

Улт 183
Учв.бр. 14701

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ" - СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ - СКОПЈЕ

М-р Слободанка В. Марковска

**ЖЕНАТА ВО БИБЛИЈАТА -
АНТРОПОЛОШКИ ИМПЛИКАЦИИ**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

МЕНТОР
ПРОФ. Д-р ВЕРА ГЕОРГИЕВА

Скопје, 2001

СОДРЖИНА

ВОВЕД.....	1
АКТУЕЛИЗАЦИЈА НА ЖЕНАТА ВО МОДЕРНАТА АНТРОПОЛОГИЈА, ТЕОЛОГИЈАТА И ЧОВЕКОВИТЕ ПРАВА.....	17
• АНТРОПОЛОГИЈА НА ЖЕНАТА.....	17
• ЖЕНСКИТЕ СТУДИИ ВО РЕЛИГИЈАТА.....	25
• ЖЕНАТА РЕЛИГИЈАТА И ЧОВЕКОВИТЕ ПРАВА.....	45
БИБЛИЈАТА КАМЕН ТЕМЕЛНИК НА ЗАПАДНАТА КУЛТУРА.....	73
• ИСТОРИСКИОТ, РЕЛИГИСКИОТ И ПРАВНИОТ КОНТЕКСТ НА СТРАНИЦИТЕ ВО СТАРИОТ ЗАВЕТ.....	81
• ИСТОРИСКИОТ, КУЛТУРНИОТ И РЕЛИГИСКИОТ КОНТЕКСТ НА СТРАНИЦИТЕ ВО НОВИОТ ЗАВЕТ.....	91
ТИПОЛОГИЈА НА ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО БИБЛИЈАТА.....	102
• ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО СТАРИОТ ЗАВЕТ.....	105
• ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО НОВИОТ ЗАВЕТ.....	121
АНТРОПОЛОШКИОТ И СОЦИЈАЛНИОТ СТАТУС НА ЖЕНАТА ВО БИБЛИЈАТА.....	145
• ЕВА - ИЛИ ПОЧЕТОКОТ НА ПОЛОВАТА НЕРАМНОПРАВНОСТ.....	146
• ЖЕНАТА ВО ОДРЕДБИТЕ НА МОЈСЕЕВИТЕ ЗАКОНИ.....	152
• УЧЕЊЕТО НА ИСУС ХРИСТОС - ПРОБЛЕСОК НА НОВА ТЕМАТИЗАЦИЈА НА ЖЕНАТА.....	174
• КОНТРОВЕРЗИТЕ ВО УЧЕЊТО НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ЗА ЖЕНИТЕ- МЕЃУ РИГИДНОСТА НА ЕВРЕЈСКАТА ТРАДИЦИЈА И РЕВОЛУЦИОНЕРНИТЕ ВИЗИИ.....	182
• ИСТАКНАТАТА УЛОГА НА ЖЕНАТА ВО РАНОТО ХРИСТИЈАНСТВО.....	193
ЗАКЛУЧОК.....	201
БИБЛИОГРАФИЈА.....	215

ВОВЕД

Во изборот на темата за докторската дисертација *Жената во Библијата - антрополошки импликации* се врзуваат неколку мотиви кои го предизвикале моето теориско и практично интересирање; прашањето за еманципацијата на жената, религиозното искуство како облик на човекување, и движењето за човековите права.

Половоста како посебен аспект на структурата на човековото битие за мене отсекогаш била важна тема на планот на самоидентификацијата но, досега, таа не била посебен предмет на моето теориско истражување.

Поттиците за постудиозно читање на најчитаната книга на сите времиња дојдоа од полскиот философ Лешек Колаковски, преку неговата луцидна аналогија меѓу марксистичкото и месијанското учење, и од средбата со творештвото на Ерих Фром, кој ми отвори една поинаква перспектива со неговата критика на

Библијата од позициите на радикалниот хуманизам.

Љубопитството за теориската подлога на движењето на човековите права произлезе од мојот практичен ангажман во Хелсиншкиот парламент на граѓаните на Македонија.

Врзувањето на овие различни мотиви во единствен предмет на истражување во докторскиот труд се збидна во текот на мојата наставно-педагошка дејност. Работејќи со студентите еден циклус семинарски часови за антропологијата на жената кој започнуваше со *Виториниол* на Симон Де Бовоар, сега веќе класично дело во антропологијата на жената, дојдов до сознание дека за да се разберат стереотипите на релацијата маж-жена во западната култура, неопходно е истражувањето да почне од *Библијата*, која е камен-темелник во западната култура и една од најконтроверзните книги напишани воопшто во човечката историја.

Ентузијазмот да го истражувам статусот на жените во *Библијата* беше доведен под знак прашање по мојата проверка на библиографските единици во нашите библиотеки. Достапната литература беше скудна. Ми беше неопходен патоказ. Многу брзо се појави и патоказ и ми се отворија патиштата кои ме одведоа до неопходната литература. Најпрвин стигна списанието *Atlantik*, што ми го испрати драгиот професор Тед Херман од САД. Тематскиот блок во тој број беше посветен на женските студии во религијата, и тоа беше мојата прва средба со трудови од оваа област. На поттик на д-р Олга Шкарик, а благодарение на Организацијата на жените на град Скопје, отпатував во малото гратче Локум во Германија каде што учествував во работата на конференцијата, што во организација на Евангелистичката академија од Локум, беше посветена на темата *Етика од феминистичка перспектива - еросот на дијалогот*. Координаторката на овој еминентен собир,

свештеничката Сибил Оперман, беше многу љубезна и ми отвори нов пат. Со нејзина помош ја открив специјализираната библиотека *Жениите во светскиите религии* на Теолошкиот католички факултет во Минстер. Оваа ретка библиотека ја основала благородната госпоѓа Ингрид Милер, католички теолог, како надомест за неостварената желба да стане свештеничка.

Во текот на дводневниот престој во библиотеката успеав да направам само една библиографија, но бев восхитена од мноштвото книги на оваа тема. Увидот во литературата тогаш ми отвори нова дилема: има ли воопшто смисла да се пишува при толкаво изобилство библиографски единици. Можеби работата е веќе завршена. Да не чукам на отворена врата...?

Следното лето стигна поканата за учество на Летниот Европски Женски Универзитет во Милхајм на Рур, кој работеше на тема *Женската сиритуалност во светскиите религии*. Подготовките за моето излагање на собирот ме одведоа во женските манастири во Македонија - Свети Михаил Архангел во Варош, Свети Архангел во Берово каде што во деветнаесетиот век била основана првата женска монашка заедница во Македонија и во манастирот Пресвета Богородица Елеуса во Велјуса.

Во Велјуса преспав во манастирските ќонаци или, да бидам искрена, пробдеав во една од женските монашки ќелии. Мојата посета се случи во еден многу деликатен период од јавниот живот; имено, нашето општество во транзиција, по педесетина години атеизација, се соочуваше со повторното свртување кон религијата, а во тој контекст и со возобновувањето на монаштвото, кое предизвика трауматични последици кај многумина, пред сè кај родителите на замонашените момчиња и девојки. Непосредно се соочив со феномен кој беше голема загатка за мене. Девојките што

ги сретнав таму беа млади, образовани, меѓу нив имаше и една моја некогашна студентка. Некои од нив или веќе го носеа врз себе монашкото расо или, пак, беа искушеници чекајќи да го облечат со благослав на нивниот духовен татко. Тие го направија својот животен избор кој бара многу одрекувања.

Сакав да ги разберам монахињите - нивната љубов и посветеност кон Бога што ги тера да се откажат од световниот живот и да ги поминат деновите зад манастирските порти, во тивки молитви и послушанија. Во раните утрински часови присуствував на нивната литургија. Според канонот на православието, монахињите не можат да ги држат литургиите без духовен татко, односно свештеник - маж па, поради тоа, женските манастири најчесто се во близина на машки манастир. Во мојот бележник го запишував она што ми го кажуваа, се интересирав за монашкиот живот, но не им го поставив прашањето за рамноправноста на жените во религиозен контекст.

Тоа прашање, односно прашањето за статусот на жената во православието го поставив при мојата посета на Богословскиот факултет "Свети Климент Охридски" во Скопје. Одговорот што го добив од моите соговорници беше дека жените имаат многу висок и рамноправен статус во православието, а фактот што девојките студентки, за разлика од своите машки колеги на овој факултет, не можат да станат свештенички, е сосема во ред и во согласност со канонот.

На Европскиот летен женски универзитет во Милхајм на Рур, во текот на еднонеделното работење, запознав многу свештенички од различни христијански деноминации, и нивното искуство во антрополошка смисла ми покажа дека решеноста да му се служи на Бога не мора да подразбира исклучување од световниот живот.

Верската толеранција меѓу припадничките од различни вероисповеди како и средбата со еминентни стручњаци на оваа тема - од антропологијата, културата и теологијата - беа силен поттик за моето истражување.

Благодарение на добиената стипендија од Институтот отворено општество - Македонија, престојот во Германија го продолжив во истражувачка работа во библиотеката на госпоѓата Милер на Теолошкиот факултет во Минстер. Во светлата просторија чии прозорци гледаа во гранките на старото раскошно дрво, врз едноставните полици ме очекуваше возбудлива лектира во книгите донесени од различни страни на светот. Резултатите на феминистичката теологија беа импресивни.

Оваа работа немаше да ја завршам без пресретливоста и љубезноста на господинот Нонте од Теолошкиот факултет и несебичната подршка на мојот пријател Благој Гелев-Шеки, кој помина многу време во копирицата на библиотеката а, како нашинец кој живее долги години во Германија, се потруди да ми го олесни животот додека истражував.

Следниот значаен поттик врз моето истражување произлезе од мојот престој на Универзитетот Колумбија во Њујорк, во текот на зимскиот семестар на учебната 1997/98, каде што во својство на стипендист на Центарот за човекови права учествував во специјалната програма *Верскиите слободи и човековите права*. Таму ми се отвори перспективата на актуелноста на мојата тема од позиција на човековите права. Увидот во теориското и практичното искуство во областа на човековите права ме соочи со деликатноста на контроверзата - како да се овозможи почитување на корпусот на човековите права кои имаат световен, секуларен концепт со системот на религиозните вредности во ситуација кога правото на

религиозна исповед е загарантирано во член 18 од Универзалната декларација на човековите права и е вградено во многу други меѓународни документи. Станува збор за тешкотијата на усогласување на два вредносни системи кои на моменти конвергираат, на моменти се судираат или се разидуваат. Дали правото на религиозна слобода, на вероисповед, кое подразбира слободно практикување на религијата, е во судир со загарантираните права на жените за рамноправност; потоа, колку можат меѓународно усвоените документи (инструменти) да се вградат во легислативата на поединечни земји кои во одбрана на неменувањето на своите закони ја наведуваат својата специфична традиција и култура. Попрецизно кажано, суштината на контроверзата е како да се постигне почитување (примена) на женските права од световен карактер, а истовремено да се зачува почитувањето на загарантираното право на вероисповед во ситуација кога има судир меѓу вредностите на секуларниот и верскиот вредносен систем (особено ако се има предвид дека во повеќето монотеистички религии жената има подредена улога во однос на мажот).

Истражувањето во библиотеките на Универзитетот Колумбија беше драгоценост. Во Њујорк имав извонредна можност за разговори со еминентни претставнички на феминистичката теологија. Гостував на еден од семинарите кај професорката Рејчел Фел Мекдермот, која го држеше предметот *Жениите и религиите* на Колеџот Барнард. Драгоценост беа и разговорите со професорките Беверли Харисон, Џоан Фермонте и Хјанг Јанг Чанг.

Во Њујорк ми се потврди сознанието дека феминистичката теологија ја има својата оправданост во напорите да понуди решение во битката за женската еманципација. Тоа го потврдија учесничките

на конференцијата во организација на познатиот Теолошки обединет семинар на тема: *Да се зборува отворено - јавна вокација на феминистичката теологија*. По она што го чув таму, би додала: не само да се зборува туку и да се дејствува.

Така течеа подготовките за мојот докторски труд. Им должам благодарност на многу луѓе кои ми помогнаа овој труд конечно да го добие својот финален облик. Тука, пред сè, им благодарам на сите автори и авторки за идеите изложени во нивните книги кои ми овозможија да ги искристализирам моите ставови и толкување на проблематиката што силно ме заинтригира. Мојата благодарност до сите пријатели и колеги кои ме храбреа и поттикнуваа во работата, а посебно им благодарам на моите деца Ристо и Султана Чулеви за бескрајната трпеливост и разбирање. На трите дами, Светлана Пендаревска, Нада Андоновска и Љуба Андоновска им благодарам што ме ослободија од грижата за финансискиот аспект во завршната фаза на овој проект.

Завршувањето на овој труд е најдобрата пригода да му се заблагодарам на мојот професор д-р Димитар Димитров, не само за корисните сугестии и разговори во врска со докторската дисертација, туку и за сè она што го научив од него на теориски план во текот на долгогодишната соработка но, пред сè, за она што би го формулирала како негов интелектуален аманет до соработниците: во животот кој сам по себе е подвиг, најголемиот подвиг е да се биде автономен.

На мојата менторка, професорката д-р Вера Георгиева ѝ должам искрена благодарност за ентузијазмот со кој се нафати во оваа работа и за големата интелектуална и морална поддршка што ми ја даде при финализирањето на трудот.

И на крајот, кога погледнувам кон првиот чекор на изодениот

пат, ми се наметнува потребата да кажам уште нешто. Кога го формулирав насловот за овој труд не знаев дека ме очекува толку возбудлива истражувачка авантура, од која излегов многу побогата и на познавателен и на морален план.

А во врска со прашањето, колку од тоа успеав да го пренесам во трудот, ми навираат зборовите на непознатиот раскажувач од *Сџариоџи завейи* :

„Ако ова мое излагање сум го составил добро и убаво, тогаш и мојата желба е исполнета. Ако, пак, сум го направил слабо и недоволно, тогаш сум го направил она што сум можел.“ (2.Мак15:18)

* *

*

Докторската дисертација *Женџа во Библијџа* - *анџроџолошки имџликации* претставува антрополошка студија во чиј предмет на истражување се испреплетуваат следниве, извонредни по важност, антрополошки теми: поимот на човекот и структурата на човековото битие¹ од една, и религијата како облик на човекување, од друга страна.

Во промислувањето на овие теми се исходува од позицијата содржана во максимата *gens una sumus*. Сосредоточувањето врз врзопот прашања за жените во *Библијџа*, какви што се нивниот статус, улога, положба, слика, религиозно водство итн., е во функција на укажувањето на градацијата што постои во поимот на човекот во книгата која претставува праоснова на еврејството, христијанството и исламот. Попрецизно, овој труд треба да одговори на прашањето зошто жените во антрополошките премиси што ги

¹ Поимот човеково битие е употребен во контекст на Хајдегерововото сфаќање на битието.

нуди оваа лектира, главно, се надвор од нормативниот поим на човекот, и да ги анализира импликациите кои произлегуваат од таквата ситуација. За волја на вистината, жените се надвор од овој поим и во филозофскиот и пошироко во хуманистичкиот дискурс, барем според увидите во досегашната историја на рефлексите за човекот, но тоа би било предмет на истражување на друга студија.²

Во овој контекст треба само да се укаже дека априористичкиот, или нормативниот пристап негува висок аксиолошки поим за човекот, односно за поимот човек врзува највисоки определби во смисла на суштество обдарено со разум, мудрост, духовност. Во таа смисла, највисока е определбата *homo sapiens*. Ако станува збор за теолошка варијанта, таквото суштество *homo sapiens* се претпоставува како Божја творба, радост на Бога, односно се поима како богочовек. Бидејќи во априористичкиот поим на човекот е пренебрегнат емпирискиот аспект на поимот, тој не може во статистичка смисла да го покрие мнозинството од човечкиот род, ниту дијахрониски ниту синхрониски.

Но, кога станува збор за жените, неопходно е дополнително објаснување, затоа што тие, несомнено, најчесто *per definitionem* биле надвор од поимот, и тоа не упатува кон расветлување на сложената структура на човековото битие: проблем кој ја има

²Во врска со ова прашање посебно внимание заслужува одличната студија на Џин Гримшо „Филозофијата и феминистичкото мислење“ (Jean Grimshaw: *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.) во која авторката освен сосредоточеноста врз некои од тензиите во феминистичкото мислење и нивниот однос кон филозофијата, ни го посредува и своето примарно искуство од студирањето на филозофија: „Сега ме изненадува тоа што како студент по филозофија јас речиси воопшто не го забележав она што филозофите го рекле за жените. Јас дипломирав на студии на кои ја изучувавме конвенционалната листа на „големите филозофи“. Во ниеден случај, дури ни во изучувањето на моралната и политичката филозофија не ми беше укажано дека филозофите од списокот на литература за студирање *навистина* нешто рекле за жените“ стр.1.

класичната формулација како однос меѓу биолошкото тело и духовната автономија. Во теоријата се заокружиле различни гледишта во распон од дуализам до монизам, а како мотив на тематизација го сретнуваме во митологијата, религијата и уметноста.

Во еврејската и христијанската традиција е присутен дуалистички третман на човекот, при што во рамките на острата дихотомија тело-дух, телесното се ситуира во земен живот, а духовното, поставено како еден метафизички свет, радикално се одделува од телесното и се издвојува како посебна сфера, се етаблира како автономно битие кое има израз во Бог како врвно олицетворение на духовноста.

Посебен сегмент на овој религиозен дуализам е неговата примена врз половата припадност, при што се негува патријархален модел. Мажот и жената се рангираат различно според вредностите и квалитетите - мажот високо, жената ниско. Жената се идентификува со сетилната димензија на човековото битие, всушност, таа е оној субјект кој влече надолу и одвлекува од духовноста. Овој модел, иако денес се отфрла од модерната теорија затоа што нашето учество во духовноста не е функција на нашата биолошка припадност, туку зависи од многу други нешта, сè уште провејува и останува, за жал, доминантен модел во поголемиот дел од светот со далекосежни импликации врз религиозниот и световниот живот.

Во анализата на предметот во оваа дисертација, статусот на жената се осветлува во контекстот на културните и општествено - политичките услови, но и во острата поларизација на духот и телото содржана во религиозниот контекст што го нуди *Библијата*. На методолошки план тоа се прави така што во анализата *йоловосџа* се зема како посебна детерминанта на човековото битие, меѓутоа, како

и сè друго што се однесува на човекот, таа не се зема изолирано од другите детерминанти на човековиот живот. Во сферата на половоста се збиднува на најдраматичен и најкомплексен начин играта меѓу телото и духот, културата и природата.

Со оглед на поставените задачи, а имајќи го предвид антрополошкиот методолошки плурализам изразен во разни ориентации и школи, особено во втората половина на дваесеттиот век, овој труд може да се ситуира во антропологијата на жената, а доколку се напушти строго дисциплинарниот пристап, во интердисциплинарите студии кои се сретнуваат под името женски или родови студии и на крајот, уште потесно, во женските студии на религијата. Од аспект на практичната димензија на проблемот тој допира уште едно подрачје - теоријата и практиката на човековите права и верските слободи.

Во врска со ситуирањето на трудот во овие теориски ориентации сметаме дека ќе биде корисно уште на самиот почеток да се укаже на следново:

Прво, во истражувањето нема да се исходува строго дисциплинарно, туку ќе се настојува да се следи методолошкиот императив на модерната наука за човекот, кој налага интердисциплинарна соработка меѓу одделните дисциплини, со цел да се добијат поцелосни сознанија за човекот.

Второ, со прелиминарното определување на теориската рамка, авторката на овој труд нема намера дополнително да го отежни читањето на текстот со размисла за тоа колку теорискиот контекст е вистински усвоен при анализата на посебниот случај што го прави предметот на оваа дисертација.³ Напротив, приказот на

³ Овој пристап го проблематизира Марија Тодорова во книгата *Имагинарен Балкан*: „Многу американски научници, по правило, своите книги ги започнуваат

овие теориски струења е особено важен со оглед на фактот што во нашата академска средина, ако се из земе промовирањето на човековите права, тие многу срамежливо и бавно го заземаа своето место во академските истражувања.⁴

Станува збор за ориентации кои на епистемолошки план имаат голема и евристичка и херменевтичка вредност, не само за антропологијата туку и за хуманистиката воопшто. Имено, во последниве неколку децении тие израснаа во посебни ориентации во модерната теорија, како израз на новата критичка свест кај цела редица научници, пред сè жени, кои во своите трудови фрлија нова, поинаква светлина врз анализата на поимот на човекот и на структурата на човековото битие.

со прелиминарно определување на теориската рамка со што дополнително ги фрстираат читателите: читателите не само што ќе мораат да излезат на крај со излагањето или аргументацијата на авторот, туку и ќе имаат обврска (барем несвесно) внимателно да следат колку дадениот теориски контекст е вистински усвоен, што во него претставува само одраз на интелектуалните склоности и на политичката лојалност, а што вербална поддршка и манија на цитирање.“ (Marija Todorova: *Imaginary Balkan*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1999. стр. 8.)

⁴ Меѓу првите универзитетски професори кои покажаа сензибилитет за ваквото актуелизирање на жената ги издвојуваме: професорот д-р Димитар Димитров кој во почетокот на изминатава деценија, во рамките на наставниот предмет Антропологија што го изучуваат студентите на Филолошкиот факултет, ја вклучи темата за половоста како посебен сегмент на структурата на човековото битие; по воведувањето на специјалистичките студии, во Балканскиот мировен центар се држени предавања на тема *Жените и мирот*, иницирани од професорката д-р Олга Шкарик, која во 1983 година го одбрани докторатот на тема: *Организирано влијание врз половните улоги во предучилишните услови во Република Македонија*; подоцна, посебни аспекти на феминистичката стратегија почнаа да се тематизираат на Катедрата за општа и компаративна книжевност на Филолошкиот факултет, благодарение на ангажманот на д-р Катица Кулафкова и д-р Маја Бојациевска. Во 1997 година, д-р Рајна Кошка Хот во докторската дисертација под наслов *Улогата, значењето и особеноста на женските ликови во англиската ренесансна драма*, одбранета на Филолошкиот факултет во Скопје, ја примени феминистичката критичка теорија на корпус драми од англиската ренесансна драма; од неодамна, во рамките на институтот *Евробалкан* е формиран Центар за родови студии, чија главна цел е промовирање на женските студии и нивно вклучување во академската настава.

Теорискиот ентузијазам на ваквите настојувања најде силен поттик во движењата за ослободување на жената и во модерниот феминизам, кои заложбите за рамноправен статус во општеството ги започнаа со радикална критика на наследените стереотипи на жената како „вториот пол“.

Теориското и практичното пледоаје за третман на жената кој овозможува еднаквост во правата и достоинството со „првиот пол“, налагаше преиспитување на досегашното културно наследство, пред сè демистификација на митологијата за вечните „машки“, односно, „женски“ квалитети, кои во доминантниот патријархален систем на вредности претставуваа совршено алиби за подредената улога на жената.

Во овој контекст се наметна потребата за поегзактно истражување и на улогата на религијата во обликувањето на традиционалната слика на жената, односно во нејзиното потиснување и деградирање. Меѓутоа, дебатата за жените и религијата се покажа од суштествена важност за нашето време и догледната иднина и заради потребите од реформирање на религиозниот живот, зашто религијата, како што се согласуваат голем број и антрополози и теолози, ги засега најдлабоките аспекти на човечкиот живот, како индивидуално, така и колективно; таа е важна за обликувањето на индивидуалните, културните, етичките вредности, стилот на живот, организираните начини на суштествување - за човековото опстојување воопшто. Тоа е така зашто религијата, и покрај сите тешкотии во дефинирањето на поимот⁵, претставува облик на човекување чија иманенција ја

⁵ Лешек Колаковски во својата книга посветена на религијата вели: „Во истражувањето на човечките нешта ниедан поим што ни стои на располагање не може да се дефинира совршено точно, и во тој поглед „религијата“ не е во

сочинуваат светоста, верата и трансценденцијата - таа претставува еден одговор на нашата потреба за рамка на ориентација и едно од можните решенија на трагичниот конфликт што произлегува од соочувањето со нашата конечност, обезбедувајќи ни влезница во царството на вечноста. Или, како што вели Сантајана во *Разум и религија*: „Нејзината сила е во нејзината посебна и чудесна порака и во еднонасочноста што тоа откровение му ја дава на животот. Перспективите што ни ги отвора и тајните што ни ги посочува се еден друг свет во кој може да се живее; а друг свет во кој може да се живее - без оглед дали очекуваме некогаш целосно да преминеме во него или не - е намерата што ја имаме кога прифаќаме некоја религија.“⁶

Идејата во овој труд да се проучува жената и нејзиниот, пред сè, антрополошки статус во *Библијата*, тргнува од претпоставката дека оваа света книга, која по многу нешта е единствена во човековата историја, во себе го содржи клучот за разбирањето на спомнатите антрополошки стереотипи во западната цивилизација, која во голема мера се потпира врз еврејската и христијанската

полоша ситуација отколку што се „уметноста“, „општеството“, „културата“, „историјата“, „политиката“, „науката“, „јазикот“ и безброј други зборови. Која било дефиниција на религијата мора до извесен степен да биде произволна, и без оглед на тоа колку грижливо се обидуваме да ја приспособиме на моментната употреба на тој збор во секојдневниот говор, многу луѓе ќе имаат впечаток дека нашата дефиниција покрива или премногу или премалку, или и едното и другото“. (Лешек Колаковски: *Религија*, БИГЗ, Београд, 1987. стр. 34.)

Проблемот со дефинирањето на поимот религија денес се усложнува, затоа што според член 18 од Универзалната декларација за човековите права, „правото на слобода на мисла, совест и религија“ освен традиционалните религии, како што укажува Џон Вајт: „Со општ консензус, денес меѓународниот закон за човекови права ги признава како религиозни бројните теистички, нетеистички и атеистички вери“. (John Witte, Jr.: "Introduction" in *Religious Human Rights in Global Perspectives: Religious perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, 1996, стр. xxiv.)

традиција.

Истражувањето на оваа тема е од големо значење и за нашата општествена средина, со оглед на промените што се случија во постсоцијалистичкиот период во последнава деценија. Иако во претходниот систем правото на вероисповед беше загарантирано со највисоките државни акти, религиозниот живот беше потиснат на маргините на општествениот живот, во кој превладуваше атеистичка атмосфера. Процесите на демократизација на општеството придонесоа за зголеменото интересирање и свртување кон религијата. Тоа беше особено нагласено кај младата генерација. Во тој контекст треба да се спомне и возобновувањето на монаштвото (и машкото и женското) во рамките на православието. Мотивите за тоа се бројни и бараат поопсежна анализа, но она што исплива на површина беше (и сèуште е) недоволното познавање на верските традиции, на суштината на религијата и нејзино критичко промислување од страна на теоријата надвор од промислувањето, главно во светлината на ставот дека „религијата е опиум за народот“.

Од аспект на целите на овој докторски труд, треба да се има предвид дека во наши услови, прашањето за рамноправен статус на жената во религиозниот живот на теориски план е во зародиш, а што се однесува до женските невладини организации, барем досега, тоа не било приоритна задача во нивната агенда. Во овој труд, се исходува од ставот дека има потреба да се биде во дослук со актуелизацијата на овој проблем на светски план, како што има

⁶ Цитирано според: Клифорд Гирц: „Религијата како културен систем“, во *Антропологија - зборник Џексџови*, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999. стр. 397.

потреба и од осветлување на статусот на жената во христијанската традиција зацртан, пред сè, во светите книги.

На методолошки план, кон *Библијата* се пристапува како кон еден од најголемите културни споменици на човештвото, што подразбира дека таа е читана, односно проучувана од културолошка позиција. Истражувачката работа беше раководена од мојата лична љубопитност да го разберам религиозниот свет како облик на човекување, како одговор на иманентна човекова потреба. Љубопитноста е придружена со длабока почит кон религиозните луѓе.

Работењето врз овој труд е проникнато со надежта дека резултатите од истражувањето ќе претставуваат скроман придонес како за поттикнувањето на антрополошката мисла така и за еманципаторските тенденции - подеднакво и во рамките на религиозниот живот и во општествениот живот воопшто.

АКТУЕЛИЗАЦИЈА НА ЖЕНАТА ВО МОДЕРНАТА АНТРОПОЛОГИЈА, ТЕОЛОГИЈАТА И ВО ПОДРАЧЈЕТО НА ЧОВЕКОВИТЕ ПРАВА

Антропологија на жената

В темелувањето на антропологијата на жената како посебна теориска ориентација временски се совпаѓа со дебатата што се водеше во антрополошките кругови од крајот на шеесеттите години па наваму, а чија цел беше преиспитувањето на антрополошкиот поглед на свет. Тоа бараше критичко преиспитување на методолошкиот пристап, но и на границите на антропологијата.

Искристализирана како посебна наука во втората половина на деветнаесеттиот век, антропологијата, која етимолошки значи наука за човекот, уште од самите почетоци на втемелувањето ја искусува контроверзата во врска со дефинирањето и легитимноста на нејзиниот предмет не само во рамките на самата дисциплина, туку и во однос на другите науки кои изучуваат одделни аспекти на човековото искуство. Тоа не треба да зачудува, особено ако се земе предвид дека задачата да се изучува човекот претставува „една

чудовишно универзална форма на истражување којашто сите книги на светот не би можеле да ја покријат во доволна мерка.⁷ Утописката цел содржана во дефинирањето на предметот, како и различните провениенции и интереси на нејзините втемелувачи,⁸ во текот на едновековното опстојување на антропологијата како академска дисциплина резултирало со голема разновидност на корпусот антрополошки трудови, кои многу често го носат предзнакот на некоја од многуте ориентации какви што се социјалната, културната, симболичката, физичката, филозофската, структуралистичката, марксистичката, урбаната, применетата антропологија итн.⁹ Бидејќи контекстот на излагање не дозволува

⁷ Едмунд Лич: „Разновидноста на антропологијата“ во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000. стр.45.

⁸ Во врска со почетоците на антропологијата, Џон В. Бенет и Курт Х. Волф во есејот „Односот помеѓу социологијата и антропологијата“ велат: „Антропологијата, од друга страна, произлегува од патувањето, истражувањето, мисионерската работа и панхуманите доктрини за биолошката еволуција и културната историја“. (во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000. стр. 35.

Едмунд Лич, во „Разновидноста на антропологијата“ пишува: „научниците аматери од Западна Европа и од Соединетите држави кои се покажаа дека се основачи на модерната антропологија, некаде околу 1840 година почнале на себе да гледаат како на посебна академска група. Веќе во тоа време нивните интереси многу се разликувале. Ние можеме да разликуваме четири главни типа: антрополози, етнологзи, археолози и филолози“, (во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000. стр. 47.)

Стенли Дајмонд во „Една револуционерна дисциплина“, вели: „Значи, модерната антропологија е природен наследник на просветителството, период од централно значење за современата цивилизација“, (во *Антропологија*, Зборник текстови, Филозофски факултет, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет Скопје, 2000, стр. 10.)

Ерик Волф во истиот зборник, во есејот „Новата антропологија“ истакнува: „Сепак не треба да се негира фактот дека современата антропологија е чедо, иако мутирано, на „филозофската антропологија“, просветителски проект кој имал за цел да ги разбере човековите инхерентни способности и ограничувања“. во *Антропологија*, Зборник текстови, Филозофски факултет, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет Скопје, 2000. стр.19.)

⁹ За многуте ориентации и школи во антропологијата илустративни се текстовите на Бронислав Малиновски „Поими и методи на антропологијата“ и на Шери Ортнер „Теоријата во антропологијата од шеесеттите до осумдесеттите“

опширна расправа за историјата на антропологијата, овде треба да се укаже дека, наспроти разновидноста на идеите и истражувањата кои често се поклопувале со оние на другите општествени науки, од почетоците до денес „антрополозите се согласуваат барем во една точка. Тие сите биле заинтересирани како никој друг пред тоа, за „другите“, за оние што не се христијани, за луѓето надвор од грчкото и римското литературно наследство, значи за човекот од дивина, природниот човек, примитивниот човек, непросветениот дивјак. Во практиката оваа склоност останала знак за распознавање на академската антропологија.“¹⁰

Историски, ваквото насочување на антропологијата кон егзотичното, различното, било поттикнато од подемот на капитализмот и од неговата колонијалистичко-империјалистичка експанзија во незападните општества. Идеологијата на западниот, белиот човек, втемелена во премисата дека сите други луѓе, кои се различни од нив, по дефиниција се или примитивни или инфериорни, за жал, долго време, експлицитно или имплицитно провејувала во антрополошките истражувања. Поради тоа, Јохан Галтунг ќе каже дека антрополошкото знаење има и одлики на „научен колонијализам“.¹¹

Токму таквиот пристап кон дефинирањето на „другиот“ што подразбирал методолошки, политички и вредносни импликации бил

објавени на македонски јазик во зборникот *Антропологија*, Зборник текстови, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

¹⁰ Едмунд Лич: „Разновидноста на антропологијата“ во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000. стр. 48

¹¹ Johan Galtung: "After Camelot", in *The Rise and Fall of Project Camelot*, M.I.T.Press, 1967. стр. 296.

еден од генераторите на кризата во антропологијата и предмет на жестоката дебата.¹²

Теориските искушенија во академскиот свет на антропологијата и заложбите за редефиниција на сопствените постулати не можат да се разгледуваат надвор од светските збиднувања. Имено, критиката на антрополошката парадигма и нејзиното приклучување кон посилните и поразвиените, наспроти послабите и понеразвиените, својствени за „колонизаторскиот период“ на антрополошките истражувања, била испровоцирана од ослободувачките процеси токму на оние „примитивни“ општества кои биле предмет на проучување на антропологијата.

Но, критиката на методолошкиот пристап на антропологијата има и друг извор. Во шеесеттите години, во екот на најжестоките расправања, се јавува свест дека традицијата на проучувањето на некои општествени групи какви што се младината, обоените, малцинствата и жените во современите општества, ги содржи сите елементи на „колонијалистичкиот“ пристап.¹³ Но, овие општествени групи, кои во теоријата имаа маргинална содржина, еруптивно и самосвесно проговорија за својата положба и третман во движењата кои се јавија во втората половина на овој век; студентското

¹² Јоханес Фабијан во инспиративната епистемолошка студија *Времето и другиот* - како антропологијата го создава својот предмет, укажува дека дефинирањето на Другиот со поими на просторна и временска далечина е политички чин кој има намера да го држи Другиот настрана од времето на антропологијата, па според тоа автокритиката на антропологијата, суштински и политички треба да почне со критика на скандалот што произлегува од западната доминација и експлоатацијата на колонизираните народи и напуштањето на идеологијата на себеоправдување што се должи на западниот империјализам. (Johannes Fabian: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.)

¹³ Во зборникот *Антропологија жене*, уредничките Жарана Папиќ и Лидија Склевицки со изборот на текстовите и со нивниот предговор нудат извонреден приказ на подемот и клучните прашања на антропологијата на жената. Види:

движење, женското движење, движењето на црците, на малцинствата итн. Нивниот активизам не беше насочен само кон прагматичното решавање и подобрување на општествениот статус, туку содржеше и јасно изразена тенденција за редефинирање на научните и „објективните судови“ за нив.

Во тој контекст, поставувањето на проблемот на односите меѓу половите и местото на жената во антропологијата е дел на пошироката критика за „невидливоста“ на жената во сите општествени науки: сознанието дека сликата на жената во општествената мисла е штура, искршена или нецелосна резултираше со страшно преиспитување и разградување на традиционалните претстави за мажот и жената и за нивните „припадни“ улоги и особини.¹⁴

Ова движење, кое во академскиот свет го доживува својот целосен процут во почетокот на седумдесеттите години, ги „сензибилизираше“ научниците, пред сè жените,¹⁵ насочувајќи ги кон нов, „деколонирачки“ пристап во проучувањето на жената, нејзиниот статус и судбина. Критиката на несоодветниот пристап во проучувањето на жената во антропологија, е дел на пошироката критика на сексизмот во општествените науки во кои проблемот за

Žarana Papić i Lidija Sklevicky: "Antropologija žene - novi horizonti analize polnosti u društvu", *Antropologija žene*, Prosveta, Beograd, 1983.

¹⁴ Види поопширно за овој проблем кај Ернестина Фридл: „Расправа за определниците на половите улоги“, во *Антропологија*, зборник текстови, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

¹⁵ Новиот „деколонирачки пристап“ го прифатија и некои мажи, меѓу кои би ги издвоиле: Theodore Roszak: "The Hard and the Soft" in *Masculine / Feminine*, edited by Betty Roszak and Theodore Roszak, Harper Colophon, New York, 1969; Херберт Маркузе се солидаризира со феминистичкото движење и своите ставови ги изложува експлицитно во есејот „Marksizam i feminizam“ во книгата *Merila vremena*, Grafos, Beograd, 1985.; Андре Горц го загатнува ова прашање во *Zbogom proletarijatu*, Radnicka stampa, Beograd, 1982. Во овој контекст би го спомнале и Ерих Фром, кој покажа теориски сензибилитет за половите разлики во тематизирањето на човечката природа.

односите меѓу половите или е пренебрегнат, или за него се давани конформистички судови за „вечните“ карактеристики и место на половите. Според Ен Оклеј, „Сексизмот во науката ја означува сегрегацијата врз основа на полот според која појасно се истакнуваат, препознаваат и гледаат интересите и активностите на мажите, па така благодарение на доминантниот патријархален систем на вредности, им се дава поголемо значење и престиж на машките улоги во однос на женските.“¹⁶

Ова сфаќање ја има најпрегнантната формулација во делото на Ото Вајнингер *Пол и карактер*, во кое тој жената ја врзува за биологијата, а мажот за културата.¹⁷ Излезната позиција во критиката на „машката“ антропологија, се состоеше во уверувањето дека разликата во анатомијата не може да биде судбина за жената. Тврдењето, пак, дека жената е втора, поинаква, при што нејзината различност се објаснува со нејзината аисторична, природна, еднаш засекогаш осознаена, дадена суштина, беше изложено на критика поради пренебрегнувањето на фактот дека, во повеќето општества, жената зазема место кое не излегува надвор од рамките на нејзината репродуктивна улога. Предмет на критика беше и традиционалната раздвоеност, односно спротиставеноста на половите што била присутна и во антропологијата како професија. Имено, биле критикувани антрополозите-мажи кои, најчесто, во проучувањето на жените во другите култури ги внесувале предрасудите и стереотипите за „вечните“ вистини за жените кои ги наследиле од сопственото општество.

¹⁶ Žarana Papić, Lidija Sklevicky: "Antropologija žene - Novi horizonti analize spolnosti zene", predgovor, во *Antropologija žene*, Prosveta, Beograd, 1983. стр.12.

¹⁷ Oto Weinger: *Sex & Character*, William Heinemann, London - G.P. Putnam's Sons, New York, 1906.

Тенденцијата за изградба на антропологија која радикално ќе ги преиспита своите корени и граници, и која со редифиниција на своите постулати ќе овозможи жената во антрополошката теорија и практика да стане „видлива“, а во општеството поприсутна од кога и да е, е најизразена во американската антропологија. Протагонистите на Антропологијата на жената и на интердисциплинарните женски студии кои почнаа да се формираат како посебни катедри на многу универзитети во САД и Европа, го започнаа овој проект со критика и реинтерпретација на владејачкиот поимен апарат којшто, во анализата на „женскиот свет“, се покажал ем нецелосен ем несоодветен. Меѓу приоритетите на нивната задача беше преиспитувањето на теориите кои се занимаваат со почетоците на историјата, со митот за матријархатот, со критичко преиспитување на минатото воопшто, за да одговорат на прашањето зошто жената била исклучена од официјалната историја.

Централната аналитичка категорија која се користи во антропологијата на жената и воопшто во феминистичкиот дискурс, е *родо̄и* (*gender*), сфатена како социјална конструкција на половите улоги. Преводот на оваа категорија од англиски на македонски јазик со *род*, поради повеќезначноста на терминот, бара појаснување. Имено, во антрополошки контекст со синтагмата *човечки род* го објаснуваме човекот како родовско суштество, како посебен вид меѓу другите видови. Во англискиот јазик *gender* исто така има повеќе значења, но во контекст на феминистичките проблематизации земено е следново: „2.а. *родо̄и* (*gender*) ги означува посебните карактеристики во однесувањето, психолошките и културните карактеристики кои се типични за еден

од половите.¹⁸ На методолошки план, тоа имплицира дека треба да се води сметка за специфичните особености на половите и нивните меѓусебни односи, што се опфаќа со синтагмата *родовска осејливоси*. За да се избегне термилошката конфузија, во натамошниот текст терминот *род*, употребен во оваа смисла, ќе биде напишан во курсив, а тоа се однесува и на синтагмата *родовска осејливоси*.¹⁹

Еве како ја дефинира категоријата *род* една од феминистичките авторки: „*Родои* (*gender*) е примарно аспект на личниот и социјалниот идентитет на единката. Оваа идентификација започнува во најраната социјализација, преку начините на кои го одгледуваме бебето, се однесуваме кон него и му зборуваме. Наученото од детството ги учи индивидуите на правилното однесување кое се очекува од другите и ја обликува личноста на единката да се сообрази со културните **норми**. Преку прифаќањето на улогите и евалуацијата на вредностите, девојчињата и момчињата ги усвојуваат своите „*родови*“ идентитети. Тие учат вештини и ставови кои им овозможуваат активно да функционираат во заедницата. Женски и машки се раѓаат, но жените и мажите се производи на енкултурација.“²⁰

¹⁸ *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, Tenth Edition, Merriam Webster's Inc., Philippines, 1996. стр. 484.

¹⁹ Терминот не е најсреќно избран, но тој е веќе заоден во преводите на македонски јазик. Во направените консултации со некои колеги од Катедрата за англиски јазик, при Филолошкиот факултет, ми беше сугерирано дека, барем засега, тоа е оптималното решение.

²⁰ Nancy Bonvillain: *Women and Men - Cultural Constructs of Gender*, Simon & Schuster, New Jersey, 1998. стр. 1.

ЖЕНСКИТЕ СТУДИИ ВО РЕЛИГИЈАТА

Увидот во споредбеното изучување на светските религии ни посочува дека прашањето за машкиот и женскиот поларитет било земано предвид на ниво на дескрипција и објаснување на соодветните религиозни традиции. Како што читаме во концизниот преглед што ни го нуди *Енциклопедијата на живиите религии*, разликата меѓу жените и мажите претставувала извор на фасцинација за многу светски религиозни традиции.²¹ Од една страна, истовремената спротивставеност и комплементарност на половите била земана како урнек и симбол на цела низа други парови: на пример за материјата и духот, инстинктот и интелектот, хаосот и поредокот, промената и постојаноста. Од друга страна, биолошките улоги на половите за многу религиозни традиции претставувале олицетворение на различните модалитети на творечките сили кои дејствуваат во светот: религиите познавале машки и женски божества, кои го даруваат и го одземаат животот и го остваруваат поредокот на начини кои се својствени на сопствениот пол. Но, и самите мажи и жени биле доживувани како извори на творечки, а понекогаш и на застрашувачки сакрални сили. Сите овие аспекти носеле импликации за статусот на жените наспроти мажите, помогнувајќи го притоа обликувањето на улогите што жените можеле или биле поттикнувани да ги играат.

Тука наидуваме на еден загадочен проблем. Многу племенски религии, а по сè судејќи и некои древни религии, црпеле, се напојувале од светите и симболичките женски вредности за да го

²¹ N.E.A.Falk: "Žene, status i uloga u svetskim religijama", во *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd, 1981.стр. 809-812.

истакнат богатото ткаење на космичката и на ритуалната рамнотежа. Во таквите традиции, жените често имале улога на значајни ритуални чинодејствувачи, на шамани и видовници.²² Меѓутоа, најголемите и најуспешните религии често ги користеле истите тие вредности за да ги исклучат жените од многу значајни области на религиозниот живот и за да ја оправдаат нивната потчинетост на мажите во практиката. Причините за ваквата состојба биле сложени, но фактите се неоспорни. Во големите светски религиозни традиции, од жените по правило се очекувало да играат религиозни и општествени улоги кои по правило се второстепени во однос на машките улоги.²³

Меѓутоа, историски гледано, тоа не ги спречувало жените активно да учествуваат во религиозните дејности што им биле доделени; на пример, женските редови во христијанството, или во будизмот. Жените, исто така, создавале и свои сопствени ритуали и култови, какви што се „календарските ритуали“ во индуизмот и „заветите“ што ги дават жените во исламот. Жените стекнувале висок статус и како пророчици, светици и научнички.

