рефлексија животног искуства са дидактичким циљем” (Кубат, Драгутиновић 2018: 264). На основу наведеног закључујемо да је за овај жанр карактеристична утилитаристичка мотивисаност – реч је о жанру чија намера није само слављење Господа, већ пружање корисних примера и смерница верницима. Уз то, „основни жанр мудросне књижевности јесте пословица” (Кубат, Драгутиновић 2018: 264) што на више места проналазимо и у *Књизи о Јову*.<sup>4</sup>

Премда новија књижевнотеоријска истраживања приступ апокрифима заснивају на тврдњи да су они списи који у основи не припадају нити једном жанру, али „у извесној мери садрже одлике разнородних жанрова” (Јовановић 2005: 59), већ у наслову апокрифа *Житије светиої и праведної Јова* даје се жанровско одређење. Описујући развој жанра житија од мартирија које су бележили писари у време када је хришћанство постало владајућа религија са намером да за читаоце приреде акте о мученицима који су страдали за хришћанство (тродела схема описивања мучења, саслушања и пресуде мученику) до житија у свом класичном, уметнички развијенијем облику, Ђорђе Трифуновић (в.

3 „Класичном старозаветном мудросном књижевношћу сматрају се књиге: Пр, Проп, Јов, Пнп, као и дветероканонски списи Прем и Сир” (Кубат, Драгутиновић 2018: 264). Уз то, „мудросна књижевност није посебност само Старог завета, већ је интернационални феномен антике. Постоји блискост са египатским и месопотамским списима (уп. [...] *Учење Пшахошеїа и Прої*, арамејско *Учење Ахикарово* и Пр, тзв. ‘Вавилонска теодицеја’ и Јов)” (Кубат, Драгутиновић 2018: 264).

4 Наводимо само неке од примера: „Како сам ја видио, који ору и муку и сију невољу, то и жању” (Јов 4, 8); „Доиста безумнога убија гњев, и лудога усмрћује срдња” (Јов 5, 2); „Ко ће чисто извадити из нечиста? Нико” (Јов 14, 4) итд.

Трифуновић 1974: 62–72) истиче да житије као књижевну врсту обликују два поетичка налога: (1) избор биографских чињеница мотивисан је тежњом да се оствари „схема хришћанског идеала”; (2) светитељ се прославља са циљем да се изазове подражавање његових подвига (Трифуновић 1974: 71–72). Дакле, неопходно је да житије има религиозни чињенични подтекст, али и да пружа васпитну сврху. Из такве утилитарне природе житијног жанра произлази обликовање апокрифа о праведном Јову као житијне књижевне врсте.

С обзиром на то да популарност апокрифа, између осталог, произлази из једноставности приповедања које омогућава поистовећивање са ликом што није увек случај са библијским текстом којег одликује параболност, можемо закључити да одабир жанрова, у оквиру којих је обликован наратив о праведном Јову, условио тематска одређења. Отуда се јавља теодицеја као главна тема библијске књиге, а представљање узорног лика праведника као главна тема апокрифног житија. Тако је, сасвим очекивано, у библијској књизи мудрости у првом плану слављење Бога уз преиспитивање природе правде на земљи, док је у апокрифном житију у првом плану уздизање Јовове жртве коју Бог награђује.

### 3. РАЗЛИКЕ У ОБЛИКОВАЊУ СИЖЕА, У МОТИВИМА И СИМБОЛИМА

Како је тематско средиште *Књиџе о Јову* теодицеја (Бог као спроводилац правде која човеку није разумљива), а тематско средиште апокрифног житија о Јову праведник који страда (Јов), из тога произлазе и сижејне разлике, као и разлике у мотивици и симболима. Начин приповедања у апокрифу захтева модификацију или трансформацију догађаја који су елементи наратива библијске књиге како би се наратив приближио реципијентима, или како би се засновала легитимност на коју апокриф, за разлику од библијског (канонског) текста, не полаже право. У поетици апокрифа истакнуто је одступање од успостављеног канона „начином приказивања, идејним изменама и потпуно новим склоповима” (Јовановић 2005: 2), што је случај и са апокрифним житијем и библијском мудросном књигом о праведнику Јову.

Најпре, разлике произлазе из одлика жанрова: издвајамо неколико чинилаца композиционе схеме хагиографије коју је успоставио Хрисант М. Лопарјов, а које налазимо у *Житију светиої и љраведної Јова*: (1) заглавље – дан и месец спомена светог, (2) предговор који је једноставан и уводи читаоца у сам предмет приповедања, (3) име светог које има етимолошку основу: Јовав – Јов, (4) Поука на самрти – Свети на самрти блиским и окупљенима казују поуку (Трифуновић 1974: 71–72). Како на основу ове схеме закључујемо, друга и четврта одлика хагиографије директно су у вези са сижеом апокрифног *Житија светиої и љраведної Јова*.