Проблематизирањето на статусот на жените во религијата е од понов датум. Женските студии во религијата се појавија во последниве три децении, како област на истражување со големи

²² На пример, жените биле централни фигури во религиозните аспекти на древната јапонска култура, посебно како шамани (*miko*), жени со голема духовна моќ. Нивната улога во политичкиот живот се загубила со воведувањето на кинеските владејачки структури во периодот од шестиот до четиринаесеттиот век, но подоцна царските принцези служеле во шинто светилиштата. Слично признавање на духовно моќни жени се случило со појавувањето на „новите“ религии, од кои многу имале корени во пред - *Meji* периодот. (*Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Edited by Kevin Boyle and Juliet Sheen. Routledge, New York, 1997. стр. 217.)

²³ За учеството на жените во религиозниот живот во *Сџаруоиџи заветиџи*, види ја студијата на Clarence J. Vos: *Woman in Old Testament Worship*, N.V. Verenigde Drukkerijen Judels & Brinkman - Delft, Amsterdam, 1968.

импликации за религиозниот живот и мисла.²⁴ Ова изучување се разликува од другите приоди во изучувањето на религијата по својот темелен интерес за *родоѝ* како клучна варијабла во религијата. Земајќи го *родоѝ* како примарна аналитичка категорија, женските студии во религијата ја испитуваат нејзината функција во симболизацијата на религиозните традиции, институционализацијата на улогите во религиозните заедници, и динамиката на интеракцијата меѓу религиозните системи на верување и личната, социјалната и културната положба на жената. Нивниот потфат резултираше со критика и на религиозните и на културните традиции.

Амбициозноста на нивниот критички и истовремено конструктивен потфат се гледа во изобилството публикации од различни подрачја во религијата; светите книги, теологијата, етиката, историјата, психологијата и социологијата на религијата и светските религии.²⁵ Пред сè, тие почнаа да ги доведуваат во прашање категориите на мислата кои лежеа во традиционалните дисциплинарни методи и нивните содржини кои го обликувале истражувањето на религијата. Резултатот на овие предизвици се

²⁴ Увид во женските студии во религијата нудат публикациите: *Today's Woman in World Religions*, Edited by Arvinid Sharma, State University of New York, New York 1994.; King Ursula: *Women in the World's Religions, Past and Present*, Paragon House, New York, 1986; Систематски преглед на подемот и клучните точки на истражувањето на оваа ориентација наоѓаме кај авторката: Constance H. Buchanan: "Women's Studies in Religion" in *Encyclopaedia of Religion*, Macmillan, New York., 1987. Оваа енциклопедија претставува фасцинантен проект составен од 16 тома кои содржат трудови за сите аспекти на религијата напишани од водечките светски стручњаци во доменот, а во редакција на Мирча Елијаде. Солиден увид за подемот на феминистичката теологија наоѓаме во зборникот *A Feminist Theology - A Reader*, edited by Ann Loades, SPCK, W/JKP London, 1990.

²⁵ За ова изобилство сведочи и излегувањето на посебни публикации кои нудат библиографски преглед на литературата средена тематски и со куси осврти на делата. Види: Finson D. Shelley: *Women and Religion - A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1991.

новите феминистички начела и поимна рамка. Женските студии немаат цел само да го зголемат знаењето во овој домен, едноставно додавајќи нови записи за женските религиозни мисли и активности. Попрецизно, ова ново истражување е насочено кон градење методолошка база за посоодветно разбирање на целината на човечкото религиозно искуство.

Впрочем, овие дискусии имаат своја предисторија, и затоа една од приоритетните задачи на оваа ориентација беше да истражи колку во текот на историјата жените биле предмет на религиозните расправи, и дали експлицитно или имплицитно биле покренувани прашањата, на пример, за доминантно машкиот религиозен имиџ, јазик и за авторитетот и статусот на жените. Особено се значајни истражувањата врзани со почетоците на христијанството, каде што била откриена ваква расправа.²⁶

Возобновувањето на прашањето за соодветната улога и статус на жените во црквата датира од минатиот век. Во тој контекст ја издвојуваме дејноста на Елизабет Кеди Стентон, големата американска лидерка на движењето за женските права која, во деветнаесеттиот век, го поврзала прашањето за женскиот нееднаков статус во религијата директно со поширокото прашање за нивниот нееднаков статус во американското општество. Укажувајќи дека *Библијата* ја дефинира жената како секундарен облик на човечко суштество, и дека религиозните авторитети ја користеле за оневозможување на општествената еманципација на жените, Елизабет Кеди Стентон ги објавила женските коментари за

²⁶ Извонреден увид во оваа проблематика наоѓаме кај: Fiorenza S. Elisabeth: *In Memory of Her - A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, New York, 1983.

позицијата на жената во *Библијата* како *Женска Библија*.²⁷, Во ова дело, кое е израз на интелектуалната и рационалистичка критика, целта е, како што истакнува Рут Пејд „ да се ревидираат само оние текстови и поглавја кои се однесуваат на жените, а исто така и оние во кои жените се еминентни, по исклучок.“²⁸

Современиот развиток на женските студии во голема мера е резултат подеднакво и на новоосознаената контроверза за праведните улоги и статус на жените во религијата и на модерното женско движење, особено на Запад. Подемот на феминистичката теорија во религијата и слободоумноста и длабочината на нејзиниот критички и конструктивен прилог беа поттикнувани од брзото зголемување на бројот на жените кои се запишуваа на теолошките школи во САД и Канада од раните седумдесетти до денес. Истовремено, тоа беше и одговор на зголемениот број жени на кои им требаше подготовка за верско лидерство, особено во рамките на христијанството и еврејството, и на отворените или прикриените бариери на кои наидуваа на патот да го остварат тоа. Прашањето беше врз која религиозна основа официјалната политика во повеќето поголеми светски религии ги исклучувало, или ги исклучува жените од религиозното водство.

Женските студии во религијата започнаа со критика на религиозните премиси. Признавајќи дека претпоставките за *родоѝ* историски биле обликувани од светските религии, тие укажуваат дека како последица на тоа, нашето знаење за човечкото верско искуство е искривено и парцијално. Испитувањето на човечкото религиозно искуство од женска перспектива никогаш не било фокус или извор на научна работа во доменот на истражување на

²⁷ Stanton C. Elizabeth and the Revising Committee: *The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York, 1898.

религијата. Поголемиот дел од научната работа во овие полиња ја направиле мажи, кои се потпирале главно врз примарни и секундарни извори, кои биле сосредоточени врз религиозното искуство на мажите и на институциите со кои управуваат мажите. Многу од она за што се тврдело дека е објективно знаење за човечкото искуство се покажува дека, всушност, се однесувало на машкото искуство, искуство од машка гледна точка.²⁸ За повеќето феминистички истражувачки, коренот на проблемот се наоѓа во идентификувањето на машкото со човечкото во религиите. Оваа идентификација со векови била темелна и непроменлива претпоставка сместена во сфаќањето дека машкиот облик е примарен облик на човековото искуство, мерка на човековото суштествување и дејствување. Мери Дели во книгата *Од онаа сѝрана на Госїод, ѝаїкоїо: Кон филозофијата на женскоїо ослободување*,²⁹ меѓу првите покажа колку силно оваа претпоставка ги обликувала и еврејството и христијанството. Нејзината критика свртува внимание кон големата улога што ја имаат религиите во легитимизирањето и засилувањето на оваа претпоставка во општеството и културата.

Натамошната цел на феминистките била критиката на антрополошките претпоставки отелотворени во религиозните традиции. Според нив, претпоставката дека машкото е нормативно

²⁸ Конкретизација на овој став сретнуваме во докторатот на еминентната феминистичка авторка Јудит Пласкоу, кој бил одбранет на Универзитетот Јеил, а подоцна е објавен како книга: *Judit Plaskow: Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington, 1980. Во трудот таа докажува дека во делото на овие двајца теолози одделни аспекти на човечкото искуство се потенцирани и развивани, а други се сметаат за секундарни и се запоставувани. Овие вториве, се однесуваат на жените.

²⁹ *Mary Daly: Beyond God the Father: Toward Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.

во религијата функционираше на тој начин што требало да ги држи човечкото и женското во спротивност. Оваа спротивност произлегува од истрајната асиметрија во темелните премиси за *родоѝ* во религијата. Последица на претпоставката дека машкото е примарен облик на човечкото суштество е претпоставката дека женското е секундарен облик и, според тоа, незавршен, нецелосен облик на човечко суштество. Мери Дели и другите феминистки сметаа дека кога божественоста се замислува исклучиво како машка, на жените им се одрекува целосното достоинство и можноста на човечко суштество, односно она што светите симболи го претставуваат за мажот да го претставуваат и за нив. Тие се духовно заробени во ситуација во која е пресечен потенцијалот да бидат целосно човечки и авторитативни во приватниот и во општествениот живот. И во сопствената претстава за себе и во општеството, жените се восприемаат како „вториот пол“. Овие асиметрични *родови* претпоставки отелотворени во религиозните традиции имаале функција да го осакатат женското искуство, да го спречат разбирањето на ова искуство како посебно човечко искуство, и да оневозможат да се погледне во местото на машката сосредоточеност и сексизмот на таквите големи религии какви што се еврејската и христијанската.

Феминистичките научнички обрнуваат внимание на нешто што не беше претходно согледано: нормативната структура на религиите во однос на *родоѝ*, посебно на нормативната антропологија вградена во религиозните традиции. Феминистките се занимаваат со сфаќањата за човечката природа кои имплицитно или експлицитно ги обликуваат религиозните идеи и практики.

Филис Трибил во делото *Госїод и реїорикаїа на сексуалносїа*,³⁰ докажува дека митот за постанокот во *Библијаїа* традиционално бил интерпретиран во функција на оправдување на темелната претпоставка за нееднаквоста на мажот и жената во чинот на Божјето создавање. Опстојувањето на оваа претпоставка во сите полиња на религиозната мисла, институционалниот религиозен живот и практиката, била оправдувана со авторитетот на *Свеїоїо їисмо*. Трибл укажува дека, покрај тоа што овие асиметрични *родови* претпоставки ги обликувале еврејството и христијанството како сексистички традиции, и овие религии потем повратно ја засилувале и оправдувале половата хиерархија во општеството.

Женските проучувања во религијата посебно внимание ѝ посветија на моќната врска меѓу религиозните сфаќања за реалноста и општествените институции. Поконкретно, тие ја нагласуваа врската меѓу претставата за жените и нивниот статус во теологијата и културните обрасци кои ги дефинираат женските општествени улоги и статус. Мери Дели беше една од првите која изјави дека исклучиво машките симболични системи на јудаизмот и христијанството - машкиот Господ, машкиот спасител и светиот дух, имаат функција на космички модел за исправен поредок на човечкиот живот. Во делото *Од онаа сїрана на Госїод їаїкоїо - кон философијаїа на женскоїо ослободување*, Мери Дели го идентификува симболот на Господ- таткото како клучен камен во арката на теолошката и социолошката мизогинија, докажувајќи дека таквото идентификување го дефинира авторитетот во универзумот и, според тоа, и на земјата, како правилен и природно машки: „Ако Господ во „неговиот“ рај е татко кој владее со

³⁰ Phyllis Trible: *God and the Rethoric of Sexuality*, Fortress Press, Minneapolis, 1978.

„неговите“ луѓе, тогаш тоа е во природата на нештата и во согласност со Божјиот план... дека општеството ќе биде управувано од мажи.“³¹

Феминистките, меѓутоа, подреденоста на жените не ја разбираа како потесно прашање на статусот на жената во религијата и општеството. Предметот на нивниот интерес е истражувањето на пошироките и подлабоките импликации што религиозното и социјалното потиснување на жената го има за модерното човештво.

Тоа ги поттикна да ги истражуваат категориите на мислата со чија помош ги разбираме религијата и културата.

Розмери Редфорд Рутер беше една од првите што укажа на значењето на *родовиша* асиметрија во западната култура.

Рутер укажува на потребата од радикална критика што ќе ги доведе во прашање традиционалните поими за машкоста и женскоста како конструкти на патријархалната култура. Таа го разбира феминистичкиот проект како движење за надминување на овој дуализам. Отфрлајќи ја андрогинијата како феминистички идеал, таа исто така го отфрла и поимот на Бога во којшто машките и женските карактеристики се слеани во едно битие.

Во напорите за реконструкција на етичката мисла феминистичките теолози акцентот го ставаат врз јавните или општествените сфери, посебно врз програмите за преобразба не само на положбата на жената туку на човечката положба воопшто. Тука ни се разоткрива односот меѓу религиозните идеи и општествените структури, со посебно инсистирање на врската меѓу

³¹ Mary Daly: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston Press, Boston. 1973. стр.13

теоријата и практиката. Натаму, реконструирајќи го христијанското етичко мислење феминистките во својот пристап му даваат приоритет на проблемот на неправдата и на критериумот за ослободување. Согледувајќи ја добросостојбата на жената како темелен, но сè уште запоставен морален проблем, Беверли Харисон во делото *Создавање на врски - есеи од феминистичката социјална етика* вели: „Натамошен аспект на овој социоисториски метод е *грижливото истражување на корениште и на вековната динамика на угнетување или ѝкорување*. Корените на угнетувањето се важни, не затоа тоа што ќе ни помогнат да го разбереме минатото како такво туку, како што нагласив порано, затоа што тоа продолжува да живее и натаму во нашите сегашни општествени односи.“³² Таа докажува дека неуспехот на современата христијанска заедница да дејствува на егалитарен начин ги доведува во прашање историските морални заложби на традицијата. Таа се залага за реконцептуализација на традиционалните морални категории.

Во приоритетните задачи за остварување на оваа и другите цели од нивната агенда, за многу феминистички истражувачки во религијата исходна точка беше реконструкцијата на историското минато а посебно реконструкцијата на историскиот метод. Тие тргнаа од неколку премиси. Прво, тие одбија да ги изедначат религиозните традиции со историските податоци и теолошките толкувања на оние традиции кои со векови биле востановувани од машки научници и религиозни водачи (еврејство, христијанство, будизам), сметајќи дека тие се истовремено и нецелосни и искривени. Второ, тие сметаат дека сето историско проучување е инхерентно имагинативно и дека не постои такво нешто како

³² Beverly Wildung Harrison: *Making the Connections- Essays in Feminist Social Ethics*, Edited by Carol S. Robb, Beacon Press, Boston, 1985. стр. 250.

објективна реконструкција на минатото или историја што е едноставно дескриптивна. Феминистичката теорија обрнува внимание на оваа имагинативна димензија и на потребата за нејзино критичко преиспитување. Тие понудија темелна критика на природата на традиционалниот историски метод, предлагајќи нова база за пишување на историјата која ќе може да ги опфати животите на жените и другите луѓе кои обично се пренебрегнати од историчарите. Трето, нивната примарна цел е да го откријат историското искуство на жените што било пренебрегнато во изучувањето на религијата. Тие одговараат на потребата за огромно историско истражување коешто ќе обезбеди основа за реконструкција не само на религиозните традиции, туку и на минатото воопшто. Една од првите книги којашто укажа на степенот на историската работа и импликациите за реинтерпретација беше зборникот *Жени од дух - женско лидерство во еврејската и християнската традиција*, во редакција на Розмери Рутер Редфорд и Елеонор Меклафлин.³³ Заедничката нишка што ги врзува есеите на авторките во зборникот е отфрлањето на претпоставката на традиционалната историска методологија произлезена од мажите - дека жените не биле сила во историјата. Според нив, тоа се должи на фактот што жените, во најголема мера, биле исклучени од позициите на официјалното религиозно и општествено лидерство. Во отфрлувањето на оваа претпоставка феминистичката историска методологија прави едно важно разграничување. Феминистките не ја сместуваат историјата на жената ниту во изучувањето на начинот на кој жените биле

³³ *Women of Spirit - Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Edited by Rosemary Ruether and Eleanor McLaughlin, Simon & Shuster, New York, 1979.

прикажани во текстовите пишувани од мажи, ниту во проучувањето на ретките жени кои се истакнале во општествениот живот, затоа што се смета дека нивниот живот бил определен од машките норми на социјално однесување. Задачата е да се изгради рамка за толкување на женското искуство и дејствување што нема да ги зема нормите на машката историја како мерка на човечката историја.

Овој нов феминистички пристап не ги зема текстовите сами по себе како точни описи на општествената реалност, туку ја реконструира историската реалност зад текстовите како нужен чекор во разбирањето на значењето на текстот и неговата гледна точка. Оттаму, посебен акцент е ставен врз влијанието на општествените услови на женските животи. Две клучни книги го илустрираат овој нов пристап во изучувањето на религијата и историјата. Во *Во нејзин сѝомен: Феминисѝичка ѝеолошка реконсѝрукција на хрисѝијанскиѝе ѝочейѝоци*, Елизабет Шуслер Фиоренца докажува дека фокусирањето врз машко сосредоточените библиски текстови создадени од патријархалната култура нужно ќе води кон разбирање на човештвото и човечката историја како машки во нормативна смисла.³⁴ Земајќи го женското дејствување како важна интерпретативна категорија, Фиоренца го истражува степенот до кој жените биле, исто како и мажите, иницијатори на христијанското движење и до кој степен раната христијанска историја е и женска историја. Тоа е во основа ново гледање на почетоците на христијанството. Фиоренца ни откри дека и покрај местата во библискиот канон на раното христијанско движење кои го покажуваат како учење на еднакви, сепак, поради присутниот

³⁴ Elizabet Shusler Fiorenca: *In Memory of Her - Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, NewYork, 1983.

комплекс на историска реалност, еггалитарниот етос на раното христијанство бил принуден да отстапи пред процесот на патријархализацијата.

Феминистичките теолози покажаа дека религијата, покрај тоа што помогнала да се дефинираат сексистичките општествени обрасци, придонесла и за потиснувањето на жената, со тоа што официјално ја исклучила од главните активности во создавањето на културата, односно во создавањето на рамката на значења и верувања. Религиите им ја одрекле на жените човечката активност и личната и општествената моќ на откривање на нивната сопствена интерпретација на конечната реалност и вистина.

Она што ги разликува феминистичките теолози од научниците во женските студии во дисциплини надвор од религијата е нивното гледиште дека клучот за жените да станат сила во сопствените животи, во општеството и во културата се наоѓа во чинот на создавањето и артикулирањето на нивната религиозна смисла, на формулирањето на нивните теолошки проблеми и религиозна визија.

Ваквиот став ја налагаше задачата за реконструкција на религиозното верување, односно за преткајување на светата симболичка ткаенина на културата, овој пат заснована врз посебното женско искуство. Ваквиот проект фактички претставува теориска и практичка револуција во религијата. Феминистките се согласуваат дека еврејството, христијанството и другите религиозни традиции во светот се сексистички, но се разидуваат во однос на прашањето дали религиите можат да се преобразат или се неизлечиво патријархални.

Оние феминистички теолози кои веруваат дека востановените религии можат и треба да бидат реформирани, го застапуваат

гледништето дека доколку не се реформират традициите какви што се еврејството и христијанството, тие ќе претставуваат постојани пречки за постигнување на целосно достоинство и дејствување на жените во општеството. Истовремено, тие во овие религии гледаат важни извори на ослободувачки мотиви за толкување и обликување на женското современо искуство. Со други зборови, тие ја гледаат жената како теолошки субјект, и укажуваат на теолошкиот приоритет за реинтерпретација на женските верувања како систематска реинтерпретација на религиозните верувања во светлината на сопственото искуство. За нив, задачата на феминистичкото истражување е да го реинтерпретира еврејството и христијанството за да ги ослободи од историската деформација и само-служењето на патријархалната традиција. Оваа цел е содржана во насловот на едно дело на Розмари Редфорд Рутер: *Да се смени свејој: христјанологија и културна критика.*³⁵

Феминистките ѝ донесоа на теологијата нови критериуми за поимите човек, Бог и универзум. Оваа нова критичка мера на теологијата и традицијата е ослободувањето на жената. Работата на феминистичките теолози не може да се сведе на заложбите за феминизирање на јазикот и ликот на Бога. Поточно е ако се каже дека тие се залагаат за критичка реконструкција на концептуалната структура на системот на верување. Тие го преиспитуваат значењето на традиционалните поимања на божественоста, трансценденцијата, спасението, човечката слобода и правдата во светлината на угнетувањето на жените и нивната потрага за ослободување. Во овој контекст треба да се спомне едно подоцнежено дело на Мери Дели: *Гин/Еколоџија: Мејтаејшиката на*

³⁵ Rosemary Radheford Ruether: *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, New York, 1981.

радикалниот феминизам³⁶ во кое таа објавува дека задача на феминистките е да создаваат нова теологија-филозофија која ќе го истражува процесот во кој жените стануваат тоа што се и ќе создадат посебно, карактеристично толкување на Бога и универзумот.

Се јавуваат нови теологии кои почнаа да ги артикулираат женските особени толкувања на Бога, себеси и светот. Ги реконструираат традиционалните машки идеи и симболи, почнувајќи со оној на божественоста. За разлика од она што тие го објаснуваат како атрибут на еден патријархален Бог, оностран и семоќен татко, многу феминистки Бог го разбираат како иманентен на светот и без пол.

Розмари Редфорд Рутер беше прва која се обиде да изгради систематска несексистичка теологија која се темели врз импликациите на феминистичката критика за реинтерпретација на доктрините на христијанството. Во книгата *Сексизмот и божјот говор: кон феминистичката теологија*, таа ја воведува визијата за една теологија која почнува со женското искуство и претставува радикална критика на идејата за хиерархијата, на темелниот структурен дуализам на привелигии и немање привелигии што ги проникнува сите општествени обрасци на потиснувања, какви што се расизмот, анти-семитизмот, сиромаштијата... Многу феминистки ја споделуваат нејзината визија за оваа теологија.

Меѓутоа, од досега кажаното не треба да се сфати дека сите феминистички теолози избрале да работат во рамките на веќе етаблираните традиции ниту, пак, дека веруваат во можноста тие да се реформираат. Голем број феминистки во своите истражувања

³⁶ Mary Daly: *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1973.

доаѓаат до сознанието дека е невозможно традициите какви што се еврејската или христијанската да ги симболизираат или да бидат водичи за целосно човечко остварување и на мажите и на жените. Дафне Хампсон, која имаше водечка улога во кампањата што се водеше во Англија во седумдесеттите години, а чија цел беше да им се овозможи на жените да вршат богослужба во Англиканската црква, денес се нарекува постхристијанка. Таа мисли дека христијанството и феминизмот се инкомпатибилни и бара нова концептуализација за Бог.³⁷ И други феминистки бараат извори за посебна женска религиозна визија. Но, тие не се свртуваат кон минатото, длабоко убедени дека женската автентична спиритуалност не може да се преоткрие во историјата на патријархалните религиозни и културни традиции кои неа ја одрекуваат и искривуваат. Тие не се сложуваат со феминистичките теолози кои веруваат дека жените имаат такво минато или религиозна историја од која може да црпи и модерната женска духовност. Според нив, сексизмот не може да се искорени од традиционалните религиски симболи со никаков хируршки рез. Во *Гин / Еколоџија: Меџаеџика на радикалној феминизам*, Мери Дели ја идентификува патријархалноста сама по себе како превладувачка религија на светот и докажува дека само од онаа страна на машки-доминарачката религија и култура жените би можеле да ја откријат моќта да станат автентични женски личности. Слично на Дели, и други постхристијански и еврејски феминистки главната задача на феминистичкото религиозно мислење ја дефинираат како создавање на нова морална визија, религиозно сликовно претставување и ритуал кои ќе се темелат во искуството

³⁷ Daphne Hampson: *Theology and Feminism*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

на модерната жена. Керол Крајст го артикулира тврдењето дека духовната потрага на жената е водена и одржувана од нејзината општествена потрага за еднаквост.³⁸ Нетрадиционалните феминистки како Керол Крајст сметаат дека за жените и нивната духовност од суштествена важност е симболот на мајка Божицата, која ја претставува креативноста и авторитетот на женската сила во светот. Обожавањето на овие божици го разбираат како религиозна алтернатива која ќе им овозможи на жените да побегнат од физичкото, психичкото и општественото угнетување од кое страдаат во рацете на традиционалните вери. Извонреден прилог за оваа тема претставува *Пехарој и ножој - нашејо минајо, нашајо иднина*, на Риен Ајслер, авторка која не припаѓа на феминистичката теологија.³⁹

Ангажманот на бројните феминистки, и на оние кои прашањето го разгледуваат „надвор“ од религијата и на оние што тоа го прават однатре, не помина без контроверзи и критички дискусии. Една од контроверзите што произлезе поради тоа што многу искуства беа тематизирани во различни културни и историски контексти, кои говорат за различни искуства на жените, беше: дали може да се зборува за универзални заложби кои произлегуваат од универзалната положба на жените во религијата или, пак, има смисла да се говори за поединечни искуства. Мојра О 'Нил својата книга *Жени зборуваат, жени слушаат - женије во меѓурелигискиот дијалог*, му ја посветува на унапредувањето на меѓурелигискиот дијалог кој, според неа, е од клучна важност за справувањето со проблемите на модерниот свет. Жените од различни вери треба да

³⁸ Види Carol P. Christ: *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1997.

³⁹ Riane Eisler: *The Chalice and the Blade*, Harper Collins, San Francisco, 1988.

разговараат, да учат едни од други, и да работат заедно, со цел да го задржат својот идентитет и виталност и да придонесат за обликувањето на еден подобар свет.⁴⁰

Погледите на црните и хиспанските жени, етнички-обоените жени, еврејските жени и жените од незападните култури покажаа дека феминистичката теорија сè уште не е ослободена од искривувањата, односно ограничувањата, кои се резултат токму на оние религиозни и културни традиции што тие ги критикуваат. Џудит Пласкоу го сврте вниманието врз антијудаизмот што се појавува кај христијанските феминистки односно кон литературата што остро го спротивставува Исус протолкуван како „феминист“ во однос на патријархалниот јудаизам. Исто така, беше посочено и на пост - христијанската литература, која го обвинува еврејството за изумирањето на старите божици во патријархалната религија на Израел.⁴¹

Во поново време, обоените жени го идентификуваа проблемот во дефинирањето на заедничкото женско искуство, укажувајќи на фактот дека, историски, белите жени биле нивни угнетувачи. Според нив, феминистичката теологија на белите жени не може да ги поставува проблемите на црните жени доколку *родој* не се поврзе со расата и класата. Искуството, според нив, зависи од фактори какви што се расата, класата религијата и културниот контекст. Затоа, потиснувањето на обоените жени има тројна природа: класна, расна и сексистичка. Овие ставови на обоените жени се прегнатно изразени во делото на Елис Вокер под наслов

⁴⁰ Maura O'Neil: *Women Spaking, Women Listening -Women in Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990. (Види ја посебно првата глава: "Women and the Philosophy of Interreligious Dialogue". стр.3-13)

⁴¹ За расправата на оваа тема види го зборникот: *The Hebrew Bible in the New Testament*, Edited by Athalya Brenner, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

Обоениот иурѝур.⁴²

Друг сноп од критички прашања е врзан со етноцентризмот на западните гледишта во научниот третман на незападните жени и традиции. Тоа ги поттикна истражувањата на другите светски религии, при што се покажа дека дотогашните истражувања, извршени од белите луѓе, се во многу случаи искривени. Меѓутоа, овие истражувања помогнаа да се коригираат тенденциите за универзализирање на погледите на западните жени, религии и култури.

Треба да се каже дека учесниците во овие истражувања беа и се од различни провениенции: антрополози, социолози, теолози. Според половата припадност, повеќето беа жени, но беа „сензибилизирани“ и голем број мажи научници.⁴³ Поради тоа, од самиот почеток на втемелувањето на женските студии во религијата е значајна и интердисциплинарната дискусија што се води меѓу научниците во религијата и оние од другите области на хуманистиката, општествените, па дури и од природните науки. Истражувачите од религијата сметаат дека истражувањето на нормативната и експлицитно религиозната димензија на женското историско и современо искуство бара интердисциплинарен пристап. Истовремено, научниците „надвор од религијата“ го откриваат значењето на религијата за разбирањето на личната и општествената положба на жената во минатото и сегашнината. Заемно збогатувачката дискусија меѓу научниците по женски студии воопшто и оние кои посебно ја изучуваат религијата им дава, на

⁴² Alice Walker: *The Color Purple*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1982.

⁴³ Тука посебно ги издвојуваме: Vern L. Bullough with a final chapter by Bonnie Bullough: *The Subordinate Sex - A History of Attitudes Toward Women*, Penguin Books INC. Baltimor, Maryland, 1974. (види го поглавјето "Christianity, Sex, and Women".); J. Otwell: *And Sarah Laughed - The Status of Woman in the Old testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1977.

овие вториве, нови извори и податоци и поширока скала на инструменти за општествена и културна анализа. На истражувачите надвор од религијата оваа дискусија им овозможува попродабочена анализа на начините на кои религиозните симболи, идеи и институции ја обликуваат општествената реалност.

Станува јасно дека не само што изучувањето на жените е од голема важност за религијата, туку и религијата е многу важна за изучувањето на жените, поради неколку важни причини. Религијата и натаму, како и досега, игра моќна улога во дефинирањето на општествените улоги и статуси, не само во западната туку и во другите култури. Натаму, изучувањето на жените и религијата го осветлува женскиот внатрешен живот преку испитувањето на интерпретациите на нивниот живот, светот и универзумот. Конечно, ова изучување се сосредоточува врз една област, религиозниот живот и практиката, која (слично како домашната сфера) историски била главната сфера на женската активност, а исто така и контекст за нивно вклучување во јавниот живот. Накусо, интердисциплинарната соработка во изучувањето на жените и религијата одигра многу голема улога во премостувањето на јазот што постоеше во академскиот свет меѓу религијата и другите дисциплини во општествените, па и во природните науки. На овој начин, и во рамките на доминантните преокупации и цели, женските студии почнаа да го преобразуваат изучувањето и практиката на религијата.

ЖЕНАТА, РЕЛИГИЈАТА И ЧОВЕКОВИТЕ ПРАВА

Темата за жените во религијата и жените и религијата од аспект на почитувањето на човековите права и верските слободи не може да се разгледува надвор од пошироката расправа за човековите права и религијата што се води на светски план. Со оглед на сложеноста на темата, дискусијата е повеќеслојна, а учесниците се од различни провениенции: научници, верски водачи, теолози, активисти за човекови права.

Движењето за човековите права, чии никулци се врзуваат со почетоците и развитокот на капитализмот, доживеа силен подем по Втората светска војна. Тоа претставуваше одговор на меѓународната заедница на страдањата на милиони луѓе, и обид да се излечат последиците од холокаустот. Оттаму, разбирливи беа и заложбите за промовирање на верските слободи и меѓуверската толеранција. Верските слободи, односно правото на вероисповед, е загарантирано во *Универзалната декларација за љравата на човекои*, во Членот 18: „Секој има право на слобода на мислата, совеста и вероисповедта; ова право ја вклучува и промената на вероисповедта или убедувањето и слободата човекот сам или во заедница со другите, јавно или приватно да ја манифестира својата вера или убедување по пат на настава, исповедување на верата и вршење обреди.“¹

Неоспорно е дека членот 18 претставува чекор напред во борбата за верските слободи и толеранцијата. Меѓутоа, половина век подоцна, професорот Абделфатах Амор, именуван за специјален

¹Оваа декларација е усвоена и прокламирана од Генералното собрание на Обединетите нации со резолуција 217А(III) на 10 декември 1948. Членот 18 е цитиран според: *Човекови љрава* - Збирка меѓународни документи за правата на човекот, избор и превод д-р Звонимир Јанкуловски, Фонд Отворено општество на Македонија, Скопје, 1993. стр. 17.

известувач на Обединетите нации за верска нетолеранција, констатира дека постои голем расчекор меѓу легалниот статус на верските слободи и актуелната практика на планот на неговото оживотворување. Со оглед на зачестеноста на повредите на ова право тој не гледа брзо подобрување на состојбите, особено на планот на верската нетолеранција и религиозниот екстремизам кои понекогаш добиваат драматични димензии и загрозуваат цели региони. Во своите препораки до Генералното собрание на ООН тој се заложува: „Секое испитување на религијата или верата денес треба да го опфати огромното заживување кое го одбележува крајот на столетието. Дали треба да помогнеме во буђењето на ова заживување, во зголемувањето на толеранцијата, просветлувањето и слободата, или, пак, ни е дадено да се соочуваме со зголемена нетолеранција и дискриминација, да бидеме осудени на натамошен период на екстремизам, темнина и инквизиција“⁴⁵

Освен од ваквата фактичка состојба, дебатата за религијата и човековите права беше поттикната и од потребата на официјалните црковни институции да го поддржат промовирањето на човековите права и да им дадат многу конкретна морална и хуманитарна поддршка на угнетените и онеправданите луѓе во светот. А од женска перспектива, дискусијата беше генерирана од движењето на жените за рамноправност во сите домени на социјалниот живот, при што посебен придонес дадоа припадничките на феминистичката теологија. Во таа смисла, темите за жените и религијата, од перспектива на оживотворување на човековите права се вклопуваат и во дебатата за демократијата во рамките на религиските заедници, движења и цркви, отворајќи го прашањето за идните насоки и

⁴⁵ Abdelfatah Amor: "Preface", in *Freedoom of Religion and Belief-A World Repot*, Edited by Kevin Boyle and Juliet Sheen, Routledge, London and New York, 1997. стр. XVI.

развиток на религиозниот живот во светот.⁴⁶

Прашањето е повеќеслојно и накусо ќе ги фокусираме основните точки кои претставуваат центар на кристализација во дискусијата: 1) во која мера религиските традиции се судираат со прифатените стандарди на човековите права во меѓународните документи или дури ги повредуваат; 2) дали посебните религиски традиции ги антиципираат модерните човекови права, или дури служат како извор за нив; 3) дали има можност да се пронајде заеднички пресек врз основа на анализа на претпоставките и премисите на секој систем (верскиот и системот на човековите права.

Прашањето што ја генерираше дискусијата е, првенствено, како да се постигне почитување на сите загарантирани човекови права не само во *Универзалната декларација за љубавта на човекои*, туку и во другите меѓународни документи од соодветните земји потписнички кои сè уште се изложени на притисокот на традицијата, особено на религиската, што често претставува пречка за оживотворувањето на прокламираните човекови права. Станува збор за проблемот во усогласувањето на два вредносни система кои на моменти конвергираат, на моменти се судираат или се разидуваат. Во контекст на прашањето за женската еманципација проблемот се усложнува затоа што, загарантираното право на

⁴⁶ Како илустрација за актуелноста на дебатата за религијата и човековите права го наведувам појавувањето на следниве публикации: двотомниот зборник: *Religious Human Rights in Global Perspective* (првиот том со поднаслов, *Religious Perspectives*, а вториот том, *Legal Perspectives*), Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996; *Religious Freedom of Religion and Belief-A World Report*, Edited by Kevin Boyle and Juliet Sheen, Routledge, London and New York, 1997; *Religion and Human Rights: Basic Document*, Edited by Tad Stahnke and J. Paul Martin, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, New York, 1998.

вероисповед, кое подразбира слободно практикување на религијата, многу често е во колизија со загарантираните права на жените за рамноправност,⁴⁷ особено ако се има предвид дека во повеќето монотеистички религии жената има подредена улога во однос на мажот. Многу верски обичаи на кои се изложени жените, според меѓународните стандарди претставуваат повреда на темелните човекови права. Жените имаат потреба од религија исто како и мажите, но доследното почитување на верските канони ги доведува во ситуација да се сообразуваат со улоги што биле обликувани во многу поинакви општествени околности, во времето кога се создавале големите религиски системи.

Сознанијата за дијакрониското и синхрониското верско искуство нè соочуваат со фактот дека жените кои ја сочинуваат половината од човечкиот род, во многу религиски традиции биле и сè уште се „невидливи“ во црквите и религиите управувани од мажите, а женските начини на практикување и организирање на верскиот живот многу често се игнорираат. Едно од прашањата би било, на пример, дали се почитуваат човековите права ако за време на службата жените треба да се молат одделно од мажите со тоа што мораат да стојат во задните редови? Во многу религии на жените им е одречено правото на изведување на богослужба, ниту пак имаат право на јавна проповед и подучување. Во различни делови на светот, под притисок на верската традиција ним им е одречено правото на самостојно донесување одлуки во изборот на

⁴⁷ Членот 1 од *Универзалната декларација за љравата на човекои* гласи: „Сите човекови суштества се раѓаат слободни и еднакви во достоинството и правата. Тие се обдарени со разум и свест и треба едни кон други да постапуваат во духот на братството.“ Цитирано според: *Човекови љрава - Збирка меѓународни документи за љравата на човекои*, избор и превод д-р Звонимир Јанкуловски, Фонд Отворено општество на Македонија, Скопје, 1993. стр. 14.

брачниот партнер, во однос на образованието, бракот итн. Во нашата културна средина, прашањата за рамноправноста на жените во религиски контекст, од аспект на почитување на човековите права, не биле актуелизирани ниту во практиката ниту во теоријата. Исклучок од ваквата ситуација, претставува неодамнешното излегување од печат на книгата *Правна̄та ѝоложба на жена̄та во Библија̄та и црковнӣте закони* од Маргарита Шијакова. Во искуството на возобновеното женско монаштво во македонските манастири, авторката констатира значајни повреди на човековите права гарантирани со меѓународните документи и со Уставот на Република Македонија.⁴⁸ Што се однесува до институционалниот религиски живот, во рамките на католичката христијанска заедница постојат ограноци од востановени женски католички редови, а во протестантските заедници имаме и жени пастори. Посебна новина во дејствувањето на православната христијанска заедница претставува фактот што на Богословскиот православен факултет во Скопје студираат и девојки. Тоа е значајна придобивка за женската рамноправност, но останува фактот дека, по завршувањето на факултетот, женските дипломирани студентки, во споредба со своите машки колеги, имаат ограничени можности за влегување и дејствување во институционалниот религиски живот.

Имајќи го предвид фактот дека жените сè уште не ги уживаат загарантираните права, Организацијата на обединетите нации во 1970 година прогласи *Меѓународна деценија на женӣте*, со цел да ја зајакне свеста кај луѓето за почитувањето на правата на жените. На собирот во Најроби на кој требаше да се одбележи крајот на Деценијата, еден делегат од Светскиот совет на црквите рекол:

⁴⁸ Д-р Маргарита Шијакова: *Правна̄та ѝоложба на жена̄та во Библија̄та и црковнӣте закони*, Астра Арт, Скопје. 2001. (стр.115-142)

„Црквите не беа доволно свесни за значењето на оваа деценија; во многу цркви положбата на жената не е подобрена во последните десет години.“⁴⁹

Чекор напред претставува иницијативата на Светскиот совет на црквите од 1988 година, кога на Велигден е прогласена *Екуменска деценија на црквите за солидарноста со жените*. Целта на Светскиот совет на црквите била да ги поттикне црквите на критичко преиспитување на прашањето за „женското целосно учество во црквата и животот во заедницата; женските перспективи за посветеноста кон правдата, мирот, и интегритетот на создавањето; занимавањето на жените со теологија и споделувањето на духовноста.“⁵⁰

Значајна придобивка на кампањата за женските човекови права претставува *Конвенцијата за елиминирање на сите форми на дискриминација на жените*,⁵¹ донесена со Резолуција на Обединетите нации во декември 1993 година. Во документот експлицитно се укажува дека државите се должни да ги спречат и да ги казнат сите повреди на жените. Посебно е нагласено дека државите не можат да се повикуваат на какви било културни или религиски традиции како оправдување за повредувањето на човековите права. Во таа смисла илустративен е Членот 5 кој гласи: „Државите ги преземаат сите погодни мерки: а) заради измена на општествените и културните обичаи во поглед на однесувањето на

⁴⁹ Mercy Oduyoye: *Who will Roll the Stone Away*, Geneva, 1990. Цитирано според John S. Pobee: "Confession of Healthy Cynicism About Rights" in *Religious Human Rights in Global Perspective - Legal Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996. стр. 392.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Овој документ е усвоен и отворен за потпис, ратификација и пристапување со резолуцијата 34/180 на Генералното собрание на Обединетите нации на 18 декември 1979 година. Стапил во сила на 3 септември 1981 година, во согласност со членот 27 (1).

мажите и жените, за да се отстранат предрасудите, како и вообичаената и секоја друга практика заснована врз сфаќањето за инфериорноста или супериорноста на едниот или другиот пол, или традиционалната улога на мажите, односно жените.⁵² Конвенцијата налага елиминација на болните последици од традиционалните обичаи, културните предрасуди и религиозниот екстремизам поради кој жените се жртви. Овој документ нуди цела скала прашања за праведноста, рамноправноста, недискриминирањето, вклучително и прашањето за целосното учество на жените во религиозниот живот, во смисла сите да се чувствуваат „сопственици“ на верата. Неколку делови од Резолуцијата го допираат прашањето на хомосексуалноста во религиозните групи и организации.

Од аспект на нашава тема, драгоцените сознанија за актуелните состојби во светот ни нуди зборникот *Слобода на религијата и убедувањето*, прва публикација од ваков вид, која, всушност, претставува светски извештај за почитувањето на човековите права и верските слободи и секуларната мисла. Во редакција на Кевин Бојл и Џулиет Шин, објавени се извештаи од над педесет земји од светот (од сите континенти).⁵³ Притоа, за одбележување е што во секој извештај (со мали исклучоци) има посебен дел за жените и верските слободи. Статистичките податоци и анализата покажуваат дека жените претставуваат загрозна категорија.

Меѓутоа, на светски план, може да се говори за градација во однос на повредувањето или загрозеноста на жените во доменот на религијата, што зависи од општото културно ниво на одделните

⁵² Цитирано според: *Човекови права-збирка меѓународни документи за правата на човекои*, избор и превод, д-р Звонимир Јанкуловски, Фонд Отворено општество на Македонија, Скопје, 1993. стр. 84.

⁵³ Kevin Boyle and Juliet Sheen: *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997.

земји, односно од степенот на чувството за демократија и еднаквост, како и од видот на доминантните религии. Еве, за илустрација, како стојат работите во неколку различни земји во кои превладуваат религии со христијански предзнак.

Во случајот на Соединетите американски држави каде што опстојуваат многу религии, кога се во прашање американските домородни религии, извештајот укажува дека тие и во митот и во ритуалот ја изразуваат важноста на жените. Во последниве три децении се забележува обновување, заживување на религиозната практика со истакнати жени-водачи. Тоа е во духот на традицијата, зашто американските домородни жени уживале голем број форми на овластувања во нивните религии, особено во шаманистичките оздравувачки дејности, во групното донесување одлуки, а во некои области дури и како војни.

Во христијански контекст, женското движење за рамноправен третман во религискиот живот датира од деветнаесеттиот век.⁵⁴ Во евангелистичките и пентакосталните групи, на жените им било дозволено да бидат проповедници. Денес, во многу религиски групи и цркви има жени кои претставуваат духовни авторитети во нивните заедници. На протестантските семинари во 1972 година 10% од студентите биле жени, а во 1986 година овој процент се зголемил на 26%. Многу од нив биле назначени за први пастори во нивните верски заедници. Бројот на женското свештенство двојно се зголемил меѓу 1977 и 1986 година. Додека сите машки свештеници биле оженети, извештајот од 1983 година покажува дека 45% од свештеничките биле немажени.

Во почетокот на осумдесеттите години била именувана првата

⁵⁴ За тоа говоревме во претходниот дел во врска со активноста на Елизабет Кеди Стаптон.

жена рабин во рамките на реформираното еврејство.

Значаен напредок се забележува и во Мормонската црква, што не е случај во Јужната баптистичка црква. Американските жени со католичка вероисповед се меѓу најгласните во светот во обидот да го променат ставот на својата црква, барајќи поголема улога во литургискиот живот и на општ и на посебен план. Некои католички жени-активистки ги загубиле своите професорски места, како во случајот со Кармел Мекенрој, или пак биле избркани од црковните редови поради изразување на своите феминистички заложби кои се осудени од Ватикан.

Црквата на Метрополитенската заедница (Metropolitan Community Church) која ја опслужува хомосексуалната заедница, е формирана како прва црква во САД во која хомосексуалците ќе можат слободно да ја изразуваат својата духовност, без ризик од дискриминација и повреди.