Инцијални део књижевног текста је увек индикативан за поетику књижевног дела, па је отуда посебно битан у компарацији апокрифног и канонског текста: са једне стране, у библијском тексту приповедање почиње описом богатства и праведности Јова са нагласком на то да Јов „бијаше добар и праведан, и бојаше се Бога, и уклањаше се ода зла” (Јов 1, 1), а са друге стране, у апокрифном тексту проналазимо у првој реченици напомену о томе да Јов на самртној постељи позива децу како би им говорио о свом животу и одмах потом почиње Јовова исповест написана у првом лицу<sup>5</sup>. Дакле, на самом почетку текстова уочавамо да је предмет приповедања у првом случају однос Јова према Богу, а у другом случају сам Јов. У спреси са тим је и напомена Јелене Арсенијевић Митрић о драмској структури библијске *Књиге о Јову* (што није случај са апокрифом у којем је Јовова перспектива доминантна):

„Ако погледамо структуру књиге, између пролога и епилога налази се средишњи део који чине три дијалогска циклуса између Јова и његових пријатеља, након чега следи уметак који има монолошку форму и коначно Јахвеов говор из олује, такође дат у облику монолога. Три дијалогска циклуса јасно упућују на драмску структуру.” (Арсенијевић Митрић 2018: 726, 727)

Са друге стране, оваква дијалогска форма асоцира на жанр питања и одговора<sup>6</sup> у којима се расправљају „крз питања и одговоре егзегетско-догматске, световне и друштвене теме без икаквог реда у излагању и композицији” (Трифунувић 1974: 228) и у којима је одговор семантички најважнији, што чини Јовову перспективу и у овом тексту доминантном јер је Јов тај који одговара и пријатељима и Богу.

Пратећи даље наративне линије можемо закључити да је, како је очекивано на основу сазнања о поетици апокрифа, наратив у апокрифном тексту разгранатији, те оно што у библијском тексту чини прве две главе у апокрифном заузима више од половине текста. Наиме, док у *Књизи о Јову* приповедање о Јововом богатству узгредно и укратко изложено, у *Житију* је богатство много опсежније описано, а само искушавање Јова је дато у низу већег броја догађаја и мотива.

Најпре, Јов приповеда о својој трансформацији из човека који је служио идолима у човека који разорава идолски храм (са својих педесет слугу – овакви детаљи се наводе како би се указало на богатство које је Јов поседовао) и служи Господу трпећи многобројна искушења како би напослетку добио награду за своје трпљење. Наиме, Јову се (након молитве Господу да га извести шта треба да чини) јавља анђео и открива да у идолском храму није Бог „него сила ђавоља која обмањује природу

5 Осим што је карактеристична за жанр житија, исповест са самртничке постеле налазимо и у апокрифу *Књига о Адаму и Еви* (в. у: Јовановић 2005: 64).

6 Питања и одговори као посебна средњовековна књижевна врста развијају се као посебан жанр „егзегетско-догматске, аскетске и каноничке гране византијске теолошке књижевности” (Трифунувић 1974: 228).

људску” (Јовановић 2005: 167) и преноси му поруку од Господа: уколико разори идолски храм и истрпи Сатанин гнев који ће доћи на њега у облику рана, уништења свег његовог богатства и смрти његове деце Господ ће узвеличати његово име „у свим родовима земаљским у векове векова” и вратити му двоструко и примиће „часни венац” (Јовановић 2005: 168). Јављање анђела<sup>7</sup> као доносиоца вести о великој промени је карактеристично опште место у хагиографским текстовима, а налазимо га и у апокрифу *Жиџије и исјовесџи Асенетије*. У поруци од Господа коју Јову преноси анђео је и напомена која одваја апокрифни од канонског текста, Господ Јову обећава: „И устаћеш у другом доласку” (Јовановић 2005: 168) – оваква импликација новозаветног учења показује контекст у којем настаје апокрифни текст: реч је о тексту који настаје након новозаветних хришћанских учења и тексту намењеном за читање у цркви, што нам показује и напомена у наслову о прослављању Светог Јова и читању *Жиџија* 6. маја. Порука од Господа коју преноси анђео је антиципација онога што ће се догодити у наставку и знак да Јов добровољно пристаје на искушавање очекујући награду за своју жртву.

Са друге стране, у *Књизи о Јову* „нема упозорења нити Јов поседује знање о својој судбини” нити има могућност да добије награду за овоземаљске муке након смрти, што чини теодицеју заснованом „на Божјем даривању слободне воље човеку и одрицању од деловања на самог човека” (Тодоровић Васић 2018: 195). Уз то, сиже чини и дијалог Господа и Сотоне (којег у апокрифу нема) у којем Господ, на Сотонино понављање да је Јов праведан само зато што је заштићен и живи у благостању, допушта искушавање наглашавајући „ево ти га у руке, али му душу чувај” (Јов 2, 6). Дакле, истакнуто је да Господ Сотони дозвољава искушавање, али не и утицај на душу као суштинско у човеку и на избор који човек прави. Како је у библијском тексту дошло до стварања јединствене симболичке представе разговора Бога и ђавола и искушавања човека од стране ђавола након тога, ова симболичка представа је транспонована у друге књижевне текстове. Посебно је значајна њена употреба у Гетеовој драми *Фауст* јер је она другачије обликована. Наиме, код Гетеа искушава Бог, а услед Гетеове адаптације ове сцене у „Прологу на небу” јавља се „интерпретативна заблуда, о наводној опклади између Бога и ђавола” (Арсенијевић Митрић 2018: 729).

У вези са симболичким представама су и општа места. Општа места заједничка су за различите жанрове у средњовековној књижевности што показује да опредељеност за одређени предмет писања надилази стилске разлике; на тај начин општа места откривају „суштину природе и закона средњовековног књижевног стварања” (Трифунуовић 1974: 183). Општа места такође указују на однос средњовековних ства-

7 У *Речнику симбола* наведене су следеће одлике анђела: „анђели су посредници између Бога и света, и спомињу се у различитим облицима у акадским, угаритским, библијским и другим текстовима. То су или потпуно духовна бића или духови *еџеричној* и *јрозрачној* тела; од људи могу да добију само спољашњост. У служби Бога они обављају дужности послуге: они су гласници, чувари, водичи звезда, извршиоци закона, заштитници изабраних итд.” (Шевалије 2009: 17)

ралаца према изворним књижевним делима прошлости што је посебно битно за однос текста *Библије* као канона према апокрифним текстовима. Отуда, и у библијском и у апокрифном тексту о праведном Јову јављају се (1) страдање, (2) узорно живљење, (3) духовно усавршење и (4) достизање награде као најзначајнија општа места. Међутим, само њихово представљање је различито.

Тако се у апокрифном тексту пре узорног живљења јављају симболички остаци обреда *иницијације*: Јов се најпре моли Богу да му покаже исправан пут (чиме исказује вољу/интересовање за промену опредељења), затим му се јавља анђеоло и Јов по Божјем налогу разара идолски храм што је симболичка манифестација радикалног раскида са претходним системом веровања. Поред тога, Јов назначавача „Име моје беше Јовав док ме Господ не прозва Јов” (Јовановић 2005: 167), што је још један од елемената иницијације – *промена имена*. Будући да, према *Речнику симбола* (2009), врата „симболизују место прелаза између два стања, између два света, између познатог и непознатог, светлости и таме, богатства и беде” (Шевалије 2009: 1062), посебно је важно то што потоњи долазак ђавола Јов дочекује затварањем врата и издавањем наредбе слушкињи вратарици да не пусти никога да уђе у његов дом. Када ђаво од њега тражи хлеб, шаље загорели хлеб чиме сугерише ђаволу да не жели да му се приклони и, с обзиром на претходну опомену анђела (будући свестан да му следи искушавање), да не одустаје од своје од намере да истраје у вери у Господа. Да су наведени мотиви остаци најизвесније паганских или фолклорних веровања показује нам и то што у библијском тексту нема иницијације – Јов, као што смо навели, нема сазнања о томе да ће stradати да би доказао своју оданост Богу нити је позван да учини нешто чиме ће оданост доказати. Пре свега, у библијском тексту Јов је већ укоренењен у вери и оданости Богу делом и мислима, те нема преобраћења.

У тексту апокрифа, након Сатанине заклетве да ће као што је хлеб, који му је послао Јов, сагорен и он њему сажећи све богатство следи приказ (2) узорног живљења тј. Јовов опис богатства које је са сиромашнима делио и жртви које је Богу приносио и то седам година откад му се јавио анђеоло. Како је жртва „симбол *одрицања од земаљских веза из љубави према духу* или божанству” и човековог признања „божанске надмоћи”, Јов жртву приноси и добра дела чини славећи Бога седам година како би доказао своју верност Богу и своје одрицање од Сатане. Уз то, „што је жртвовани предмет драгоцености, то ће заузврат добијена духовна снага бити моћнија, без обзира на циљ прочишћења или умиловљивљења” (Шевалије 2009: 1138), па се тако у апокрифном тексту наглашава бесконачност Јововог жртвованог богатства. Навешћемо само неке од примера: „И отворено је било четворо врата дома мог. Заповедих мојим слугама да увек буду отворена како не би дошао сирот и нашао затворено, него да, ушавши, узме колико му је довољно”; „И нико не јеђаше за мојом трпезом недовољно”; „...нико није изашао из дома

мог с празним недрима” (Јовановић 2005: 170); „устајући свако јутро, жртву Господу приношах: 350 коза и 12 оваца. Што остајаше од жртве раздавах сиротим” (Јовановић 2005: 171). Са друге стране, приказ (2) узорног живљења Јова у библијском тексту је, очекивано, мање развијен и жртва је представљена у виду напомене:

„И кад би се обредили гозбом, пошилиаше Јов и освећиваше их, и устајући рано приношах жртве паљенице према броју свијех њих; јер говораше Јов: може бити да су се огрешили синови моји и похулили на Бога у срцу свом. Тако чињаше Јов сваки пут.” (Јов 1, 5)