Многу разлики во ставовите кај американските жени-вернички се појавиле во врска со абортусот при што голема улога одиграле фундаменеталистичкото христијанство и секциите на католичката црква со силното влијание што го извршиле врз правниците и политичарите против декриминализацијата на абортусот.⁵⁵

Во Норвешка, која важи за една од земјите каде што правата на жените највисоко се почитуваат поради фактот што идеалите на еднаквост и недискриминација се длабоко вкоренети во норвешката култура, ретко се сретнуваат примери на тешка дискриминација врз религиски основи, со исклучок на повремени инциденти. Меѓутоа,

⁵⁵ Прашањето за жените и религијата е сместено во извештајот за САД со поднаслов: "Internal Religious Affairs" во Kevin Boyle and Juliet Sheen: *Freedom of*

кога станува збор за жените, во извештајот стои: „Статусот на жените варира од група до група, подеднакво меѓу христијанските деноминации и меѓу другите. Легислативата на еднаквост не важи во внатрешните работи на религиските заедници.“⁵⁶

Норвешка е многу специфичен случај, во смисла што државата презема значајни мерки за постигнување на целосна рамноправност на жените, применувајќи го институтот на позитивна дискриминација. Уште во далечната 1938 година, државата овозможила жените да вршат служба во државната црква, но сепак, оттогаш до 1997 година само 9% од свештенството се жени, што се должи на големиот отпор на машкото свештенство. Во 1993 година, владата ја именувала првата жена епископ, една од малкуте жени епископи во Лутеранските цркви низ светот. Многумина од клирот, согласно своите теолошки убедувања го бранат ставот дека само мажите имаат легитимитет да бидат свештеници. Фактот што државата ја именувала првата жена-епископ во Норвешка, а впрочем и првата свештеничка воопшто, тие го доживуваат како повреда на слободата на вероисповед и стојат на ставот дека државата не може да се меша со такви именувања во верските заедници. Покрај тоа, силен конфликт постои и во една од водечките мисионерски организации во земјата, а во врска со правото на глас на жените во Генералното собрание; до 1997 година тие сè уште не го добиле ова право. Положбата на хомосексуалците во црквата исто така била тема на жестока расправа. Хомосексуалците во Норвешка имаат право на цивилен брак, но во

Religion and Belief - A World Report, Routledge, London and New York, 1997, стр. (153-164).

⁵⁶ Kevin Boyle and Juliet Sheen: *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997. стр.357.

рамките на црквата заложбите за рамноправност тешко се остваруваат. Во ноември 1995 година синодот на Норвешката црква забранил хомосексуалците да заземаат свештенички места во рамките на црквата.

Во случајот на Норвешка најдобро се илустрира тензијата меѓу високиот степен на почитување на женските граѓански права во световниот живот и ниското ниво на почитување на овие стандарди во рамките на верските заедници.

Кога станува збор за Руската федерација, според светскиот извештај, прашањето за женските права е на многу ниско место во агендата на сите верски заедници во земјата. Речиси кај сите нив е широко распространето сфаќањето дека станува збор за една од „модерните“ преокупации својствени за „секуларизираните“ цркви од Запад, и дека тоа не е проблем на црквата, која се справува со сите други, многу поважни предизвици во постсоцијалистичкиот период. Ваквиот став на свештенството кон жените има подолга традиција; во извештајот се наведува дека ракоположувањето на жените во Англиканската црква било главната причина за застојот во повоениот англиканско-православен дијалог.⁵⁷

Русија е типична за постсоцијалистичките земји во транзиција. Точно е дека црквата треба да освои нови простори во општествениот живот, но факт е исто така дека во рамките на христијанските деноминации најотпорни во однос на правата и улогите на жените во рамките на религиозниот живот се токму католичката и правослаvnата варијанта. Затоа, воопшто не треба да нè изненади фактот што во извештајот за Грција, која патем е

⁵⁷ Во извештајот за Руската федерација види го делот: "Women and Religion" in: Kevin Boyle and Juliet Sheen: *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997, стр.385-386.

единствената држава која според Уставот се декларира за христијанска, православна држава, отсуствува делот за жените и религијата. Тоа може да нè наведе на заклучокот дека ова прашање воопшто не се поставува, каков што е случајот, на пример, и со Полска во која доминантна религија е католичката: до пишувањето на светскиот извештај не се регистрирани барања за ракоположување на жените во црквите.

Можеби токму поради ваквата фактичка состојба, која експлицитно покажува дека во религиските канони има мотиви за кршење на човековите права, дебатата за човековите права и религијата имаше потреба од теориско истражување кое ќе покаже дали светите списи на посебните религиозни традиции ги антиципираат човековите права, или дури служат како извор за нив.

Во овој контекст се задржуваме пред сè на *Библијата* како света книга на еврејската и на христијанската традиција. Меѓутоа, пред да се сосредоточиме врз дискусијата, од методолошки аспект треба да се земе предвид укажувањето на Лук Тимоти Џонсон, дека при ваквото истражување не се успева директно да се адресира прашањето, поради различните претпоставки за самата суштина на религијата некогаш и сега. Имено, античкиот медитерански свет не ја сметал религијата за еден од многуте аспекти на животот, или, ние би рекле за еден од облиците на човекување. Таа истовремено била јавна и распространета и вплетена во темелните структури на општеството.

Ставот на Л.Т. Џонсон е прегнантно изразен во инспиративната студија „Верските права и христијанските текстови“, каде што тој вели: „Секој оној кој се свртува кон христијанските извори за помош во поддршката на религиските права како човекови права треба да биде подготвен на извесна

вдашеност, зашто и христијанските нормативни текстови и поширокиот дел од христијанската традиција нудат доволно причини и за збунетост и загриженост, но и за славење.⁵⁸ Според него збунетоста произлегува оттаму што нормативните текстови на христијанската традиција на ниеден очигледен начин не говорат за прашањето на религиозните права како човекови права: „Во *Библијата* не се применува таков филозофски или правен дискурс во кој јазикот на „правата“ наоѓа природен дом”⁵⁹

Од друга страна, кај некои автори е присутно силно настојување да се покаже дека *Библијата* претставува извор на човековите права. Според мислењето на славниот свештеник Дезмонд Туту: „*Библијата* изнесува некои доста колебливи искази за човечките суштества кои се земени за темели на културата на основните човекови права кои се општоприфатени во нашата сегашнина и епоха.”⁶⁰ Поддршка на овој став наоѓа во *Првата книга Мојсеева (Биџие)*, сметајќи дека создавањето на човекот претставува врв на Божјата креација, а темелите на егалитарноста во *Библијата* произлегуваат од тоа што сите му припаѓаат на Бога и сите имаат еднаква вредност.

Слично гледиште застапуваат Мајкл С. Бергер и Дебора Е. Липштад во трудот „Жените во еврејството од перспектива на човековите права“, кои сметаат дека не постои огромен јаз меѓу двете подрачја: „Според нашето видување, постои блиска, интимна

⁵⁸ Luke Timothy Johnson: „Religious Rights and Christian Texts“, in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996. стр.65.

⁵⁹ Ibid.стр.65.

⁶⁰ Desmond M.Tutu: „Preface“, in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996. стр. ix.

врска меѓу човековите права и религијата,⁶¹ и се обидуваат да го пронајдат заедничкиот пресек. Доказен материјал за своите ставови овие автори наоѓаат во *Библијата* и во другите свети списи на еврејската религија.

Кога е во прашање *Библијата*, односно *Стариот завет*, главниот аргумент за допирните точки меѓу религијата и човековите права Мајкл С.Бергер и Дебора Е. Липштад го наоѓаат во фактот дека идејата за еднаквост меѓу луѓето, која ја сочинува основата на човековите права, е проткаена во *Библијата*. Меѓутоа, тие, со право, посочуваат дека е различен изворот на оваа „еднаквост“. Според нив, во основата на еврејскиот закон ја сочинува идејата дека сите човечки суштества се создадени според образот Божји, идеја која има две последици. Првата е дека секој е обдарен со мера на апсолутна вредност, дури е присутна и одредба која ги обврзува луѓето кон секого да се однесуваат со длабока почит. Втората, уште поважна последица за човечкото однесување која произлегува од библискиот исказ дека првиот човек е создаден според образот Божји е императивот да се имитира Бог. Тоа може да се постигне доколку луѓето го развиваат својот божествен потенцијал, односно доколку дејствуваат етички. (3.Мој. 19:2)⁶² и (2.Мој. 15:2)⁶³ Овој дух на *Стариот завет* се почитува и во содржините на кодифицираното еврејство.

Тие наведуваат дека еврејската *Библија*, односно *Стариот*

⁶¹ Michael S.Berger & Deborah E.Lipstadt: „Women in Judaism From the Perspective of Human Rights“ in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston/ London, 1996. стр. 296.

⁶² „Кажми му на целото општество на Израилевите синови и речи им: Бидете свети, затоа што сум свет, Јас Господ, вашиот Бог.“ (3.Мој.19:2)

⁶³ „Помошник и закрилник ми беше во спасението. Он е Бог мој, и ќе Го прославувам; Бог на таткото мој, и ќе го превознесувам.“ (2. Мој. 15:3)

zavei, *prima facie*, покажува доследна грижа за туѓинците, сираците и вдовиците како и за сиромасите, обезбедувајќи грижа и еднаков однос кон секој член на заедницата, независно од економските услови или социјалниот статус. Тие укажуваат дека тој дух на грижа се негувал во средновековните еврејски заедници, кои универзално се одликувале со локална поддршка на институциите и фондовите за поддршка на вдовиците, сираците и сиромашните, карактеристики што сè уште ги обележуваат еврејските заедници насекаде низ светот. Според овие автори, од аспект на човековите права, Евреите би можеле да бидат горди со она што го сториле за онеспособените и за несреќните.

Меѓутоа оваа концепција на еднаквост содржана во библискиот текст значително се разликува од филозофската основа на модерните човекови права. Авторите на споменатиот текст посочуваат на темелната разлика меѓу двете подрачја, но сепак, во обидот да го најдат заедничкиот пресек меѓу двете подрачја, одредбите на еврејскиот закон во врска со жените ги толкуваат со јазикот на модерните „човекови права“ и нудат редица примери на почитување или кршење на „човековите права“ на жената.⁶⁴

Суштината на проблемот е во следново. Заложбите од

⁶⁴ Авторите тоа го илустрираат со повеќе примери од кои наведуваме неколку: кога станува збор за родителите, согласно библискиот закон обата родители заслужуваат подеднаква почит, и удирањето на едниот од родителите е казниво со смрт: „Кој ќе го удри таткото свој или мајката своја, да се погуби“ (2.Мој.21:15). Потоа, додека жените имаат пристап до сите облици на оштета, тие се исклучени од процесот на обештетување. Тие не можат да бидат ниту сведоци ниту судии во процесите за криминал. Во еврејската традиција, во определени ситуации жените ги уживаат истите права како мажите, додека во други, особено во ритуалните и духовните активности тие се исклучени и упатени на домот. Оваа измешана слика, каде жените и мажите некогаш се третираат еднакво според законот, а некогаш не, најмногу доаѓа до израз во доменот на бракот и разводот. Во два случаи *Библијата* бележи плаќање определен износ за невестата за нејзиниот татко. Според *Библијата*, таткото добива цена за

Сѝариоѝ завей за еднаквост меѓу луѓето, почитување на човековото достоинство, грижата за немоќните, сираците, вдовиците итн. кои се промовирани во норми на социјалното однесување на еврејскиот народ, а подоцна и на христијаните засилени со духот на универзализмот промовиран во *Новиоѝ завей*, на еден иманентен начин се вкоренети во религиозните должности на верникот; тие се напојуваат од Божјата волја.

Од друга страна, корпусот на модерните човекови права се темели врз идејата за еднаквост на луѓето од 18 век, а најдобро артикулирана во теоријата за природното право која се врзува за имињата на Томас Хобс и Џон Лок.

Учењата за природните, неотуѓиви и незастарливи права на луѓето ги артикулирале копнежите на луѓето и нивната борба да се надмине поредокот на феудалното општество и да се укинат сталешките привилегии. Француската буржоаска револуција се води во името на „слободата и еднаквоста.“

Иако се разликуваат во сфаќањата за природната состојба и природниот закон, и Хобс и Лок, најшироко говорејќи, ја изразувале идејата за темелната еднаквост на луѓето. Според Хобс, природната еднаквост подразбира дека сите единки имаат еднакво право на сите ствари. Од ваквото сфаќање на човекот, Хобс ќе ја извлече последицата дека *Homo homini lupus est*, па според тоа *belum omnium contra omnes* е природна состојба на човештвото. За да се излезе од ваквата состојба која води кон целосно уништување, треба помош од разумот кој го покажува патот кон мирот преку откривање на природните закони. За Хобс, природниот закон покажува што треба да се прави за да се постигне мир. Тоа значи дека природниот закон

невестата од човек кој ја повредил или ја завел неговата ќерка (2.Мој. 22:15-16)
Ibid. стр. 301-305

се разликува од природната состојба во која владее апсолутна слобода, односно природното право на секоја единка на сè. Природниот закон бара да се ограничи природното право, да се стави крај на природната состојба и да се создаде државата. Државата е вештачка творба и настанува по пат на општествен договор со чија помош единките населени на една територија пренесуваат дел од своите права врз еден човек или група луѓе со тоа што тој или групата ќе им обезбедат мирен живот.

Сфаќањето за природната состојба на Лок се разликува од сфаќањето на Хобс по тоа што за него природната состојба има природен закон кој управува со неа и кој обврзува секого. Тој закон е разумот, кој го учи целокупното човештвото и кое само треба да го праша за совет, дека никој не смее да му нанесе штета на туѓиот живот, на здравјето, на слободата или на имотот, бидејќи сите луѓе се независни и еднакви.

Иако оваа природна состојба не е *belum omnium contra omnes*, недостатокот, според Лок, е во тоа што грижата за почитувањето на природниот закон им е препуштена на поединците - нема механизми за решавање на спорите, ниту сили кои ќе ги извршуваат донесените одлуки. Затоа, постои државата која ќе го заштити човекот од природната состојба. Таа не е негација на природната состојба, како кај Хобс, туку треба неа да ја санкционира, заедно со природниот закон и со природните права, и да ја брани од нарушувањата кои сепак се можни.

Антрополошките импликации од овие теории би биле следниве. Ако луѓето се склонени кон уништување и кон неконтролирано следење на сопствените интереси, тогаш тоа имплицира дека значењето на единката во однос на другите е во тоа што тој или таа претставуваат извор на потенцијална опасност.

Поради тоа и Хобс и Лок сметаат дека државата, односно, владата треба да ги заштити граѓаните еден од друг, ограничувајќи ја првичната но придушена агресивност која постојано се заканува да излезе на површината. Според повеќе автори, особено оние од верска провениенција, тоа е во спротивност со превладувачкото гледиште во еврејството, коешто единката ја гледа како суштество обдарено со божји квалитети, а од законот и владетелите се бара да го негуваат моралниот карактер на единките во општеството и активно да соработуваат со нив со цел да се остварат повисоките идеали.

Сумарно, нивната анализа може да се сведе на тоа дека според библискиот светоглед луѓето се создадени според образот Божји и како такви заслужуваат достоинство и почит бидејќи сите се еднакви пред Бога. Луѓето се должни да им помагаат на другите за да ги подобрат колективните услови и да го помагаат духовниот и материјалниот развој на другите. Токму спротивно на ова, според модерниот *Weltanschauung* „човековите права“ се однесуваат на барањето на некоја единка во однос на општеството, кое претставува загрозувачка група составена од единки кои се грижат за сопствениот интерес и кое во буквална смисла ја загрозува благосостојбата на единката. Поради овие очигледни причини, на малцинствата, жените, децата и хендикипираните им се обезбедува заштита во човековите права, бидејќи тие се оние најранливите во општеството кое е создадено едноставно за да ја спречува природната агресија за која се способни и кои често ја применуваат сите човечки суштества.

Она што недостига кај овие автори е проблематизација на антрополошките премиси на сфаќањето на човекот и во *Библијата* и кај Хобс и Лок од аспект на *родовската осейливост*. Имено, во

врска со создавањето на човекот *Библијата* е двозначна: на едно место се говори дека Господ Бог го создаде човекот според образот свој: машко и женско ги создал, на друго место дека жената ја создал подоцна. Се чувствува претпочитање на првото сфаќање, и не се проблематизира дека подоцна, поради гревот на Ева, жената ја добива подредената улога во однос кон мажот.

Иако антрополошките претпоставки на теоријата за човековите права можат да се проблематизираат, *Универзалната декларација за љравата на човекој* е многу експлицитна во нагласувањето на правата на жената.

Затоа, од методолошки аспект како да се фокусира прашањето, мошне инспиративен за натамошната дискусија на нашава тема е трудот на Џин Бетке Елштајн, „Размислување за жените, христијанството и правата”.⁶⁵

Соочена со прашањето каков увид може да се извлече од социјалната и политичката теорија во врска со жените и нивните права во христијанските заедници, оваа авторка ги наведува следниве тешкотии во истражувањето: прво, дека христијанството само по себе е мултиплицирано, не монолитно; второ, дека жените не претставуваат една, туку повеќе категории - како и сите други човечки суштества, тие се определени од расата, регионот, класата, националноста, интересите, страстите, од историската ситуација. Тоа значи дека историската димензија на нашите идентитети игра голема улога во определувањето на начинот на кој размислуваме за заедниците, вклучувајќи го и христијанството во сета негова

⁶⁵ Jean Bethke Elshtain: "Thinking About Women, Christianity and Rights", in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, 1996.

мултиплицираност, и за улогите и правата на мажите и жените во нив. Со оглед на сложеноста на прашањето, она што можеби најмногу би можеле да го очекуваме на оваа тема од социјалната и политичката теорија, би било поимното појаснување и изострување на проблемот.

Авторката изразува сомнеж дека „јазикот на правата“ е нужниот и неодложниот пат што го имаме на располагање за да зборуваме за заедничкото (и на мажите и на жените) учество и признавање во рамките на црквата. Таа поставува три прашања: прво, како ги разбираме човековите права воопшто, и како политичката, етичката, филозофската и теолошката работа придонесуваат за тоа; второ, како размислуваме за правата во рамките на целината на една многу посебна заедница - Црквата, телото на Христа; трето, како нашето разбирање на правата ни помага да се изградиме како личности?

Одговорот на овие прашања според Елштајн не може да се најде без суштинско промислување на неколку сфаќања за односот меѓу половите и таа ни посредува три сфаќања што се заокружиле во теоријата.

Според гледиштето на *полова поларност*, кое е присутно од најстари времиња до денес, мажите и жените се различни. Во светот на ваквата поларност едниот пол е секогаш подобар од другиот. Застапниците на оваа теорија ги има во најразличните историски и модерни варијанти. Каква и да е филозофската инспирација, исходот е епистемолошкиот јаз - мажите и жените „мислат различно“. Тоа доведува до потценување на едниот пол во однос на другиот. Аристотеловиот диктум дека на женската рационалност ѝ недостига комплетноста и исполнетоста на мажот, е еден пример за ова гледиште.

Сфаќањето за *йолова йоларносй* според Џин Елштајн, тргнува од антрополошките претпоставки за супериорност, односно инфериорност на еден од половите. „Нема место за решение во ваквата онтолошка поделеност. Во модерната варијанта, кога се воведува јазикот на правата, говорот е потчинувач / потчинет: Правата тогаш се однесуваат како варијанта на говор на моќта, како симболички однос меѓу мажот и жената, како одделни категории во смисла на потчинувач / потчинет.“⁶⁶

Второто сфаќање е она за *йолово единсйво*, кое на прв поглед остава впечаток дека го решава проблемот на онтолошката нееднаквост, со тоа што ги брише разликите во полза на идентитетот или единството на мажите и жените. Меѓутоа, според Елштајн, „Идејата на правата која произлегува од позицијата на половото единство би било страшно апстрактно сфаќање како дел на една надмоќна структура и тоталитаризирачка философија. Со други зборови, ние стануваме еднакви до степен во кој сме исти со избришани индивидуалности, а нашата половост станува прашање на индиферентност.“⁶⁷

Правата овде би биле правен идентитет на „родови суштества“, во значењето на Марксовиот поим, кои не се конкретни ентитети идентификувани или поврзани на начин кој носи определена теолошка, етичка или политичка тежина.

За оваа авторка, сфаќањето на *йолова комйлеменйарносй* нуди најсоодветна визија за хумана релација меѓу половите. Корените на ова сфаќање ги наоѓа во христијанската традиција и елаборира дека половата комплементарност почнува со ставот на онтолошката еднаквост и достоинство. Гледиштето на половата

⁶⁶ Ibid стр.145

⁶⁷ Ibid.стр.146

комплементарност, наместо хомогенизација нуди поим на партнерство, што значи да се биде во заедница и во заедништво. Имајќи го предвид ова сфаќање, „правата стануваат знаци на човековото достоинство, ознаки на „истото“ и „посебното“ истовремено“⁶⁸

Ова последново, од философски аспект е побогато, но ја компликува работата во политичка смисла и бара понијансирано разбирање на начинот на кој правата ги структурираат нашите идентитети подеднакво со, и во однос, на мултиплицираните тела какви што се семејството, црквата, соседите, државата. Наместо претпоставеното и деструктивно апстрахирање од телото (*ѝолово единсѝво*) или претпоставеното и деструктивно апсолутизирање на половите разлики (*ѝолова ѝоларносѝ*) се изразува гледиште на отелотворени суштества во заемна релација.

Тоа значи дека комплементарноста на половите не подразбира бришење на разликите, како во *ѝоловоѝо единсѝво*, ниту деструкција на другиот, како во *ѝоловаѝа ѝоларносѝ*, туку заедница која ги признава машката и женската социјалност и пријателство.

Други многу важни аспекти на ова прашање се: прво, сфаќањето за правата воопшто, второ, правата во рамките на телото на црквата, и конечно односот меѓу нашето разбирање на правата и нашето гледиште за човечкото суштество.

Џин Бетке Елштајн смета дека човековите права, кои се западен изум, тешко можат да се изведат од христијанските конструкции на човековото онтолошко достоинство, зашто тие се вкоренети во природниот закон и право. Таа оди чекор натаму во

⁶⁸ Ibid.стр.147

анализата, укажувајќи дека уште пред појавата на христијанството, во антиката се правела разлика меѓу она што се нарекува граѓанско (денес позитивно) право и оној потемелен закон на сите луѓе, кој ги надминува етничките разлики. Овој *jus gentium* добил силно засилување од христијанското сфаќање за луѓето создадени според образот Божји. Средновековните каноници и схоластици го користеле поимот *jus gentium* да ги опфатат имунитетите какви што се иземање од војска и даноци и заштита во хиерархијата. Станува збор за средновековното сфаќање на имунитетите кое, според неа, се приближува кон модерната идеја за човековите права. До моментот кога биле воведени правата како привилегии, поимот на *jus gentium* се однесувал на добротворни дела и азил, барања кои биле во врска со христијанската одговорност за својот сосед и гостопримството кон туѓинецот. „Важно е да се појасни дека правата конструирани на овој начин се дел на длабока и широка морална онтологија во која правата не го исцрпуваат расположивиот „морален вокабулар.“⁶⁹

Правата нè сместуваат внатре, место да нè одделат од заедницата од посебен вид. Правата се неразделни од нашата посебност и нашето достоинство. Според неа, човековите права во филозофска смисла биле сфаќани во политичкиот контекст како имунитети кои се инхерентни во личноста *qua person*. Меѓутоа, влијанието на пазарната економија допринесло да превлада сфаќањето на правата како привилегии, наместо како имунитети. Правата како привилегии ги сместуваат единките во поинаква поположба и кон државата и кон своите соседи. Тука на државата не ѝ е дозволено да прави некои работи, затоа што со нив ќе го

⁶⁹ Ibid.стр. 148.

повреди човековото достоинство: „Јас имам право на определени работи бидејќи припаѓам на една од бројните категории (машко, женско, млад, стар, хендикепиран, малцинство итн.) Врамени во политичката економија на скудност, правата како привилегии промовираат легален, непријателски „јас сум нула“ пристап кон правата генерално.“⁷⁰ Тоа би значело дека единката се натпреварува на пазарот на правата на привилегии со надеж дека нејзините/неговите барања ќе ги заменат оние на другите. Правата како привилегии им ја одрекуваат тежината на принципите на припадност, должност, и идентитетот на заедницата. Правата како имунитети, како инхерентни маркери на човековото онтолошко достоинство, според неа се најприфатливи за христијаните и во таа насока тие најмногу можат да помогнат.

Поради сето тоа оваа авторка смета дека модерниот јазик на правата тешко би можел да се увезе во црквата како политичка институција. За правата како имунитети има силна теолошка аргументација. Единката стартува како суштество кое не е господар на сопствениот универзум, ниту создавач на својот темел на суштествување. Но, современиот „говор на правата“ најчесто е преоптоварен со буржоаските парадни потреби и побргу би се рекло дека стартува од нив отколку од достоинствата и имунитетите. Таквите верзии на правата во најголем дел се експлицитно вонтеолошки, а светот дефиниран со правата како сопственост, сместени во „групните идентитети“ (на пример, полот или расата) промовира или бара ласкање надвор од човековото достоинство. Она по што се разликуваме едни од други не е нашата посебност, туку фактот дека некои се угнетувачи а други угнетени.

⁷⁰ Ibid.стр. 149.

Анализата на правата како имунитети и правата како привилегии, авторката ја поврзува со анализата за односите меѓу половите, за да одговори на кој начин сфаќањето на правата може да помогне во конституирањето на личност од посебен вид, односно со посебен идентитет. Сфаќањето за полова комплементарност, за кое што веќе стана збор, се одликува со тоа што неговите премиси се вкоренети во достоинството на личноста. Социјалните и културните импликации се бројни. Дали жените и мажите, по дефиниција, се третираат како инфериорни или супериорни едни на други; или пак еднакви на начин кој го негира отелотворувањето; или алтернативно, како аналогни суштества кои ги признаваат своите идентитети низ врската. Тука авторката се придружува кон оние кои во човекот гледаат најсовршен приказ на она што значи да се биде создаден според образот Божји, а за рамноправноста меѓу половите наоѓа потпора во Посланието на светиот апостол Павле до Галатјаните.

Ставот на Ц.Б.Елштајн дека јазикот на човековите права тешко може да се примени во Црквата, која претставува институција од посебен вид не е во колизија со потребата и должноста сите христијани да расправаат за човековите права, полот, учеството и моќта од гледна точка на теолошката дистинкција и аргументација. Овој аргумент е збогатен, се разбира, со филозофија, вклучително и политичката. Но ако аргументот се втемели во тесно политичко сфаќање, какво што е она на општествениот договор, ќе се загуби подлабоката и побогатата смисла.

Авторката во никој случај не би сакала да ги дискредитира барањата на жените за еднакво достоинство и почит во рамките на црквата; тоа е навистина директен резултат на сфаќањето на полова комплементарност: „Меѓутоа, би сакала да се спротивставам на една

верзија на политизација на говорот на правата во рамките на црквата, која молчешкум претпоставува суштински опис на односот жена-маж како сценарио за угнетен/угнетувач кој потоа полово поларистичките или полово унитаристичките претпоставки ги прави природни" ⁷¹

Приказот на трудовите на споменатите автори беше со цел да се влезе *in medias res* во богатата дискусија која се води денес за човековите права и религијата. Дискусијата покажува дека не може веднаш и лесно да се најде дефинитивен одговор кој ќе понуди теориско помирување на двата система: религискиот и теоријата на човековите права. Како што видовме, споменативе автори во библиската текстура наоѓаат мотиви кои конвергираат со модерното движење за човековите права. По секоја цена од светите книги, во овој случај од *Библијата*, не мора да се бара да бидат извор или подлога на модерниот поим на човековите права. Доволно е ако во една точка се сретнат заедничките хуманистички вредности во двата система, без оглед која е нивната втемеленост - Божјата волја или природниот закон, зашто како што видовме проблемот има многу практична димензија. Светскиот извештај *За верскиите слободи и убедувања* ни покажа дека жените сè уште претставуваат загрошена категорија, дека се изложени на дискриминација која се должи на традиционалните религии, а особено на ригидниот став на црковните институции, што има директни импликации по рамноправниот статус на жените. Првата би била дека е многу тешко да дојдеме до плаузибилни решенија доколку човекот се тематизира апстрактно, без *родовската сензитивност* за која се залагаат феминистките.

⁷¹ Ibid. стр.152..

Точно е укажувањето на Дезмонд Туту, Дебора Липштад, Мајкл Бергер и Бетке Елштајн дека еднаквоста на луѓето во библиски контекст има онтолошка втемеленост во Божјата волја, точно е дека во *Сџариоџи завейџи* се сретнуваат многу хумани одредби за заштита на вдовиците, сираците и онеспособените, но исто така се сретнуваат и многу сурови одредби кои ја потврдуваат речиси ропската положба на жената. Точно е дека во Исусовото учење и посланијата на Павле до Галатјаните и Коринтјаните има мотиви кои имплицираат рамноправна положба на мажите и жените во заедништвото со телото на Христа, но исто така има и ставови кои од жената бараат понизност, послушност и второстепен статус.

Меѓутоа, клучното прашање е кои мотиви превладуваат како став во официјалните црковни институции во однос на статусот на жените; колку тие се сообразуваат со духот на времето, односно со културата на човековите права каде што рамноправноста на жените е загарантира во сите домени од општественото живеење, вклучително и во сферата на верскиот живот. Црковните канони тешко и бавно се менуваат. Независно што ставот на Католичката црква, на пример, останува цврст во врска со можноста жените да бидат свештенички, Ален Пруденс и Џин Бетке Елштајн, во одделни текстови на Папата Јован Павле II, наоѓаат надеж за рамноправен третман на жените и мажите.⁷²

Во текстот *Жени - учийџелки џо мир*, Папата Јован Павле II во врска со жените размислува вака: „Ако од самиот почеток врз девојчињата се гледа од високо или тие се сметаат за инфериорни, нивното чувство за достоинство ќе биде сериозно нарушено а нивниот здрав развој неизбежно компромитиран. Дискриминацијата

⁷² Sr.Prudence Allen: "Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion," *Communio* 17 (Winter, 1990): str.523, 542-543.

во детството ќе има последици во текот на целиот живот, со што на жените ќе им биде оневозможено целосно учество во животот на општеството.⁷³

⁷³ Pope John Paul II, "Women: Teachers of Peace," *Origins* 24 (28) December 22, 1994):465, 468.

БИБЛИЈАТА КАМЕН ТЕМЕЛНИК ВО ЗАПАДНАТА КУЛТУРА

Расправата за жената и нејзиниот статус во *Библијата* треба, разбирливо, да почне со осврт на оваа книга чиј синоним е *Светото писмо*. Ваквиот потфат не е лишен од методолошки тешкотии, зашто од антрополошко - културолошки позиции треба да се анализира, најзначајната религиска книга во западната култура, која, колку што има единствена историја на опстојување, толку има контроверзни содржини и улоги што ги одиграла. Во секој случај, едно е сигурно, таа не нè остава рамнодушни при средбата со неа.

Од една страна, како што вели Косидовски „Таа е како отсечок од животот на дамнешните епохи, којшто пулсира, а по некакво чудо се одржал низ сите луѓи на времињата и промените, и сега нам ни овозможува да проникнеме во самата длабина на таа и таква неминливост и архаичност.“⁷⁴

⁷⁴ Зенон Косидовски: *Библски Леџенди*, ИРО Наша книга, Скопје, 1987. стр. 74.

Од друга страна, возбудува помислата низ колку човекови раце поминала досега, врз колку души влијаела, помагала за духовното растење и воздигнување и колкумина верници денес, токму во овој момент, во разни предели од светот ја држат в раце; можеби во моментот ги пеат псалмите во некој храм, а можеби некоја мајка им чита на своите деца, или е пак во рацете на некој млад антрополог кој ги истражува нејзините содржини за да ја одгатне културата на западната цивилизација, но и во рацете на некоја свештеничка која го добила благословот како жена да врши богослужба.

Многуге содржини меѓу кориците што тивко ја чекаат средбата со нас, своето опстојување го започнале во дамнешните времиња пред нашата ера, завиени во рувото од ризниците на хебрејскиот, арамејскиот и старогрчкиот јазик. Родени во стариот Среден Исток, на своето милениумско патување престојувајќи во различни векови и кај разни народи, биле преведувани на соодветните јазици и станувале составен дел од нивните култури.⁷⁵ Библиските содржини се проповедале во божјите храмови, се раскажувале во кругот на семејството, а мотивите од приказките и легендите биле вдохновение за творештво. На моменти, некои од нив го губеле своето изворно значење, а некогаш од долгата употреба го губеле својот првобитен сјај, исто како што кованите парички потемнуваат од долгото минување од рака во рака.

Како и да е, нивното вековно опстојување претставува чудесен мост којшто нè поврзува со традицијата, со искуството на дамнешните времиња, а да не зборуваме колкава улога имале во

⁷⁵ Библијата особено почнала да се шири низ светот по 16-от век и до денес, целосно или делумно е преведена на повеќе од илјада и петстотини јазици. Види, J.Y.Fenton: "Biblija", во *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd, 1990. стр. 92.

формирањето на заедничкиот културен идентитет на голем дел од човештвото. Јасно дека тој процес не одел ниту лесно, ниту праволиниски.⁷⁶ Во таа смисла *Библијата* е книга од која можеме многу да научиме, но и да проблематизираме дел од нејзините содржини, особено оние кои се поврзани со формирањето на идентитетот на жените. Но, научното истражување налага најпрвин кус приказ на ова дело.

Етимолошки, зборот библија доаѓа од грчкиот збор *biblia*-збирка списи или свитоци; множина од *biblion*, книга.⁷⁷ Напишан со голема буква овој збор ги означува светите списи на христијанската или на еврејската традиција. Според *Енциклопедијата на живиите религии*, овој збор го означува и „кој било друг свет спис кој е доволно краток за да може да се собере во еден том, и послободно означува свето усмено или запишано предание на еден народ.“⁷⁸ Како што е познато, светите списи на светските религии искажуваат множество од жанрови; молитви, визији, ритуали,

⁷⁶ *Библијата* имала голема улога во процесите на акултурација. Меѓу народите колонизирани од страна на западните колонизирачки сили, често кружи една приказна која овде се посредува во верзијата на славниот свештеник од Кејп Таун, Десмонд Туту: „Има една приказна која е прилично добро позната во врска со првите мисионери во Африка. Тие ја имаа *Библијата*, а ние домородците ја имавме земјата. Тие рекоа: „Ајде да се помолиме,“ и ние покорно ги затворивме очите. Кога ги отворивме, ах, тие ја имаа земјата, а ние *Библијата*.“ (Desmond Tutu: "Preface", in *Religious Human Rights in Global Perspective*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996. стр. ix..)

⁷⁷ „Самото име *Библија* има своја историја. Градот Библос бил старо феникијско пристаниште. На Феникијците им ги должиме почетоците на алфабетската азбука; тие биле и главни трговски посредници на материјалот за пишување. Затоа пристаништето го определило името на книгата во грчкиот јазик: *he biblos*, а во деминутивната множина *ta biblia* - книгички. Веќе во 2.Мак.8:23, се именува збирката на еврејските свети книги *biblos*, а во Дан. 9:2 *biblioï*. Во Првото Писмо на Климент Римски (крај на I век) го имаме називот: *ta biblia*. За почитувачите на оваа збирка, таа била Книга, т.е. книга над книгите.“ (D-r Bonaventura Duda: „Орѓи uvod u Bibliju“ во *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1976. стр. 1169.)

⁷⁸ J.Y.Fenton: „Sveti spisi“, во *Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd, 1981. стр.678.

морални кодови, митови, историски раскажувања, легенди и сродни теми. Во почетокот овие дела биле усно пренесувани, но не ја избегнале судбината да бидат запишани во подоцнежните времиња. Светиот карактер на овие списи им го дале подоцнежните генерации кои сакале да ја нагласат вредноста на традициите што ги отелотворувале. Тие исто така се сфаќаат, како дела на вдохновението, односно дека имаат божествено потекло.

Во тој поглед, *Библијата* ја споделува судбината на другите свети списи од светските религии. Како света книга на Евреите и на христијаните, таа истовремено претставува збирка на пишувани споменици на културата, разнородни по форма и содржина, а создавани во периодот од 12 век п.н.е. ера до вториот век од нашата ера. Во однос на структурата, *Библијата* содржи два дела - *Стариот завет* и *Новиот завет*. Имињата на двете книги се врзани со различни периоди од историјата и го означуваат следново: според *Библијата*, централен настан во историјата на еврејскиот народ, Израилот, е синајскиот Сојуз - Завет меѓу Бога и Израилот, избраниот народ, а во *Новиот завет*, Исус Христос се прикажува како оној кој, според пророштвото на Јеремија, во својата крв остварува нов „Нов сојуз“ меѓу Бога и човештвото.⁷⁹ Денешната дефинитивна верзија на *Библијата* почнува со *Првата книга Мојсеева (Битие)*, а завршува со *Опкрвението на светиот апостол Јован Богослав*.

Стариот завет, на хебрејски наречен Т'НАХ, кратенка од Тора (Петокнижјето, Наук, Закони), Н'виим (Пророци) и К'тувим (Списи) е основната верска книга на Евреите; во неа се наоѓаат голем број преданија кои говорат за историјата, идејните и

⁷⁹ „Еве настапуваат дни, вели Господ, и ќе склучам со домот Израилев и со домот на Јуда нов завет.“ (Јерем.31:31)

општествените борби на еврејскиот народ. Тој истовремено претставува и збирка на верски и правни прописи, песни, пророчки говори итн. Во неа сретнуваме прастари мотиви кои Евреите ги усвоиле од другите стари народи или пак, под нивно влијание создавале свои сопствени. Некои од старозаветните книги се лишени од верски содржини, какви што се на пример, Естира, Рута, Песна над песните. *Сџариоџ завей* е пишуван на хебрејски, делумно на арамејски јазик. Го пишувале многу автори во период од дванаесет столетија. Приредувачите на еврејската Библија не успеале секогаш да ги измазнат противречностите меѓу различните извори кои ги користеле, но несомнено е дека вложиле многу труд, мудрост и разбирање многуте делови да ги трансформираат во целина која го изразува еволуцискиот процес на еврејскиот народ и неговата култура. Наспроти фактот што е сочинета од многу извори, според Фром таа претставува една книга: „Таа станала една книга, не само со напорот на различните уредувачи, туку и благодарейќи на фактот дека се чита и поима веќе две илјади години како една книга.“⁸⁰

Идеите од *Сџариоџ завей* продолжиле да се развиваат низ подолг временски период и откако *Сџариоџ завей* веќе бил напишан, и тоа во два правци: едниот е изразен во *Новиоџ завей*, христијанската Библија, другиот во еврејското творештво познато под називот „усмено предание“ кое го сочинуваат два дела: Мишна и Гемара. Еврејските мудреци секогаш го нагласувале континуитетот и единството на пишаното (*Сџариоџ завей*) и усменото предание, кое подоцна исто така било запишано. Сведоштво за тој континуитет наоѓаме на страниците на *Талмудоџ*, печатен во денешно време, кој не ги содржи само Мишна и Гемара туку и

⁸⁰ Erih Fromm: *Dogma o Hristu. Bit cete kao Bog..Psihoanaliza i religija*, Naprijed, Zagreb, Nolit, Beograd, August Cesarec, Zagreb, 1984. стр. 92.

новите коментари и расправи, пишувани од времето на Мајмонид, па сè до Гаон од Вилна.

Новиот завей е светата книга на христијаните. Таа треба да се разгледува во релацијата континуитет / дисконтинуитет на еврејската мисла и традиција. Се смета дека околу 200-тата година, кога рабинот Јуда Ханаси ја комплетираше Мишната, христијаните го комплетираше *Новиот завей*. Онаков каков што го знаеме денес, заедно со неговиот прв дел - еврејската Библија, официјално е признат од црквата како *Светото писмо* во 364 година. Тогаш, еврејската Библија меѓу христијаните станала *Свџар завей*.

Страниците на *Новиот завей* ни говорат за животот на Исус Христос и новата вера што тој ја проповедал. По смртта на Исус, неговите следбеници зборувале за неговиот живот и верување на еврејски, арамејски и грчки јазик. Меѓутоа, со ширењето на христијанството, се јавила потребата да се запишат овие приказни. Библистите сметаат дека се пишувани во текот на првиот и вториот век, на грчки јазик, или попрецизно на *коине*.⁸¹ Исклучок претставува Евангелието според Матеја, чија основа е напишана на арамејски. *Новиот завей* во целост на латински го превел црковниот учител Свети Ероним, којшто живеел од 340-420 години. Овој превод е познат под името *Vulgata*.

Новиот завей, го сочинуваат 27 книги кои се напишани откако е склопен новиот сојуз, т.е. по смртта на Исус Христос, а

⁸¹ *Коине* претставувал една варијанта на грчкиот јазик кој го говореле, од 4 -от па сè до 5-от век од нашата ера, разнојазичните народи кои биле населени на подрачјата што ги освоил Александар Македонски и коишто постепено биле хеленизирани. Овој јазик станал секојдневен говор на Евреите од дијаспората кои биле побројни од оние во Палестина. Во светлината на овие факти не е тешко да се сфати зошто Новиот завет е пишуван на грчки, а не на еден од семитските дијалекти. Неговите автори и читатели биле Христови ученици кои потекнувале главно од хеленизираните средини на еврејската дијаспора.

христијанската заедница (црквата) ги примила како од Бога вдановени, па според тоа и како правило (канон) на своето верување и дејствување.⁸² Порано, новозаветните книги се класифицирале како *Еванџелие* (четирите евангелија: Свето евангелие според Матеја, Свето евангелие според Марка, Свето евангелие според Лука и Свето евангелие според Јована) и *Ајосџол* (сите останати списи). Денес, книгите во *Новиот завет* обично се класифицираат како историски, поучни и пророчки: историски се Евангелијата и Делата апостолски, поучни се Посланијата апостолски, а пророчка книга е Откровението на светиот апостол Јован Богослов.

Како еден од најстарите споменици на историјата на човештвото, *Библијата* претставува сведоштво за генијот на еврејскиот народ кој на многу специфичен начин го асимилирал и натаму ги продлабочил размислувањата и мудроста на древните култури на Месопотамија и Египет. Збогатени подоцна со грчкиот гениј, преку *Новиот завет* и натамошното христијанско размислување, содржините на *Библијата* влегуваат во хеленско-римскиот свет, односно во темелите на европската култура и цивилизација.

Секој обид за проучување на *Библијата*, имајќи ја предвид нејзината древност и тешкотијата на восприемање на дамнешната митологија во услови на модерниот свет, нè исправа пред прашањето како да ѝ пристапиме, за да можеме што поавтентично да го сфатиме библискиот текст. Од методолошки аспект ги земаме предвид забелешките: „...прво, дека не постои издание на *Библијата* кое е „црковно неутрално“ и, второ, дека не постои начин да се

⁸² „Целото писмо е од Бога вдановено и полезно за поука, за избличување, поправање и поучување во правдата.“ (2.Тим.3:16)

примаат библиските пораки без да се прекршат низ сопствената, општествено-историски обусловена призма.“⁸³ Во врска со првата забелешка, со оглед на фактот дека постојат повеќе изданија (на пример, оние во католичка или православна редакција, во делот *Сѿар Завеѿ* содржат педесет книги, додека други изданија – како оние во протестантска редакција, во тој дел вклучуваат единаесет книги помалку), а проблемот дополнително го усложнуваат различните преводи, треба да се нагласи дека анализата на *Библијата* во овој труд се потпира врз изданието под назив *Свеѿо ѿисмо (Библија)*, во превод на современ македонски јазик, кое го има добиено благословот на Светиот архиерејски синод на Македонската православна црква.

Втората забелешка ја дополнуваме со препораката дека кога се пристапува кон *Библијата*, пред сè, треба да се согледа намерата со која била напишана, околностите во кои и за кои настанала, нејзиниот географски, социјален и религиски амбиент. Во таа смисла треба да се обрне внимание барем на некои факти: 1) на еврејскиот начин на мислење и изразување; 2) на разнородноста на библиските книжевни родови; 3) на разновременоста на настанувањето на одделните книги; 4) на историските и географските рамки на Библијата; 5) на постапноста на религиската мисла; 6) и на фактот дека за христијаните таа е вдахновена книга и дека за нив е многу важна "црковноста" или каноницитетот на Библијата.⁸⁴

А во врска со тешкотијата што произлегува од фактот дека во Библијата, поради разнородноста на нејзините содржини - митови,

⁸³ Љупка Христовска Башевска: „Моќта на љубовта-моќта на мечот“, дел од студијата *Црквата, Библијата и власија, Нова Македонија*, 7. 01. 1997.

преданија, летописи, псалми, песни, описи на историски настани, изреки, изразување во пароболи - се сретнуваме со различен дискурс од поимниот, односно, научниот, го следиме методолошкиот патоказ според кој кореспонденцијата со антрополошки мотиви во различните манифестации на пројавување на човекот какви што се митологијата, религијата, литературата или сликарството, може само да ја збогати антропологијата.⁸⁵

ИСТОРИСКИОТ, РЕЛИГИСКИОТ И ПРАВНИОТ КОНТЕКСТ НА СТРАНИЦЕТЕ НА СТАРИОТ ЗАВЕТ

Исказот дека, *Библијата* е неразбирлива без нејзините географски и историски рамки, имплицира дека нејзината мисла е длабоко вкоренета во времето и почвата каде што никнала. Книгите на *Стариот завет* се напишани во малата земја на размеѓето на Африка и Азија, и ни говорат за луѓето кои живееле во општество, кое ниту културно ниту социјално, нема сличност со нашето. Во *Библијата* таа земја се вика, Ханаан, потоа Ерец Израил, Света земја, Ветената земја, Земја и конечно Јудеја, според главната покраина која со Ерусалим и во антиката и во римско време зачувала барем некаква самостојност.