*Жишције свейої и љраведної Јова* обележава типично хагиографско обликовање (1) страдања: ђаво се прерушава – Сатана, прерушен у персијског цара, наговара људе да опљачкају Јовов дом и протерају Јова из града, убија његову децу, а потом му и наноси велике и болне ране. На овом месту уметнут је и мотив страдања Јовове жене, који је у библијској књизи само назначен у виду жениног позива Јову „благослови Бога, па умри” (Јов 2, 9), док је у апокрифном тексту развијен. Наиме, мотив жениног страдања у спрези је са два симбола: симболом хлеба<sup>8</sup> и симболом косе<sup>9</sup>. Уочавамо градацију у развијању мотива жениног страдања: најпре жена носи воду и дрва од врата до врата, а онда и проси да би јој људи дали хлеба, али људи јој не дају и, напослетку, по Јововом наговору одлази пекарима да од њих тражи хлеб. Међутим, ђаво чувши Јовов одговор поново метаморфозира, овог пута у пекара и у замену за хлеб тражи жени једну влас косе, али јој на њен пристанак постриже сву косу. Како је у хришћанској аскези постризање косе знак покорности, жена се овим чином покоравала ђаволу. Поред тога, она трпи и поругу од читавог града и зато јадикuje Јову и прети напуштањем захтевајући од Јова да се супротстави Божјој вољи: „Устани сам, узми хлеб и насити се, и реци реч Господу и умри!” (Јовановић 2005: 175). Табуизирано одрицање од Господа замењује се формулом *реци реч* и у говору Јова и у говору његове жене. Развијање мотива жениног страдања је типичан поступак у апокрифним текстовима јер је један од поетичких постулата апокрифа настојање да се у тексту да „својеврсна допуна библијским недореченостима” (Јовановић 2005: 2). Као додатак у односу на библијски текст јавља се и мотив ђавољег плакања над човековом судбином: Јов подсећа жену на претходна блага од Бога и на будућу милост Божју и иза ње види Сатану (типично место у хагиографским текстовима је распознавање ђавола од стране подвижника), а Сатана плачући износи хвалу Јову и посрамивши се одлази од њега на три године.

8 У *Речнику симбола* наводи се, између осталог, следеће о симболици хлеба: „Хлеб је симбол суштинске хране. Ако човек и не живи само од хлеба, хлебом се назива и његова духовна храна, као што се и еухаристички Христ назива *хлебом живош*а” (Шевалије 2009: 274).

9 У *Речнику симбола* наводи се, између осталог, следеће о симболици косе: „У пракси хришћанске цркве све што се односи на косу представља различите симболе. ... Коса се није сматрала украсом. Напротив, они који су прилазили вери, и мушкарци и жене, били су у знак покорности ошишани. (...) Покаяници оба пола су наговарани да косу одрежу” (Шевалије 2009: 401).



У библијском тексту (1) страдање је дато у неколико догађаја, чији је виновник ђаво, али који имају различите извршиоце: Савеји отимају волове и магарнице, Халдејци камиле, муња спаљује овце, а ветар руши кућу у којој су се окупила деца праведног Јова. И поред свих догађаја Јова реакција остаје непромењена: „Господ даде, Господ узне; да је благословено име Господње” (Јов 1, 21). Међутим, бол услед тешке болести доводи до Јововог преиспитивања Божје праведности које је дато у моделирању (3) духовног усавршавања.

У оба текста (3) духовно усавршење наступа након доласка пријатеља и током разговора са њима јер другачија перспектива сагледавања ситуације у којој се нашао Јов мотив је за преиспитивање и утврђење Јова у правоверности и поверењу у апсолутно непогрешиву Божју вољу. Међутим, у тексту *Житија* духовно усавршење је скопчано са достизањем награде јер се у достизању награде потврђује да је духовно усавршење наступило већ са рушењем идолског храма. У наредном сегменту рада бавићемо се више одликама ликова царева/пријатеља, а овде ћемо напоменути да се у апокрифном тексту умеће мотив жениног жаљења царевима и мотив дарезљивости и разумевања царева. Уз то, придодат је и мотив жениног трагања за костима деце, мотив пројављивања деце са небеса (што Јов као светитељ предсказује) и мотив женине сахране уз свеопшти плач за њом. При томе напомиње се да пријатељи долазе након седам година Јововог боравка на ђубришту и да најпре по доласку седам дана и седам ноћи никоме не дају да приђе жалећи га и тешећи га. Са друге стране, у библијском тексту долазак пријатеља обележен је наглашеним ћутањем: „Седам дана и седам ноћи, и ниједан му не проговори ријечи, јер виђаху да је бол врло велик” (Јов 2, 13). Дакле, у *Књизи о Јову* изостаје утеха, већ се тишином одаје почаст Јововом трпљењу. Поред тога, јавља се и мотив Јововог јадања и клетве дана сопственог рођења (Јов 3, 1 26). Јов се у библијском тексту појављује као онај који страдајући преиспитује природу Бога и поставља питање о теодицеји, док је Јов у апокрифном тексту постојан у вери у Божји план. Отуда, у библијском тексту (3) духовно усавршење је знатно комплексније и драматичније обликовано јер се одвија кроз Јовов дијалог са Елифасом, Вилдадом и Софаром, а довршава се у Елилујевим говорима. У овом сегменту који у библијском тексту заузима највећи део уочава се циклична структура: сваки пријатељ говори по три пута и након сваког говора следи Јовов одговор. Симболично, Јов напоследку не одговара Елилују већ Господу јер се након Елилујевог говора пројављује сам Господ.