Од времето Аврамово⁸⁶ кога, всушност, почнува библиската историја, па сè до Откровението, кое изобилува со историски

⁸⁴ На овие аспекти укажува: D-r Bonaventura Duda: "Opći uvod u Bibliju" во *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1976. стр. 1171.

⁸⁵ Овој пристап го тематизира Богдан Суходолски во предговорот на својата книга, *Moderna filozofija coveka*, Nolit, Beograd, 1967.

⁸⁶ Библистите и историчарите утврдиле дека станува збор за 18-от век п.н.е.

присетувања, религиската мисла е вкоренета во случувањата на стариот Среден Исток.

Врз развитокот на историјата на еврејскиот народ и на неговата религиска мисла, кои испреплетено се откриваат низ страниците на *Сџариоџ завей*, силно влијаеле сите преселби, освојувања, подеми и падови на околните народи, растењето и уривањето на различните империи. Библиската историја се случувала на подрачјето кое го опфаќа, повеќе или помалку, целиот Стар Исток: во Месопотамија, Египет и најпосле, од 13 век п.н.е во Палестина.

Меѓутоа, треба да се води сметка не само за историско-географската условеност на библиските текстови, туку и за историјата изложена во *Сџариоџ завей*. Од аспект на историските науки, за да се исполни барањето на Клио, според кое главната задача на историографијата е да ни каже „како навистина било“, ⁸⁷ на *Библијаџа* како историски извор треба да ѝ се пристапува многу претпазливо поради, фактот што митот и вистинските случувања се длабоко испреплетени. ⁸⁸

⁸⁷ Види: Андреј Митровиќ: *Расправања со Клио*, Фонд „Љубен Лапе“, Скопје, 1995.

⁸⁸ За овој проблем опширно говорат Зенон Косидовски во *Библиски леџенди*, и Хофман Јаир во *Свештоџ на Библијаџа*. Особено е илустративен Косидовски, кој наведува недоброј примери за улогата на научните откритија во демистификацијата на многу „историски вистини“ кои биле земани здраво за готово. Еве што вели Хофман Јаир: „Во таа смисла, некои од овие приказни можат да се сметаат за вистинска историја; тие биле пишувани во времето кога настаните се случувале. Во некои се опишани настани на кои авторот лично не бил сведок, а некои од нив се народни приказни. Поради тие причини, кога историчарите не се согласуваат во врска со некои историски факти од библиските приказни, тоа можеби произлегува од нивното верување во различни нешта. Овие верувања можат да влијаат на нивните одлуки кога *Библијаџа* е контрадикторна со другите расположиви документи. Другите извори на историските документи (записите на египетските, месопотамските, персиските, грчките и на римските владетели; древните пергаментски свитоци; археолошките пронајдоци; историските книги од далечното минато во кои се опишани настаните во времето кога тие се случувале; и писма) понекогаш ги

Многу научници кои ја проучуваат *Библијата* се согласни во ставот дека Евреите, особено во споредба со другите стари народи, имале развиена смисла за историја, но и тука е неопходно појаснување во смисла дека нивната историја не можеме да ја вреднуваме ниту со категориите на грчко-римската, ниту со категориите на модерната историја. Стариот поим на историјата е поинаков: историјата не била сама по себе цел, туку *magistra vitae*. Целта на бројните автори кои ги пишувале историските библиски книги не била да напишат последователна историја, туку на потомството да му ги пренесат најзначајните факти кои најсилно го осветлувале сојузот на Јахве со Израилот.⁸⁹ Поради тоа, на библиските страници се сретнуваат недоследности, повторувања, што говори дека авторите не воделе многу сметка за верноста кон изворите, односно за нивното усогласување. Во прилог на ова е фактот што во *Библијата* сретнуваме невооedначени двојни извештаи (дублети) за исти настани, а т.н генеалогии или родослови, кои често ги сретнуваме, некогаш ни го даваат следот на индивидуите, а некогаш на клановите, а во редицата некогаш се спомнуваат и по некои жени. Потоа, треба да се истакне дека освен „научната“, сретнуваме и народна историја, која низ вековите била, разубавувана, епопеизирана и развлечена.

Но тоа не значи дека *Библијата* не ни дава извонреден увид во начинот на живот и културата во текот на тие дванаесет столетија и можност за анализа на положбата на жената во тие дамнешни времиња.

потврдуваат библиските приказни, понекогаш додаваат важни информации што недостасувале во нив, а понекогаш противречат на описите на *Библијата*.“ (Јаир Хофман: *Светиот на Библијата*, Детска радост, Скопје 1994., стр.9.)

⁸⁹ Види: D-r Bonaventura Duda: "Opći uvod u Bibliju" во *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1976. стр. 1171-1175.

Со оглед на темата на овој труд, нас посебно не интересираат: патријархалната култура; митологијата и религијата како облици на човекување, а особено развитокот на монотеистичката религија – од безимениот племенски бог на Аврама до концепцијата на етичкиот монотеизам кај Евреите, па сè до новиот монотеизам на Исус Христос; и законодавниот аспект со кој е опфатен правниот статус на жената во општеството.

Големите откритија на археологијата и на историјата, кои се потпирале врз ископувањата во Египет, Месопотамија и Палестина, ја потврдиле автентичноста на многу настани и поврзаноста на библиското преданије со месопотамиските и сумерските традиции. Бидејќи потеклото на еврејската култура лежи во културата на Месопотамија, прататковците од неа ги пренесле во Ханан и претставите, и обичаите, и религиозните митови, коишто во текот на милинеуми години се создавале на Еуфрат и на Тигар. Јасните траги од тие далечни влијанија, денеска ги наоѓаме во текстовите на *Библијата* - митовите, сказанијата и претставите, што ги донесле оттаму, усно ги пренесувале од поколение на поколение и, во текот на вековите ги преправале, така што било многу тешко да се утврди нивното потекло.⁹⁰ Голем придонес за тоа имаат свештенците кои во својата компилаторска работа безобсирно ги преработувале старите преданија според религиозните потреби - да докажат дека Јахве, уште од времето на Аврама, управувал со судбината на својот избран народ.

Последната верзија им служела на свештениците како подлога за создавање на таков вид сказание што ќе влезе во библискиот

⁹⁰ Тоа можело да се утврди единствено со месопотамиски извори. Така, на пример, Џорџ Смит, на плочките со клинесто писмо прочитал цел еп за создавањето на светот под името *Енума Елиш*, од кој пишуваците на *Библијата*

канон.”¹¹¹ Во својата компилаторска работа свештениците по нешто и превидувале, и од текстовите не избришале сè што укажувало на нивното древно потекло, па така јасно се зачувани некои остатоци од многубожечките верувања и од фетишизмот.

Монотеистичката религија на Евреите се раѓала во противстав на многубожечката религија што ја затекнале прататковците кога се населиле во Ханан. Народите коишто во времето на Аврама живееле во Ханан, биле од западната група на Семитите, а јазикот им бил мошне близок со јазикот на Израилците. Откривањето на плочките со клинесто писмо овозможило да се реконструира нивната митологија и култниот ритуал. Главните богови им бил Ел (создател), па Ваал (богот на ветерот) и Астарта. Освен тоа секој ханански град си имал свој бог заштитник.

Религијата на Хананците била многу слична со религијата на Вавилонците па дури и имињата им се слични. Без сомнение, првобитниот многубожечки култ на Евреите бил сроден со хананскиот култ. Од библиското предание може да се заклучи дека Аврам, прататкото на Израилот, станал приврзаник на еднобожечка вера. Знаеме дека во подоцнежните векови еврејскиот народ често го прифаќал култот на хананските богови, и дека пророците во своите пламени проповеди ги напаѓале Израилевите синови за тоа.

Претставата за Аврамовиот бог е многу примитивна. Тој нема универзални белези, се однесува како типичен племенски бог, којшто се грижи само за иднината и за доброто на народот што го одбрал токму него. Библиските страници говорат дека тој се однесува како обичен човек, се плетка во прашањата на земниот живот, се расправа со Аврама, па дури и ги одобрува многуте негови,

црпеле за митот за создавањето на светот.

во морална смисла сомнителни постапки. Бидејќи од споредбената историја на религиите дознаваме дека боговите биле подложни на истите промени низ кои поминувале нивните поклоници, ваквата претстава за Аврамовиот бог подоцна станала анахрона.

Во врска со религиската концепција на Мојсеј, во литературата е општо прифатено гледиштето дека Мојсеевата религија е некаков вид синкретизам, во којшто се соединети древните еврејски верувања од времињата на прататковците, култот на Мадјанскиот бог на војната, и обредите и религиозните претстави на Египќаните. Не смеат да се заборават значајните месопотамски и ханански влијанија. Така, Мојсеј создал синтеза, којашто станала творечка основа за подоцнежниот етички монотеизам на еврејските пророци.

Под влијание на политичките страдања, Евреите постепено ја продлабочувале својата религија додека, најпосле, по нивното враќање од вавилонското ропство, не ја воздигнале на рамништето на чист, етички монотеизам. Јахве станал универзален бог, каков што повеќе му соодветствува на барањето на времето. Напорите на свештениците да ги преправат текстовите на старите преданија со намера Аврама да го прикажат како најчист приврзаник на монотеизмот не биле целосно успешни, зашто во некои фрагменти од текстот, лесно се откриваат племенските белези на првобитното еврејско божество.

Според верувањето на еврејските пророци Јахве станува единствениот универзален бог на вселената; тој е величествен и семоќен, го сака човештвото и ги проштева и најтешките гревови, но е и неумолив во својот гнев и во своето казнување. Тоа е веќе претстава за едно божество од повисок ред, коешто на човека му наложува етички принципи. Но, космологијата на тие поими е

примитивна, како од времињата на Аврама. Јахве седи на небесниот престол, ангелите пеат во негова слава, земјата е рамна и опкружена со праокеанот, стравотните аждери на злото и на хаосот се борат со создавачките сили на редот. Еден ден во иднината Јахве ќе ликува и според волјата негова, со земјата ќе владеат потомците на Давида.

Може да се заклучи дека религиската мисла во *Библијата* се одликува со постапност. Дури и верниците кои во *Библијата* наоѓаат Божјо објавување, сметаат дека во неа религиозната мисла е дадена во рамките на човечкото размислување; тоа си има своја историја и во него учествуваат и поединците и заедницата, и епохите и средбите со соседните религиозни мислења. Несомнен е нејзиниот развоток од колективната религиозност во времето на процутот на кралството од 10-от век п.н.е. натаму, до развивањето на индивидуалната побожност во времето по враќањето од вавилонското ропство. Еврејскиот монотеизам, според тоа, е крајниот резултат на трнливиот историски пат низ вековните талкања, страдања и политички катастрофи.

Религиски, потеклото на еврејството се наоѓа во договорот меѓу Господа и Аврама - Господ да го поттикне развотокот на посебниот народ во замена за нивната верност спрема него. Случувањата на Синај, кога е склучен нов сојуз-завет меѓу Мојсеј и Господ, претставуваат натамошен поттик за вистински развоток на избраниот народ. Натаму, ваквата перспектива треба да се поврзе со вавилонскиот егзил; токму во тој период се создале услови историјата на овој народ да се мисли како редица на триумфи и порази поврзани со нивното верување и неверување во Бога. Бидејќи оваа историја е прикажана во *Библијата*, овој народ е народ во уникатна смисла. Филозофското и етичкото верувања кое најсилно го карактеризира ова движење е монотеизмот, верување во

апсолутното и исклучиво единство со Бога. Во врска со ова се и верувањата дека Бог самиот му се објавил на човекот, дека луѓето се одговорни за нивната неисправност, дека исправноста е патот до спасението, дека правдината ќе победи во светот, дека на Израилот му е дадена Божја задача да го учи универзалното Братство на Бога и дека правдата ќе биде остварена во светот кој допрва доаѓа. „Ова верување опстојува, се разбира, во богатата матрица на церемонијални и правни одредби формулирани во Мојсеевите закони.“⁹¹

Еврејската религија, како развиен етички монотеизам по својата суштина е длабоко патријархална религија. Доколку се прифати ставот дека промените во религиите ги следеле промените во општествените услови, патријархалниот карактер на еврејскиот монотеизам станува многу разбирлив. Господ Бог е врховен поглавар на небото и земјата, најнапред го создава Адама, Ева поради непослушноста е казнета да биде подредена на мажот, Аврам е татко на избраниот народ, своето постоење го објавува на Мојсеј, јазикот на обраќање е обраќање до синовите Израилеви.

Каков бил општествениот статус на жената најдобро се гледа од еврејското законодавство пропишано во Мојсеевите закони. Тие се дадени во Петокнижјето, кое го сочинуваат петте Мојсееви книги: Битие, Исход, Левит, Броеви и Повторени закони. Тоа ги опфаќа најстарите израилски традиции, кои што зборуваат за животот на еврејските прататковци, за бегањето од египетското ропство и за патувањето низ пустината, како и за зборникот закони и литургиски прописи. Историјата на бегањето од ропството и патувањето во ветената земја е и историја на еврејската религија. Израилците верувале дека Јахве нив многу ги засакал, дека е

⁹¹ William L. Reese: *Philosophy and Religion - Eastern and Western Thought*.(new and enlarged edition).Humanities Press, New Jersey,1996. стр.365.

нивниот ослободител, им дал закони, морални норми и општествено уредување, ја востановил верската институција, свештенството и литургискиот церемонијал. Тие се избраниот народ, повикан да ја исполни великата мисија, затоа никогаш не изгинале сосема, иако поради кршењето на Синајскиот сојуз врз нив се истурале тешки казни.

Попрецизно, Втората книга Мојсеева ги содржи Десетте Божји заповеди и Книгата на заветот. Според библиското предание, овие закони Господ Бог му ги издиктирал на Мојсеј на Синај, настан кој е познат како Синајски сојуз - завет. Долго време владеело мислењето дека авторот на најстариот еврејски законик, таканаречената Книга на заветот, е лично Мојсеј. Благодарение на современите методи на анализирање на текстовите, е докажано дека правните и религиските одредби изнесени во Петокнижјето датираат од различни епохи и дека претставуваат резултат на една долговековна еволуција на древната правничка мисла.

Законите на Петокнижјето се главно одраз на општествените односи од времињата кога Израилците во Ханан веќе преминале на спокоен начин на живеење, и кога почнале да се занимаваат со земјоделство и со занаетчиство. Според тоа, тие не можеле да бидат создадени во времето на номадските талкања низ пустињата, а тоа значи дека Мојсеј не може да биде нивни автор. Тие се создадени во времето кога Евреите од номадско - сточарски живот преминале на агрикултура, да живеат во села, да копаат заеднички бунари и да живеат во мали градови. Редица прописи за верските должности, за обредите и за обврските на жителите спрема свештениците, се уште понови, тесно поврзани со теократското општествено уредување, коешто било воведено само во Ерусалим, по враќањето на Евреите од вавилонското ропство. Со еден збор, Книгата на заветот дава слика за еволуцијата на израилското законодавство од времето на

судиите до времето на пророкот Ездра.

Суровоста на некои законски ставови говорат за нивната голема дамнешност. Тука, меѓу другото, спаѓа и прочуеното начело проповедано во *Библијата*: „око за око, заб за заб, рака за рака, нога за нога, изгоретина за изгоретина, рана за рана, повреда за повреда". (2.Мој. 21, 24-25) За многу престапи се предвидува смртна казна со каменување, и се истакнува речиси ропската положба на жената.

Меѓутоа, во Петокнижјето се сретнуваат и многу хумани закони. (2.Мој.21:26-27) Има многу одредби со кои законите ги штитат вдовиците, сираците и колнатиците.

Докажано е, дека тој најстар зборник на израилски закони содржи заемки од законодавствата на другите стари народи. Научниците во него откриле врски со Законикот на Хамураби и со асирското, египетското и хананското законодавство.⁹² Хамураби владеел во градот Вавилон во втората половина од вториот милениум п.н.е. Тој создал правен законик од 282 одделни закони според кои се судело во неговото царство. Законите биле на академски јазик, издлабени со клинесто писмо на големи камени плочи, пронајдени во градот Ур, родниот град на Аврам. Еве една одредба од Хамурабиевиот законик која со извесни модификации е преземена во Мојсеевите закони: „Ако човек му избие заб на човек од негов ранг, и нему да му се избие заб.“⁹³ Според некои автори, дури ни Десетте Божји заповеди не се оригинално дело на

⁹² Прецизен преглед на преземените одредби од законикот на Хамураби во *Библијата* има кај: Marko Višić: *Zakonici drevne Mesopotamije*, Svijetlost, Sarajevo, 1989.

⁹³ Види: Хофман Јаир, *Светиот Библијата*, Детска радост, Скопје, 1995. Стр.12.

ИСТОРИСКИОТ, КУЛТУРНИОТ И РЕЛИГИСКИОТ КОНТЕКСТ НА СТРАНИЦИТЕ НА НОВИОТ ЗАВЕТ

При тематизирањето на *Новиоѝ завейѝ*, треба да се земат предвид методолошките аспекти спомнати при приказот на *Сѝариоѝ завейѝ*, затоа што неговите содржини треба да се разгледуваат во релацијата континуитет/дисконтинуитет на еврејската мисла.

Историски, појавувањето на новата вера, го овозможила политичката, општествената и религиската атмосфера во *Периодоѝ на Вѝориоѝ храм.*⁹⁴ За разлика од *Периодоѝ на Првиоѝ храм*, за време на *Периодоѝ на Вѝориоѝ храм*, во Јудеја доминирала хеленската култура, односно начинот на живот што го донеле грчките доселеници. Во тоа време биле комплетирани книгите на еврејската Библија, а книгите на *Новиоѝ завейѝ* сè уште не биле напишани. Меѓутоа, биле создадени книжевни кои дела послужиле не само како врска меѓу еврејската Библија и *Новиоѝ завейѝ*, туку и меѓу двете култури - еврејската и хеленската. Главни центри на еврејската култура биле Ерусалим и Александрија - светскиот центар на хелинистичката култура.

Македонското освојување на Јудеја довело многу Македонци и

⁹⁴ Италијанскиот историчар Џузепе Ричоти, автор на *Повесѝа на Израил*, при деталното споредување на неколку древни текстови, во десетте божји заповеди открил воочлива аналогија со египетската *Книга на мртвостите* и со вавилонскиот литургиски текст *Шурју*. Види: Зенон Косидовски: *Библиски леѝенди*, ИРО Наша книга, Скопје, 1987. стр. 185.

Грци во тој регион. Тоа било дел од политиката на македонските кралеви, кои ги населувале своите поранешни војници во земјите што ги освојувале. Во Јудеја и во соседните земји биле изградени нови градови, познати како полиси. За Евреите овие градови биле центри на странски народи, во кои се ширела религија и култура што не им припаѓале на нивната земја. Евреите, исто така, морале да го издржат влијанието и на соседните народи. Во тој период земјата на Евреите станала арена во која многу народи и култури се бореле меѓу себе, но и влијаеле едни врз други. Поставено на ваков фон на културна различност, еврејското општество се обликувало на политички, стратегиски и верски план.

Во хелинистичкиот период во Израил постоеле две доминантни школи за јудејството: на фарисеите и на садукееите. Повеќето од мудреците, толкувачите и учителите на Тора, доаѓале од редовите на фарисеите. Следбениците на нивното учење го сочинувале поголемиот дел од Евреите од оддалечените градови, но нивното влијание било големо и во Ерусалим. Спротивно на фарисеите, садукееите ја толкувале Тората буквално и не верувале во вечен живот на душата. Во ова време биле активни и други помали секти, какви што се есените и „Сектата на Мртвото Море“, за кои се верувало дека се првите христијани. Овие секти верувале дека Месија наскоро ќе пристигне и ќе го огласи спасението на светот, според предвидувањата на пророците.

Верувањето во спасението создало литература чија главна цел била да открие кога и како тоа ќе се случи. Еден таков пример е Книгата на Даниил во еврејската Библија. Имало обиди и во други текстови да се предвиди тоа време но тие биле запленети од доминантните еврејски групи, меѓутоа членовите на малите секти продолжиле да ги сметаат за свети.

Сета литература од тоа време не се однесувала на доаѓањето на Месијата. Биле напишани и многу други книги: *Еклизијасѝ*, чиј автор се претставувал како Давидов син, царот на Ерусалим; *Книгаѝа макавејска* што се однесува на Хасмонејското востание; *Еврејски сѝарини* и *Еврејскаѝа војна* напишани од Јосиф Флавиј, еден од водачите на востанието против Римјаните. Книгите се главен извор на информации за настаните што се случувале во хеленистичкиот и римскиот период во Јудеја.

Политичката независност на Јудеја, нејзиниот богат културен живот и значењето на храмот во Ерусалим го подигнале статусот на Израилот меѓу Евреите кои живееле надвор од неговите граници, дијаспората. Секоја година, за празникот Пасха, во Ерусалим се собирале десетици илјади Евреи од Вавилон, Египет, Грција, Италија и крајморските градови на Мала Азија. Евреите од дијаспората давале пари за храмот изразувајќи ја поврзаноста со Израилот, што помогнало славата на градот да се пронесе насекаде низ Римската империја.

Централната улога на Ерусалим не ги спречила Евреите да преземаат широки културни активности без оглед каде живееле, најзабележливо во Александрија. Погolem дел од литературата, таму напишана, содржела коментари, легенди и филозофски расправи што се однесувале на *Библијаѝа*. Без сомнение, најзначајно културно достигнување на тоа време бил преводот на еврејската *Библија* на грчки јазик, познат како *Septuaginta*.⁹⁵

⁹⁵ Преводот, започнат во 3 век п.н.е., бил завршен околу сто години подоцна. Според преданието на александриските Евреи, царот Птоломеј повикал 72 старци од Ерусалим во Александрија. Секого од нив го сместил на одделен остров на Нил и таму тие ја преведувале Тора. Кога тие завршиле, 72-та преводи биле споредени и се утврдило дека биле сосем идентични. Преводот е познат како *Septuaginta*, - превод на 70 -темина.

Овој, и преводите на други книги на грчки јазик им овозможиле на многу луѓе за прв пат да ги читаат идеите на луѓето кои верувале во еден бог. И затоа во тоа време многу луѓе на Истокот се преобратиле во јудејство, со што победил еврејскиот монотеизам, како алтернатива на верувањето во многу богови.

Фактот што во тоа време многу цивилизации биле во блиски контакти имал големо значење за иднината. Тоа го подготвило теренот христијанството да биде прифатено од хеленско - римскиот свет, процес што започнал во Јудеја.

Никулците на христијанското учење, чии пораки ги наоѓаме во *Новиот завет* се раѓале во услови на големи општествени, економски и политички промени, што ги зафаќале земјите на Блискиот исток во првиот век. Од една страна, таму цутела мануфактурата и луѓето се богателе извезувајќи во Рим, а од друга се зголемувале редовите на сиромасите, на робовите, на селаните и на градската сиромаштија. Античкиот свет изумирал - настапувала нова ера.

Многумина автори се на мислење дека автентичната верзија на *Новиот завет* сè уште е проблематична. За оценката на описот и содржината на *Новиот завет* е важен фактот што поминале четириесет години од смртта на Исус до појавата на првото евангелие. Исус, како и Сократ, немал напишано ниту еден збор, со исклучок на неколкуте знаци, коишто, според евангелието на Јована, ги нацртал на песокот. Не е, значи, воопшто необично што во првите децении по Исусовата смрт, неговото учење се ширело исклучиво усно, со помошта на таканаречените катехези (разгласување, ширење на вестите) и токму во нив треба да се бара генезата на подоцнежните дела на *Новиот завет*.

Во врска со тврдењето дека христијанската традиција е

директно или индиректно дело на апостолите, кои биле очевидци и ученици на Исус, се поставува прашањето како да се објасни создавањето на огромната апокрифна литература, којашто исто така води потекло од усната традиција и која била формално отфрлена од црквата дури во 5-от век. Делата од овие времиња сведочат за исклучителната мешаница и за произволностите во преданијата за Исус распространети во тогашниот свет.

Предмет на дискусија се и канонските евангелија. За првпат во ова значење терминот „евангелие“, го употребува свети Јустин во неговата прва *Аџолоџија*. Ако се земе предвид дека тој ја напишал *Аџолоџијата* во 150-тата година, тоа значи дека приказните за Христовата дејност биле наречени евангелија дури околу половината на 2-от век. Зборот „евангелие“ потекнува од грчкиот збор *euaggellion*: отпрвин значел награда што се давала на оној што ќе донесел некаква добра вест, а подоцна, станал поим за самата добра вест.

Евангелијата не се биографии во денешната смисла на зборот. Тие биле напишани од апологетски и дидактички причини, за да докажат дека Исус е Спасителот чие доаѓање го навестило пророците. Напишани неколку децении по неговото распнување, тие се одраз на усната анонимна традиција, којашто се формирала во многубројните христијански заедници во Африка, Азија и Европа; евангелијата претставуваат историја на верувањата што се однесуваат на Исусовото божество, а не историја на неговиот овоземски живот. Ги пишувале разни луѓе, на разни начини и со различни цели, па затоа и не треба да се чудиме што тие претставуваат фасцинанетен збир од спротивности, недоречености и недоследности.

Авторството на евангелијата е проблематично, па затоа тоа се

јавува како честа тема во библистиката⁹⁶. Не навлегувајќи во оваа тема, ќе се осврнеме на евангелијата во оној облик што ни го дава дефинитивната верзија на *Новиот завет*. Иако сите четири евангелија ни говорат за животот на Исус Христос, тие меѓусебно се разликуваат како во однос на приказните што ни ги пласираат, така и во однос на тоа како е претставен Исус.

Може да се претпостави дека Матеј, а исто така и Лука, во своите евангелија даваат различни родословја за Исус, за да докажат дека тој е Месијата што го навестиле пророците од Стариот завет.

Евангелието според Матеја, за разлика од она на Марко, ни нуди порафинирана верзија на учењето на Исус, та, не е чудо што него го нарекуваат „највозвишената книга на светот“. Во него Исус се јавува како месија со натприродни својства, којшто својата наука ја објавува во свечен тон, преполн со достоинство. Овие редови, кои содржат редица афористички заповеди коишто во извесна смисла претставуваат девизи на христијанството, ни нудат најубава и најцелосна презентација на Исус.

Христијанството во верзијата на евангелието според Лука има универзалистички карактер. Исус е добротворен лекар и учител, којшто го љуби целиот човечки род, му ги олеснува маките и ги ослободува од источниот грев. Во ова евангелие сретнуваме и

⁹⁶ Во библистичките трудови се сретнува податок дека, на пример, од 27 книги, дури 19 се признати како дела на други автори, а не на оние што ги наведува *Новиот завет*. Утврдено е дека хронолошки најстарото евангелие е Евангелието според Марко а не она на Матеј. Се покажува дека од 661 стих на Марко - Матеј повторил 600. Матеј позајмил од други уште 436 стиха, а само 436 се негови. За Евангелието според Матеј се смета дека настанало во периодот од 85 до 110 год. Библистите утврдиле дека оние делови што Матеј ги презел од Марко се модернизирани, зашто тој имал желба да го воздигне Исусовиот лик, претставувајќи го како совршен во својата сила и добрина.

најмногу приказни кои ни говорат за односот на Исус спрема жените.

Во Евангелието според Јована, среќаваме сосем поинаков Исус којшто нема многу заедничко со Исуса прикажан во синоптичките евангелија. Повеќе библисти се согласуваат дека Исус кај Јована е стилизиран на еден возвишен начин кој остава впечаток на нереалистичен лик, лишен од овоземските особености. Но затоа пак, во оваа верзија, имаме можност да видиме една заокружена теолошка концепција.

Се смета дека Евангелието според Јована настанало под влијание на Филон Александриски кој на моменти го персонифицирал логосот и го нарекувал „Божји син“ или „Првородениот Божји син“. Придавајќи му на логосот карактер на посебна личност, Филон му овозможил на Јована да оди понатму во таа насока. Во четвртото евангелие се збиднува целосна идентификација на логосот со Исус Христос како инкарнација на Бога, односно, логосот се овоплотува во синот на сиромавиот дрводелец од Назарет.⁹⁷

Идејата за логосот била идејата на епохата и била длабоко всадена во традициите и свеста на медитеранските народи. Станува збор за цел сплет од митови и учења, заедно наречени гностицизам. Гностичарите биле филозофи од првиот век кои се обидуваале со помош на космогониски теории и ориенталната митологија да ја зацврстат христијанската религија и да го постават христијанството како највисок принцип на светот. Според нивното сфаќање „*Gnosis*“ го означува мистичкото знаење за тајната на космосот, со кое човекот се здобил по пат на откровение. Водечката мисла во

⁹⁷ Види: Зенон Косидовски: „Сказанија на евангелистите“, Наша книга, Скопје, 1990. стр.150.

гностичкото учење е дека Бог е некаде далеку во вселената, а човечката душа поради првиот грев е затворена во душата. За да ја ослободи од материјалното ропство, создателот го испратил на земјата синот којшто се појавува под разни имиња.

Посланијата на светиот апостол Павле *Делата айосџолски*, ни говорат за натамошниот развој на учењето Христово.⁹⁸ Главната цел во посланијата била да се шири христијанското учење како послание на синкретично дејствување, а многубројните мисии што ги презел Павле во таа насока меѓу разните народи, говорат дека тој бил пламен пропагатор. Од неговите посланија дознаваме за двата периоди во христијанството пред неговото институционализирање. Разурнувањето на Ерусалим и бегството во Пела, небаре било рез којшто ја пресекол историјата на христијанството на два дела: на јудаистичкиот и на Павловскиот период. Центри на новото движење сега станале градовите на Блискиот исток - Антиохија, Ефес, Тарз - но и Коринт, Александрија, и Рим. Во христијанските заедници се сретнувале луѓе од различна етичка припадност.

Новото верско движење, првобитно родено во скутот на јудаизмот, низ драматични конфликти постпено се ослободувало од од некои ритуални прописи на *Стариот завет*, коишто пречеле да се привлечат нови верници од редовите на Грците и Римјаните, (како што е, на пример, задолжителното обрежување) и преку универзализмот на апостол Павле, и го почнува патот на кој ќе се заокружи како нова светска религија. На тој пат христијанството не можело да се откаже од своето јудаистичко потекло затоа што би ја загубило својата духовна и историска основа. За првите христијани

⁹⁸ Посланијата на светиот апостол Павле, се најстариот дел на *Новиот завет*. Се смета дека се напишани меѓу 50-тата и 64-тата година, многу порано од *Делата айосџолски*.

Исус Христос бил Евреин, потомок на Давидовата кралска лоза, и Месијата кого што го претскажале старозаветните пророци - оној кој ќе ги ослободи од овоземските маки и страдања.

Заклучокот произлезен од приказот *Новиот завет* е: Независно од библистичките истражувања врзани за авторствата на евангелијата, независно од истражувањата околу автентичноста на Исусовата историска личност, тој е тука, пред нас, во верзија која е дефинитивна и на чии страници можеме да ја доловиме суштината на новиот монотеизам кој, од една страна, е логички исход на еврејската мисла, антиципиран многу експлицитно во визиите на старозаветните пророци а, од друга страна, носи *novum* со кој се раскинува со јудаистичката традиција.

Етичкиот монотеизам на Евреите се заокружи со Бог кој во голема мера се разликува од Аврамовиот антропоморфен бог, и кој, и покрај неговата усовршеност, не го загуби белегот да биде Бог само на избраниот народ, односно остана во рамките тесниот етноцентризам.

Христијанството пак, отелотворено во учењето на Исус Христос, синот човечки кој стана Бог, или синот Божји со човечки лик (зависи од толкувањето) кој е распнат за да ги откупи човековите гревови, во своите прегратки го прегрнува целиот човечки род, не познава избрани народи; не поврзување врз основа на крвно сродство, туку поврзување врз основа на духовно сродство. На Исус мајка и татко му се учениците негови со кои ја споделува новата вера. На местото на тесноградиот етноцентризам настапува универсализмот, под девизата „љуби го ближниот свој“ која го проникнува *Стариот завет*, *Новиот завет* оди чекор натаму зашто освен „љуби го ближниот свој“ проповеда и: „љуби го

непријателот свој“⁹⁹.

Исказот дека еврејскиот гениј е оплоден со грчкиот гениј ја има својата конкретизација во учењето за логосот што преку мислата на Филон Александриски, е вткаено во христијанството. Господ Бог е духовен принцип на сите нешта во светот. Главната порака на христијанството се сведува на верувањето дека Исус Христос е Бог кој, за да го откупи човештвото од источниот грев, умрел на крстот, воскреснал, се вознесол на небо, и еден ден пак ќе се врати за да го воспостави Царството небесно на земјата.

Со Христовото распнување и со воскресението, што е од клучна важност во христијанството, не само што се изострува дуализмот меѓу телесноста и духовноста, туку и се нуди решение за стравотниот ужас на човековиот живот проблематизиран на релацијата живот - смрт. Телесноста е „жртвувана“, за сметка на духовноста. Со водењето на доблесен живот, се купува влезница за царството небесно, односно за бесмртноста. Рајот и пеколот не само што стануваат нашите крајни дестинации, туку тие се излезни точки за нашето дејствување.

Новата метафизика почнува длабоко да ја обележува европската култура. Двеилјадигодишното опстојување, во тој контекст и одолевањето на процесите на просветителскиот дух за атеизација, можат да се објаснат со понудената надеж и етичкиот комплекс заврзан околу темелните вредности на надежта, љубовта, верата, милосрдието и проштевањето.

На фонот на ваквите учења се создава платформа за поинакво тематизирање на човечките релации, а во тој контекст и на односите

⁹⁹ Впрочем и во *Стариот завет* читаме: „Љуби го туѓинецот, та туѓинци бевме во Египет“, (Иса 19:23-25) но тоа е повеќе исклучок, спомнат во определен контекст, а не општо начело.

меѓу половите, и пошироко на семејството. Значаен удел во тоа има и Марија, мајката Исусова, која како жена која го родила богочовекот има посебно, исклучително место во новата вера.

Наспроти сите новуми, останува фактот дека и христијанството во основа е длабоко патријархална религија.

ТИПОЛОГИЈА НА ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО БИБЛИЈАТА

Библијата претставува извонредна галерија на женски ликови. Приказните за нивните животи се многу интересни, особено ако се земе предвид живописното опкружување во кое се одвиваат; по земјата, освен луѓето, шетале сотони, ангели, пророци, маѓесници, а се случувале и најразновидни чудесии. Тоа не треба да нè чуди, зашто во библиските времиња нема остра поделеност меѓу световното и светото и, како што укажуваат историчарите на религијата, „во предисторијата, а исто така во голема мера и во историските времиња, религијата била живот, а животот религија.“¹⁰⁰

Така, Ева, премајката на човековиот род е создадена од реброто на Адам, а згора на тоа таа е онаа што разговара со змијата; Сара, премајката на Израилот, станува мајка на шеесет и пет годишна возраст; на една друга Сара духот Асмодеј ѝ ги убива

¹⁰⁰ Riane Eisler: *The Chalice and the Blade*, Harper Collins, San Francisco, 1988.стр.23.

седумте мажи; лошата жена на Лот за казна е престорена во солен столб; маѓесницата од Ендор разговара со мртвите, а дванаесетгодишната ќерка на Јаир се враќа од смртта во живот итн. Животот на страниците на *Библијата* изобилува со драматични ситуации, сеедно дали станува збор за мирнодопски или воени периоди; преполн е со разновидни случувања и необични анегдоти; Дина, ќерката на Јаков и Лија, е осрамотена, а потоа крваво одмаздена од своите браќа: убавата и доблесна сопруга Сузана е жртва на заговор на похотните старци; Јудита го убива царот Олферон; Иродијада ја бара и ја добива главата на Јован Крстител; а ранохристијанката Лидија е успешна жена - трговец што ги помага христијаните.

Жените што ги сретнуваме на библиските страници на моменти ни се откриваат цели, со своите маани и добродетели, со внатрешните дилеми и судири. Во таа смисла, во однос на најразновидните човечки односи и темите сврзани со моралот ни се чинат блиски нам на модерните луѓе, иако нè делат милениуми.

Женските ликови, односно, приказните за нивните животи многу често биле инспирација за творештво во уметноста во западната европска традиција. Тие биле користени како илустрација, не само во моралните поуки, туку биле тематизирани и како примери во теоријата, а посебно биле податливи за анализа во психологијата, антропологијата и во теологијата, посебно во феминистичката.¹⁰¹

¹⁰¹ Од трудовите кои ги анализираат женските ликови од аспект на феминистичките начела илустративни се трудовите: Phylis Bird: "Images of Women in the Old Testament," и на Constance F. Parvey: "Theology and Leadership of Women in the New Testament", и двата публикувани во зборникот *Religion and Seksizm - Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Edited by Rosmary Radford Ruether, Simon & Shuster, New York, 1974. Посебно внимание заслужува едицијата во редакција на Бренер Аталија која содржи серија студии посветени на една или

Тие ликови живеат во европската култура и со своите имиња, кои ги добивале стотици генерации новородени девојчиња. Во тој контекст, не е случаен впечатокот на многумина (кој, навистина, не може егзактно да се верифицира) дека најчестите имиња во западната култура биле Ева и Марија, двете централни женски фигури: првата на *Стариот завет*, втората на *Новиот завет*.

Во статистичка смисла, женските ликови во *Библијата* се застапени во значително помал број од машките. За илустрација ќе наведеме дека во *Стариот завет*, кој содржи педесет книги, женски ликови сретнуваме само во 24 глави, што претставува речиси една половина. Сам по себе, овој податок не мора да значи дека тие имаат подреден или нерамноправен статус, ниту пак дека се помалку интересни од машките ликови.¹⁰² Напротив, живописноста а и слободата на индивидуалните женски ликови и нивните карактеристики - послушноста и непослушноста, добрината и лошотијата, верноста и неверноста, самопожртвуваноста и себичноста, нивната убавина и изглед кој соодветствувал на дамнешниот вкус и мода - нудат извонредна можност за анализа од аспект на начинот на кој тие се сообразувале со улогите и статусот што им биле наметнати од општеството и религијата.

Но најпрвин да видиме како се појавуваат во *Библијата*, од книга до книга и со нивните куси приказни:¹⁰³

на неколку жени. (Види библиографија во овој труд). Драгоцени податоци за женските ликови во Библијата сретнуваме во делото: Edith Deen: *All the Women of the Bible*, Harper & Row Publishers - Collins Publishers Inc., New York, 1955.

¹⁰² Џон Отвел смета дека, во статистичка смисла, помалиот број на спомнатите жени жени во однос на спомнатите мажи во *Стариот завет*, веќе е индикатор за нивниот подреден статус, односно говори за машката доминација. Види, John H. Otwell.: *And Sarah Laughed - The Status of Women in the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1977. str.13.

¹⁰³ Авторката е свесна дека од аспект на целите на овој труд, во методолошка смисла, нема потреба да се наведуваат и анализираат сите спомнати жени во

ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО СТАРИОТ ЗАВЕТ

ПРВА КНИГА МОЖСЕЕВА (БИТИЕ)

Ева, првата жена која Господ Бог ја создал од реброто на Адама за да не биде сам и да му биде помошничка (1.Мој. 2:20)

Жената на Каин (1.Мој. 4:17)

Ада, жена на Ламех (1.Мој. 4:19)

Села, жена на Ламех (1.Мој. 4:19)

Жената на Ное, мајка на Сим, Хам и Јафет (1.Мој. 6:18)

Сара, жената на Аврам, прататкото на Израилот. Сара ја нарекуваат прамајката на Израилот. (1.Мој. 11:29)

Мелха, жената на Нахор, братот на Аврам (1.Мој. 11:29)

Агара, милосница на Аврам, слугинка на Сара која го родила Исмаил. (1.Мој. 16:1)

Жената на Лот, која настрадала поради својата непослушност. Кога Господ ги уништувал Содом и Гомор, им наредил на Лот и на неговата жена кога одеде по патот да не се вртат назад: „Но, жената Лотова, одејќи по него, погледна назад и се претвори во солен столб“ (1.Мој. 19:26)

Керките на Лот се познати по две приказни. Првата е кога татко им во една пригода ги понудил на разлутените сограѓаните за да ја спаси честа на гостите, а втората кога тие прават инцест со татка си

Библијата, зашто насловот на дисертацијата не е *Сите жени во Библијата*, но чувствуваше потреба да го понуди овој список на именуваните жени и оние безимените со кусите приказни врзани за нив (таму каде што ги има) за да ја олесни аргументацијата како за направената типологија, така и за анализата на нивниот социјален и антрополошки статус во наредните глави.

за да го спасат родот семеен) (1.Мој. 19:8)

Ревма, наложница на Нахор. (1.Мој. 22:24)

Ревека, жена на Исак, инаку ќерка на Ватуило кој е син на Мелха, жената на Нахор. (1.Мој. 22:23)

Хетура, втората жена на Аврам (1.Мој. 25:1), а во (1.Лет.1:32) се спомнува како Аврамова наложница.

Јудита, ќерка на Хетеецот Веох и една од жените на Исав. (1.Мој. 26:34)

Васемата, ќерка на Хетеецот Елон и една од жените на Исав. (1.Мој. 26:34)

Маелета, ќерка на Исмаил, синот Аврамов, и една од жените на Исав. (1.Мој. 28:9)

Рахил, помладата ќерка на Лаван и една од жените на Јаков. (1.Мој. 29:6)

Лија, постарата ќерка на Лаван и една од жените на Јаков. (1.Мој. 29:16)

Вала, слугинка на Рахил, наложница на Јакова. (1.Мој. 30:3)

Зелфа, слугинка на Лија, наложница на Јакова. (1.Мој. 30:10)

Дина, ќерка на Јакова и Лија која била осрамотена од Сихем, а потоа крваво одмаздена од браќата свои. (1.Мој. 34:1)

Девора, доилката на Ревекините деца. (1.Мој. 35:8)

Ада, ќерка на Елом Хетеецот, една од жените ханански на Исав. (1.Мој. 36:2)

Васемата, една од жените ханански на Исав, ќерката Исмаилова, сестрата на Навајот. (1.Мој. 36:3)

Оливема, една од жените ханански на Исав, ќерка на Ананиј, синот на Севегона Евеецот. (1.Мој. 36:5)

Тампа, наложница на Елифас, синот Исавов. (1.Мој. 36:12)

Метевеил, ќерка на Матраида, син Мезевев. (1.Мој. 36:39)

Жената на Јуда, ќерка на некој Хананец чие име е Сава, која насекаде низ текстот се сретнува како ќерката на Сава. (1.Мој. 38:2)

Тамара, жена на Ир, првородениот Јудин син. За Тамара, откако останала вдовица, се врзува името на Онан и приказната како ја истерала неправдата од свекорот. (1.Мој. 38:6)

Жената на Петефри, дворјанинот фараонов кој го купил Јосифа. Оваа жена го наведувала Јосифа на прељуба, и поради повредената суета, го накодошила кај својот маж дека Јосиф сакал да ја обесчести. (1.Мој. 39:7)

Асенета, жената на Јосиф, ќерката на Петефриј, илиополски жрец. (стр.54)

Мајката на Манасија и на Ефрема. (1.Мој. 41:45)

ВТОРА КНИГА МОЈСЕВА (ИСХОД)

Сепфора и Фуа еврејски бабици во Египет, кои одбиле да ја извршат заповедта од египетскиот цар кога ќе бабуваат кај Еврејките, при породувањето да ги убиваат машките, а да ги спасуваат женските деца. (2.Мој. 1:15)

Јохаведа, жена на Амрам, мајката на Мојсеј, една од ќерките Левиеви. Таа три месеци го криела убавото новоредено чедо Мојсеј (2.Мој. 2:1)

Ќерката на фараонот, која со добрина го спасува Мојсеја посинувајќи го. (2.Мој. 2:5)

Сепфора, жената на Мојсеј, една од седумте ќерки на Мидијамскиот свештеник Јетор, кои на својот татко му ги паселе овците. (2.Мој.