Поводом општег места (4) достизања награде уочава се следеће: у апокрифном тексту присутно је разводњавање нарације кроз мноштво догађаја и обиље фантастике, карактеристично за „отречене књиге” јер су на тај начин „кроз богату симболику и метафорику домаштане мудре библијске књиге” (Јовановић 2005: 18), са друге стране, у оквиру последње главе *Књиге о Јову* дате су све појединости у вези са достизањем награде Божјим деловањем преко других људи.

У канонском тексту Господ наређује Елифасу да заједно са Вилдадом и Софаром однесе Јову „седам телаца и седам овнова” (Јов 42, 8) и након Јовове молитве за пријатеље настају промене у животу праведног Јова: „И Господ поврати што бјеше узето Јову пошто се помоли за пријатеље своје; и умножи Господ Јову двојином све што бјеше имао” (Јов 42, 10). Насупрот томе, у *Жишију* Јов се моли за пријатеље по Божјем наређењу како би им Бог опростио, али сама награда наступа тек када Јов од пријатеља тражи нешто како би поделио сиротима и након тога Бог даје Јову „за једно двоструко” (Јовановић 2005: 184). На овај детаљ скрећемо пажњу отуда што се библијским текстом имплицира да је Јов стекао истинско (3) духовно усавршење, јер опраштајући пријатељима он показује духовну надмоћ у односу на осуду од стране пријатеља, те (4) достизање награде наступа као последица не само покајања због сопственог преиспитивања Божјих намера него и опроштаја пријатељима. У апокрифном тексту (3) духовно усавршење се подразумева јер је Јов у свим приповедним ситуацијама окарактерисан као духовно савршена личност.

Мотивски комплекс о Јововим кћерима у *Књизи о Јову* јавља се у виду саопштења:

„И имаше седам синова и три кћери.  
И првој надје име Јемима, а другој Кесија а трећој Керенапуха.  
И не нахођаше се у свој земљи тако лијепијех дјевојака као кћери Јовове,  
и отац им даде нашљедство међу браћом њиховом.” (Јов 42, 13-15)

У апокрифу је присутан унос нових мотива, што је, како смо већ напоменули, карактеристично за ову врсту текстова јер се тиме постиже динамизовање радње које за циљ има изазивање веће пажње код реципијента. Наиме, долази до преокрета – Јов не даје кћерима наследство већ, када се оне пожале што нису добиле свој део, поклања три ковчега са три жилнице напомињући да су то жилнице које му је Господ дао да би оздравио након што се опасао њима. Када кћери, (у овом тексту) Даница, Касија и Амалтија, опасују жилнице свака од њих почиње да пева анђеоску песму, те „принеше три песме Господу, под анђелским вођством” (Јовановић 2005: 186), што је сасвим у складу са симболичким статусом појаса у хришћанском предању – појас је „знак заштите, суздржавања и чедности” (Шевалије 2009: 729).

Из свега наведеног можемо закључити да, попут осталих „отречених књига”, *Жишије светиот и праведној Јова* „нема онакву стилску уједначеност каквом се одликују канонске књиге” иако се извесни модели књижевних поступака у делима поклапају и у појединим сегментима апокриф посећа на библијске изражајне обрасце (Јовановић 2005: 2).

#### 4. КАРАКТЕРИЗАЦИЈА ЛИКОВА

Према Иполиту Делеају, у мартирџима се не појављују личности (*individualités*), већ типови (*types*) (Трифуновић 1974: 49), што, између осталог, говори у прилог нашој тези да су ликови у апокрифном *Житију светиој и праведној Јова* типски. Са друге стране, у библијском тексту ликови су индивидуализовани, те, осим разлике у именима и у броју личности које се у делима појављују, постоји разлика и у начину обликовања ликова и у њиховим карактеристикама.

Главни лик у оба текста индикативан је пример за ову појаву. Наиме, у апокрифном тексту присутна је априорна карактеризација, те се Јов појављује као типски лик: Јов пати без поговора и стоички издржава и најтежа искушења имајући беспоговорно поверење у Господа. Уз то, иако је првобитно идолопоклоник, он се пре икаквог дејствовања оностраних сила (у виду јављања анђела и, касније, проговора Господа) моли Богу да га упути шта да чини. Уз Јовово име формулативно се понавља „добар” и „праведан” како би се нагласила његова морална савршеност. Насупрот томе, у библијском тексту уочава се индивидуализација: Јов при одузимању имовине и деце не одустаје од захвалности Богу говорећи: „Господ даде, Господ узме; да је благословено име Господње” (Јов 1, 21), али када трпи несносне болове услед тешке болести Јов преиспитује вољу Божију тврдећи да није починио грех који би оправдао такву патњу.