2:21)

Маријам, ќерка на Јохаведа, сестра на Мојсеј, позната пророчица.
(2.Мој. 6:20)

Елисавета, жена на Арона, ќерката Аминадавова. (2.Мој. 6:23)

ТРЕТА КНИГА МОЈСЕВА (ЛЕВИТ)

Саломит, Израилка, Давринова ќерка од племето Даново што родила син со Египјанин, кој хулел на еврејскиот бог. (3.Мој. 24:11)

ЧЕТВРТА КНИГА МОЈСЕВА (БРОЕВИ)

Маријам, жената на Арон, која била казнета со лепра бидејќи го прекорувала Мојсеја затоа што се оженил со Египјанка (4. Мој. 12:1)

Хазва, ќерка на Сура, началник на Мадијамското племе, која е убиена заедно со својот маж Замври, потомок на Симеоновото поколение. Гревот на Хазва е што била туѓинка, од друго племе. (4. Мој. 25:15)

Сара, името на Асировата ќерка (4. Мој.26:30)

КНИГА ИСУС НАВИН

Раав, блудница од Јерихон, која спасила два израилски извидника.
(Ису. 2:1)

Асхап, ќерка на Халев, кој ја ветил својата ќерка за жена на оној

што ќе го порази Давир (порано викан Киргејат-Сефер). „Наградата“ ја добил Готонил. (Ису. 15.16)

КНИГА СУДИИ ИЗРАИЛЕВИ

Девора, позната пророчица, судија на Израилот, жена Лафидотова. Таа живеела под палма, меѓу Рама и Ветил, во Ефремовата гора, и кај неа оделе Израилевите синови на суд. (Суд. 4:4-5) Позната е нејзината благодарствена песна. (Суд. 5:1-31)

Јаил, жената на Кенеецот Хавер, која го убила со колец Сисара и на тој начин: „Така го покори Господ Бог во тој ден хананскиот цар Јавин пред синовите Израилеви“. (Суд. 4:4 -17)

Безимената жена што го убила Авимелех. (Суд. 9:54)

Ќерката на Ефтај од Галад која настрадала поради заветот на татка ѝ даден пред Бога. (Суд. 11:34)

Мајката на Самсон (нема име, како и за многу други жени одредницата е дека е жена на Маној). Слично како и Сара била неплодна, но анџелот ѝ рекол дека ќе роди син, но треба да го вети на Господа, односно, да биде назореј. (Суд. 13:2)

Првата жена на Самсон. Таа била од местото Тамната, мома од филистејските ќерки. Таа го предала Самсон на Филистејците кои биле од нејзиниот род, а потоа се омажила за Самсоновиот свадбен другар кој му бил пријател. (Суд. 14:1)

Далида, саканицата на Давид, која го предала Самсон на Филистејците откривајќи им каде му била слабата точка на неговата сила. (Суд. 16:4)

Ноемина, жена на Елимелех од Витлеем Јудејски, која е многу

попозната како свекрвата на Моавката Рут. (Рут.1:2)

Рут, снаа на Ноемина, која е централната личност на Книга за Рут во Стариот завет. (Рут.1: 4)

Орфа, другата снаа Моавка на Ноемина. (Рут. 1: 4)

ПРВА КНИГА ЦАРСТВА

Ана, љубената жена на Елкана, која долго време била неротка но благодарение на истрајната молитва Господ ѝ помогнал и го родила Самуила кого го однеле при свештеникот Илија за да му служи на Господа. (1. Цар. 1:2)

Фепана, жена на Елкана, која му родила деца но не била многу љубена од мажот. (1.Цар. 1:2)

Мерова, поголемата ќерка на царот Саул која првин била ветена за Давид, но била дадена за жена на Адриел од Мехола. (1.Цар. 18:17)

Мелхола, помалата ќерка на царот Саул што ја засакал Давид и која му станала жена (1.Цар. 18:20) Подоцна, татко ѝ ја дал за жена на Фалтија, синот на Лаиша од Галим. (1.Цар. 25:44) Таа останала без рожба до крајот на својот живот.

Авигеја, Кармелитка, најпрвин жена на Навал, а по смртта на мажот, станала жена на Давид. Позната по нејзината мудрост. (1.Цар. 25:3)

Ахиноам, Израелка, жена на Давид. (1.Цар. 25:43)

Маѓесницата од Ендора, жена која можела да комуницира со мртвите и му овозможила на царот Саул средба со мртвиот Самуил. (1.Цар. 28:7)

ВТОРА КНИГА ЦАРСТВА

Тамар, сестра на Авесалом, син на Давид. Во неа се вљубил и ја обесчестил Амнон, исто така Давидов син. (2.Цар.13:1)

Жената Текојапка, која со својата мудрост и итрина го спасила, односно го вратила при татка си Авесалом, кој бил во бегство поради убиството на Амнон во знак за одмазда за обесчестената сестра Тамар. (2.Цар.14:2)

Тамар, ќерка на Авесалом, убавица која се омажила за Ровоам, син на Соломона, кому му го родила Авија. (2.Цар. 14:27).

Ресфа, ќерка на Аија, Саулова наложница. Кога нејзините два сина биле обесени заедно со петте сина на Мелхола, зела вреќиште, си го послала на гората, и седела таму од почетокот сè додека не се излеале врз нив Божјите води. Таа не оставила да се допрат до нив ни птиците небески дење, ни полските сверови ноќе. (2.Цар.21:8)

ТРЕТА КНИГА ЦАРСТВА

Ависага, убава мома девица, по потекло Сунамитка која била најдена и доведена при стариот и изнемоштен цар Давид да лежи при него за да му биде топло. (3.Цар.1:3)

Вирсавија, Соломоновата жена. (3.Цар.1:11)

Вирсавија, Соломоновата мајка. (3.Цар.2 :13)

Двете жени, кои дошле кај Соломон да пресуди чие е детето. (3.Цар.3:17)

Савската царица, (3.Цар.10:1)

Седумстотините Соломонови жени и Тристотините Соломонови

наложници (3.Цар.11: 3)

Серуа, вдовица, мајка на Наватовиот син Јеровам, кој кренал рака против царот (3.Цар.11:26)

Јеровоамовата жена, по божја казна го загубила своето синче, поради злоделата на татка си, царот Јеровоам, но бидејќи тоа било најдоброто нешто од домот на Јеровоам, единствено тоа било оплакано од Израилот и погребано во гроб. (3.Цар.14:2)

Мааха, мајка на царот Авија, а ќерка на Авесалом. (3.Цар.15:2)

Ана, мајка на царот Аса, а ќерка на Авесалом. Аса во борбата против идолопоклонството ја лишил својата мајка од звањето царица, поради тоа што „беше ѝ направила идол на Астарта“ (3.Цар.15:10)

Језавела, ќерката на сидонскиот цар Етвал која станала жена на царот Ахав кој го вршел она што не било угодно за Бога. (3.Цар.16:31) За неа се врзува приказната како му помогнала на мажа си Ахав да му го земе лозјето на Језреелецот Навутеј на подол и свиреп начин. (3.Цар.21:5-15) За неа Господ рекол: „Кучиња ќе ја изедат Језавела зад Језреелските сидови.“ (3.Цар.21:23)

ЧЕТВРТА КНИГА ЦАРСТВА

Сиромашната вдовица, една од жените на пророчките синови која останала вдовица и кај која престојувал пророкот Јелисеј, кој ѝ ги наполнил садовите со елеј. (4.Цар. 4 : 1)

Богатата Сопамка, жена кај која престојувал пророкот Јелисеј. Иако мажот бил стар, таа родила син. Детето умрело, но Јелисеј го оживел. (4.Цар. 4 : 8)

Жената на Нееман (4.Цар. 5 :2)

Мајка канибалистка (4.Цар. 6:28)

Гоголија, израилска царица, ќерка на ираилскиот цар Амвриј, а мајка на Охозија (4.Цар. 8 :26) Кога видела дека синот нејзин умрел, станала и го истребила сиот царски род. (4.Цар. 11 : 1) По заповед на свештеникот Јодај, убиена е за злоделото, кога врвела низ коњскиот влез за царскиот двор.(4.Цар.11 : 13-16)

Јосавета, ќерка на царот Јорам, сестра на Охозија. Таа тајно го зела Охозиевиот син Јоас, всушност, го украде и него и неговата доилка и така го спасила од смрт. Шест години се криела со него во шумата. (4.Цар.11: 2)

Савија, мајка на царот Јоас. (4.Цар. 12:1)

Јехолија, мајка на царот Азариј. (4.Цар. 15:2)

Авута, ќерка на Захарија, мајка на царот Језекиј. (4.Цар. 18: 2)

Офовија, мајката на царот Манасија. (4.Цар. 21:1)

Месолемет, мајка на царот Амон, ќерка Арусова. (4.Цар. 21 : 19)

Једида, мајка на царот Јосиј, ќерка Едеева, од Васурот. (4.Цар. 22:1)

Олдама, пророчица од Ерусалим, жена на одечдочуварот Салум, син на Текуја, Арасов син. (4.Цар. 22:14)

Хамугал, мајка на царот Јоахаз, ќерка на Јеремија од Ливна. (4.Цар. 23:31)

Јелдаф, мајка на царот Јоаким, ќерка на Фадаил, од Рума. (4.Цар. 23:36)

Ниста, мајка на царот Јехониј, ќерка на Елнатана, од Ерусалим. (4.Цар. 24 :8)

Амитал, мајка на царот Седекиј, ќерка на Јеремија, од Ливна. (4.Цар. 24:18)

ПРВА КНИГА ПАРАЛИПОМЕН (ЛЕТОПИСИ)

- Хетура**, Аврамова наложница (1.Лет.1:32)
- Тамна**, Елифазова наложница (1.Лет.1:36)
- Тамна**, сестрата Лотанова (1.Лет. 1:39)
- Еливама**, Анонова ќерка (1.Лет.1:41)
- Метевеил**, жена на царот Валаенон, ќерка на Митраида. (1.Лет. 1:50)
- Сава**, ќерка Јудина, Хананејка. (1.Лет.2:3)
- Тамара**, снаа Јудина (1.Лет.2:4)
- Саруија**, ќерка на Јесеј (1.Лет.2:16)
- Авигеја**, ќерка на Јесеј (1.Лет.2:16)
- Азува**, жена на Халев (1.Лет.2:18)
- Јериота**, жена на Халев (1.Лет.2:18)
- Ефрата**, жена на Халев (1.Лет.2:19)
- Авија**, жена на Есром (1.Лет.2:24)
- Атара**, жена на Јаремеил, мајка на Унам. (1.Лет.2:26)
- Авигеја**, жена на Ависур, мајка на Азув и Молдиј. (1.Лет.2:29)
- Ефа**, наложница на Халев (1.Лет.2:46)
- Моха**, наложница на Халев (1.Лет.2:48)
- Асха**, ќерка на Халев (1.Лет.2:49)
- Ахиноама**, жена на царот Давид, мајка на првенецот Амон. (1.Лет.3:1)
- Авигеја**, Кармилка, жена на царот Давид, мајка на Далуиј. (1.Лет.3:1)
- Маха**, жена на царот Давид, мајка на Авесалом. (1.Лет.3:2)
- Агита**, жена на царот Давид, мајка на Адониј. (1.Лет.3:2)
- Авитала**, жена на царот Давид, мајка на Сафатиј. (1.Лет.3:3)
- Аглаја**, жена на царот Давид, мајка на Јетрам. (1.Лет.3:3)
- Вирсавија**, жена на царот Давид, мајка на Сима, Совав, Натан и

Соломон. (1.Лет.3:5)

Тамара, ќерка на царот Давид (1.Лет.3:9)

Салимина, ќерка на Салатаил (1.Лет.3:19)

Есијадесфон, ќерка на Етан (1.Лет.4:3)

Хала, жена на Асор (1.Лет.4:5)

Мара, жена на Асор (1.Лет.4:5)

Адија, жена на Естамон (1.Лет.4:18)

Ветија, Фараонова ќерка, жена на Морил (1.Лет.4:18)

Одија, жена на Естамон (1.Лет.4:19)

Маријам, ќерката на Амрам (1.Лет.6:3)

Маха, жена на Махир, сестра на Офир и Сафин (1.Лет.7:15)

Малехат, мајка на Јесуд, Авизер и Мал (1.Лет.7:18)

Сара, ќерка на Ефрем која ги изградила Горни и Долни Веторон и Садра. (1.Лет.7:24)

Сареа, ќерка Асирова (1.Лет.7:30)

Сула, ќерка на Ховер, сестра на Јафлет, Сомир и Хотан. (1.Лет.7:32)

Осима, оставена жена на Сеорим (1.Лет. 8:8)

Вада, оставена жена на Сеорим (1.Лет. 8:8)

Коала, една од новите жени на Сеорим во Моавската земја. (1.Лет.8:9)

Јовава, една од новите жени на Сеорим во Моавската земја. (1.Лет.8:9)

Мис, една од новите жени на Сеорим во Моавската земја. (1.Лет.8:9)

Самија, една од новите жени на Сеорим во Моавската земја. (1.Лет.8:9)

Мелхама, една од новите жени на Сеорим во Моавската земја. (1.Лет.8:9)

Маха, жена на Јеил, таткото на Гаваонците. (1.Лет. 8:29)

Мелхола, Сауловата ќерка (1.Лет.15:29)

ВТОРА КНИГА ЛЕТОПИСИ

Ќерката фараопова, жената на Соломон (2.Лет. 8:11)

Савската царица, царица која владеела во Арабија и која била прочуена по своето богатство, храброст, авантуристички дух и способност за воспоставување добри јавни и меѓународни односи. Таа поминала илјадници километри за да го посети царот Соломон и да се увери во неговата мудрост и слава. (2.Лет. 9:1)

Маслата, ќерка на Јеримут, жена на Ровоам. (2.Лет.11:18)

Авигеја, жена на Ровоам, ќерка на Елијава. (2.Лет.11:18)

Маха, ќерка на Авесалом, жена на Ровоам. Неа Ровоам ја сакал повеќе од сите свои жени и наложници, зашто тој имал 18 жени и 60 наложници, и родил 28 синови и 60 ќерки. (2.Лет. 11:20)

Нама, мајка на царот Ровоам која била Амонитка. (2.Лет. 12:13)

КНИГА НЕЕМИЈА

Ноадија, старозаветна пророчица. Според некои, таа била лажна пророчица, и сакала да го спречи Неемија во возобнувањето на храмот во Ерусалим. (Неем.6:14)

КНИГА ТОВИТ

Апа, жена на Товит (Тов.2:1)

Сара, ќерката на Рагуил, жена на Товиј, синот на Товит. Несреќната Сара седумпати се мажела, но лошиот дух Асмодеј ѝ ги убивал нејзините мажи пред да бидат со неа како со жена. Поради прекорите од татковите слугинки, Сара сакала да се убие, иако знаела дека е чиста од секаков грев. Господ Бог ги услышил нејзините молитви и го испратил Рафаил да му ги исчисти белите петна од очите на Товит и да му ја даде Сара за жена на неговиот син. (Тов.3:7-17)

Една, жена на Рагуил (Тов. 7:2)

КНИГА ЈУДИТА

Јудита, ќерка на Мерарија, жена на Манасија, а подоцна вдовица. За да го издигне Израилот, таа го убила Олоферон, водачот на асирската војска, и главата ја донесла во Ветилуј. За храбриот чин била фалена и се здобила со голема слава. Нејзе ѝ е посветена Книгата Јудита во *Сѿариоѿ завейѿ*. (Јудита 8:1)

КНИГА ЕСТИРА

Астин, царица, жена на Артаксеркс. Таа ја одбила наредбата на царот кој сакал да ја покаже нејзината убавина пред гостите на неговата гозба. По совет на своите царски мудреци, царот ѝ ги одзел

царските достоинства и побарал друга жена. Постапката на Астин била опасна за поредокот во царството, зашто чинот на непослушност можел да ги наведе и другите жени на непокорност во однос на наредбите на своите мажи. (Естир1:9)

Естира, царица, втората жена на Артаксеркс. Естира била ќерка на Аминадав, но останала сираче без мајка и татко, и неа ја прибрал Мардохеј и ја одгледал како ќерка, бидејќи таа била ќерка на чичко му. На нејзина желба царот го обесил Аман (висок царски чиновник), а подоцна (пак на нејзина желба) ги обесил и неговите десет синови. На местото на Аман бил поставен Мардохеј . (Естир 2:7)

Сереса, жена на Аман (Естир.5:10)

ПРВА КНИГА МАКАВЕЈСКА

Клеопатра, ќерка на египетскиот цар, жена на Александар. Подоцна татко ѝ Птоломеј, велејќи дека згрешил што му ја дал на Александра, му ја дал за жена на царот Димитриј. (1.Мак. 10:58)

ВТОРА КНИГА МАКАВЕЈСКА

Антиохида, царска наложница. Поради неа кренале бунт Тарсјаните и Малотјаните, затоа што нивните градови ѝ биле доделени како мираз на Антиохида. (2.Мак.4:30)

Хана, мајката на седумтемина синови што биле мачени и убиени поради својата вера. По погубувањето на последниот син умрела и

мајката, која ги подржувала синовите да истраат во нивната непоколебливост во верата. (2.Мак.7:5)¹⁰⁴

ТРЕТА КНИГА МАКАВЕЈСКА

Арсиноја, сестра на Филопатор кој се борел против војската на Антиох. Кога започнала жестоката битка и кога Антиох почнал да победува, Арсиноја, со распуштени коси, плачејќи и со солзи, одела по војската, убедувајќи ги борците да се борат похрабро за себеси, за своите деца и жени, ветувајќи им дека, ако победат, на секого ќе му даде по две мини злато. (3.Мак. 1:1)

КНИГА ЈОВ

Емица, ќерка на Јов (Јов 42:14)

Касија, ќерка на Јов (Јов 42:14)

Керенкапух, ќерка на Јов. „По целата земја немало такви убави жени, како Јововите ќерки; татко им и ним им дал наследство меѓу браќата нивни.“ (Јов 42:14)

¹⁰⁴ Во изданието на *Библијата* на македонски јазик името на Хана го нема. Таа се наведува само како мајка на седумтемина синови. Иако овој труд се темели врз ова издание, името го ставив во овој преглед според другите изданија, зашто приказната за чинот на Хана е многу често интерпретиран во секундарната литература.

КНИГА ПЕСНА НАД ПЕСНИТЕ

Возљубената, (убавата Суламка) (Песна 1:1)

КНИГА НА ПРОРОКОТ ЈЕРЕМИЈА

Хамутал, мајка на царот Седекија, ќерка на Јеремија. (Јерем 52:1)

КНИГА НА ПРОРОКОТ ВАРУХ

Агара се споменува во контекстот: „Синовите на Агара бараа земно знаење.“ (Варух 3: 23.)

КНИГА НА ПРОРОКОТ ДАНИЈА

Сузана, ќерката на Хелкија, убавата и богобојазлива сопруга на Јоаким, која станала жртва на заговорот на двајцата старци судии. (Дан.13:2)

КНИГА НА ПРОРОКОТ ОСИЈА

Годер, блудница, ќерка на Дивлаим, која му родила син на Осија. Бог му наредил на Осија: „Оди и земи жена блудница, па роди деца во блудство; зашто оваа земја многу блудствува, откако отстапи од Господа.“ (Ос. 1:3)

Лорухама, ќерка на Осија и Гомер (Ос. 1:6)

ЖЕНСКИТЕ ЛИКОВИ ВО НОВИОТ ЗАВЕТ

СВЕТО ЕВАНГЕЛИЕ СПОРЕД МАТЕЈА

Тамар, лик од *Сѿариоѿ завейѿ* (Мат.1:3)

Раав, лик од *Сѿариоѿ завейѿ* (Мат.1:5)

Рут, лик од *Сѿариоѿ завейѿ* (Мат.1:5)

Уриевата жена, лик од *Сѿариоѿ завейѿ* (Мат.1:6)

Марија, жената на Јосиф, мајката на Исус Христос, која е „благословена меѓу жените.“ (Мат.1:16)

Ќерката на Јаир која умрела, а Исус ја вратил меѓу живите (Мат.9:18)

Иродијада, жена на царот Ирод, која претходно била жена на брат му Филип. Поради неа Ирод пратил да го фатат Јована Крстител и да го фрлат в затвор, зашто Јован му велел на Ирода: „Не ти е позволено да ја водиш жената на твојот брат!“ (Мат.14:3)

Ќерката на Иродијада (Мат.14:6) Кога Ирод го славел својот роденден на свечената вечера на која поканил кнезови, војводи и стрешини галилејски, влегла ќерката на Иродијада и со својата игра многу им угодила на гостите. За возврат Ирод и рекол дека ќе ѝ исполни сè што ќе посака, дури и половината од царството. Момата се советувала со мајка си, а таа ја посветувала да ја побара главата на Јована Крстител. Царот ѝ ја исполнил желбата - главата на Јована стигнала на табла во дворецот и ѝ била предадена на девојката. (Марко 6:22)

Керката на една жена Хананејка, што Исус ја излекувал од бес (Мат.15:22)

Мајката на Заведеевите синови, која побарала од Исуса да ги прими двата нејзини синови со зборовите: „Заповедај овие два мои сина да седнат при Тебе, едниот оддесно, а другиот одлево во Твоето царство.“ (Мат.20:20)

Непозната жена која која го истурила скапоценото миро врз главата на Исуса додека седел на трpezата, два дена пред неговото распетие. (Мат.26:7)

Слугицката која по заробувањето на Исуса го препознала Петра велејќи му: „И ти беше со Исуса Галилеецот.“ (Мат.26:69)

Пилатовата жена која порачала да му кажат на нејзиниот маж додека тој бил во судот каде што му се судело на Исус Христос: „Не прави Му ништо на Тој Праведник, оти денеска многу пострадав насон, заради Него.“ (Мат.27:19)

Марија Магдалина, жената која Исус ја излекувал од седум демони. Таа верно го следела на неговите пропеведи и прва го видела празниот Христов гроб. Но таа е и првата личност на која Исус ѝ се појавил по воскреснувањето. (Мат.27:56)

Марија, мајка им на Јакова и Јосија (Мат.27:56)

СВЕТО ЕВАНГЕЛИЕ СПОРЕД МАРКО

Сиромашната вдовица која дала две лепти во ковчежето и за која Исус вели: „Вистина, ви велама дека оваа сиромашна вдовица даде повеќе од сите, што пуштија во ковчежето; зашто сите пуштија од својот вишок, а таа од својата сиромаштија даде сè што имаше,

целата своја прехрана.“ (Марко 12:42)

Жената што го истурила мирото врз Исуса во Витанија, во куќата на Симона Лепрозниот. (Марко 14:3)

Марија Јосиева (Марко. 15:47)

Марија Јаковова (Марко.16:1)

Саломија (Марко.16:1)

СВЕТО ЕВАНГЕЛИЕ СПОРЕД ЛУКА

Елисавета, мајката на Јован Крстител, жена на свештеникот Захарија, од редот Авијанов. Тие биле стари и немале деца зашто Елисавета била неплодна. Еден ден во храмот кога Захарија крадел, ангел му соопштил дека Бог ја услишил молбата на Елисавета и дека таа ќе роди дете, кое ќе се вика Јован. (Лука 1:5)

Апа, пророчица, ќерката на Фануил од Асировото племе. Била мажена само седум години и како вдовица на осумдесет и четири години не се отстранувала од храмот во Ерусалим, „служејќи Му на Бога со пост и молитва, дење и ноќе.“ (Лука 2:36-38)

Вдовицата од Сарпета Сидонска, во чиј дом престојувал пророкот Илија. (Лука 4:26)

Грешницата од Наин која го помазува Исуса со миро, и на која Исус ѝ ги простува гревовите (Лука 7:37)

Јоана, жената на Хуза, една од жените што го придружувале Исуса и што биле излекувани од зли духови и болести. (Лука 8:3)

Сусана, една од жените што го придружувале Исус. (Лука 8:3)

Марта, која го примила Исус во својот дом во едно село, и која имала сестра Марија (Лука 10:38) Селото се вика Витанија. Тие

имале брат Лазар кого Исус го воскреснал од мртвите.

Марија, сестра ѝ на Марта (Лука 10:39)

Згрбавената жена која била осумнаесет години обземена од дух на немоќта, а Исус ја излекувал во сабота. (Лука 13:11)

Марија Јаковова, една од жените што го придружувале Исуса. (Лука 24:10)

СВЕТО ЕВАНГЕЛИЕ СПОРЕД ЈОВАНА

Жената Самарјанка од градот Сихар, која го прашала Исуса: „Како Ти, бидејќи Јудеец, бараш од мене, жена самарјанка, да пиеш?“ - оти Јудејците со Самарјаните не се мешаат“. Во текот на разговорот, Исус ѝ се открива дека е тој Оној што има жива вода, и жената Самарјанка го препознала Месијата за кој говореле пророците. (Јован 4:7)

Прељубницата, грешница, што Христос ја ослободил од линчување пред храмот. (Јован 8:3)

Марија Клеопова, сестрата на мајката Исусова кои заедно со Марија Магдалина стоеле при крстот Исусов. (Јован 19:25)

ДЕЛА НА СВЕТИТЕ АПОСТОЛИ ОД СВЕТИОТ АПОСТОЛ ЛУКА

Сапфира, жена на Анинија. Овие сопружници ја продале својата нива но излажале пред апостолите за колку пари ја продале; двајцата издивнале кога апостолите ги фатиле во лагата. (Дела 5:1)

Кандакија, етиопска царица (Дела 8:27)

Тавита (што значи срна) ученица од местото Јопија која била исполнета со милостиња и добри дела што ги правела, но се разболела и умрела. Петар ја воскреснал од мртвите и тоа се прочуло надалеку. (Дела 9:36)

Марија, мајката на Јована, наречен Марко. (Дела 12:12)

Лидија, успешна жена која тргувала со пурпур. Таа била богобојазлива жена од градот Тиатир која го примила христијанството, и откако се покрстила и таа и нејзините домашни, им рекла на Павле и на неговите придружници: „Ако сте ме признале за верна на Господа, тогаш влезете и живејте во нашата куќа.“ (Дела 16:14)

Дамара, една жена која била со Дионисиј Аеропагит и други кои поверувале во она што го говорел Павле во Атина. (Дела 17:34)

Прискила, една од најактивните и највлијателните жени во раното христијанство, која со својот сопруг Јудеецот Акила, родум од Понт, ја помагале новозаветната црква. (Дела 18:2)

Филиповите четири ќерки од Кесарија кои прорекувале. (Дела 21:9)

Друзила, Јудејка која била жена на Феликс, намесник во Јудеја, кој го ставил апостол Павле во окови. Друзила била присутна во судот кога Павле говорел за новата вера. (Дела 24:24)

Вернике, сестра на Друзила. Тие биле ќерки на царот Ирод Агрипа I. Меѓу двете сестри постоела голема омраза. Како и сестра ѝ, Вернике имала можност да чуе една од проповедите на Павле, благодарейќи на својот брат, царот Агрипа. (Дела 26:18, 26:30)¹⁰⁵

¹⁰⁵ Вернике, сестрата на Друзила не се спомнува во изданието на *Библијата* на македонски јазик. Се спомнува маж по име Верникиј, за кој се вели дека бил намесник. (Дела 26:18, 26:30) Мислам дека е направен превид во преводот, зашто овие две сестри се присутни во другите изданија на *Библијата*, а и често се тематизирани во текстовите посветени на жените во *Новиот завет*.

СОБОРНО ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ЈАКОВ

Раав, блудницата од Стариот завет. (Јак.2:25)

ВТОРО СОБОРНО ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ЈОВАН БОГОСЛОВ

Непознатата жена до која се обраќа, со многу почит, Јован Богослов (2.Петр.1:1)

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО КОРИНТЈАНИТЕ

Хлое, жена од Коринт, со која Павле соработувал: „Оти од домашните на Хлој чув за вас, браќа мои дека меѓу вас имало карање“. (1.Кор. 1:1)¹⁰⁶

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО РИМЈАНИТЕ

Ревека, лик од *Стариот завет*. (Рим.9:10)

Фива, според зборовите на апостол Павле: „нашата сестра која е слугинка при црквата во Кенхреа.“ (Рим.16:1)

¹⁰⁶ Од контекстот во кој се спомнува оваа жена во изданието на *Библијата* на македонски јазик исто така не јасно дали е жена или маж. Името е Хлој, што

Маријам, верничка која многу се грижела за Павле и неговите придружници. (Рим. 16:6)

Персида, која според Павле е почитувана зашто „многу се погрижи за Господа.“ (Рим. 16:12)

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО ГАЛАТЈАНИТЕ

Сара и Агара, ликовите од *Стариот завет* кои се спомнати во насловот на едно поглавје како слики на старозаветната и новозаветната црква. (Гал. 4)

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО ФИЛИПЈАНИТЕ

Еводија (Филип. 4:2)

Синтихија (Филип. 4:2)

ВТОРО ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО ТИМОТЕЈА

Лоида, баба му на Тимотеја (2.Тим. 1:5)

Евника, мајка му на Тимотеја (2.Тим. 1:5)

упатува на машко име. (1.Кор.1:1) Инаку, Хлое често се наведува како пример за соработката на апостол Павле со ранохристијанките.

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО ФИЛИМОНА

Апфија, жена која апостол Павле ја ословува како „возљубена сестра.“ (Фил.1:2)

ПОСЛАНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ДО ЕВРЕИТЕ

Сара, лик од *Стариоѝ заветѝ*. (Евр.11:11)

Блудницата Раав, лик од *Стариоѝ заветѝ*. (Евр. 11:31)

ОТКРОВЕНИЕ НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ЈОВАН БОГОСЛОВ

Жената облечена во пурпур и скерлет (Откр.17:3)

Жената на Агнецот (Откр.19:7)

Еве што ни покажува овој групен портрет на жените од *Библијата*:

За разлика од мажите, кои при првото појавување се јавуваат со своето име (со родот или кланот) или со функцијата што ја имаат во општеството или пак со релацијата спрема Бога (на пример, Господ Бог го создаде Адама...или, Аврам е господовиот избраник, прататкото на Израилот, избраниот народ на Господа), женските именувани ликови почнувајќи од Ева, кога за првпат се појавуваат во текстот, небаре во толковен речник, веднаш се определуваат со нивната релација во семејството и тоа во однос на таткото, сопругот или братот. На пример, Господ Бог ја создал Ева за да му биде

помошничка на Адам, а Рахил е ќерка Лаванова, сопруга Јаковова. Истиот начин на претставување е карактеристичен и тогаш кога тие имаат некоја улога во општеството надвор од семејните релации - на пример, пророчицата Миријам е претставена како ќерка на Јохаведа, сестра на Мојсеја, па на крај како пророчица. Таков е и случајот со Девора, жената Лафидитова, која била и пророчица и судија на Израилот. Можеби едни од ретките исклучоци се еврејските бабици во Египет, Сепфора и Фуа, кои се определени само со нивната професија, и жените од *Новиот завет* кои биле многу активни во ширењето на христијанството: „Лидија, една богобојазлива жена од градот Тиатир“, (Дела.16:14) или почитуваната Персида, која „многу се погрижи за Господа.“ (Рим. 16:12)

Интересен е фактот што во посебните генеалогии во *Библијата* каде што го добиваме списокот на прародителите од Адама и Аврама заклучно со Христа, и каде главно се сретнуваат имињата на синовите Израилеви, односно родословот е даден по машка линија, сепак се сретнуваат и по некои женски имиња, што е исклучок од правилото. Така, во *Стариот завет*, во родословот на Исавовото племе се спомнуваат Ада, Оливема, Васемата и Тамна. (1.Мој. 36:2,4,5,) Во родословот, пак, на Исуса Христа, син Давидов, син Аврамов во Евангелието според Матеја меѓу четириесетипетмина мажи се спомнуваат и пет жени; четирите се ликови од *Стариот завет* : Тамар, Раав, Рут и Уриевата жена и Марија, мајката Исусова. (1.Мој.1:3,5,6, 16)¹⁰⁷

¹⁰⁷ Во врска со спомнувањето на овие жени во *Новиот завет* од кои четири се од *Стариот завет*, Вирџинија Реми Моленкот истакнува дека претставува голема чест да се биде ставен на листата на семејното стебло на Исус Христос, но истовремено констатира дека ниедна од овие од овие пет жени не се вклопува во матрицата на патријархалниот, хетеросексуален брак кој е

Друга работа за одбележување е што ние не ги добиваме личните имиња на многу жени кои се спомнуваат во *Библијата*, зашто тие фигурираат само според името на мажот: на пример, жената на Ное, жената на Каин, или пак жената на Лот. Но има и ситуации кога се спомнуваат само според местото на живеење, како на пример, жената Самарјанка, или пак мудрата жена Текојанка итн. Тие спаѓаат во категоријата безимени жени. Иако приказните за нив се кратки, тие се многу интересни зашто нивните улоги не се толку безначајни; тука би ги наброиле и патриотката од Теба, собраните жени во Табернакул, блудницата од Газа, младите девојки што одат по вода, жените со тимпани, доилката што го испуштила детето итн.

При правењето на овој групен портрет на сите жени во *Библијата*, треба да се укаже дека некои именувани жени се спомнати само патем и за нив не се врзува некоја приказна. Потоа, многу од нив се спомнуваат само според нивните улоги во семејството и во општеството, какви што се на пример сопругите, мајките, вдовиците, ќерките или наложниците. Кога станува збор за наложниците и слугинките, отсуствува вообичаеното определување според таткото, братот или сопругот: тие се едноставно на најниското статусно скалило во општеството (веднаш пред робовите) па затоа се наведува само чии слугинки или наложници биле.

Зборовите жена и жени се јавуваат повеќе од четирестотини пати и, освен во најчестите улоги на сопруги, вдовици, мајки и ќерки се сретнуваат и во други улоги - од поетеса, преку царица до

контролиран од мажот. Овој родослов има посебни импликации кои ќе бидат дискутирани во наредната глава. (Virginia Ramey Mollenkott: *Godling - Human Responsibility and the Bible*, Crossroad, New York, 1987. str. 89.)

пророчица –но тие улоги се поретки.

Според увидот во литературата посветена на жените во *Библијата* најпортретираните жени се: Ева, Сара, Лотовата жена, Ребека, Рахил и Лиа, Дина, Тамара, Жената на Петефриј, Сепфора, Миријам, Раав, Девора, Керката на Јефтај, Далида, Јудита, Рут, Хана, Савската царица, Језавела, Аталиа, Олдама, Марија-мајката на Исус, Елисавета, Ана, Марта и Марија, Иродијада, жената Самарјанка, Салома, Марија Магдалина, Пилатовата жена, Лидија и Прискила.

Жените во *Библијата* биле класифицирани во различни класификации во зависност од целта на истражувањето. Највообичаената класификација е - жените во *Стариот завет* и жените во *Новиот завет*. Во рамките на оваа класификација има подподелби. Во *Стариот завет* тие се групираат хронолошки, според периоди - жените од Петокнижјето, па жените од времето на царствата, жените во мудросната литература, па во пророчката литература. Во *Новиот завет* вообичаена е поделбата на жените од Христовото време, и жените во периодот на ранохристијанската црква.

Авторката на овој труд е на мислење дека најприфатливиот пристап да дознаеме каков бил антрополошкиот и социјалниот статус на жените би бил доколку се направи една класификација според улогите што ги имале жените во *Стариот* и во *Новиот завет*.

Иако *Стариот завет* покрива долг временски период, односно сите фази низ кои врвело еврејското општество, од номадската до теократската фаза, улогите на жените не ги тематизираме по периоди, бидејќи се исходува од позицијата дека, независно од фазите, станува збор за андрократско општество во

кое главно (со мали исклучоци), статусот на жената останувал ист.

Во Новиот завет, поради спецификите на оваа книга која отвора нови можности за поинаков статус на жените, се тематизират и новите улоги на жените во јавниот и верскиот живот.

Таквата класификација би ги опфаќала следниве улоги: мајки, сопруги, ќерки, вдовици, наложници (милосници), царици, пророчици и, влијателните жени кои имале голема улога во ширењето на раното христијанство. Се разбира дека тоа не е толку едноставно со оглед на фактот дека во рамките на секој елемент (улога) од класификацијата може да има градација, зашто при формирањето на една група според улогите што жените ги извршуваат треба да се земат предвид следниве нешта: прво, тие се истовремено припаднички на различни класи; второ, живееле во различни временски периоди и географски простори; трето, религиозната мисла во *Библијата* има свој развиток; четврто, не смее да се заборава на индивидуалните карактерни особини на женските ликови. Со ова последно укажување мислам на фактот што во исти историски, социјални и религиски услови сретнуваме жени кои имаат ист статус, но различно реагираат. Во библискиот текст се сретнуваат, на пример, многу царици-сопруги на царевите, од кои некои имаат подредена улога кон своите сопрузи-цареви, но има и исклучоци, каква што е непослушноста на царицата Астин.

Сопруги

Првата сопруга која се сретнува на библиските страници е Ева, која прво имала улога на помошничка, па на сопруга на Адам.

Според библиската приказна, првиот грев на Ева во голема мера ја определил историјата на човековиот род, а ја запечатил судбината на жените како грешници кои треба да плаќаат за сторениот грев.

Зборовите „сопруга“ или „сопруги“ се појавуваат во *Библијата* скоро четирестотини пати. Од сопругите се очекувало да бидат вредни, верни, да родат наследници и, се разбира, да бидат послушни.

Во таа смисла многу повеќе биле цените оние сопруги кои раѓале синови и кои биле покорни на своите сопрузи. Непослушните сопруги биле сурово казнувани за што сведочат судбините на Лотовата жена, на Маријам, жената на Арон, и на царицата Астин.

Меѓу сопругите кои се прославиле со својата верност и преданост кон своите сопрузи и семејството во Стариот завет, ќе ја издвоиме Сара, сопругата Аврамова. По својата чесност и верност исто така се издвојува Сузана, ќерката на Хелкија, многу убава и богобојазлива, а станала жена на Јоаким. Таа доблесна жена станала жртва на заговорот на двајцата старци судии; понесени од грешната желба што се јавила кај нив кон младата и убава жена, тие го загубиле разумот и побарале да ја задоволи нивната похота. Кога Сузана ги одбила, тие направиле сплетка и ја наклеветиле чесната жена небаре правела блуд со туѓ маж. Народот ја осудил Сузана на смрт, зашто им поверувал на старците зашто тие биле народни старешини и судии. Од смртната казна и од неправдата и срамот што и го нанеле ја избавил пророкот Даниил кого не го повлекло мислењето на мнозинството. (Дан.13:2)

Од *Новиот завет*, посебно внимание заслужува Прискила која заедно со својот сопруг многу активно ја помагала ранохристијанската црква и така, со своето дејствување, ги надминала традиционалните должности што се очекувале од една

сопруга.

Меѓу најлошите сопруги се сопругата на Петефриј, која што се обидела да го предизвика Јосиф, потоа Лотовата жена, Језавела, и Иродијада.

Со оглед на фактот дека во библиските времиња за кои говори *Стариот завет* постоела полигинија, на мажите им било допуштено да имаат повеќе жени, па и милосници. По бројот на жени, илустративен е примерот на Соломон, за кој е запишано дека имал седумстотини жени и триста конкубини. *Новиот завет* се одликува со тоа што новата вера го претпочита моногамниот брак, та, во таа смисла не можеме да наведеме таков пример.

Мајки

Мајките се најпочитуваните жените во *Библијата*, а се почитувало и нивното влијание во семејниот живот. Зборот „мајка“ или „мајки“ се појавува речиси 300 пати. Некогаш, нацијата се персонифицира како мајка, а припадниците како деца. (Иса.50:12).

Љубовта спрема децата била длабоко всадена во срцето на еврејската жена-мајка. Поради тоа мајката била опсипувана со големо уважување, а на едно место во законот таа се става дури пред таткото како објект на племенска почит. (Лев.19:3) Меѓу најраните еврејски закони наоѓаме обврска децата да ја почитуваат мајката исто како и таткото.(2.Мој. 20:120). Жените кои биле неротки не биле толку почитувани и тоа за нив било извор на голема тага и на срам. Тоа има израз и во говорот „и ја затвори Бог утробата нејзина“.

Најзначајната фраза во која се користи зборот мајка е „А неговата мајка беше..“. Се појавува околу 20 пати во „Цареви“ и во „Летописи“. Со нивното спомнување се истакнува нивното значење како мајки на царевите. Често мајките царици се попочитувани од сопругите царици.

Најначајната мајка во *Стариот завет* е Ева, првата жена која Господ Бог ја создал од реброто на Адама за да го забавува и да му биде помошничка е прамајката на човековиот род. (1.Мој. 2:20)

Веднаш по Ева, најпозната мајка е Сара, прамајката на еврејскиот народ или Израилот. Како сопруга на Аврам, првиот патријарх кој склучил сојуз со Бога, неа ја претставуваат како првата жена-матријарх. Со Божја волја станала мајка на шеесет и пет годишна возраст и го родила Исака. Дарувањето на дете во подоцнежната возраст ја зајакнало нејзината вера во Бога. Нејзината важност и почитување и како мајка и како верна и послушна сопруга се протегнуваат и во *Новиот завет* (три пати е спомнувана). Таа била погребана во заедничката гробница во Макпела. По Ева и Марија, Сара е најпортретираната жена од Библијата.

Ресфа е пример за мајка која со мајчинската љубов и храброст успеала да се издигне над суровоста на воените пресметки и одмазди. Кога Гаваонците ги обесиле нејзините два синови заедно со петте синови на Мелхола, таа, наспроти забраната да бидат закопани, чувала стража во гората каде што биле погубени синовите во долг период – од кога почнала жетвата сè додека не се излеале врз нив Божјите води - и не оставила да се допрат до нив ни птиците небески ни полските ѕверови. Кога царот Давид дознал за нејзиниот чин, синовите биле закопани според обичајот.

Библиските страници ни ги даваат следниве имиња на мајките

на цареви: Нама, мајка на царот Ровоам (2.Лет.12:13); Хамутал, мајка на царот Јоахаз, (4.Цар. 23:31); Јелдаф, мајка на царот Јоаким (4.Цар. 23:36); Ниста, мајка на царот Јехониј (4.Цар.24:8); Амитал, мајка на царот Седекиј (4.Цар. 24:18); Савија, мајка на царот Јоас (4.Цар. 12 : 1);

Јехолија, мајка на царот Азариј (4.Цар. 15 : 2); Авута, мајка на царот Језекиј (4.Цар. 18 : 2); Офовија, мајката на царот Манасија (4.Цар. 21 : 1); Месолемет, мајка на царот Амон (4.Цар. 21 : 19); Једида, мајка на царот Јосиј (4.Цар. 22:1); Мааха, мајка на царот Авија (3.Цар.15:2); Вирсавија, Соломоновата мајка,(3.Цар.2 :13); Хамутал, мајка на царот Седекија (Јерем 52:1)

Главната заслуга на овие жени, кои биле царски сопруги е во тоа што биле мајки на идни цареви и како такви заслужувале голема почест па дури и имињата им се забележани на библиските страници. Но, Ана, Авесаломовата ќерка а мајка на царот Аса, не поминала толку славно како другите мајки. Имено, нејзиниот син, царот Аса во борбата против идолопоклонството ја лишил сопствената мајка од звањето царица, поради тоа што таа направила идол на божицата Астарта (3.Цар.15:10)

Хана, мајката на седумте синови што биле мачени и убиени поради својата вера. По погубувањето на последниот син умрела и мајката која ги подржувала синовите во нивната непоколебливост во верата. Хана е многу драматичен пример за жена посветена на верата, која верата ја става пред животот на своите синови (2.Мак.7:5)

Во широкиот спектар на мајки, *Сџариоџ завейџ* ни нуди и пример на мајка канибалистка. (4.Цар. 6:28)

Мајките во *Новиоџ завейџ* исто така имаат многу високо место. Марија, мајката Исусова е најславната мајка во *Новиоџ*

завей - таа е „благословена меѓу жените“. Особено во подоцнежната христијанска традиција се востановил и се негувал култот на мајчинството отелотворен во Света дева Марија или Богородица - мајката на богочовекот.

Другите славни мајки се: Елисавета која го родила Јован Крстител на постари години; мајка им на Јакова и Јосија (Мат.27:56); мајката на Заведеевите синови, која побарала од Исуса да ги прими двата нејзини сина со зборовите: „Заповедај овие два мои сина да седнат при Тебе, едниот оддесно, а другиот одлево во Твоето царство“. (Мат.20:20); Марија, мајката на Јована, наречен Марко (Дела 12:12)

Ќерки

Зборот „ќерка“ во *Библијата* се појавува повеќе од двеста пати. За првпат се појавува во Првата книга Мојсеева (1.Мој. 5:4) и се однесува на ќерките на Адам. Во библискиот текст терминот често се употребува во неговата буквална смисла, но често се употребува и во општа смисла, како „ќерките на мојот народ“, „ќерките на музиката“, а се спомнува и „ќерка со нечист дух“ (Марко. 7:25-27). Понекогаш се употребува за да означи жители на некое место како, на пример, ќерките на Вавилон, на Едом, Египет, Ерусалим, Јуда, Цион, Израил, Моаб итн.

Еден чуден пасус ни говори за бракот на „синовите Божји“ со „ќерките човечки“: „Тогаш синовите Божји, гледајќи ги ќерките човечки дека се убави, ги земаа, кои што ги сакаа, за жени“. (1.Мој. 6:2) Можно е тука да се чувствува ехото на старата традиција кога

боговите и луѓето се женеле меѓу себе, и кога во тој сојуз се раѓале големите херои на минатото, како што претпоставува Едит Дин,¹⁰⁸ или пак дека синовите се почитуваат повеќе како потомци на Адама, кој е директно создаден од Бога, но тоа ќе го дискутираме подоцна. Ќерките не се спомнуваат толку често по име како синовите затоа што тие не биле многу ценети како синовите. Татковците понекогаш ги продавале ќерките, но не на туѓинци. (Исход 21:7,21:8). Од сите ќерки на Израилот се очекувало послушност и честност (Лев.21:9). Проститутките ги гореле.

Меѓу најпознатите ќерки во Стариот завет се ќерките на Салпаад, ќерките на Лот и ќерките на Јов. Најпознатата безимена ќерка од Стариот завет е ќерката на Јефтај.

Имињата на Лотовите ќерки не се запишани, но останале две приказни врзани за посебни епизоди од нивните животи. Едната говори за една пригода кога татко им Лот ги нуди своите ќерки на разгневената толпа пред неговите врати за да ја спаси честа на своите гости, а другата според која тие станале „славни“ како неморални ќерки кои го напиле татка си и направиле инцест со него за да го спасат родот семеен. (1.Мој. 19:8)

Мала, Нуа, Егла, Мелха, и Терса се имињата на ќерките на Салпаад од поколението на Манасија, кој немал синови туку само ќерки (4. Мој. 26:37). По смртта на својот татко тие побарале од Мојсеј да добијат наследствен дел за да не се загуби името на нивниот татко меѓу племето негово, бидејќи татко им не оставил машко потомство (4. Мој. 27:1-7)

Емина, Касија и Керенкапух, се имињата на ќерките на Јов.

¹⁰⁸ Edith Deen: *All the Women of the Bible*, Harper & Row Publishers - Collins Publishers Inc., New York, 1955. стр.309.

Тие останале запаметени не само поради тоа што: „По целата земја немало такви убави жени, како Јововите ќерки“, туку и поради тоа што: „ татко им и ним им дал наследство меѓу браќата нивни“. (Јов 42:14)

Приказната за Дина, која била ќерка на Јакова и Лија сведочи за суровоста на дамнешните обичаи. Таа била осрамотена од Сихем, а потоа крваво одмаздена од браќата свои. (1.Мој. 34:1)

Трагичната судбина на ќерката на Ефтаја од Галад е резултат на обичаите од древното време кога се принесувале жртви на Бога, и се давале завети за да се оствари некоја цел. Таа настрадала поради заветот на татко ѝ даден пред Бога, дека, доколку ги победи во битката Амонитите, сè што ќе му излезе во пресрет на враќање од вратата на неговиот дом ќе го принесе за жртва сепаленица на Господа. Силата на заветот даден пред Бога била поголема од љубовта кон неговата ќерка единица која му излегла во пресрет со тимпани и хор, и таа била жртвувана. (Суд.11:34)

За разлика од Ефтаевата ќерка, која е жртва на трагичен сплет од околности, вообичаена практика била татковците да ги ветуваат и мажат и премажуваат своите ќерки за разновидни свои интереси: 25:15)

Такви се, на пример, приказните за Асхан, ќерката на Халев кој ја ветил својата ќерка за жена на оној што ќе го порази Давир (порано викан Киргејат - Сефер). Наградата ја добил Готонил. (Ису.15.16); Мерова, поголемата ќерка на царот Саул најпрвин била ветена за Давид, но била дадена за жена на Адриел од Мехола (1.Цар. 18:17); Мелхола, помалата ќерка на царот Саул ја засакал Давид и му станала жена. (1.Цар. 18:20) Подоцна, татко ѝ ја дал за жена на Фалтија, синот на Лаиша од Галим (1.Цар. 25:44). Слична е судбината и на Клеопатра, ќерка на египетскиот цар, која била жена

на Александар. Подоцна татко ѝ Птоломеј, со образложение дека згрешил што му ја дал на Александра, му ја дал за жена на царот Димитриј (1.Мак. 10:58)

Сѿариоѿ завейѿ нуди и примери за непослушни ќерки кои правеле добрина какви што се безимената ќерка на фараонот која со добрина го спасила Мојсеј (2.Мој.2:5) и Јосавета, ќерката на царот Јорам, сестра на Охозија. Јосавета тајно го зела Охозиевиот син Јоас, всушност ги украла детето и неговата доилка и така ги спасила од планираното злосторство криејќи се со нив во шумата шест години. (4.Цар. 11: 2)

Меѓу славните Израилеви ќерки ќе ја споменеме и Јудита, чија животна приказна не е типично „женска“. Таа била една од ретките жени што се прославиле со воени подвизи за да ја издигнат славата на својот народ – Израилот. Со убиството на Олоферн, водачот на асирската војска, се здобила со голема слава за храбриот. Нејзе ѝ е посветена Книга Јудита во *Сѿариоѿ завейѿ*. (Јудита 8:1)

Би било неправедно овде да не ја споменеме Сара, ќерката на Ефрем, која за разлика од Јудита, во *Сѿариоѿ завейѿ* останала забележена по тоа што ги изградила Горни и Долни Веторон и Садра.

Најпознатата безимена ќерка на *Новиоѿ завейѿ* е дванаесетгодишната ќерка на Јаир која умрела, а Исус Христос ја вратил меѓу живите (Мат.9:18)

Ликот на ќерката на Иродијада која, според евангелијата во *Новиоѿ завейѿ* е заслужна за погубувањето на Јована Крстител, важи како пример за многу лоша ќерка. Приказната за нејзиното однесување, ни го осветлува животот во царскиот двор кој бил исполнет со многу интриги, заговори и сурови дела. (Марко 6:22)

ПРОРОЧИЦИ

Во историјата на еврејскиот народ пророштвото има долга традиција. Дури се зборува и за школа на разни пророци. Пророчката литература е важен дел од *Стариот завей*, а *Новиот завей* завршува со Откровението на Јован Богослов кое е пророчка литература *par excellence*.

Старозаветните пророци кои биле славни, кои го зајакнале еврејскиот монотеизам воздигнувајќи го до чист етички монотеизам главно биле мажи. Ретките жени пророчици не биле на тој ранг, но сепак, многу важен податок е дека имало жени кои прорекувале, затоа што тоа ни говори дека, наспроти андрократскиот карактер на општеството, со својата дејност тие освоиле еден домен на дејствување кој им припаѓал на мажите. Со своето прорекување, иако немале легитимен статус на свештенички го надминуваат доминантниот модел на однесување на жените.

Првата пророчица која ја сретнуваме е Маријам, која била сестра на Мојсеј. (2.Мој. 6:20) Таа изјавувала дека Јахве говори преку неа и според тоа не треба да се исклучи можноста дека таа била пророчица. Меѓутоа, според Кларенс Вос треба да се биде претпазлив и да се каже дека во тој ран период зборот пророк-пророчица повеќе изразува почесна титула отколку функција.¹⁰⁹

Кога станува збор за Девора и Олдама имаме повеќе елементи за означување дека тие се пророчици во смисла дека говорат во името на Јахве. Девора практично го храбри Барак во битката со непријателот и го предвидува исходот од битката па дури и придонесува за стратегијата на битката. Олдама пак е

консултирана од царот и од советниците за совети кои биле од интерес на Израилот. Таа уживала голема доверба од своите современици. Ноадија (Неем. 6:14) нема таков статус како Олдама. Таа била лажна пророчица, која сакала заедно со Самарјанскиот водач и со Товија да го спречи Неемија да го изгради повторно Ерусалим.

Сретнуваме и една анонимна пророчица. (Иса. 8:3) Можно е да станува збор за жената на Исаија, која ја нарекуваат пророчица бидејќи мажот ѝ бил пророк. Според книга Језекил (Језек. 13:17) се спомнуваат жени на кои им се припишува пророкување, но тие не се нарекуваат пророчици. Тие се во истата категорија на лажни пророчици. (Језек.13:2-16) Но според пророкот Јоил во идните времиња „избликот на Духот ќе ја вклучи дарбата на пророштво подеднакво и за мажите и за жените.“ (Јоил. 2:28, 3:1)

Израилот немал свештенички, а од жените не се ни очекувало да најдат време целосно да ја извршуваат свештеничката професија. Од друга страна, кога Јахве решил дарот на пророштвото да им го подари и на мажите и на жените, Израилот подготвено го почитувал овој дар. Како гласноговорнички на Јахве пророчиците биле ценети исто колку и пророците.

Првата пророчица која ја сретнуваме во *Новиот завет* е Ана, која со пост и молитви му служела на Бога во храмот во Ерусалим. (Лука 2::36-38)

Со голема слава се здобиле четирите немажени Филипови ќерки од Кесарија кои прорекувале. (Дела 21:9)

¹⁰⁹ Clarence J.Vos: *Woman in the Old Testament Worship*, N.V.Verenigde Drukkerijen Judels&Brinkman-Delft, Amsterdam,1968. стр. 20

Вдовици

Вдовиците во Стариот завет се под посебна божја грижа (.Мој. 22:22).¹¹⁰ Строго се предупредува дека вдовицата не смее да биде повредена. За вдовиците често се зборува во Петокнижјето. Во Левитите е кодифициран нивниот статус преку посебни закони во функција на нивната заштита. Иако се под посебна заштита на општеството вдовиците, со мали исклучоци, (на пример, Ноемина, свекрвата на Рут) ретко се именувани. Најпознатие вдовици од *Сџариоџ завей* се: сиромашната вдовица чие масло го умножувал пророкот Јелисеј (4.Цар. 4:1); вдовицата од Сарпета Сидонска кај која престојувал пророкот Илија (Лука 4:26), сиромашната вдовица што ги дала двете парички што ги имала (Марко 12:42) и упрната вдовица што го добила тоа што го барала од судијата.

Царици и само една судија

Во *Библијаџа* многу често се сретнува зборот „царица“, меѓутоа не како владетелка туку како сопруга на царот кој владеел со земјата.

Савската царица која навистина била владетелка и која се прославила со својата мудрост, богатството и со дипломатските квалитети не е изданок на еврејската култура и, според тоа, не

¹¹⁰ За вдовиците во *Сџариоџ завей* види *Frick S. F: "Widows in the Hebrew Bible: a Transactional Approach"*, in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronom*, edited by Athalya Brenner, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

можеме да ја земеме како редок пример на жена која постигнала независност во патријархалното општество кое го разгледуваме. Нејзиното „гостување“ на страниците на *Библијата* може да има улога на споредување на статусот на жените од еврејската и во околните култури.

Што се однесува до цариците-сопруги, кои по смртта на своите сопрузи имале можност да владеат, многу брзо се вклопиле во матрицата на машкиот начин на владеење. Тоа ни го илустрираат приказните за Готолија, Језавела и Иродијада.

Исклучок и гордост на еврејските жени претставува Девора која била единствената жена судија на Израилот, но неа веќе ја коментираме како пророчица.¹¹¹

Ранохристијанските активистки

Многу жени во периодот на раното христијанство, со својата активност во ширењето на христијанството, излегле од приватната сфера на семејството и на тој начин се вклучиле во јавниот живот во тоа време. На истакнатите ранохристијанки - Лидија, Тавита, Хлое, Прискила, Персида и Фива - ќе им посветиме повеќе внимание во наредната глава.

¹¹¹ Во историјата на еврејскиот народ има период кој се нарекува *време на судиите*. По бегството од Египет и четириесетгодишното талкање во пустината, предводени од Исус Навин, Евреите ја освоиле ветената земја. Во освоената земја еврејскиот народ живеел во племенско уредување. Дванаесетте еврејски племиња постојано војувале со соседните царства. Водачите на племињата во мирнодопски периоди биле судии.

АНТРОПОЛОШКИОТ И СОЦИЈАЛНИОТ СТАТУС НА ЖЕНАТА ВО БИБЛИЈАТА

Како што видовме во претходната глава, од страниците на *Библијата* изронуваат бројни женски ликови: некои од нив се типизирани, некои од ликовите се индивидуализирани, а некои од нивните животни приказни се многу впечатливи. Меѓутоа целта во оваа глава е, да се најде она заедничкото што ги поврзува, односно нивниот статус: во семејството, во општеството и во однос на религиозниот живот. Врз основа на анализата на *Библијата* и типологијата на женските ликови,¹¹² очигледно можеме да заклучиме дека „Светот на *Библијата*,“ да ја употребиме синтагмата на Јаир Хофман, е свет на мажи: поглавари на родот, поглавари на племето, воени водачи, судии, верски водачи; мажи се и творците на историјата на еврејскиот народ; мажи се и нивните херои за кои се раскажувало и се создавале легендарни епови - од

Аврама, Самсона, преку Јосифа, Мојсеја, Самуила, Саула, Давида, Соломона па сè до пророците.

Меѓу илјадниците Израилеви синови сретнуваме неколку жени кои влегле во преданието како херои: еврејските бабици во Египет Сепфора и Фуа, кои се спротивставиле на фараонот во полза на својот народ, Девора која била пророчица и судија, Јудита која го убила Олферон за да ја издигне славата на Израилот, Јаил која со колец го убила Сисара, непријателот на Израилот, безимената жена која ја убила Авимелеха, Арсиноја, сестрата на Филопатор која ги поттикнувала војниците храбро да се борат, Хана која е олицетворение на непоколебливоста во верата - и толку. Илјадниците жени го носеле товарот на семејните грижи, раѓале синови Израилеви, се покорувале на своите мажи.

За да се откријат причините на подредената улога на жената, за која наведовме доволно примери досега, во ова поглавје анализата на *Сџариот* завей ќе биде насочена кон антрополошките премиси содржани во митот за создавањето на човековиот род во Првата книга Мојсеева и, кон Мојсеевите закони во кои е кодифициран нивниот социјално - религиски статус.

ЕВА - ИЛИ ПОЧЕТОКОТ НА ПОЛОВАТА НЕРАМНОПРАВНОСТ

Првата жена што се сретнува на страниците на *Библијата* е Ева. Таа заслужува да биде издвоена во посебно поглавје зашто, според библискиот мит, таа е прамајката на човечкиот род и главната виновничка за првиот грев на човештвото. Подредениот

¹¹² Види ги поглавјата: *Библијата-камен ѓемелник на западната култура*,

статус на жената во *Библијата* многу автори го врзуваат со антрополошкиот статус на Ева, кој произлегува како од чинот на Божјето создавање, така и од чинот на нејзината непослушност.

Меѓутоа, во поглед со клучното прашање за создавањето на човечкиот род, *Библијата* воопшто не е еднозначна, па така, уште на почетокот, се соочуваме со една голема противречност што внесува недоумици на планот на разбирањето и толкувањето на генезата на човекот. Имено, во Првата книга Мојсеева, која говори за постанокот (во нашиов превод насловена како *Битие*), сретнуваме две различни приказни.

Според првата приказна, Господ Бог откако ги создал земјата и небото и сите животни и растенија, рекол: „да создадеме човек според нашиот образ и подобие какви што сме Ние, кој ќе биде господар над рибите морски, и над птиците небески, и над зверовите – над целата земја и над сите гадинки што се движат по земјата!“ (1.Мој. 1:26) Останува нејасно на кого се однесува определбата „Ние“ со оглед на фактот дека Бог е еден, и затоа не е јасно на кого се однесува плуралната форма. Веднаш подолу, во истото поглавје читаме: „И го создаде Бог човекот според образот Божји го создаде; машко и женско ги создаде.“ (1.Мој. 1:27) Едно можно толкување би било: доколку создателот се именува со „Ние“ и го создава човекот според образот Божји, и вели машко и женско ги создаде, тоа значи дека тој во себе ги содржи двата поларитети – машко - женско, или има божица која не се спомнува, или станува збор за андрогиниот принцип. Претпоставката за можен лингвистички превид на редакторите на *Сџариоџ завей*, не помага во решението на проблемот, затоа што оваа формулација се сретнува во

дефинитивната верзија на *Свештото писмо*. Покрај тоа, ваквиот исказ се среќнува и во наредните стиха од првото поглавие каде што Бог ги благословува машкото и женското велејќи им да се плодат и множат, да ја наполнат земјата и да бидат господари на земјата, да овладеат со рибите и ѕверовите и птиците и со сите животни што лазат, тој им се обраќа во множинска форма. (1.Мој. 1:28-30)¹¹³ Тоа се случило во шестиот ден од создавањето на светот. Од она што го видовме во првата верзија за постанокот на човечкиот род не произлегува дека Ева има подреден статус во однос на Адам; напротив, тие двајца, иако се различни (маж и жена) се соодветни како рамноправни. Покрај многуте толкувања за оваа верзија на создавањето, во модерната теологија, овој исказ за едновременото создавање на машкото и женското се толкуваа како врвен доказ за онтолошкото достоинство на мажот и жената. Тоа им служи како поткрепа дека модерните човекови права имаат втемеленост во Божјето создавање, кога ги создаде луѓето според образот свој.¹¹⁴

Меѓутоа, текстот што следи, поглавјето под наслов *Човекој во рајот. Божја заповед. Создавање на жената: брак*, многу се разликува од првото. Таму се вели: „А го создаде Господ Бог човекот од прав земен и му дувна во лицето дух животен; и човекот стана жива душа.“ (1.Мој. 2:7) Она што збунува е фактот дека сега го создава само Адам, како маж, го сместува во рајот во Едем на исток, каде што тој треба да ја обработува и варди градината Едемска.

¹¹³ Овој проблем бил дискутиран од многу автори. Во својата книга *Андрогин-ујојија за совршениот пол* Маја Бојаџиевска нуди опширна дискусија за проблемот на противречноста на исказите во митот за постанокот на човекот во *Библијата*. Види, Маја Бојаџиевска: *Андрогин-ујојија на совршениот пол*, (митокритички есеј), Сигмапрес, Скопје, 1999.

(1.Мој.2:15) Единствената заповед која Адам ја добива од Бога е: „Од секое дрво во градината можеш да јадеш, освен од дрвото за познавање на доброто и злото; од него не јади; зашто во оној ден кога ќе вкусиш од него, ќе умреш.“ (1.Мој. 2:16-18)

Одлуката за создавање на Ева доаѓа подоцна, кога Господ Бог решил дека: „Не е добро за човекот да биде сам; да му создадеме помошник, сличен на него!“ (1.Мој. 2:18), и кога меѓу сите други создадени суштества не видел соодветен помошник за Адам, „Господ му прати на човекот тврд сон; па кога заспа, му зеде едно ребро, и местото го пополни со плот. И Господ Бог создаде жена од реброто, што го зеде од човекот, и ја доведе кај човекот. А човекот рече: „Еве сега коска од моите коски, и плот од мојата плот. Нека ѝ биде името жена, зашто е земена од мажот!“¹¹⁵

Затоа ќе го остави човекот таткото свој и мајката своја и ќе се прилепи кон жената своја; и обата ќе бидат едно тело.

¹¹⁴ За тоа опширно говоревме во Првата глава од овој труд, во делот *Жената, религијата и човековите права*.

¹¹⁵ Во врска со настанувањето на Ева од реброто на Адам, Зенон Косидовски нуди интересно објаснување:

Прашањето зашто Господ Бог ја создал Ева на толку необичен начин, од реброто на Адама, од дамнини ја предизвикува човечката љубопитност. Имал достатно земја од неа да направи и жена. Плочките со клинесто писмо, откопани во урнатините на Вавилон, дадоа сосем неочекувано објаснение. Се утврди дека целата работа е заснована врз едно мошне интересно недоразбирање: во сумерскиот мит богот Енкиј го боли ребро. На сумерски јазик зборот „ребро“ гласи „ти“. Божицата која што треба да го излекува реброто на богот Енкиј се вика Нин-Ти - „жена од ребро“. Но „нин-ти“ значи, исто така и „да се даде живот“. Според тоа, Нин-ти може да значи „жена од ребро“, како што може да значи и „жена којашто дава живот“.

Токму во тоа се наоѓа и изворот на недоразбирањето. Еврејските племиња ја замениле Нин -Ти со Ева, оти Ева за нив е легендарната мајка на човештвото, „Жена којашто дава живот“. Но, и другото значење на зборот „Нин-Ти“ (Жена од ребро) не се избришало од нивното сеќавање. Не се заборавило, уште од месопотамските времиња, дека Ева има нешто заедничко со реброто, та така настанала и чудната верзија дека е таа создадена од реброто на Адама. Тоа е уште еден доказ колку Евреите за своите преданија им должат на народите на Месопотамија. Зенон Косидовски: *Библски легенди*, ИРО Наша книга, Скопје.1987. стр. 21.

И беа обајцата голи. Адам и жена му, и не им беше срам.”
(1.Мој. 2:21-25)

Оваа втора приказна, многу често е цитирана за да се покаже подредениот статус на жената - дека било Божја волја подоцна да создаде помошничка на Адама, која ќе го забавува и ќе му помага. Значи, подреденоста на жената е разбирлива уште во Божјето создавање, што значи пред Ева да го направи првиот грев.

И во врска со оваа верзија на создавањето има различни толкувања. Меѓутоа, библистите се разидуваат во однос на прашањето: дали ова значи експлицитна нерамноправност меѓу половите. Едит Дин на пример, во улогата на помошничка што ѝ е доделена на Ева гледа „божји благослов и убавина.“¹¹⁶ Меѓутоа во институционализираното еврејство и христијанство, таа традиционално се користила за да се покаже дека жената е секундарно битие.

Кога е во прашање настанувањето на човечкиот род ништо не е едноставно - од самиот почеток сè е проследено со нејаснотии и противречности. Еднаш Господ Бог ги создаде заедно, „маж и жена ги создаде“, другпат, прво мажот потоа жената. Тоа остава простор за различни толкувања; според едното има место да се тврди дека жената е рамноправна, според другото, дека Ева има подредена улога, односно дека е создадена втора, по Адама.

Наспроти контроверзната приказна за Божјето создавање на човечкиот род, многу појасна е приказната за сторениот грев на Ева, кој ја запечатил судбината на нејзините потомки како грешници. Се чини дека вистинската историја на човечкиот род започнува со источниот или првиот грев кога Ева, по наговор од

¹¹⁶ Edith Deen: *All the Women of the Bible*, Harper & Row Publishers-Harper Collins Publishers Inc., New York, 1955. стр.5

змијата, набрала од родот на дрвото на мудроста, од кое, да се потсетиме, Господ му забранил на Адама да јаде. Ева го понудила и Адама и поради тоа, тие двајцата ќе бидат казнети од Бога.

Казната за Ева гласи: „Ќе ти ги умножам и преумножам маките кога си бремена; со болки ќе раѓаш деца, и ќе бидеш под власта на мажот свој и тој ќе ти биде господар!“, а за Адама вака: „Бидејќи ја послуша жената и вкуси од дрвото, од кое ти забранив и реков: - не јади од него – затоа земјата нека биде проклета поради тебе; со мака ќе се храниш од неа сè до крајот на својот живот; трње и троскот ќе ти раѓа; и ти ќе јадеш трева полска. Со пот од лицето свое ќе јадеш леб, сè дури не се вратиш во земјата, од која си земен; зашто си земја, и во земја ќе се вратиш! И ја нарече Адам жената своја Ева, бидејќи таа стана мајка на сите живи.“ (1.Мој. 3:17-20)

Во врска со првиот грев имаме недоброј толкувања. Вообичаено е гледиштето изразено во различни формулации и од различни автори дека поради непослушноста и гревот на првата жена, нејзините следбенички треба вечно да плаќаат и да ја имаат подредената улога во однос на мажите. Тоа провејува особено во феминистичките студии. На тоа се надоврзува ставот дека Света Дева Марија во *Новиот завей* треба да ги откупи гревовите на Ева со тоа што станала мајка на богочовекот кој проповеда љубов и милосрдие.

Меѓу гледиштата кои се разликуваат од овие, спаѓа она на Ерих Фром кој во чинот на непослушноста го гледа почетокот на човековата историја. Но кај Фром акцентот воопшто не е ставен на гревот на Ева - тој чин оди во пакет со двајцата - Адам и Ева.¹¹⁷

¹¹⁷ Ерих Фром: *За непослушноста и други есеи*, Комунист, Скопје, 1989.

Како и да е, со овој чин навистина почнува човековиот развоток, кој за разлика од оној во рајот е исполнет со многу маки и искушенија. А останува фактот дека на планот на антропогенезата двата различни претставници на човековиот род стартуваат со нерамноправен статус уште во самиот почеток.

ЖЕНАТА ВО ОДРЕДБИТЕ НА МОЈСЕВИТЕ ЗАКОНИ

Анализата на старозаветните закони ни дава многу докази за тоа какви биле односите меѓу половите, односно за подредената улога на жената. Според старозаветната лектира судбината на жената е предопределена со првиот грев и со божјата казна.

Но, сепак, треба да видиме каква е правната положба на жената кодифицирана во Мојсеевите закони откако е склучен Синајскиот сојуз. Патријархалниот карактер на еврејската култура и религија се гледа уште во подготвителната фаза на донесувањето на законите; имено, кога Господ Бог треба да ги соопшти заповедите, покрај другите работи што треба да бидат направени како подготовки, а кои се во надлежност на Мојсеј има и вакво барање:

„И му рече на народот: „Бидете готови и за три дни не приближувајте се до жените“ (2.Мој. 19:15)

Карактеристично е што во Десетте заповеди што Господ Бог му ги кажува на Мојсеја тој, всушност се обраќа до мажите:

„Не пожелувај ја жената на ближниот свој, ниту нивата негова, ни слугата негов, ни слугинката негова, ни волот негов, ни

ослето негово, ни секаков добиток, ниту нешто друго, кое е на ближниот твој!“ (2.Мој.20:17

Законските одредби нѝ помагаат да го објасниме статусот на жената во однос на религиозниот живот. Нерамноправниот статус се забележува и во законите со кои се определува што смее да се заветува и да се откупува. На пример, во ситуација кога некој се заветува да ја посвети својата душа на Господа со цена: доколку е во прашање маж, тогаш цената од дваесет до шеесет години треба да биде педесет сребрени дидрахми, „Ако е, пак за жена, цената да биде триесет дидрахми.“ (3.Мој. 27:4)

Заслужува внимание учеството на жената во религиозната практика. Во поглавието *Закон за назореиѝе. Блаѓослови за Израилоѝи*, Господ Бог му ја кажува на Мојсеј неопходната процедура,„ако маж или жена вети да му се посвети на Господа, да даде завет за да се очисти со Господовата чистота (4.Мој. 6:2), но иако тој вели „маж или жена“ прописите што следуваат сите без исклучок се однесуваат на мажот. Тоа значи дека начелно на жената не ѝ е забрането да стане назореј - духовно лице посветено на Бога - но наредбите и прописите се за мажот.

Четвртата книга Мојсеева го содржи и Законот за заветите. Во почетокот на овој дел Мојсеј им се обраќа на началниците на синовите Израеливи, но од вкупно 17 верса, 14 се посветени на жените кои сакаат да дадат или дале завет. Зад ваквата диспропорција во упатствата за мажот и во оние за жената може имплицитно да лежи претпоставката дека жените се попреблематични кога е во прашање давањето завет:

3. „Ако некој Му вети нешто на Господа, или се заколне со клетва, или ја заложил душата своја, да не го оскверни зборот свој,

туку да изврши сè, што излегла од устата негова.” (4.Мој.30:30) И тоа е сè кога се во прашање мажите. Но поинаку е кога тие се упатени за жените:

4. „Ако жена се заветува на Господа и се зарече во татковата си куќа, во млади години,

5. А таткото нејзин го чуе заветот и изрекувањето нејзино, што го наложила на душата своја, па го премолчи таткото нејзин тоа, тогаш сите нејзини ветувања, и секое нејзино зарекување, што си го наложила на душата своја, да ги исполни;

6. Ако таткото нејзин, кога ќе чуе, па и забрани, тогаш сите нејзини завети, што си го наложила на душата своја, да не се исполнуваат, и Господ ќе ѝ прости, бидејќи таткото ѝ ги забранил.

7. Ако се омажи, пак е обврзана со завет, или со збор, излезен од устата нејзина, со која таа се обврзала,

8. И чуе мажот нејзин, па откако ќе чуе и он ги наложи на душата своја, исто така да се исполни;

9. Ако мажот нејзин, кога ќе ги чуе, и забрани ѝ го отфрли заветот нејзин, што го дала, и изборот, излезен од устата нејзина, со кој таа се обврзала, тие да не се исполнат, бидејќи мажот ѝ забранил и Господ ќе ѝ прости.

10. А заветот на вдовица и разведена, каков и да било зарек да си наложила на душата своја, да се исполни.

11. Ако жена се заветувала во куќата на мажот свој, или со клетва си наложила на душата своја зарек,

12. И мажот нејзин ја чул, а премолчал и не ѝ го забранил, тогаш сите завети нејзини да се исполнат и секое зарекување, што го наложила на душата своја, да се исполни;

13. Ако, пак, мажот нејзин, откако ги чул, ги отфрлил, тогаш сите завети нејзини, излезени од устата нејзина, и зарекнувања на

душата нејзина, да не се исполнат; мажот нејзин ги уништил, и Господ ќе ѝ прости.

14. Секој нејзин завет и секоја клетва нејзина за смирување на душата своја, мажот нејзин може да го потврди, и мажот нејзин може да го отфрли.

15. Ако мажот нејзин молчел од ден на ден, тој со тоа ги потврдил сите ветувања нејзини и сите зарекувања нејзини, со кои се обврзала, ги потврдил, зашто, откако чул, молчел за тоа;

16. Ако, пак, мажот ги отфрлил, откако чул, тој го примил врз себе гревот нејзин.” (4.Мој. 30:4-16)

Цитираните одредби експлицитно говорат дека жената е под целосно старателство на мажот, било како татко било како маж. Уште поексплицитно, овие илустрации говорат дека мажите својата надредена положба ја црпат директно од Бога - одредбите од Четвртата книга Мојсеева завршуваат со заклучок дека тоа се наредбите на Господа за односите меѓу мажот и жената негова, меѓу таткото и ќерката негова во млади години, во куќата на таткото свој. Станува збор како да се држи под контрола жената и како ќерка и како жена.

Заслужува внимание и една одредба која навидум нема врска со регулирањето задачите од аспект на половата припадност. Според правилата за принесување на жртви во *Закон за жрџвиџе сејаленици*, доколку жртвата што треба да се принесе е поважна, тогаш дури и животните кои се принесуваат треба да бидат од машки пол:

3. „Ако принесува жртва сепаленица од крупен добиток, нека принесе машко, здраво;“ (3.Мој.1:3), а кога се принесува жртва за спасение тогаш таа може да биде или од машко или од женско говедо. (3.Мој. 3:1)

Многу рестриктивни одредби за жената во Мојсеевите закони се врзани за менструалниот циклус поради што таа се смета за нечиста:

19. „Кога жена има излив на крв, што тече од нејзиното тело, треба да биде одделена седум дена додека е нечиста; и секој што ќе се допре до неа да биде нечист до вечерта” (3.Мој. 15:19) Но, доколку некој биде со неа во таква состојба, тогаш и тој е нечист седум дена потоа (3.Мој.15:24). Понатаму, доколку периодот кај жената трае подолго, нејзината нечистотија се пролонгира сè до моментот додека престане изливот на крв. Но тоа не е сè:

28. А кога жена ќе се исчисти од изливот свој, да изброи седум дена и потоа ќе биде чиста” (3.Мој.15:28)

СОПРУГИТЕ ВО МОЈСЕЕВИТЕ ЗАКОНИ

Мојсеевите закони допуштале бракоразвод, но одредбите за бракоразводот не ги штителе подеднакво двата сопружници - предностите се на страната на мажот:

1. „Ако некој земе жена и поживее со неа, но таа не добие милост во очите негови, бидејќи нашол кај неа срамна работа, па ѝ напише писмо за развод, и ѝ го даде во рацете нејзини, и ја испрати од куќата своја,

2. А таа, откако ќе излезе од куќата негова, се омажи за друг,

3. Па, ако и тој маж ја намрази и и напише писмо за развод, и и го даде во рацете нејзини, и ја испрати од куќата своја, или пак тој, вториот маж, што ја зел за жена, умре,

4. Тогаш првиот маж нејзин, откако ја напуштил, не може пак да ја земе за жена по нејзиното осквернување, зашто е одвратно пред Господа, твојот Бог: не осквернувај ја земјата, што ви ја дава Господ, вашиот Бог во наследство.“ (5.Мој. 24 :1-4)

Многу се интересни и законите за љубомората дадени во одделот *Ойсїранување на нечисїиїе. Неверносїа е грев.* Господ му вели на Мојсеја да зборува со синовите Израеливи и да им каже:

12. Ако некого го изневери жената и го презре,

13. Или ако некој преспие со неа и излие семе, и тоа се утаи од очите на мажот нејзин, или ако скрие дека се осквернила тајно, а против неа нема сведок, таа нема да биде разоближена;

14. А него го обземе ли љубоморен дух, и почне да љубомори на жена си, кога таа е осквернета, или го обзема љубоморен дух, и тој почне да љубомори на жена си, кога таа не е осквернета,

15. Тогаш мажот нека ја доведе жената при свештеникот и да принесе дар за неа една десетина од ефа јачмен брашно, но да не го полива со елеј и да не става на него ливан, зашто тоа е жртва за љубомора, жртва за спомен што наспомнува за беззаконие.“ (4.Мој.5:12-15) Притоа мажот треба да ја одведе жената кај свештеникот за да се утврди нејзината вина. Доколку е виновна следи строга казна:

20. „Но, ако си го изневерила својот маж и си се осквернила, и ако некој, освен твојот маж, спиел со тебе,

21. Тогаш свештеникот нека ја заколне жената со клетва за проклетство и нека ѝ рече: - да те предаде Господ на проклетството и на клетва во твојот народ, и да даде Господ утробата твоја да се исуши, и стомакот твој да се надуе;

22. И да мине внатре во тебе таа вода што носи проклетство, па стомакот твој да се надуе и утробата твоја да се исуши – А жената да каже : ‚Амин, амин‘ (4.Мој. 5:20-220)

КЕРКИТЕ ВО МОЈСЕВИТЕ ЗАКОНИ

Керките во *Сџариоџ завей* не се спомнуваат колку што се спомнуваат синовите, затоа што биле помалку ценети. Но затоа има многу одредби во Мојсеевите закони со кои се дефинира нивната положба во општеството, или посоодветно би било во семејните релации.

Од *Законоџ за ројсџвоџо, убисџвоџо и џелесниџе џовреди* илустративни се следните одредби:

7. „ Ако некој ја продаде керката своја за робинка, таа да не си оди како што одат робинките;

8. ако не му се свиди на господарот нејзин, за која ветил дека ќе ја земе за жена, нека ја отпушти. Но нема право господарот да ја продаде на туѓ народ, кога сам ја отфрлил;

9. ако, пак, ја свршил за синот свој, нека и го даде правото, што го имаат керките;

10. ако земе друга за себе, првата не смее да ја лиши од храна, облека и сопружничка должност;

11. не и направи ли една од овие три работи, тогаш нека си оди од него дарум, без откуп (2.Мој. 21:2-11)

Одредбите недвосмислено покажуваат дека керките се во целосна надлежност на татковците кои решаваат за нивните животи,

можат дури и да ги продаваат, а нивните идни сопрузи се дефинирани како господари.

Управувањето со животот на ќерките можеме да го согледаме и преку следниот фрагмент во *Новиџе ѝлочи на законоѝ*:

16. И не земај им од ќерките нивни жени за своите синови, ниту од ќерките свои за нивните синови, та да не би ќерките твои, вршејќи блуд за боговите нивни, да ги натераат и синовите твои на блуд за боговите нивни“ (2.Мој.34:16) Ова се однесува на една практика што е присутна во историјата на еврејскиот народ, кога поради тесниот национализам на еврејскиот народ најчесто биле жртвувани девојките, а особено снаите кои биле туѓинки. Вакви примери се сретнуваат и во Книгата на Ездра.

Има и посебни прописи за однесување наменети за ќерките на свештениците:

9. „Ако свештеничка ќерка се оскверни со блудство, таа го осквернила таткото свој: со оган да биде изгорена. (3.Мој. 21:9)

12. Ако свештеничка ќерка се омажи за човек од друго племе, таа не смее да јаде од првините на светото,

13. а ако таа остане вдовица или биде разведена, а нема деца, и се врати во татковата куќа, како што била на млади години, тогаш таа може да јаде од лебовите на татка си; но никој од друг род не смее да јаде од нив.“ (3.Мој. 22:12)

Овие одредби ни покажуваат, прво, дека барањето за непорочноста на свештеничките ќерки, е пред сè важно поради угледот на нивните татковци а не поради нив самите; второ, дека тие имаат посебна задача во задржувањето на чистотата на народот - немешање со други народи.

Во богатата збирка закони што Господ му ја издиктирал на Мојсеј, веројатно не било регулирано наследственото право на

ќерките. Кога таквиот проблем почнал да искрснува во животната практиката, најден е начин тоа да се регулира во посебен дел насловен како *Наследсѝвеной̄о й̄раво на ќеркий̄е*.

Имено, петте ќерки на Салпаад од поколението на Манасија, син Јосифов, по име Мала, Нуа, Егла, Мелха и Терса, дошле пред Мојсеја, пред свештеникот Елеазар, пред кнезовите и пред целото општество, при влезот на скинијата на сведоштвото, да бараат право за наследствен дел за да не се загуби името на нивниот татко кој умрел, а немал синови да го наследат. Откако Мојсеј го изнел случајот пред Господа тој рекол:

7. „Право велат Салпадовите ќерки; дај им наследствен дел меѓу браќата на таткото нивни и предај им го ним татковиот дел со жреб,

8. а на синовите Израилеви јави им кажи: ако некој умре, и не остави син, предавајте го наследството на ќерките негови.“
(4.Мој.27:7-8)

Речиси е сигурно дека ова е прва интервенција во полза на жените во законодавниот систем на Евреите која успешно се завршила.

Во патријархалната култура на Евреите девственоста била на висока цена и тоа нашло артикулација во законската регулатива каде што девиците имаат определена заштита. Примери за вакви одредби наоѓаме во *Законой̄ й̄рой̄ив ошй̄ей̄ување имой̄ на својой̄ ближен, й̄рой̄ив уѓней̄ување на сиромашни луѓе*:

16. Кој измамил несвршена девојка, и биде со неа, да ја дарува и да ја земе за жена;

17. а ако таткото нејзин одбие да му ја даде, да одмери сребро на татка й̄ колку што следува за мираз на девојката. (2.Мој.22:16-17)

Голем акцент врз девственоста на ќерките е ставен и во одредбата за *Свештосќа на свештенициите*. Така, кога се регулираат должностите на свештениците, се вели дека тие не смеат да се допираат до мртовци, освен во некои исклучителни ситуации кога станува збор за блиски роднини, но:

3., До сестра, која е мома што живее кај него, а немажена, може да се допира, и со тоа да не се осквернува.“ (3.Мој. 21:3)

Прописите се ригорозни во врска со женидбата на свештениците:

7., Тие не смеат да земаат жени блудници и порочни, не смеат да се женат ни со жена, отерана од својот маж, затоа што се тие свети пред Господа, својот Бог“. (3.Мој.21:7)

13., За жена тој треба да зема девица од родот свој;

14. Не смее да зема вдовица или оставена или осквернета или блудница, туку само девица од родот свој тој треба да зема за жена.“ (3.Мој.21:13-14)

Важноста на девственоста ја сретнуваме и во *Поѓлавјејшо 22; Разни йројиси. Сожалување сйрема йишициите. За чесен брак.*

13., Ако некој земе жена и влезе при неа, па ја намрази,

14. И ја обвини за порочни дела и пушти лоши зборови за неа, и каже: ја зедев оваа жена, влегов при неа, и не ја најдов девица,

15. Тогаш таткото на момата и мајката нејзина нека ги земат и нека ги изнесат девцтвените белези на момата при старешините оред портата;

16. И таткото на девојката нека им каже на старешините: „му ја дадов ќерката моја за жена на овој човек, а сега тој ја намрази,

17. И ете, ја обвинува за порочни дела, велејќи: не ја најдов ќерката твоја девица; но еве ги девствените белези на ќерката моја.

И да ја распростре долната облека нејзина пред старешините од тој град.

18. Тогаш градските старешини да го фатат мажот и да го казнат,

19. И да го глобат со сто сикли сребро, и тоа да му го дадат на таткото од девојката, поради што нанел зло на израилска девица; таа, пак, да си остане негова жена, и тој да не може да се разведе од неа преку целиот живот.

20. Ако пак кажаното излезе навистина, и таа не биде најдена како девица,

21. Тогаш нека ја доведат момата пред вратата на татковата куќа, и градските мажи нека ја каменуваат до смрт, бидејќи извршила срамно дело во Израилот, го осквернила татковиот дом; така истребувајте го злото од себе.“

Прописите што следат во овој закон и натаму се однесуваат на девиците:

23. Ако некоја девица, свршена за маж, ја сретне некој во градот и легне со неа

24. Тогаш и обајцата да ги доведете пред портата на тој град и да ги претепате со камења до смрт: момата поради тоа што не викала во градот, а мажот, поради тоа што ја осквернил свршеницата на ближниот свој: така истребувајте го злото од себе,

25. Ако, пак, некој сретне во полето мома свршена, па ја силува, да биде погубен само мажот кој лежел со неа,

26. А на момата не правете и ништо; кај момата нема грев за смрт: тоа е исто, како кога некој стане против ближниот свој и го убие;

27. Бидејќи тој ја сретнал во полето, а свршената мома и да викала немало кој да ја спаси,

28. Ако некој сретне девица несвршена, па ја силува, и ги затечат,

29. Тогаш оној, што лежел со неа, да му даде на таткото од момата педесет дидрахми во сребро, а таа да биде негова жена, бидејќи тој ја осрамотил; преку целиот живот свој тој не може да се разведе од неа.

Овие одредби уште еднаш покажуваат колку е на цена девственоста, и токму поради тоа и законите се многу строги за тие што ќе обесчестат девица. Имајќи ја предвид дамнешноста на овие прописи, вцашува сознанието колку долго тие опстојувале во традиционалните обичаи вклучително и во дваесетиот век.

МАЈКИТЕ И ВДОВИЦИТЕ ВО МОЈСЕВИТЕ ЗАКОНИ

За високата почит што ја уживале мајките и вдовиците во еврејското општество говоревме во претходната глава. Овде само ќе го илустрираме високиот статус што тие го имале. Посебната одредба содржана во Законот за ропството, убиството и телесните повреди, која е редок пример на изедначеност на мажот и на жената: „Кој ќе го удри таткото свој или мајката своја, да се погуби“ (2.Мој.21:15).

А дека вдовиците се жените кои имаат привилегиран статус од ги даваме следниве примери:

“17. Не загорчувај го поминот на придојдениот, сиромавиот и вдовицата, и од вдовица не земај облека во залог.” (5.Мој. 24:17)

“19. Кога жнееш на нивата своја во твоето поле и заборавиш сноп на нивата своја, не враќај се да го земеш: тој нека остане за

придојдениот, и сиромавиот, и вдовицата, за да те благослови Господ, твојот Бог, во сите работи на рацете твои."

„19. Проклет да е оној, кој криво суди придојден, сиромав или вдовица! И целиот народ да рече: амин!“ (5.Мој.27:19)

За статусот на жената во *Библијата* освен од законските одредби на Мојсеевите закони, многу дознаваме и од разните случки кои ни се посредувани. Така, на пример, чест мотив е татковците, а особено кралеви и војсководители да тргуваат со своите ќерки или пак да ги ветуваат некому, во случаи кога сакаат нешто да им успее. Илустративен е следниов пример:

„ 12. И рече Халев: "Кој ќе го порази Киријат - Сефер и го преземе, ќе му ја дадам ќерката своја Ахса за жена;

13. Го презеде Готониил, син Кенезов, помалиот брат Хелезов, и Халев му ја даде ќерката своја Ахса за жена.(Суд.1:12-13)

Многу приказни говорат дека било срамно да се погине од женска рака. Така, кога царот Авимелех настрадал од раката на една жена која фрлила парче воденичен камен врз неговата глава:

54. „Авимелех веднаш го повика слугата, оруженосецој свој, и му рече: извади го мечот свој и убиј ме, за да не се рече за мене:„го уби жена“. И слугата го прободеше и тој умре.“ (Суд.9:54)

Речиси ропскиот статус на жената можеме да го видиме и преку еден суров пример раскажан во *Книга судии Израилеви*. Кога еден патник, дошол на гости во некој град, граѓаните се собрале околку куќата на домаќинот, но домаќинот за да ја спаси честа на својот гостин имрекол: „Еве, јас имам ќерка мома, а тој има наложница, ќе ги извадам, осрамотете ги нив, сè што ви е угодно; а со тој човек не правете го тоа безумие."

Бидејќи тие не го послушале, мажот ја зел наложницата своја и ја извел при нив на улица. Тие ја злоставувале цела ноќ, и ја пуштиле во зората, но таа починала од маки. (Суд.19:23-30)

Библијата бележи многу вакви случки кои говорат за суровоста на дамнешните обичаи, во кои жените се третираше како сопственост на мажите.