У раду „Седам дана ћутања у *Књизи о Јову*” Јелена Арсенијевић Митрић анализирајући дијалектику прећутаног и изреченог у старозавешној *Књизи о Јову* долази до закључка да Јовова истрајност у непризнавању грешности долази од апсолутног поверења у љубав Божију и спасење које ће и поред јадиковки ипак доћи услед непристајања на лицемерно и лажно признавање грешности. Наиме, показује се да Јовови пријатељи и жена на различите начине не разумевају Јовову патњу и веру нити Божију свемоћ, те да њихово површно сагледавање ситуације у којој се Јов нашао у перспективи епифаније на крају ове библијске књиге бива кажњено. Лик Сотоне у библијској књизи обликован је као лик онога који искушава, а лик Господа као лик онога који допушта искушавање зарад поштовања закона о слободној вољи који је дубоко уткан у богомстворени свет.

У оба текста лик Бога обликован је као лик онога који је на страни Јова поносећи се таквим праведником, а Сотона као онај коме смета Јовова праведност и који не верује да је могуће да било који човек не одступа од добротe и праведности, али у апокрифном тексту се јавља одступање у таквој карактеризацији Сотоне. Премда је Сотона типски лик, који метаморфозира и то у овом случају: у сиромашног човека, у персијског цара и у пекара, он пати када види Јовову непоколебљивост у вери и сопствену пораженост. Како је у раду „Интеркултурна структура апокрифа” Маја Анђелковић доказала „у апокрифима се конституи-

ше и дифузија атрибута, па тако и Бог може имати негативне особине, као што човек може имати божанске”, а у овом случају ђаво задобија људске особине, што је „знак упорне дехијерархизације и деполаризације, а тако и идеолошке некоректности самог апокрифа у односу на званични систем вредности” (Анђелковић 2009: 42).

Уочавамо велику разлику у карактеризацији тројице добро-намерника који долазе да утеше Јова – већ у библијском именовању „пријатељи”<sup>10</sup> у односу на апокрифно именовање „цареви”. Са једне стране, могуће је да се Елиус, Елифазар, Велдад и Софар називају царевима, а не пријатељима, услед жанровског устројства апокрифа: „Ради што веће свечаности сцене агиографи су волели да постављају мученике испред царева.” (Трифунувић 1974: 49) Са друге стране, наглашавањем да је реч о царевима узвеличава се и Јовова некадашња титула и некадашње богатство, јер цареви долазе на ђубриште како би Јова утешили. У контексту тешења још једном се показује да је лик Јова грађен типски: Јов одбија утеху, велича Бога, одбија лекаре које му Софар нуди. У оквиру мотивског комплекса тешења Јова јавља се и плач, Елилуј изговара плач над Јововим пропадањем; ово је типично место за унос овог жанра: „о великим поразима и несрећама састављају се плачеви” (Трифунувић 1974: 230). Лик Елиуса јавља се као противтежа лику Елилуја из библијског текста. С обзиром на то да Елилуј, након трију дијалогских целина у *Књизи о Јову*, прекорева и пријатеље и Јова након чега долази до епифаније, Елиус је такође антиципатор епифаније. Међутим, критика упућена Јову се тумачи као испуњавање Елиуса „духом Сатаниним” (Јовановић 2005: 183) и бива санкционисана од стране Господа, док је Елилуј младић који расуђује правилно хвалећи Господа, те Господ на крају жртве тражи само од Јовових пријатеља кажњавајући их на тај начин.

Како „апокриф даје глас обесправљеним социјалним, онтолошким групама” (Анђелковић 2009: 42), јавља се могућност да маргинализовани субјект иступа у први план, те, иако се у библијском тексту такође помињу Јовове кћерке и Јовова жена, у апокрифном тексту њихови ликови су много развијенији: напомнимо само то да се кћерке боре за своје наследно право и постижу обожење, а жена дели страдање са Јовом, говори са његовим пријатељима, трага за костима своје деце како би их сахранила.

---

10 „А три пријатеља Јовова чуше за све зло које га задеси, и дођоше сваки из својега мјеста, Елифас Теманац и Вилдад Сушанин и Софар Намаћанин” (Јов 2, 11)