ОБРАКАЊЕТО НА ПРОРОЦИТЕ

Потчинетоста на жените и нивниот статус на секундарно човеково битие доаѓа до израз и во пророчката литература. Работата на пророците била од исклучителна важност за духовниот и социјалниот живот на Евреите а посебно инсистирале врз моралните принципи. Во тој контекст прописите што ги нуделе за однесување на жените биле многу ригоризни. Во интерес на зајакнување на верата и единството на еврејскиот народ тие често биле казнувани поради приклучувањето кон туѓите богови. Бидејќи за тоа прашање веќе говоревме, во овој контекст ќе наведеме делови од пророчките книги, во кои, на лингвистички план доаѓа до израз мислењето на пророците за ќерките Израеилеви: Во апокалиптичната визија на пророкот Исаија, на пример, кога ја прорекува иднината на Вавилон, тој го споредува градот со жена:

"1. Слезе и седни во прав, о, девице, ќерко вавилонска; седни на земја: престол нема, ќерко халдејска, и во иднина нема да те нарекуваат нежна и милолика.

2. Земи рачници и мели брашно; симни го превезот, засукај ракави, разголи ги нозете, гази преку река:

3. твојата голотија ќе се открие, и ќе се види твојата срамотија. Ќе се одмаздам и никој нема од тоа да ме одврати.“ (Исаија.47:1-3)

Овој стил на кажување се сретнува и во Книгата на пророкот Јеремија.

1. „Велат: ако мажот ја напушти жената своја, и таа го остави и стане жена на друг маж, може ли таа да се врати при него? Нема ли со тоа да се оскверни таа земја? А ти со мнозина милосници блудствуваваше, - и при сето тоа врати се при Мене, вели Господ.

2. Крени ги очите кон идолските светилишта и гледај каде ли не блудствувале со тебе? По патиштата седеше ти заради нив како Арапин во пустиња, и ја осквернуваше земјата твоја со блуд и со твоето лукавство.

„3. Заради тоа беа запрени дождовите и немаше доцен дожд; но ти имаше жело на блудница, не сакаше да се засрамиш.

4. Нема ли да викаш отсега кон Мене: „Оче, Ти беше наставник на младоста моја!“

5. Зар то секогаш ќе биде во гнев, и зар вечно ќе го задржува во Себеси? Ете, што зборуваш ти, а вршиш зло и во тоа не успеваш.

6. Господ ми рече во дните на царот Јосија: виде ли ти, што врши отстапницата, ќерката Израилева? Таа оди на секоја висока гора и под секое лиснато дрво, и таму блудствува.“ (Јеремија 2:1-6)

Кај Јеремија идентификувањето на Израилот со жена има и поинаква варијанта - наместо со сопруга се споредува и со ќерка:

19. „Ете, слушам од далечна земја пискот на ќерката на Мојот народ: зар нема Господ на Сион?.....“ (Јерем.8:19)

* *

*

Примерите што ги наведовме нудат доволно докази за *родовајќа асиметрија* што постои во односите меѓу половите. Тоа е видливо уште на првите страници на *Библијата* во антрополошките претпоставки содржани во митот за создавањето на човековиот род, кога е определена судбината на жената како „ вториот пол“ и грешница во светот на мажите.

Мажите во *Стариот завет* претставуваат елита, која својата моќ ја црпи директно од Јахве. Богот на Евреите е жесток, воинствен - дури и дава наредби за уништување и убивање.

Од аспект на религијата, во таквиот машки свет е забележливо отсуството на *Божицата*, која под најразновидни имиња се јавува кај другите народи, соседи на старите Евреи, со кои тие биле во различни контакти. Ова потиснување на женскиот принцип на божеството ќе има директни последици врз статусот на жената.

Риен Ајслер која во историјата на човештвото открива главно два модели - модел на партнерство и модел на доминација - укажува дека во почетокот на библискиот период иако Ханаан, како и Месопотамија веќе се движеле кон модел на доминаторско општество, воопшто не е спорно дека инвазијата на тринаесетте еврејски племиња, не само што го забрзала туку и го радикализирала процесот на социјалната и идеолошката трансформација, која води кон доминаторско општество. Доказ за тоа гледа во фактот што во *Библијата*, целосно отсуствува *Божицата* како божествена сила. Ако ја читаме *Библијата* како нормативна, социјална литература, според Риен Ајслер, отсуството на Божицата е едноставно најважниот исказ за видот на општествениот поредок за кој мажите низ многуте векови го пишувале и препишувале овој религиски документ за да го

востануваат и развијат ваквиот поредок: „Бидејќи, симболично, отсуството на Божицата од официјалните свети списи е и отсуство на Божја сила што ќе ги заштити жените и ќе ги одмазди за сите зла што им го направиле мажите.“¹¹⁸

Ова апсолутно одрекување на женското учество во божественоста и, според тоа, на жената - е важно во светлината на фактот дека Евреите црпеле извонредно многу токму од месопотамиските и ханански митови. Тоа е уште позначајно со оглед на археолошките откритија кои покажуваат дека долг период по инвазијата на Евреите, населението во Ханаан, вклучувајќи ги и самите Евреи, продолжиле да ја обожуваат *Божицата*. Археолошките откритија не оставаат место за сомнеж дека при крајот на монархијата, народната религија во која се обожавале хананските божици, играла многу поважна улога, отколку религијата која го славела единствениот машки Бог, за што сведочат и откриените фигури на Астарта кои датираат од 12-13-от век п.н.е.¹¹⁹

Алузии на оваа тема се среќаваат и во самата *Библија*: пророците Ездра, Осија, Неемија и Еремија постојано го подигнувале гласот против непрокопсаноста да се слават други богови како што било обожаването на „кralицата на небото.“ Најголемиот гнев е насочен против „неверноста на ќерките на Ерусалим“. Во напорите да се засили кохезијата на избраниот народ и верата во единствениот Бог, во Книгата на Ездра сретнуваме податоците за големото етничко чистење, кога на синовите Израелеви им било наредено да ги избркаат своите сопруги кои биле туѓинки: „извршете ја волјата Негова и одделете се од народите на

¹¹⁸ Rien Ajsler: *The Chalice and the Blade*, Harper, San Francisc, 1988.стр. 93.

¹¹⁹:Rafael Patai: *The Hebrew Goddess*, Avon, New York,1978. str.12-13.

таа земја и од другоплеменските жени“ Повикот на пророкот бил остварен. (2.Ездр. 9:7-36) Тоа може да се доведе во врска и со верувањето на жените туѓинки во многубожечката религија.

Класификацијата на жените во претходните глави ни покажа дека нивните главни улоги и најистакнатите форми на статус што ги имаат во социјалниот живот, се врзани за семејството.

Независно од фактот што еврејскиот народ минал низ повеќе фази на општествено уредување - од родовско-племенско уредување (периодот на судиите), преку формирање на првата држава под водство на Саул, Давид и Соломон, потоа теократско уредување по враќањето од вавилонското ропство (воведено единствено во Ерусалим) - во однос на семејниот живот претставен во *Стариот завет*, не забележуваме големи промени.

Антропологот Рафаел Патаи, врз основа проучувањето во *Библијата* и на истражувањата на Средниот исток, истакнува дека, според сфаќањето на старите Евреи, човековиот род е едно големо семејство - Господ Бог ги создал првиот маж и жена, тие родиле деца и станале претци на сето човештво. Според таквото сфаќање, секоја сродничка група а, всушност, и повеќето други општествени групи, во потрагата по своето потекло одат наназад сè додека не стигнат до една единка. А таа единка исто така верувала дека има роднини кои се сметаат за нејзини претходници итн.

Во студијата *Полош и семејството во Библијата и на Средниот Исток*, произлезена од спомнатите истражувања, Рафаел Патаи ни ги дава следниве карактеристики на библиското семејство:

Во структурна смисла, библиското семејство се состои од машка глава (водач), неговата сопруга или сопруги, неговите синови со нивните снаи и деца, и неговите немажени ќерки. Со јазикот на

антропологијата, таквото семејство се нарекува „проширено“ наспроти „нуклеарното“, или биолошкото, со кое се карактеризира западното семејство.

Во проширеното семејство главна грижа претставува изборот на брачните партнери, особено прашањето за кого мажот не смее да се жени, за кого смее, за кого се очекува да се ожени сл.

Главните одлики на проширеното семејство се: 1) тоа е *ендогамно*, што значи дека при склучувањето бракови предност имаат блиските крвни сродници; 2) тоа е *џајрилинечно* што значи дека потомците се поврзуваат по таткова, а не по мајчина линија. Секој маж смета дека припаѓа на семејството на кое му припаѓал татко му. Според Прва книга Мојсеева, тоа е линијата што ја следи човештвото. Истото правило се одржува низ целата библиска епоха, а на Средниот Исток трае до денес. Причината за ваквото поврзување, според Патаи била задржувањето на приватната сопственост; 3) тоа е *џајријархално*, што значи дека таткото е господар на семејството. Во библиското семејство таткото, како глава на семејството имал моќ дури и над животот и смртта над членовите на сопственото семејство; 4) тоа е *џајрилокално*, што значи дека кога мажот се жени, тој ја носи својата невеста во домаќинството на својот татко, во кое младоженецот и натаму останува член. Класично семејство е семејството на Јаков: семејството е проширено - ваквиот тип е добро етаблиран во Првата книга Мојсеева (битие); 5) тоа е *џолигиничко*, што значи дека мажот можел да има повеќе од една жена, милосници, или робинки. Библиското семејство вклучувало и робови / робинки, слугинки. Тоа било прашање на престиж, и првите жени не им се лутеле на вторите, туку меѓусебно се натрпреварувале која повеќе ќе ја здобие љубовта на мажот.

Со оглед средишното место и значење на семејниот живот во рамките на религиозниот и културниот контекст на Еврејството, жените биле многу ограничени. Еврејската жена има важна и решавачка улога во семејството, но таа била ограничена во она што ние денес би го нарекле приватен живот кој бил сведен на грижа за децата и мажот и извршување на домашните задачи. Но, жената не била ограничена само со еднообразните домашни должности, туку и со комплексот закони и ритуали што се однесувале на менструацијата и растењето на децата. Правно, возрасната жена во домот е под доминација на мажот, а духовно, во јавниот живот на религиската заедница, таа нема никаква суштинска улога. Изучувањето на светите списи и практиката на богослужбата биле исклучиво работа на мажите.

Ваквиот статус на жената продолжил и во хеленистичкиот период од животот на Евреите. Во еврејското семејство жената била задолжена за одржување на традицијата, била врзана со правилата и ограничувањата смислени да се зачува семејството и да се оспособи да му се спротивстави на надворешниот притисок за сообразување со обичаите на надворешниот свет. Оваа нејзина улога била особено важна затоа што, иако во трговските и правните сфери Евреите ги почитувале обичаите и законите на империјата, во сферата на семејството и религискиот живот тие го задржале својот издвоен, партикуларистички идентитет, а ограничената улога на жената била од решвачка улога за одржувањето на оваа издвоеност.

Тоа е време кога Книгите за Јудита и Естира, хероините што го спасиле Израилот од загадувањето со паганските религии биле особено популарни во тоа време зашто хе, и тие служеле како модели за Еврејските жени да останат во рамките на традицијата, да го одбијат општествениот договор и брак со Неевреите и да бидат

брана на надворешните влијанија во еврејското семејство и религиозен живот.

Тоа е времето кога почнува да се шири христијанството. Како што видовме во претходната глава тоа израснало од богатата интелектуална и духовна почва на јудаизмот од еврејската Палестина и Евреите што живееле низ Римската империја. Бидејќи црквата се одделила од синагогите започнувајќи си независен развој, во неа исто така се инкорпорирале идеи од многу различни култури присутни во хелинизираниот римски свет, како и од религиозните мистерии кои беа популарни во тоа време. И во јудаизмот и во грчко римската култура во тоа време жените играле важна улога.

Во Римската империја во првиот век од нашата ера многу жени биле образувани а некои биле и многу влијателни во општествениот и политичкиот живот. За разлика од нив еврејските жени биле далеку од таков еманципиран статус.

И стоиците и епикурејците го поддржувале јавното образование на жените и застапувале егалитарен однос меѓу жените и мажите. Поддршката на оваа интелектуална елита не само што придонесла да се промени легалниот статус на жените туку и помогнала да стане можно некои жени од повисоките класи да се стекнат со професионално признание како поетеси, писателки, историчарки. Тие имале повисок статус и во однос на правната регулатива (можеле да се разведуваат, да наследуваат имот). Жените во римската империја имале повисок правен статус од жените во Грција или на Исток и имале слобода да се појавуваат самостојно и без машка придружба на јавни настапи (театар, банкети, римски игри итн.). Но сепак, тоа не поминувало без отпор кај машкиот свет.

Без сомнение, во поголемите градови како што се Александрија тоа суштински не го променило статусот на еврејските жени.

Во споредба со јудеизмот грчко-римските религии биле поотворени за учество на жените. Тука се мисли на култот на Изис, Весталските девици на Рим итн. Влијанието на жените сепак и во односот на водството и по број било најзабележливо во гностичките религии. Свеста за гностичкото движење како дел од миљето на Новиот завет е витално за истражувањето на ставовите према жените. Иако во овој ран период еврејската традиција и религиозните закони ја држале жената затворена грчко-римската култура и законот нуди многу индикации за постоење на многу културни, социјални и духовни фактори во римската империја који биле многу поволни и дејствувале кон нова дефиниција на женскиот статус. Се разбира тоа е невозможно без суштинскиот содржински дел од Новиот завет, кој што се означува како револуционерна книга.

Луѓето од ранохристијанската црква имале чувство дека ги живеат деновите на конечното совршенство на историјата. Во однос на црквата важно е да се каже дека еврејската култура опстојувала во однос на традициите во однос на жените, а хеленистичката култура дефинираше нови односи кои конвергираа во новата конфигурација на ранохристијанската црква.

УЧЕЊЕТО НА ИСУС ХРИСТОС - ПРОБЛЕСОК ЗА НОВА ТЕМАТИЗАЦИЈА НА ЖЕНИТЕ

Во *Новиот завет*, подеднакво и во *Евангелијата* и во *Делата апостолски*, постојат големи докази за драматично новата улога и статус на жените. Поголемиот дел од литературата од дваесеттиот век посветена на жените во *Новиот Завет* темата ја разгледува од аспект како Исус се однесувал спрема жените; најновите публикации од овој вид покажуваат дека Исус имал полиберален став спрема жените од другите рабини од тоа време.¹²⁰ Многу автори го нарекуваат првиот „феминист“ во историјата.¹²¹

Според преданието, Исус, исто како и Сократ, не оставил пишани документи, па затоа за неговиот став во однос на жените дознаваме од неговите ученици, пред сè од четирите свети евангелија според Матеја, Марка, Лука и Јована.

Според првиот родослов, *Пошкелото на Христос*, *зачнувањето*, *името* и *раѓањето*, на првата страница на *Новиот завет*, Исус Христос е „син Давидов син Аврамов“. (Мат.1:1) Тоа јасно укажува дека тој е изданок на еврејската традиција, и дека своето учење го започнува во опкружување кое ги носи сите белези на патријархалниот свет (во кој владеат мажите), свет во кој на вредносен план доминираат типично „машките“ вредности, какви што се силата, авторитетот, нееднаквоста, доминацијата на машката елита, односно сите одлики, да ја употребиме синтагмата на Риен Ајслер, на „моделот на општество на доминација.“¹²²

¹²⁰ Leonard Swidler: "Jesus was a Feminist", in *The Catholic World*, January 1971. 177-83.

¹²¹ Мислам дека е некоректно да се нарекува „феминист“ зашто тоа значи импортирање на вредности од дваесеттиот век во почетокот на милениумот.

¹²² Rien Ajsler: *The Chalice and the Blade - Our History our Future*, Harper Collins Publishers, New York, 1988.

Навестувањето на новата улога на жените во *Новиот завет*, Вирџинија Реми Маленкот ја гледа во присуството на дури пет жени на првата страница на *Новиот завет*, во веќе спомнатиот родослов за животот на Исус во Евангелието според Матеја - Рут, Раав, Тамар, Уриевата жена и Марија - мајката Исусова. За спомнувањето на овие жени, од кои четири се од *Стариот завет*, оваа авторка истакнува дека претставува голема чест да се биде ставен на списокот на семејното стебло на Исус Христос, но истовремено констатира дека ниедна од нив не се вклопува во матрицата на патријархалниот, хетеросексуален брак кој е контролиран од мажот. Тамара се преправала дека е блудница за да го натера својот неодговорен свекор да одгледува деца; Раав, не била само блудница туку имала храброст да покаже граѓанска непослушност против сопствената земја здружувајќи се со шпионите од Израил; Рут, во договор со својата свекрва, спие со Боаз за да го натера да ја изврши својата должност и да се ожени со неа; Уриевата жена, царот Давид ја украде од неговиот војник кого го пратил на фронт да загина, а подоцна таа го терала да го прогласи Соломон за наследник; Марија со безгрешното зачнување доброволно ризикувала да биде отфлена од општеството.¹²³

Надвор од оваа забелешка на Вирџинија Маленкот, *novumot* во односот на Исус спрема жените треба да го бараме во антрополошките премиси на неговото учење. Со Учењето за љубовта спрема ближниот, а и спрема непријателот, со ветувањето дека онеправданите ќе бидат ослободени од земните маки и страдања, на своите приврзаници им го враќал чувството на

¹²³ Virginia Ramey Mollenkott: *Goddess - Human Responsibility and the Bible*, Crossroad, New York, 1987. стр.89.

достоинство, и нудел одговор на незгасливата човекова потреба за надеж и верба во конечната победа на справедливоста. Исус имал доблест да се спротистави на суровоста, на угнетувањето и алчноста и да проповеда учење кое требало да го замени постојниот свет со нов систем на вредности што се темелат врз сочувство, одговорност и љубов. Според стереотипите на патријархалната традиција, овие вредности се типично "женски."

Христовото учење го напушта етноцентризмот на еврејската религија во името на универзализмот, односно во името на новата заедница на луѓето кои се поврзуваат, не по крвната сродност, туку по споделувањето на новите духовни вредности. Овде забележуваме чекор напред во однос на развитокот на религијата - наспроти инсистирањето на еврејството на родот и на избраниот народ, наспроти етничките чистења (бркањето на сопругите од друга вера и народност), се афирмира еден нов принцип: Исус ги надминува крвните или биолошките врски на родот, во полза на духовните. Тоа отвора нова перспектива за поинаква тематизација на жените, која нема да биде определена со биолошката полова припадност припадност.

Илустративни за тоа се примерите кои говорат за односот кон неговата мајка Марија. Во една пригода, додека му зборувал на народот, мајка му и браќата негови стоеле надвор и сакале да зборуваат со него, и кога некој му кажал "Ете, мајка Ти и браќата твои стојат надвор и сакаат да зборуваат со Тебе", Исус му одговорил на оној што му зборувал: "Која е Мојата мајка и кои се Моите браќа?" Покажувајќи со рака на учениците свои, рекол: "Еве ја Мојата мајка и еве ги Моите браќа? Зашто, кој ја исполнува

волјата на Мојот небесен Отец, тој Ми е брат, и сестра, и мајка."
(Мат.12:46-50)

Во Евангелието според Јована имаме продолжение на овој мотив:

„25. При крстот Исусов стоеја мајка Му Негова и сестрата на мајка Му, Марија Клеопова, и Марија Магдалина.

26. А Исус, штом ја виде мајка Си, и ученикот, кого го љубеше, како стои, и рече на мајка Си: „Жено, ете ти син!“

27. Потоа му рече на ученикот: „Ете ти мајка!“ И од тој час ученикот ја зеде при себе.“ (Јован 19:25-27)

Меѓу Христовите приврзаници имало многу жени кои верно го следеле, и тие не биле потценувани од страна на својот учител како помалку вредни а, впрочем, за одбележување е што по неговото воскреснување Христос најпрвин ѝ се јавува на една жена за да ја прошири веста. Тоа го сретнуваме во Евангелието според Марко: „А Исус, кога воскресна во првиот ден од седмицата, ѝ се јави најнапред на Марија Магдалина, од која беше истерал седум демони.“ (Марко 16:9)

Од овој чин сосема е јасно дека Исус не прави строга разлика меѓу половите во смисла на преферирање на машкиот род. Зашто, сепак, воскресението е клучниот чин во христијанството, и не е без значење што тој, откако воскреснал, ѝ се појавил на една жена.

Евангелијата нудат многу примери во прилог на ваквото мислење - претпоставка. Од аспект на тематизирањето на антрополошките претпоставки содржани во митот за постанокот од *Сџариоџ завей*, кои како што видовме се двозначни, од особена важност е фактот што Исус ги прифаќа оние делови кои говорат дека тој го прифаќа едновременото создавање на мажот и жената.

Кога дошле кај него фарисеите да го искушуваат, прашувајќи го дали може човек да ја остави жената своја за каква и да било причина, тој им одговора:

„Не сте ли читале дека Оној што ги создаде во почетокот, маж и жена ги создаде“ (Мат. 19:4). Потоа, во проповедите Исусови отсутствува прашањето за првиот грев на Ева, што е во согласност со неговата мисија: Исус умре на крстот за да ги ослободи луѓето од источниот грев. Тоа има директни импликации за статусот на жените во насока на егалитарност меѓу половите.

Христовите дела говорат дека жените се многу попочитувани и позаштитени од жените во *Сџариоџ завей*. Исус го претпочита моногамниот брак, и она што е новина, на пример, во однос на прељубодејството, е одговорноста која е подеднаква за двајцата сопружници: „Секој, што ја остава жената своја и се жени со друга, прељубодејствува, и секој, што се жени со напуштена, прави прељуба“. (Лука 16:18) Меѓутоа, иако во своите проповеди Исус е строг во однос на прељубодејството, тој е полн со проштевање кога се соочува со такви грешници во својата мисионерска дејност.

Тука спаѓа приказната за жената грешница фатена во прељубодејство, која што фарисеите ја донеле пред храмот и сакале, согласно Мојсеевите закони, да ја каменуваат, а Исус ја заштитил од суровата казна. Односот на Христос е можеби еден од најславните примери на хуман однос, кој покажува дека на луѓето не треба да им се суди, туку да им се прости, зашто никој не е безгрешен. (Јован, 8:3-13)

Евангелието според светиот апостол Лука е посебно интересно, бидејќи содржи повеќе приказни за жените отколку другите евангелија, оние на Марко и Матеја. Иако сите црпат од заедничкиот материјал за Исус, Евангелието според Лука ни

презентира и значаен број жени, било како ученички на раниот катехисм, било како потенцијални конвертитки во мисионерските ранохристијански цркви, па затоа во овој текст најмногу доаѓаат до израз поеманципираните ставови на Исус спрема жените.

За разлика од другите Христови ученици, Лука во своето евангелие, во приказните за Исус покажува посебна осетливост во прикажувањето на неговите слушатели: тие вклучуваат и мажи и жени. Најизразит пример за тоа се т.н параболите за двојки. Впрочем ваквите параболите на двојки ги сретнуваме и кај Матеја и Марко, но Лука вклучува и нови. Во описот на исцелувачката дејност на Исус, Лука едно до друго ги дава исцелувањето на еден маж (Лука 7:2-10) и исцелувањето на една жена (Лука 7:11-12). Исто така, во параболите, Лука прави двојки од параболата за мажот и за изгубената овца (15:3-7) со параболата за жената и изгубената паричка. (15:8-10) Во секој пример на машко - женските двојки, двете илустрации ја пренесуваат истата порака за карактерот и за отвореноста на Царството за оние групи кои претходно биле исклучени.

Најочигледен доказ за постоењето на два аудиториуми - машки и женски, е приказната за тоа како фарисеите му забележале на Исус дека исцелувал во сабота. Истата приказна е раскажана двапати. Разликата е во тоа што во едниот случај излекуваното лице е една саката стара жена (Лука 13: 10-16), а во другиот случај, човек заразен од водена болест (Лука 14:2-6)

Евангелието по Лука нуди најголем доказ за општествениот контекст во кој се присутни голем број жени кои ги изучувале светите списи. Најубедливата илустрација за тоа е приказната за средбата на Марија и Марта со Исус, која се среќава само во ова евангелие (Лука 10:38-42) Токму оваа илустрација ги става на испит

традиционалните улоги на жените како домаќинки, или домашни слуги, кои нудат гостопримство. Марија и Марта се сестрите на Лазар, кој бил Исусов пријател и приврзаник и кого, според преданието, Исус го воскреснал од мртвите. Во една пригода, кога Исус бил дојден на гости во нивната куќа, Марија, наместо да ѝ помогне на сестра си која се грижела околу сместувањето на гостинот, седнала до нозето на Исуса и со внимание го слушала. Во едно типично еврејско опкружување, на жените не им било дозволено да седнат до стапалата на еден рабин. Освен тоа, се мислело дека образованието на младите жени е загубено време. Марта, налутена од однесувањето на сестра си го замолила Исус да ја искара сестра ѝ но, на нејзино изненадување, Исус застанал во одбрана на Марија со тоа што ѝ одговорил на Марта со зборовите: „Марто, Марто, ти се грижиш и се трудиш за многу работи. Но само едно е потребно. Марија го избра добриот дел, кој нема да ѝ се одземе.“ (Лука10:42) Заклучокот од оваа приказна, која е спомната единствено во Евангелието според Лука, е клучна за изменетиот статус на жените. Додека изучувањето на светите списи претходно било привилегија само на мажите, сега тоа им е допуштено и на жените. Приказната за Марија и Марта им овозможила на жените да избираат. Марија се спротиставила на улогата која ѝ била припишана, и за тоа дури била и пофалена од Исус. Тоа значи дека и другите жени биле поттикнувани да ја избираат оваа нова алтернатива: да им се дозволи, како што им било дозволено на младите мажи, да ги изучуваат светите списи.

Иако во содржините на Евангелието според Лука сретнуваме голема рамнотежа во присуството на приказните кои се однесуваат на мажи и оние кои се однесуваат на жени, во него се укажува и на тешкотиите со кои се сретнувале жените за влез во Царството.

Таков еден пример е параболата за жената и неправедниот судија, „кој од Бога не се плашеше, ниту од луѓето се срамуваше. Во истиот град живееше една вдовица и доаѓаше кај него, велејќи: „Заштити ме од мојот противник!“ Судијата долго се противел на нејзините барања, и најпосле си рекол во себе: „бидејќи оваа вдовица не ми дава мир, ќе ја заштитам, за да не ми доаѓа веќе и да не ми додева“ (Лука 18:2-8)

Оваа параболоа библистите ја толкуваат како метафора за проштевањето на Бога. Вдовиците, посебно во раните христијански конгрегации, биле тешко прифатени, поради тоа што финансиски, најчесто зависеле од поддршката на Црквата. Преку оваа параболоа Исус, посредувајќи ни екстреман пример на неволја на вдовица, ни покажува дека дури и една стара жена ќе биде сослушана во судот Божји ако биде деноноќно упорна. Ако е можно и за најнесоодветниот кандидат (една здодевна жена) да се добие влез во царството, тогаш, значи и секој друг ќе успее во тоа.

Иако жените се сметаат за рамноправен дел од аудиториумот кој ги слуша и учи Исусовите проповеди, треба да се каже дека статусот на жената, кој во еврејската традиција со векови не се менувал, не можел преку ноќ да се промени. Од евангелијата дознаваме дека жените сè уште морале да ги совладуваат културните, религиозните и правните пречки на својот пат кон новата религиска и социјална положба, а дека Исус често морал да им објаснува на мажите зошто презел некои дела во однос на жените, иако со таквите постапки не се вклопувале во традиционалната матрица за односите меѓу половите. Наспроти рабинското јудејство, педагошките начела на Исус јасно покажуваат дека било од суштинско значење да се образуваат и жените и мажите. Тој избирал илустрации кои се блиски на животот и на

жените и на мажите, и кај него сите клучни религиозни прашања се еднакво достапни во образованието и на жените и на мажите.

Дали никулецот, посеан од Учителот, кој нуди хуманистичка визија за односот меѓу половите ќе најде цврста почва кај неговите ученици тоа е следната тема за промислување.

КОНТРОВЕРЗИТЕ ВО УЧЕЊЕТО НА СВЕТИОТ АПОСТОЛ ПАВЛЕ ЗА ЖЕНАТА - МЕЃУ РИГИДНОСТА НА ЕВРЕЈСКАТА ТРАДИЦИЈА И РЕВОЛУЦИОНЕРНИТЕ ВИЗИИ

Учењето на апостол Павле за жените до ден денешен не престанува да биде предмет на дискусија, а тоа особено важи за истражувањата во феминистичката теологија. Причините за тоа лежат, од една страна, во неговите противречни ставови а, од друга страна, во расчекорот меѓу неговите ставови и практичното искуство, односно соработката што ја имал со жените во текот на неговата мисионерска дејност во ширењето на христијанството.

Најчесто цитираните пасуси кои се однесуваат на ставот на апостол Павле кон жените се наоѓаат во единаесеттото (жените да носат шамии в црква) и четиринаесеттото поглавје (жените да молчат в црква) во неговото Прво послание до Коринтјаните (1.Кор.11:4-5), (1.Кор.14:34-35) Толкувањето на црквата за неговите ставови спрема жените традиционално е фокусирана на овие два коринтски искази, кои ги зема како авторитет за подредениот статус на жените, а феминистичката литература истите искази ги смета за доказ за чекор назад во однос на либералниот став на Исус спрема жените. Меѓутоа, односот на Павле спрема жените, и на ниво на проповеди и на ниво на дела, е крајно противречен.

Верниците во Коринт претставувале група составена од Грци, Римјани и Евреи кои, најверојатно, биле под влијание и на гностичкото религиско движење и на јудејството. Во наведените делови Павле одговара на конкретни проблеми создадени од некои жени кои ја нарушувале јавната богослужба. Наспроти еврејските обичаи, според кои жените требало да ги покриваат главите и нечујни и невидливи да молчат во изделениот дел од синагогата,¹²⁴ христијанските жени во Корин не само што биле видливи, туку и настојувале да бидат чуени. Ним им било дозволено да кажуваат молитви и прорекувања, но некои од нив, се чини, ги пречекорувале границите на новите улоги (не ги покривале главите со шамија и не ги затварале устите, значи си дозволувале да прават повеќе од она што им било дозволено). Павле два пати ги опоменува за ваквото однесување:

„34. Жените ваши по црквите да молчат: ним не им позволено да зборуваат, туку да се покоруваат, како што вели и Законот“.

„35. Ако, пак, сакаат да научат нешто, нека ги прашаат мажите свои дома; зашто срамно е жена в црква да зборува“. (Кор. 14:34-35)

Треба да се има предвид дека Коринтската верска заедница била сама по себе проблематична, а проблемот со жените бил само дел од поширокиот проблем што го предизвикувале гностиците.

Во оваа поглавје повторно доаѓа до израз противречноста на исказите на Павле во врска со неговиот диктум дека, согласно со јудаистичка традиција, жените треба да молчат во црква. Иако е насочено против жените кои зборувале за време на вршење на

¹²⁴ Надвор од она што гу нуди Новиот завет како податок, за осветлувањето на историскиот контекст во времето на дејствувањето на Павле од драгоценa помош беа трудовите на Елизабет Шуслер Фиоренца и Констанс Парвеј.

јавната служба, Павле, од друга страна очигледно го одобрувал учеството на жените во молитвите и прорекувањата доколку главите им биле покриени.

Во врска со ставот дека жените треба да носат шамии, еве што вели Павле во Единаесетото поглавие:

„3. Сакам уште да знаете дека глава на секој маж е Христос; а на жена глава е мажот; на Христа, пак, глава е Бог.

4. Секој маж, кој се моли или пророкува со покриена глава, ја срамоти својата глава;

5. И секоја жена, која се моли или пророкува гологолава, ја срамоти главата своја, зашто сеедно е - како да е истрижена.

6. Ако жената не сака да се покрива, тогаш нека се стриже; ако, пак, е срамно жена да се стриже или бричи, тогаш нека се покрива.

7. И така, мажот не треба да ја покрива главата своја, зашто е образ и слава Божја, а жената е слава на мажот.

8. Оти не е мажот од жената, туку жената од мажот;

9. И мажот не е создаден за жената, туку жената за мажот.

10. Затоа жената треба да има на главата свој знак од власта на мажот над неа - поради ангелите.

13. Размислете сами во себе: прилично ли е жена да Му се моли на Бога гологлава?“ (Кор.11:3-13)

Павле јасно му се спротивставува на влијанието на радикалните гностички екстатичи, кои велеле дека чувствуваат аверзија спрема жените со покриени глави, и настојувал да образложи зошто треба да се задржи традиционалниот еврејски обичај¹²⁵. Теориски, тој вели дека жените треба да ги држат нивните

¹²⁵ Гностичката духовност била дел од религиското опкружување во кое раното христијанство заживеало и со кое требало и да се справи. Влијанието на жените,

глави покриени како знак на подреденост спрема мажот. (Цитат: 1.Кор.11.3) Неговиот аргумент се вклопува во еврејската традиција, според која покривањето на женската глава бил знак на подредениот статус на жената, на кој таа била осудена поради првобитниот грев на Ева. Бидејќи сите жени ја споделувале Евината судбина, се верувало дека кога жената е гологлава, тоа било исто како да има некој физички деформитет.

Во теологијата се наведува дека дополнителниот аргумент на Павле бил дека жените требало да бидат со покриени глави поради заштита од ангелите. Зад овој аргумент лежи сфаќањето на Павле дека жените се слаби и треба да бидат заштитени додека се во конгрегацијата.

Без оглед на нашето знаење, иако имаме разбирање за условите во кои Павле ги изговорил овие барања за однесувањето на жените, не можеме да не забележиме дека во нив се изразува став кој е типично „старозаветен“ - жената се третира како второстепено суштество.

Меѓутоа, наспроти овој исказ, Павле нуди нов, кој се однесува на новото единство и реципроцитет на мажите и жените во телото на Христа:

и во однос на водството и по број, било најзабележливо во гностичките религии. Гностиците верувале дека светот не може да се спаси и дека е под контрола на злите сили. Бидејќи за светот нема лек, тие верувале дека човекот може да се спаси само доколку го ослободи божјиот дух кој е во него затворен. Кога еднаш духот ќе излезел, лицето не било повеќе демон туку сопственик на духот, и бил пренесен во поинаква духовна реалност врз која демонските сили веќе немаат контрола. Гностиците го негирале овој свет, додека ранохристијанската црква верувала во надежта и ветувањето дека овој свет може да се спаси. Многу жени во ранохристијанската црква биле учеснички во оваа радикално духовно движење. Токму оваа знаење за гностичките влијанија и тензиите во Коринтската црква помага да се фрли нова светлина врз традиционалното толкување на жените во Писмото на светиот апостол Павле до конгрегацијата.

„Но сепак, ниту мажот без жената, ниту жената без мажот ги бива во Господа.

Оти, како што е жената од мажот, така е и мажот преку жената; а сè е од Бога.“ (1.Кор.11:11-12)

Ова не се однесува само на физичкиот, биолошкиот однос. Тоа ја изразува новата смисла на меѓузависноста на телото во Христа, подоцна опишано во 1.Кор.12, кај што ниеден дел на телото не е подреден на друг, а секој дел е од суштинско значење за целината: 1.Кор.12:26-27. Новите структури на телото што следат во 1.Кор.12 не се тематизирани од аспект на односите меѓу половите, туку од аспект на духовните дарови и нивната употреба.

Аргументацијата на Павле покажува дека во оваа рана фаза на неговото мисионерство тој не успеал да ги предвиди импликациите за промените на општествените обичаи и традиции кои се имплицитни во неговата нова теологија.

На теолошко ниво, навестувајќи ја новата меѓузависност на мажите и жените во Христа, Павле прави темелен пробив кон новата слика за жените, но на културно, општествено ниво тој јасно се идентификува себеси како еврејски учител од првиот век, за кого аргументите произлезени од традиционалните обичаи имаат авторитет и валидност сами по себе.

Но, пред да преминеме на новата теолошка синтеза што Павле ја нуди во неговото послание до Галатјаните, треба да го кажеме следново. Според 1.Кор.:14, тешко може да се рече дека Павле се застапува за слободата на говор во Коринтската конгрегација; но наспроти сите тешкотии тој сепак ја признава јавната улога на жените во богослужбата, што не постоела во еврејската традиција и обичаите. Ние малку знаеме за тоа време но, според напишаното, очигледно е дека во Коринтската конгрегација

се одвивале живи активности. Сосема е можно да се тврди дека негативниот диктум на Павле упатен на жените е сведоштво за фактот дека жените играле важна улога во конгрегацијата. Има многу примери за соработката на Павле со жените: Од домашните на Хлој, Павле се информирал за злоупотребите во Коринт; тој одржувал трајно пријателство со Прискила и Аквила; кон Фива Павле се однесувал како кон соработник и патрон на црквата (Рим.16) ; за Еводија и Синтихија нè известува дека многу се грижеле во Благовестието, заедно со него и со Климента (Филип.4:2-3)

Високиот статус на жените во раното христијанство се гледа и од фактот што им било дозволено да пророкуваат. Исто така голема улога имале и немажените жени во рамките на конгрегацијата во Коринт.

Заслужува внимание учењето за целибатот, што Павле го проповедал како една нова алтернатива за мажите и жените.

За жените, целибатот бил револуционерна понуда. За нив тоа значело легитимизирање на независен професионален статус. Тие можеле да изберат да одгледуваат семејство и да немаат мажи. Како немажени, можеле да изберат некоја од клучните позиции во рамките на ранохристијанската заедница.

Павле лично сметал дека целибатот е најповолен избор:

„ Оти сакам, сите луѓе да се како јас; но секој си има свој дар од Бога - еден ваков, друг инаков“.

„ А на неженетите и вдовиците им вела: добро ќе им биде, ако останат како јас“. (1.Кор.7:7-8) (*Послание на апостол Павле до Коринџаниите 7:1-40*). Во заедницата на целибатни жени и мажи подреденоста која што традиционално е позната во бракот нема општествено значење. А еве според Павле кои се другите предности на целибатот.

„32. Јас, пак, сакам вие да бидете без грижи. Неженетиот се грижи за Господови работи, - како да Му угоди на Господа;

33. а женетиот се грижи за световни работи, - како да ѝ угоди на жената.

34. Постои разлика меѓу жена и девојка; неомажената се грижи за Господови работи - како да Му угоди на Господа, за да стане света со телото и со духот; а омажената се грижи за световни работи - како да му угоди на мажот свој.

35. Ова ви го зборувам за ваша корист, не да ви поставам замка, туку за убава и пристојна служба на Господа без пречки.

36. Ако некој мисли дека е срамно девојката негова да му остане така во напредната возраст, тој нека прави како сака; нема да погреша; таквите нека се мажат.

37. А кој е тврд во срцето свое, и нема потреба, а има власт над својата волја, па реши во срцето свое да ја пази својата девојка, тој добро прави.

38. Но и оној, кој ја омажува својата девојка, добро прави; а оној што не ја мажи, подобро прави. (*Послание на апостол Павле до Коринџаниите 7:1-40*).

Во Посланието до Галатјаните, апостол Павле ја развива новата теологија на еднаквост, која содржи различни антрополошки премиси од оние изложени во Посланието до Коринџаните.

Тој ја изразува неговата теологија за новото човештво во кое се скршени старите, религиски опструкции на расните закони, економијата и полот: „Нема веќе ни Јудејци, ни Елини, ни роб, ни слободен; нема машки пол, ни женски; зашто сите вие сте едно во Христа Исуса.“ (Галат. 3:28)

Етиката на близината на Царството подразбира дека сите луѓе, и Евреите и Неевреите, и слободните и робовите и мажите и

жените - сите живеат со истото очекување и истото ветување за иднината. Во однос на жените, оваа нова етика резултира со драматични промени во традиционалните религиски институции, во кои долгоетаблираните традиции им давале привилегирани позиции на мажите. Во Посланието до Галатјаните Павле не само што е свесен за присуството на близината на новото создавање, туку е свесен и дека тоа ќе бара и промена на обичаите. Луѓето кои порано, според законот, биле потчинети, сега ќе живеат во соработка и реципроцитет. Павле е уверен дека во новото доба односите меѓу мажите и жените ќе навлезат во целосно нов, религиски и човечки дух. Новото доба ќе произведе општествени импликации; ќе нема дискриминаторски закони. Доаѓањето на Христос ќе ја елиминира потребата за религиски, економски и полово обоени потчинети улоги.

Можноста за положба на жените што решиле да не се биолошки детерминирани, туку се определиле за единство во Христа, го посејало семето за нов приод и трансформација на идентитетите меѓу мажите и жените, и во црквата и во семејниот живот.

Иако за модерните сфаќања новата теологија за мажите и жените изложена во Посланијата до Коринтјаните и до Галатјаните може да звучи како типично машка, „шовинистичка еднаквост само на апстрактен план,“ во контекстот на првиот век од христијанската вера тоа е без преседан.

Павле се борел да најде свој сопствен пат низ кризата на раното христијанство - живејќи во тензијата меѓу она што било во традицијата, она што се случувало во моментот, и она што се верувало дека ќе биде. Иако во Првото послание до Коринтјаните Павле имал проблем да ги разбере жените и да ги реши нивните

проблеми како учеснички во богослужбата, во Посланието до Галатјаните, Павле нуди радикална теолошка потпора за развитокот на заедништвото на статусот на мажите и жените во Христа, со што се отвора една апсолутно нова арена за човековата душа.

Прашањето за сфаќањето на Павле за жените ќе биде нецелосно доколку не се осврнеме на третата генерација христијани и нивните ставови во однос на местото на жените во животот на верската заедница.

Во она што е познато како Пастирски посланија, напишани на крајот на првиот век од н.е. и почетокот на вториот, етиката на меѓувремето на Павле исчезнала. Есхатонот, остварувањето на крајот на времињата, не се случил. Спласнале нарушувањата на духот кои биле причина за првите конфликти во Коринт и проблемите на помирување кај Галатјаните. Во овој контекст е напишано Првото послание на светиот апостол Павле до Тимотеј.

Во Првото послание, положбата на жените е многу ограничена. Молитвите смеат да бидат кажувани само од мажите. Жените мораат да се облекуваат скромно и да се однесуваат трезвено. Мораат да слушаат и секогаш да учат, и своето време мораат да го исполнуваат со добри дела. Пред сè, жените мораат да бидат тивки и не смеат да доминираат над своите сопрузи. Згора на тоа, за жената веќе не се вели дека може да се спаси преку соединувањето со Христа и со животот во новото создавање, туку : „ ќе се спаси преку раѓање деца, ако остане верна во верата, љубовта и во светоста со чесност“ (1. Тим. 2:15).

Причините за ваквиот строг став спрема жените остануваат непознати. Секако дека тоа било делумно во врска со сфаќањето дека крајот на времињата нема брзо да дојде. Тоа веројатно довело

до скршнување од етичките императиви. Освен тоа, фактот дека екстатичните групи какви што биле оние во Коринт излегле од контрола и сè уште живееле во подоцнежните гностички групи, ја натерале Црквата да биде претпазлива и поконзервативна. И во Второто послание до Тимотеј и во Посланието до Тит, Павле се осврнува на гностичките учители кои влегле во семејствата и домовите и кои „измамувале жени, што се преоптоварени со гревови и обземени од разни похоти, жени кои секогаш се учат и никогаш не можат да дојдат до познавањето на вистината.“ (2. Тим. 3:6-7) На овие гностици, известува Тит, „треба да им се затвори устата: тие растураат цели домови, учејќи на она што не треба, поради одвратна печалба“ (Тит 1:11)

Во овие посланија сè уште опстојувала сржта на теологијата на Павле, но моќта што ја поттикнала била ослабена. Тоа значи дека заедно со грижата за новиот статус на робовите и новото единство меѓу Евреите и Неевреите, од духовна атрофија страдала и новата еднаквост меѓу мажите и жените. Теологијата и силната визија на Павле биле затемнети. Наместо тоа превладуваат изјавите на Павле во врска со традиционалните обичаи. Диктумите на Павле во Првото послание до Коринтјаните, смислени како привремени мерки, биле замрзнати и пренесени како тврда копија на насоки за употреба во подоцнежните цркви.

Во Пастирските евангелија, етиката на Павле за *меѓувремејѝо* е заменета со обичаите и моралот на стариот поредок - веќе не постоел еден теолошки двигател за преобразба на етиката од старите традиции на минатото во новото ветување на иднината. Како последица, подоцнежните епистоли се речиси повторување на општествените односи меѓу мажите и жените во рабинските заедници од пред-христијанскиот период.