## 5. СВЕДОК, ЛЕГИТИМНОСТ АПОКРИФНОГ ТЕКСТА И ТЕОРИЈА УРАЊАЊА

У оквиру корпуса средњовековне књижевности, чији највећи део чине дела која се посредно или непосредно везују за потребе цркве, сви текстови теже да нагласе сопствену легитимност, коју најчешће потврђују „позивањем на већ добро познате текстове, доказујући њиховим постојањем сопствену недељивост од хришћанске традиције [...]” (Анђелковић 2019: 329). И апокрифни текст тежи да нагласи легитимност, те се у случају *Житија светиої и ѿраведної Јова* уводи наратор-сведок, Јовов брат Нироје, који поткрај текста апокрифа, након исповести, на својеврстан начин потврђује истинитост онога што је у тексту изречено. С обзиром на то да сведочење условљава истинитост приповедања, наглашена је потреба апокрифног текста за сведоком како би се засновао легитимитет текста. Осим тога, увођење сведока у текстуалну структуру чест је поступак у житијној књижевности: „Да би били упечатљивији, агиографи, понекад, уводе и сведоке, иза којих се и сами крију” (Трифуновић 1974: 49). Дакле, монолог се замењује приповедањем у трећем лицу, а у финалном делу јавља се савет и обраћање читаоцу: као што Јов није веровао непријатељу свом, тако ни читалац не треба да верује лукавом непријатељу. (Јовановић 2005: 187). Овај епилог јавља се као додатак између два „амин” и у њему се наглашава поука текста. Стога можемо закључити да се јављају елементи који указују на употребу овог житија/апокрифа у оквиру црквене беседе.

У оквиру когнитивне наратологије тумачећи предуслове за тумачење наратива, Мари-Лор Рајан даје велики допринос поетици урањања. Наиме, реч је о процесу уживљавања у наративни свет који се постиже трима врстама урањања: просторним, временским и емоционалим. (Милосављевић Милић 2014: 21) Постоји више наративних поступака којима се омогућава виртуелно увођење читаоца у наративни фикционални свет, а у апокрифу који смо анализирали можемо уочити смењивање сцена насупрот сажетом прегледу, „проспективно приповедање у првом лицу” насупрот ретроспективном приповедању (Милосављевић Милић 2014: 22). Такође, јављају се и „различите језичке деиктике које функционишу као пребацивачи” (Милосављевић Милић 2014: 22), међу којима можемо уочити понављање „чујте” као позив на присутност оних који слушају/читају. Како се „чеда” којима Јов приповеда могу разумети и као духовна чеда (слушаоци беседе), уз понављање „чујте” понављањем „чеда” поткрепљено је емоционално урањање. На основу овога можемо закључити да апокрифни текст служећи се различитим књижевним поступцима тежи да легитимише и сачува своју позицију унутар корпуса средњовековне књижевности, и шире.

## ЗАКЉУЧАК

На основу основних жанровских одлика *Књиге о Јову* и *Жишција све-шої и љраведної Јова* закључили смо да из жанровског опредељења произлазе и тематске разлике. Како је тематско средиште књиге мудрости теодицеја (Бог као спроводилац правде која човеку није разумљива), а тематско средиште апокрифног житија о Јову праведник који страда (Јов), из тога произлазе и сижејне разлике, као и разлике у мотивици и симболима. С обзиром на то да је иницијална позиција у тексту поетички индикативна на самом почетку текстова уочили смо да је предмет приповедања у првом случају однос Јова према Богу, а у другом случају сам Јов. Пратећи даље наративне линије утврдили смо да је, како је очекивано на основу сазнања о поетици апокрифа, наратив у апокрифном тексту разгранатији. Наиме, док у *Књизи о Јову* приповедање о Јововом богатству узгредно и укратко изложено, у *Жишцију* је оно много шире и опсежније описано, а само искушавање Јова је дато у низу већег броја догађаја и мотива. Разлог за такве разлике је, између осталог, и настојање да се да целовита слика Јововог живота у хагиографији. У *Жишцију* се јавља и импликација новозаветног учења што показује контекст у којем настаје апокрифни текст. И у библијском и у апокрифном тексту о праведном Јову јављају се (1) страдање, (2) узорно живљење, (3) духовно усавршење и (4) достизање награде као најзначајнија општа места. Међутим, само њихово представљање је различито. Тако се у апокрифном тексту пре узорног живљења јављају симболички остаци обреда *иницијације*. У обликовању општих места у хагиографском делу уметнути су мотиви којих у библијском тексту нема: мотив страдања Јовове жене (који је у спреси је са симболом хлеба и симболом косе), мотив ђавољег плакања над човековом судбином, мотив дарезљивости царева, као и мотив сахране Јовове жене уз све почести. Закључили смо да је у апокрифу карактеризација априорна, те су ликови типски, док су у библијском тексту ликови индивидуализовани, те, осим разлике у именима и у броју личности које се у делима појављују, постоји разлика и у начину обликовања ликова и у њиховим карактеристикама. Лик Јова у оба текста индикативан је пример за наведено: у апокрифном тексту Јов, иако првобитно идолопоклоник, пати без поговора и стоички издржава и најтежа искушења имајући беспоговорно поверење у Господа, док у библијској књизи мудрости Јов при одузимању имовине и деце не одустаје од захвалности Богу говорећи, али када трпи несносне болове услед тешке болести Јов преиспитује вољу Божију тврдећи да није починио грех који би оправдао такву патњу. У оба текста лик Бога обликован је као лик онога који је на страни Јова поносећи се таквим праведником, а услед дифузије атрибута карактеристичне за апокрифне текстове Сотона задобија људске особине. Уочили смо разлику и у карактеризацији тројице добронамерника који долазе да утеше Јова – већ у библијском именовану „пријатељи” у односу на апокрифно

именовање „цареви”. Наведено смо протумачили као елемент жанровског устројства и поступак у карактеризацији Јова при чему се узвеличава и Јовова некадашња титула и некадашње богатство, јер цареви долазе на ђубриште како би Јова утешили. У оквиру мотивског комплекса тешења Јова од стране пријатеља јавља се и плач, жанр средњовековне књижевности. Иако се у библијском тексту такође помињу Јовове кћерке и Јовова жена, у апокрифном тексту њихови ликови су много развијенији што указује на поетички потенцијал апокрифа да маргинализовани субјекти иступе у први план. Уз то, апокрифни текст тежи да нагласи легитимност, те се у случају *Житија светиої и ѿраведної Јова* уводи наратор-сведок, Јовов брат Нироје, који након исповести Јова, потврђује истинитост онога што је у тексту изречено. Посебно у финалном делу текста се јављају елементи који указују на употребу овог житија/апокрифа у оквиру црквене беседе. Служећи се достигнућима когнитивне наратологије закључили смо да ствараоци и преписивачи *Житија светиої и ѿраведної Јова* постижу емоционално ураћање читаоца у текстуални свет на више начина. Напослетку, закључили смо да апокрифни текст служећи се различитим књижевним поступцима тежи да легитимише и сачува своју позицију унутар корпуса средњовековне књижевности, и шире.

### Литература

Анђелковић 2009: Маја Анђелковић, „Интеркултурна структура света апокрифа”, у: Драган Бошковић, *Српски језик, књижевности, уметности : зборник радова са научної скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу 31. октобра и 1. новембра 2008. год. Књ. 2, Јужнословенске/евројске парадиџме и српска књижевности : интеркултурни хоризонти*, 39–45.

Анђелковић 2013: Маја Анђелковић, „(Не)византијски апокрифни излет на онај свет”, у: Драган Бошковић, *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесетог и првог века*, Крагујевац : Филолошко-уметнички факултет, 2013, 101–109.

Анђелковић 2019: Маја Анђелковић, „Савино житије и интертекстуалност”, у: Драгиша Бојовић, *Црквене студије*, Број 16, Ниш: Центар за црквене студије; Универзитет у Нишу; Центар за византијско-словенске студије; Међународни центар за православне студије, 2019, 329–346.

Арсенијевић Митрић 2018: Јелена Арсенијевић Митрић, „Седам дана ћутања у *Књизи о Јову*”, у: Драгиша Бојовић, *Црквене студије*, Број 15, Ниш: Центар за црквене студије; Универзитет у Нишу; Центар за византијско-словенске студије; Међународни центар за православне студије, 2018, 723–731.

Јовановић 2005: Томислав Јовановић, *Апокрифи. Старозавештни*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Кубат, Драгутиновић 2018: Родољуб Кубат, Предраг Драгутиновић, *Лексикон библијске ерзејезе*, Београд: Православни богословски факултет: Библијски институт: Службени гласник.

Милосављевић Милић: Снежана Милосављевић Милић, „Виртуелна претприповест и феномен урањања”, у: Ирена Арсић, *Philologia mediana*, год. VI, Број 6, Ниш: Филозофски факултет, 2014, 17–39.

*Светло писмо или Библија Сјароја и Новоја завјешта* 1973: (Ђ. Даничић, В. Караџић, прев.), Београд: Издање британског и иностраног библијског друштва.

Тодоровић Васић 2018: Јелена Тодоровић Васић, „Модел искушавања у библијској и апокрифној приповести о Јову са освртом на Гетеовог *Фауст*”, у: Драган Бошковић, *Наслеђе*, Број 41, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2018, 189–200.

Трифуновић 1974: Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Вук Караџић.

Шевалије 2009: Žan Ševalije, Alen Gerbran, *Rečnik simbola*, Beograd: Stylos Art.

**Emina S. Perić Komnenović / HAGIOGRAPHY AND FEATS OF JOB THE RIGHTEOUS IN THE CONTEXT OF THE OLD TESTAMENT'S THE BOOK OF JOB**

**Summary** / The main goal of the research presented in the paper is the unveiling of the relations between forming the topic, characters and motives in the apocrypha *Hagiography and Feats of Job the Righteous* and in the book of the Old Testament *The Book of Job*; the particularities of those relations and their mutual impacts. In the paper, there is a successiveness between the hermeneutic-interpretative, deductive and comparative methods, where the comparative method is the cardinal one. Special attention is dedicated to the way in which the genre orientation affects the topic and motives, as well as the way in which the text of the apocrypha bases its legitimacy. The main conclusions are based on the difference in modelling of the commonplaces in writing, as well as the presence of the a priori characterization of characters in the text of the hagiography and the individualization of the characters in the biblical text.

**Key words:** apocrypha, canon, intertextuality, The Old Testament, Job

*Примљен: 26. јуна 2019.*

*Прихваћен за штампу јула 2019.*