Подредената улога на жените во христијанската традиција не е толку проблем поставен од Павле, колку што е прашање на начинот на кој христијанската традиција решила да го толкува Павле. Користејќи диктуми против жените како оправдување за одржувањето на *status quo*, црквата ја пренебрегнала новата теологија на мажите и жените во Христос и ги запоставила уникатно новите теолошки формулации содржани во Павловите посланија до Коринтјаните (1.Кор.11:11-12) и до Галатјаните (3:28.). Со тоа занемарување се губи средството за континуирана сопствена преобразба од старото кон новото создавање.

Од учењето на Павле превладале оние ставови чии антрополошки импликации би ги свеле на следново: можеме да зборуваме дека во однос на објаснувањето на опозицијата дух - тело во човековото битие, мажот и жената се рангираат различно по вредностите и квалитетите (мажот - високо, а жената ниско). Иако во раната црква ѝ е дозволено да партиципира во духовните активности, таа сепак може да се реализира, односно да се спаси како човеково суштество, преку раѓањето, послушноста, покорноста спрема она суштество кое е супериорно во однос на неа. Ваквиот антрополошки модел на жената сосема малку се разликува од стереотипот на жената во *Сивариоид завейи*.

И покрај овој модел на однесување што им го наметнал на жените, Апостол Павле имал многу верни следбенички кои ја примале новата христијанска вера и кои биле многу активни во ширењето и афирмирањето на христијанството, и кои заслужуваат посебно внимание.

ИСТАКНАТАТА УЛОГА НА ЖЕНАТА ВО РАНОТО ХРИСТИЈАНСТВО

Врз основа на она што го знаеме за положбата на жените во други делови на *Новиот завет*¹²⁶ и она што го знаеме за еврејските и другите жени во грчко - римскиот свет¹²⁷, *Делата апостолски* претставуваат најдобар извор на информации во *Новиот завет* за истакнатата улога на жените во раната црква. Напишани со цел да ја убедат љубопитната публика во вредноста на христијанската порака, намерата им била да се покаже дека со посредувањето на Светиот дух, Господ Бог раководел со спасението на човештвото што неизбежно би довело до конечната судбина. За атворот на *Делата*, даровите на пророштвото и чудата биле првите знаци за почетокот на месијанството, а приматели биле и жените и мажите. Една можна причина за толку големо потенцирање на жените во *Делата* е фактот кој укажува дека раната црква имала поголем успех меѓу жените, особено во средните и повисоките класи.

Првиот пример во *Делата* кој оди во прилог на ова е кога Павле (во тоа време Савле, кога сè уште не бил преобратен во новата вера) во барањето до синагогата во Дамаск да се уапсат приврзаниците на новата вера бара да се уапсат и мажите и жените. (Дела 9:1-12) Доколку жените би биле под контрола на сопствените сопрузи и си седеле дома, ќе немало потреба за барање да бидат казнети и жените.

¹²⁶ Посланијата на Павле до Коринтјаните, Писмото на Павле до Тимотеј, Евангелието според Лука, итн.

¹²⁷ За положбата на жените во времето на ширењето на христијанството Види ја студијата на Constans Parvey: "The Theology and Leadership of Women in the New Testamen Leather " in *Religion and Sexism*, Edited by Rosemary Radford Ruether, Simon and Schuster, New York, 1984.

Иако не можеме да го дознаеме точниот број на влијателните жени од *Новиот завет*, има многу показатели дека жените биле активни и влијателни учеснички во раната Црква. (Дела 13:50, 17:4 и 13.)

Делата ни осветлуваат некои од овие истакнати жени. Еден пример е приказната за преобратувањето во христијанството на Лидија од Тијатира, трговец со пурпурна боја (16:14-16) Таа била една жена која, не само што имала истакнато место во трговијата во еден трговски многу развиен град, туку со своето преобратување, како што велат *Делата* и целото нејзиното домаќинство станало следбеник на „новиот пат.“ Лидија се појавува како жена која се натпреварува во трговскиот свет и раководи со големо домаќинство во кое, веројатно, имало слуги и робови. Нејзината положба е во голем контраст со положбата на сервилните еврејски жени што се спомнуваат во Евангелието, но не и премногу различна од нејзините хеленистички сограѓанки. Овој контраст меѓу статусот на Лидија и статусот на жените од евангелијата, веројатно го отсликува фактот дека евангелијата се создале во претежно руралното еврејско опкружување на Палестина, додека *Делата апостолски* го отсликуваат допирот со урбаното (трговско) опкружување на хеленистичките градови.

Статусот на хеленистичките жени е делумно дел од историската комплексност која треба да се земе предвид при секое истражување на статусот на жените во раните верски заедници. Жените спомнати во *Делата апостолски* главно не живееле во Палестина, туку во градовите на Мала Азија, Египет и Грција, кои биле под римски закони и кои потпаѓале под римска култура. Иако поголемиот дел од жените спомнати во *Делата* се веројатно Еврејки, преобратеници од синагогите на дијаспората, а не не-

еврејки, врз нив најверојатно влијаела еманципацијата и независноста на хеленистичките жени.

Не само што имало „посветени жени на висока позиција,“ жени кои пројавувале политичка активност, и жени независни во раната црква, туку имало и жени кои ги проучувале светите списи кои повеќе го следеле моделот на „Марија,“ отколку на „Марта.“ *Делата* посебно се осврнуваат на фактот дека во Верао, еден македонски град, и мажите и жените „ненаситно го примаа зборот, секојдневно испитувајќи ги светите списи за да проверат дали нештата беа навистина такви“ (17:11-12)

Понатаму, покрај тоа, имало жени со еманципирани улоги и во тимовите сопруг - сопруга со кои работел Павле. Најчесто спомнуваната двојка се Прискила и Аквила, кои биле учители и ги правеле шаторите кај Павле. Тие биле христијани од еврејско потекло, кои Павле ги сретнал во Коринт откако биле протерани од Рим, во времето на големото прогонството на Евреите од страна на императорот Клавдиј. Богослуженија исто така се држеле во домовите на жените.

Делата апостолски не информираат дека жените биле признавани и како пророчици. Како пророчици тие имале право да се зафаќаат со теми од суштинско значење на верата: да вдохновуваат, да појаснуваат и да даваат нови видувања. Четирите неомажени ќерки на Филип спаѓаат во првата генерација пророчици. Иако пророштвото било карактеристика на раната црква, тоа не било сопственост на сите, туку дарба само на некои. Четирите ќерки на Филип биле, веројатно, меѓу првите жени во целибат кои одлучиле да не се омажат заради Царството. Во литературата има мислење дека пророштвото на овие девојки ја отсликува атмосферата од периодот на раното христијанство, кога

се верувало дека почнало да се остварува она што Јоил го прорекол: „И ете, во последните дни, рече Бог, ќе излеам од мојот дух на секое тело и ќе пророкуваат синовите ваши и ќерките ваши и младичите ваши ќе имаат виденија и старците ваши ќе сонуваат соништа.“ (2:17)

Но, поприфатливо е објаснувањето на Констанс Парвеј, која во врска со високиот статус што жените го имале како пророчици, истакнува дека веројатно не е случајно што ќерките на Филип биле Гркинки - или Еврејки кои зборувале на хеленски јазик. Нивниот посебен статус можеби го отсликува фактот што тие биле производ на полибералниот живот на жените во хеленистичкото општество.¹²⁸

Говорејќи ни за работи кои се оствариле во првата црковна заедница, *Делайџа* на широко нè известуваат за значајното учество на жените, факт кој бил несомнено важен за привлекување на жените во раните конгрегации. Историскиот факт дека на крајот од првиот век членовите на црквата главно се регрутирале од пониските класи, повеќе важел за жените отколку за мажите. Извори надвор од *Новиот завет* известуваат, а *Делайџа* илустрираат, дека во црквите во првиот век учествувале жените од сите општествени слоеви. Во богослужбите, учењето, институционалниот и мисионерскиот живот, Духот навистина бил излеан и врз „синовите и врз ќерките.“¹²⁹

Споредбата на напредокот остварен во општествената положба на жената во двете книги, сепак покажува извесен

¹²⁸ Види, Constance Parvey: "The Theology and Leadership of Women in the new Testament" in *Religion and Sexism*, Edited by Rosemary Radford Ruether, Simon and Scuster, New York, 1984. стр. (142-146)

напредок, што се должи на цивилизацискиот напредок на општеството. Фиоренца тврди дека историјата на раното христијанство е историја и на мажите и на жените.

Бетке Елштајн е во право кога укажува колку извонредно било поместувањето од претпоставките и структурите од доцниот антички свет кон алтернативите отелотворени во раното христијанство. Добредојдени во новата заедница, жените ги споделувале активностите и идеалите на новата вера; се величале одликите врзани со мајчинството - раѓањето и одржувањето на животот; етиката на одговорноста спрема беспомошните, ранливите, слабите; благородноста, милосрдието и сочувствувањето. Подрачјето што старите го нарекувале „нужност“, ја генерирало должноста.

Ригидноста на некои класични претпоставки, меѓу кои е и антрополошката претпоставка дека мажот и жената припаѓаат на целосно различни сфери, бидејќи имаат различни природи, раното христијанство, според Бетке Елштајн ја надминало со изјавите дека секое човечко суштество е еднакво во телото на Христа. (Галат. 3:28, Колос. 3;11) Новата христијанска заедница била достапна до сите гладни и жедни за праведност. „Мажите и жените не се непријатели туку пријатели – браќа и сестри во заедништво”¹³⁰

Во *Новиот завет* не сретнуваме примери во кои има голема деградација на жените, какви што имаме во *Стариот завет*, каде што, пример, за да се спаси честа на гостинот домаќинот ја нуди својата наложница, или како во случајот со Лот кој ги нуди своите ќерки девици; потоа, немаме докази за полигамија - бракот меѓу

¹²⁹ Види, Constans Parvey: "The Theology and Leadership of Women in the New Testament" in *Religion and Sexism*, Edited by Rosemary radford Ruether, Simon and Schuster, New York, 1984. стр.142

двајцата сопружници се става на многу високо место, прељубодејството е подеднакво казниво за двајцата сопружници. Отсуствува суровоста карактеристична за животот на номадските овчари од *Стариот завет* и непримереното сладостраие на царевите, во што предничи царот Соломон со седумстотините жени.

Во *Новиот завет*, мајката е ставена на многу високо место, и тука има многу јасни одредби - впрочем, и *Стариот завет* содржи многу одредби дека таа треба да се почитува, но во *Новиот* тоа е многу јасно нагласено.

Првите христијанки се многу уважени и почитувани и имаат значаен удел во ширењето на новата вера, се разбира, со строгите правила до каде можат да одат - на пример, Апостол Павле вели дека жена не може да подучува во црква; напротив, таа в црква треба да молчи но, од друга страна, тој ги фали жените и е благодарен за нивните дејствувања во полза на црквата, доброволните прилози и ангажманот. Тие често материјално ги поддржувале апостолите на нивните мисии. Наспроти строгоста на Павле (кој, патем, е единствениот толку строг во тоа да се зацементира подредената улога на жените) мислам дека во почетоците на христијанството жените биле речиси рамноправни во своето дејствување со мажите, и дури заедно со нив оделе во затвор за своите убедувања. Не велам дека нема примери за жени верници, крајно посветени на еврејската религија во *Стариот завет* (на пример Девора, или мајката на седумте браќа кои гинат за својата вера, а мајката ги поддржува во својот верски фанатизам) но, во тој контекст, станува збор за исклучоци, а овде станува збор за цело движење.

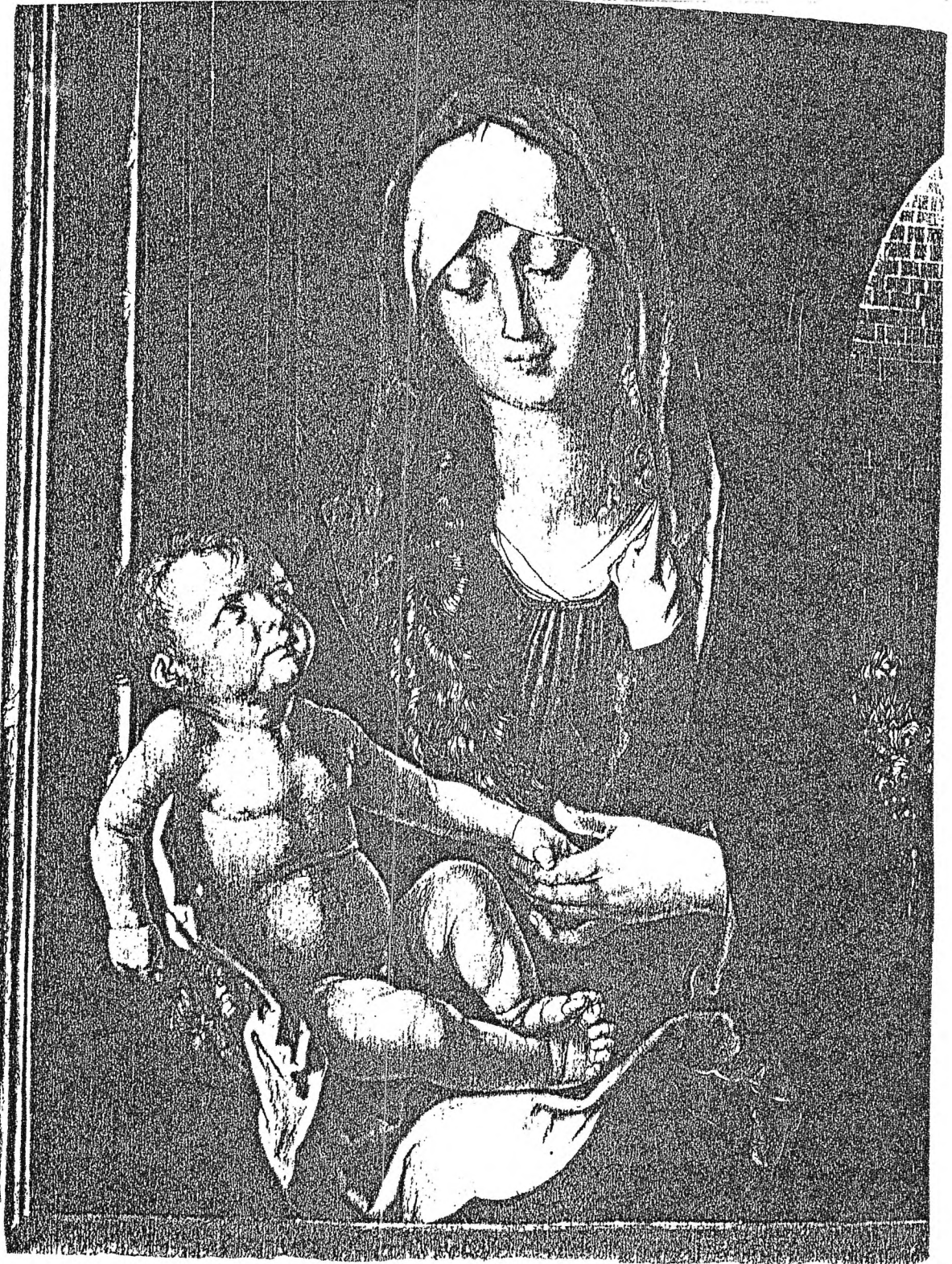
Очигледно има голем расчекор меѓу она што *Свештоото писмо* го прокламира како пропис и она за што нè известува како за факт за улогата на жените во ширењето на новата вера.

И, на крај, да кажеме дека читањето на *Библијата* од аспект на местото на жената ни дава фантастичен доказ дека промените во религиозните верувања се израз на промените во социо - културните промени во општеството. Имено тука ја следиме еволуцијата од примитивното родовско уредување, преку робовладетелството до феудализмот. Затоа во *Новиот завет* ги нема оние сурови обичаи и прописи кои биле „нормални“ за *Стариот завет*. Ја проследуваме еволуцијата и на брачната заедница. Исус Христос е експлицитен во поддршката на моногамниот брак. Ако за прататковците било нормално да имаат повеќе жени и наложници, Исус нагласено се изјаснува против прељубодејството и во случаи кога мажот се преженува откако ја напуштил првата жена, а апостол Павле го зацврстува значењето на моногамниот брак.

Но, не смее да се заборави дека, наспроти „моделот на егалитарниот етос на раното христијанство“¹³¹, во *Новиот завет* се уште неприкосновено владее патријархалниот модел кој победил и во подоцнежната христијанска практика - жената останала вториот пол, нешто, во антрополошка смисла, помалку вредно од мажот. Наспроти проблесокот олицетворен во активизмот и високиот статус на жените, наспроти толеранцијата и заложбите за еднаквост во телото на Христа во новата теологија кај Павле, со победата на старите религиски и обичајни практики можеме да зборуваме за континуитет од Ева до Марија - „благословената меѓу жените“, која како мајка на Исус, Богородица, во подоцнежното христијанство е

¹³¹ Fiorenca S. Elisabeth: *In Memory of Her - A feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, New York, 1983.

подигната на piedestal како мајка на бого-човекот и го добива името Богородица.



ЗАКЛУЧОК

Во заклучокот ќе бидат разгледани антрополошките аспекти од тематизирањето на жената во *Библијата*.

Библијата како праоснова на трите големи монотеистички религии и како *Светото писмо (Стариот завет)* на еврејската и на христијанската религија (*Новиот завет*) извршила големо влијание во обликувањето на западноевропската култура. Таа одиграла огромна улога во создавањето на културолошките стереотипи за половите улоги, кои во дваесеттиот век жестоко се проблематизираат. Меѓутоа, треба да се има предвид дека *Библијата* е создавана во услови кои ниту временски, ниту културолошки не соодветствуваат на нашите. Таа покрива долг временски период, од родовско - племенското уредување до робовладетелството и феудализмот, а моделите што ни ги нуди за односите меѓу половите се израз на културните, политичките, со еден збор на општествените односи. Станува збор за патријархална

култура во која положбата на жената е подредена, а во некои ситуации речиси ропска. Ваквите услови биле решавачки и при создавањето на еврејската монотеистичка религија, која по својата суштина е длабоко патријархална, зашто на местото на многуте богови и божици, единствениот живеечки Бог во еврејската религија е маж, кој е врховен господар на небото и земјата и е олицетворение на сèмудроста и сèзнаењето.

Методолошки, тука искуството на човекот е пресликано во теолошка структура. Бројните истражувања кои посочуваат дека е тешко да се говори за неговата полова припадност се проблематични, зашто *Сџариоџ завей* нуди премногу експлицитни ситуации од кои дознаваме дека богот на Евреите е маж, тој е татко на избраниот народ, врховен поглавар на небото и на земјата. На страниците на *Библијата* го сретнуваме како војува заедно со припадниците на својот народ, понекогаш жестоко ги казнува, понекогаш ги наградува.

Во вака поставената, односно машки сосредоточената монотеистичка религија на еврејскиот народ, сосема е разбирливо дека жената ќе има подредена улога - затоа што во теолошката структура е пресликана општествената структура, во која крвките жени, кои не можеле да војуваат, биле „затворени“ во сферата на домот и исклучени од јавниот и политичкиот живот. Но, ваквиот статус на жената, кој е израз на социјалната структура, се зацврстил во религијата, која придонесувала таквиот статус и натаму да се одржува, непроменет и покрај менувањето на општествените околности, вклучително и на претставата за Бога. Тоа особено доаѓа до израз со кодифицирањето и на еврејството и на христијанството. Општопознато е дека во средновековјето христијанската идеологија е моќно оружје не само за држење во

покорност на сиромашните и потчинетите класи, туку и на жените во сите класи, што значи и во владеачките. Разликата е во тоа што, поради богатството, овие вториве, подобро ја поднесувале својата ропска положба.

Антрополошки гледано, и со уважување на различниот дискурс присутен на библиските страници, за што опширно говоревме во воведниот дел, жената во *Библијата* е надвор од нормативниот поим на човекот. Како Божја творба, односно како суштество кое претставува врв на Божјото творештво (зашто, да се потсетиме, Книгата на постанокот ни вели : „И го создае Бог човекот според образот свој го создаде“) човекот носи големи потенцијали или, како што ѝ вели змијата на Ева, тој може да биде како Бог. Меѓутоа, поради двозначноста на библискиот текст во поглед на создавањето на родот и полот човечки - еднаш Бог ги создаде машко и женско, во друг наврат се вели дека прво го создаде Адама , а потоа Ева - а и поради првобитниот грев на Ева, наследничките на Ева се подредени суштества, не се достојни да бидат рамноправни на мажот, па според тоа не можат целосно да партиципираат во духовноста, мудроста, ниту пак да бидат носители на јавни, културни, и, пред сè, религиозни функции во општествениот живот.

Создадениот стереотип за жената како суштество од понизок ранг втемелен во сфаќањето за *родовата асиметрија* имал далекусежни последици за натамошниот развото на човековиот род. Поради огромното влијание што го извршил *Сџариоџ завей* врз создавањето и на хријанството и на исламот, сексистичките претпоставки на неговата антропологија продолжиле да траат и да ги обојуваат културите.

Анализата покажа дека причините за ваквата состојба се наоѓаат и во објаснувањето на лавиринтот на структурата на човековото битие, со кои се соочувале нашите далечни претци од времето на библискиот свет. Станува збор за одговорот што го понудила еврејската, а подоцна и христијанската религија, за односот помеѓу телесниот и духовниот слој кај човекот.

Притоа, треба да се земе предвид двојството на нашето опстојување во смисла на антрополошка и социјална структура. Општествата се карактеризираат со рационална уреденост и формална припадност на нивните припадници. Антрополошката структура пак, сублимира во себе биолошка структура.

Воведувањето на монотеистичката религија кај еврејскиот народ претставува негација на многубожечката религија и, пред сè, на идолите кои претставуваат мртви артефакти, творби создадени од човечки раце. Од поклонување на предмети „кои немаат очи и уши“, луѓето се свртуваат кон обожување на еден семоќен и мудар бог кој ги отелотворува, пред сè, духовните вредности и се издигнува над стварноста; тој не може да се види директно, тој се сместува на небото - надвор од општествената реалност. А, општествената реалност, која него го раѓа, претставува елементарна општествена организација - станува збор за номадски сточарски племиња што живеат во сурови околности и често војуваат. Овие општествени заедници се одликувале со патријархална култура. Во услови на неразвиена технологија, во поголема мера доаѓала до израз физичката сила па, како стопански и воинствен фактор се пројавувал мажот, а не жената. Во такви услови на неразвиена технологија, каде што се користела директна физичка енергија, мажот се издвоил како привилегирана класа. Во патријархалните заедници воопшто, мажот претставува стопански, економски субјект

- глава на семејството и на општествената заедница. Неговите работни обврски го водат во простор каде што се соочува со други мажи, со кои воспоставува односи на соработка или натпревар, или и на двете. Мажот е изложен на формални односи, односи на интереси, користољубие, односи на чесен збор или на подметнување. Во таков културен или општествен амбиент мажот се развива во силна личност што може да поднесува удари. На тој начин, се обликува еден културолошки - антрополошки модел на мажот кој се доведува во сооднос со половата припадност. Поради својата биолошка предодреденост за раѓање, и поради менструалниот циклус, на жената ѝ е доделена улога врзана за грижата за децата и домот, со што таа е исклучена од јавниот живот, затворена во просторот на куќното огниште. Таа треба да му биде послушна на својот маж кој всушност, е нејзин господар. Така почнува да се заокружува антрополошкиот модел на жената за која се врзува, пред сè, мајчинството, нежноста, послушноста, верноста, преданоста кон семејството и, што е најважно - чувството дека е таа помалку вредна од мажот. Интересно е дека во патријархалниот модел и самите жени ја прифаќаат оваа машка антропологија и стануваат нејзин продолжителен фактор, преку воспитувањето на своите деца - синовите ги воспитуваат да бидат издржливи, да не пуштаат солзи, да не покажуваат чувства, односно успешно да ја играат улогата што му е доделена на мажот во општествениот ринг, а ќерките да бидат доблесни, послушни и да им се покоруваат на мажите. Во таквата општествена реалност, јасно е дека Господ Бог е олицетворение на таткото, господар на семејството, односно на целиот народ. Еврејскиот бог е врвниот авторитет кој треба безрезервно да се почитува. Мојсеевите закони само ја изразуваат ропската положба

на жената, а санкциите за нејзината непослушност се многу ригоризни.

Подоцна, кога како резултат на работата на пророците еврејскиот монотеизам од времето на Аврама се усовршува до чист етички монотеизам, акцентот се става врз етичките принципи и врз почитувањето на духовните вредности, мажот повторно е поблизок до Бога. Еден слој од човековото битие - духовноста - постепено се етаблира како свет сам по себе кој има израз во Бога, а тоа е веќе зачеток на дуалистичко објаснување на човекот, при што духовното се цени многу повеќе од телесното. А жената, јасно, се сфаќа како суштество - битие - поблиску до сетилното, инстинктивното, отколку до духовното.

Во христијанската традиција (исто така) е присутно и дуалистичкото гледање на човекот. Во рамките на острата дихотомија тело-дух, духот треба да лебди над телото, како подрачје на чистота, невиност, светост. Телесниот живот се ситуира во земен живот, а духовното се поставува како еден метафизички свет кој може да се замисли и под земја и на небо. Така, духовното радикално се одделува од телесното и се издвојува како посебна сфера, се етаблира како автономна функција, битие кое има израз во Бог како врвно олицетворение на духовноста. Во неа се ситуира доброто, убавото, пожртвуваноста, а во телесноста злото, привидот, лагата, нискоста, кратковечноста. Се проповеда дух на аскетизам и избегнување на телесни задоволства.

Посебен сегмент на овој религиозен дуализам е неговата примена во однос на половата припадност, при што продолжува да се негува патријархалниот модел. Но, сепак, кога се зборува за *Новиот завет* треба да се направат две многу важни дистинкции: првата меѓу еврејската традиција и учењето на Исус Христос а

втората меѓу учењето на Исус содржано во четирите евангелија и учењето на апостол Павле кој е заслужен за ширењето на христијанството и неговото заокружување како посебна религија која раскинува со еврејството.

Христовото учење го напушта етноцентризмот на еврејската религија, во името на универзализмот, односно во името на новата заедница на луѓето кои се поврзуваат не по крвната сродност, туку по споделувањето на новите духовни вредности.

Меѓу Христовите приврзаници имало многу жени, кои верно го следеле и тие не биле потценувани од страна на својот учител како помалку вредни - впрочем, по неговото воскреснување, Христос веста и ја соопштува на жена. Не случајно, во литературата сретнуваме искази дека Исус бил првиот феминист во западната традиција. Во неговото учење втемелено врз љубовта, проштевањето, гледаме сноп од вредности кои традиционално биле сметани за типично „женски“ и кои отвораат поинаква перспектива за односите меѓу половите.

Во проповедите на апостолот Павле, наоѓаме противречни искази - од револуционерна визија за еднаквост на мажите и жените во телото на Христа, до многу ригоризни прописи што им ги наметнал на жените. Распнат меѓу новите идеи и силниот притисок на традицијата, кај Павле победиле ставовите кои припаѓаат на патријархалниот свет на мажите. Дуалистичкото становиште во објаснувањето на човековото битие има директни импликации за односите меѓу половите. Мажот и жената се рангираат различно по вредностите и квалитетите (мажот - високо, а жената - ниско). Жената се идентификува со сетилната (инстинктивна, страсна) димензија на човековото битие. Таа е оној субјект кој влече надолу и одвлекува од духовноста. Слично како Исус, и Павле имал многу

верни приврзанички кои ја примале новата христијанска вера и биле многу активни во ширењето и афирмирањето на христијанството. Се добива впечаток дека она што тој им го пропишал како упатство за однесување не соодветствува на нивниот вистински ангажман и улога во раното христијанство. Антрополошкиот модел на жената што го обликувал Апостол Павле од жената бара понизност, скромност, послушност кон мажот, богобојазливост и целосна посветеност на семејството. Но, таа е исклучена од богослужбата и до Бога може да дојде само преку мажот. Иако мајката е ценета, сепак највисоко место во хиерархијата на почитуваните жени им се дава на целибатните жени и на девственоста.

Подоцна, кога христијанството ќе се институционализира, ќе се воведат култот кон девственоста олицетворен во Богородица - мајката девица, која безгрешно го зачнала богочовекот и поради тоа е „благословена меѓу жените.“

Со исклучок на проблесоците во периодот на раното христијанство кое овозможilo извесна рамноправност на жените, од анализата на статусот на жената во *Библијата* главно произлегуваат негативни антрополошки импликации: патријархалните модели на половите идентитети и улоги, откако се заокружиле, опстојуваат, се разбира со извесни модификации, до ден-денешен.

Меѓутоа, од аспект на хуманистичките вредности, „прогонството“ на жената во сферата на домот и врзувањето за неа на еден комплекс пожелни особини во вредносна смисла какви што се нежност, грижа, љубов - на парадоксален начин ја прават супериорна во однос на пожелните вредности што се врзуваат за мажот - себедоказување пред другите, сила, агресивност, непоказување на слабост, постојано натпреварување со другите

итн. Сепак, ова не треба да биде утеха и помирување со постојниот наметнат статус на подредено суштество.

Друга антрополошка импликација што произлегува од Библијата, и која исто така на парадоксален начин го негира доминантното антрополошко сфаќање за неа како секундарен облик на човечко суштество, е што библискиот текст нуди примери на жени кои се пројавиле како мудрици, војни, пророчици, верски фанатици.

Поради тоа, клучното прашање кое се поставува пред нас како предизвик на духот на времето е како да се справиме со тој модел во современото општество, во кое се прокламира рамноправност на половите, во кое религијата се сфаќа како само еден од облиците на човекување, и во кое за разлика од општеството на еврејскиот народ кое по својата суштина е длабоко теократско, и за разлика од феудалното општество кое го прифатило христијанството за официјална идеологија - државата е одделена од Црквата.

Во поново време, ваквиот модел на *родовска асиметрија* е изложен на сериозна критика. Како што видовме, феминистичкото движење, истражувањата на претставничките на антропологијата на жената и на феминистичката теологија, се реакција на овој антрополошки дуализам, поради кој една половина од човечкиот род е обесправена. Тоа е отпор против женската дискриминација. Тука се уриваат многу стереотипи кои што се сметаат за машки производ. Најжестоките аргументи се дека нема основа за изедначување на позицијата на жената во матријархатот со позицијата на мажот во патријархатот бидејќи изедначувањето е во спротивност со карактерот на примитивното општество како бескласно.

Се критикува и градацијата во машката антропологија, каде мажот се третира како функција на културата, а жената како биологија. Кај мажот преовладува интелектот, а кај жената чувствата. Во толкувањето на човекот со разлики маж - жена, ваквата градација сама по себе претставува биологизам, натурализам а, од друга страна, таа се должи на социјалниот статус, односно на привилегиите што ги уживал мажот како резултат на долготрајната патријархална традиција.

Во услови на ширење на културата на човековите права, кога правата на жената се загарантирани во сите домени од социјалното живеење, останува впечатокот дека најтешко се освојуваат правата за рамноправност на жените во рамките на религискиот живот. Поради тврдокорноста на стереотипите за половите улоги кои влечат корени од библиската текстура, во расправите за религијата и човековите права повторно се актуелизираат антрополошките аспекти на еврејско-христијанската традиција. Дури има и настојувања во *Библијата* да се пронајде втемеленост на човековите права. Широката расправа што се води денес на овој план, а којаја продискутиравме во овој труд, докажува дека моделот за однесување меѓу половите заснован на потчинување/потчинети е анахрон, и дека феминистките, независно дали се вернички или не, имаат уште многу работа во освојувањето на своите права како граѓански права.

Во препрочитувањето на *Библијата*, токму во нејзините недоследности, противречности и двосмислености на кои укажуваат библисти, културолози, антрополози итн, имено во нејзината недоследност, во двозначните искази за еден ист проблем, модерниот феминизам и феминистичката теологија согледуваат една алтернатива која нуди можност за рамноправен третман на

жената во религиозните заедници. Тоа се веќе толку пати спомнуваните различни версети од Книгата на постанокот (Битие), за создавањето на човечкиот род. Ако се прифати версот: „И го создаде Бог, човекот според образот Свој; според образот Божји го создаде: машко и женско ги создаде“ (1.Мој. 1:27), тогаш имаме онтолошка основа за рамноправност на половите. По ова останува да се види ставот на црковната институција - на пример, дали ќе им се овозможи на жените да се стекнат со право на изведување на богослужба. Но, тоа би подразбирало реформирање на доктрината. Не е случајно што тоа е допуштено токму во реформираните заедници на христијанството.

Без радикални реформи во христијанството, во сите негови варијанти, тешко дека ќе се промени статусот на жената во контекстот на религијата. Некои од христијанските жени - теолози - резигнирано себеси се нарекуваат постхристијанки, зашто и по долгогодишните истражувања не гледаат изгледи за надминување на подредениот статус на жената, а сè поради длабоката патријархална структура со која се одликува христијанството. Поради тоа, тие заговараат востановување на нова религија која ќе му соодветствува на новиот дух на времето и на новите прокламирани вредности.

Во новите религии кои би одговориле на нивната потреба од вера и наоѓање нова симболизација на животот и светот, тие би сакале да ја видат Божицата мајка како комплементарен женски принцип на Богот таткото.

Во феминистичкото движење беше промовирана и *андрогинијата* како модел за надминување на антрополошкиот дуализам и *родовата асиметрија* меѓу половите. Антрополошките разлики меѓу мажот и жената се објаснуваат со нивните различни

улоги во историскиот амбиент и се проповеда заедничка перспектива на со-живот. Се нуди визија за еманципација на жената во тесна врска со еманципацијата на мажот: станува збор за стопување на одликите на мажот и жената во единствена антрополошка структура. Овој модел се потпира врз древниот мит за андрогинот како суштество што претставувало спој од маж и жена. Откако бил преполовен, двете половини не биле целосно луѓе. Бидејќи не се целовити суштества, мажот и жената се упатени еден на друг, и дури кога се заедно се доживуваат како целосно битие, една душа во две тела и слично. Во моделот на андрогинија се замислува да се укине стереотипот за мажот и жената од патријархалната традиција. Мажот нема потреба да изигрува неранливост; не е лошо да се зарази со женската сензибилност. Овие идеи беа целосно прифатени во контракултурата. Се негуваше мода на унисекс, култот кон цвеќето го прифатија двата пола, љубовта, а не војната, беше нивното гесло. Некои од тие елементи останаа како трајна придобивка во однесувањето меѓу половите.

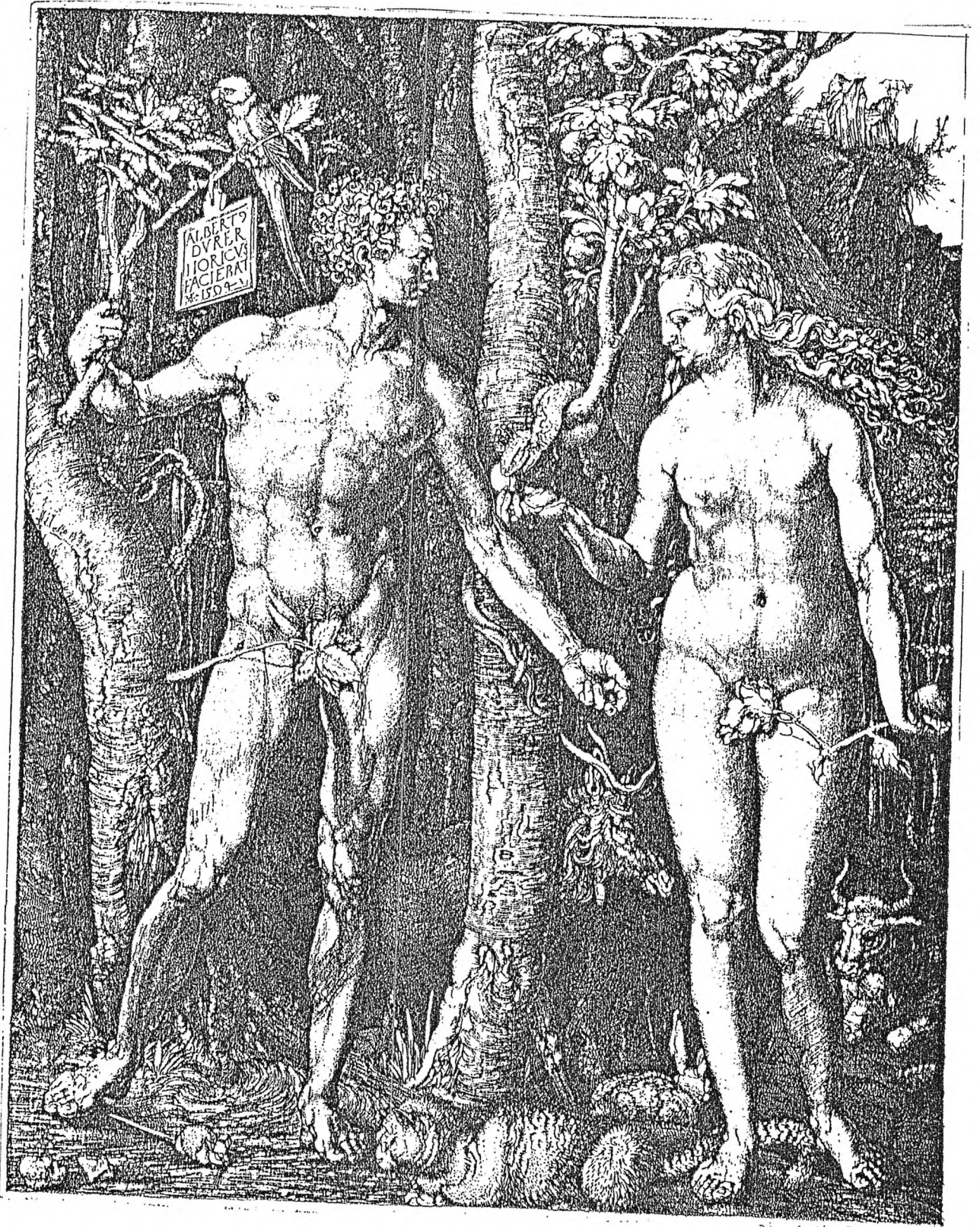
Прифаќањето на моделот на андрогинијата кај интелектуалците има основа во модерната технологија. Имено, таа обезбедува интелектуални занимања што не бараат физичка сила и отвора простор жените да се јавуваат како творци. Модерната технологија обезбедува услови за андрогинија без нагласена полова градација или потчинување на жената. Тоа значи - надминување на антрополошкиот дуализам. Половата припадност нема таква основа во културата за да биде значајна детерминанта на човековиот живот.

Меѓутоа, моделот за андрогинија, кој беше актуелен во првата фаза од развитокот на женските студии во религијата, го отфрлија голем број од феминистичките авторки, не само поради

импликациите кои би произлегле од двозначноста на античкиот мит туку и поради резигнираноста од сознанието дека патријархалниот модел е длабоко вкоренет во нашата култура.

За авторката на овој труд, истражувањето низ страниците на *Библијата*, беше соочување со дамнешните времиња кога нашата полова припадност во голема мера ја определила судбината на Ева, како „вториот пол“.

Гледано од денешна перспектива, половата различност во нашата култура нема основа да биде детерминанта на човековиот живот. што се однесува до биолошката поларност маж - жена, таа останува но не мора во неа да идентификуваме јаболко на раздорот. Таа е извор на човечко опстојување во смисла на човекување, при што не се мисли само на биолошко обновување на родот, туку под човекување се подразбира клучна философска димензија.



БИБЛИОГРАФИЈА

A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

A Feminist Companion to Genesis, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

A Feminist Companion to Judges. Part I: „In general: women and [hi] story“, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

A Feminist Companion to Ruth, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

A Feminist Companion to Ruth, Part I: „Gendered reading perspectives“. Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

A Feminist Companion to Samuel and Kings, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.

A Feminist Companion to the Latter Prophets, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.

A Feminist Companion to the Song of Songs, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993. *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Brenner A. (editor): Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

Alice B.: *The pleasure of Her Text - Feminist Readings of Biblical & Historical Texts*, Trinity Press International, Philadelphia, 1990.

Amor A.: „Preface“, in *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Edited by Kevin Boyle and Juliet Sheen, Routledge, London and New York, 1997.

Antropologija danas, Vuk Karadzic, Beograd, 1972.

Antropologija zene, Prosveta, Beograd, 1983.

Антропологија, Зборник текстови, Уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

Баталден К.С.: *Преиспитување на традицијата - Есеи за историјата на православиеџо*. Култура, Скопје, 1998.

Бенет В. Џ. и Волф Х. К.: „Односот помеѓу социологијата и антропологијата“, во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000.

Bennett McG. A.: *From Woman - Pain to Woman - Vision*, "Writings in Feminist Theology", Edited by Mary E. Hunt, Fortress Press, 1989.

Berger S. M. & Lipstadt E. D.: „Women in Judaism From the Perspective of Human Rights“ in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996.

Библија, Стари и Нови завети, Добра вест, Нови Сад, 1989.

Biblija, Stari i Novi zavjet, Krscanska sadasnjost, Zagreb, 1976.

Бојациевска М.: *Андроџин - уџоџија на совршениџи џол (Миџокриџички есеј)*, Сигмапрес, Скопје, 1999.

Bonvillain N.: *Women and Men - Cultural Constructs of Gender*, Simon & Schuster, New Jersey, 1998.

Boyle K. & Sheen J. (Editors): *Religious Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997;

Boyle K. & Sheen J.: „Internal Religious Affairs“ in *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997.

Boyle K. & Sheen J.: „Women and Religion“, in *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997.

Boyle K. & Sheen J.: *Freedom of Religion and Belief - A World Report*, Routledge, London and New York, 1997.

Брандон С.Г.Ф.: *Судењеџо на Исус од Назаретџи*. Мисла, Скопје, 1998.

Brown A.C.: *No Longer be Silent - First Century Jewish Portraits of Biblical Woman*, Westminster / John Knox Press, 1992.

Buchanan H. C.: „Women's Studies in Religion“ in *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987.

Bullough L. V.: *The Subordinate Sex - A History of Attitudes Toward Women*“, final chapter by Bonnie Bullough, Penguin Books, Baltimor, 1974.

Callahan C. S.: *The Illusion of Eve - Modern Woman's Quest for Identity*. Sheed and Ward INC, New York, 1965.

Camp V. C.: „Wisdom and the feminine“, in the *Book of proverbs*, JSOT Press, 1985.

Carmody L. D.: *Religious woman - Contemporary Reflections on Eastern Texts*, Crossroad, New York, 1991.

Carson A.: *Goddesses & Wise Women. The Literature of Feminist Spirituality 1980 – 1992, An Annotated Bibliography*, The Crossing Press - Freedom, CA 95019, 1992.

Christ P. C.: *Rebirth of the Goddess - Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Addison - Wesley, Reading, Massachusetts, 1997.

Clark E. & Richardson H.: *Women and religion - A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, Harper & Row, Publishers, New York Hagerstown, San Francisco, London 1977.

Cooley M. P., Eakin R. W & McDaniel B. J. (editors): „Feminist Transformations of the World Religions“, во *After patriarchy*, Maryknoll, New York, 1991.

Cooley M. P., Eakin R.W, McDaniel B. J.: *After patriarchy. „Feminist transformations of the World Religions“*: 3. Hassan Riffat: „Muslim Women and Post-Postpatriarchal Islam“. *Orbis books*, Maryknoll, New York, 1991.

Couture D. P.: *Blessed are the poor? - Women's Poverty, Family Policy, and Practical Theology*, Abingdon Press, Nashville in co - operation with The Churches' Center for theology and public policy, Washington, D.C.

Цуцуловски Љ.: *Сведоштва и коменџари*. Култура, Скопје, 1999.

Човекови права - Збирка меѓународни документи за правата на човекои, избор и превод Јанкуловски Д-р. З., Фонд Отворено општество на Македонија, Скопје, 1993.

Дајмонд С.: „Една револуционерна дисциплина“, во *Анџропологија*, Зборник текстови, Филозофски факултет, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет Скопје, 2000.

Daly M.: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press, Boston, 1973.

Daly M.: *Gyn/Ecology. - The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon press: Boston, 1978.

Douglass D. J.: *Religion and sexism: „Women and the Continental Reformation“*.

Eisler R.: *The Chalice and The Blade - Our History, our Future*, Harper, San Francisco, 1988.

Elisabeth S. F.: *In Memory of Her - A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, New York, 1983.

Elizabeth C. S. and the Revising Committee: *The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York, 1898.

Elshtain B. J.: „Thinking About Women, Christianity and Rights“, in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996.

Elwes T.: *Women's Voices - Essays in Contemporary Feminist Theology*. Marshall Pickering, London, 1992.

Enciklopedija zivih religija, Nolit, Beograd, 1981.

Encyclopedia of religion, (Mircea Eliade, editor-in-chief) Macmillan, New York, 1987.

Epstein M. L.: *Sex Laws and Customs in Judaism*, New Matter Copyright 1967, Ktav Publishing House, Inc.).

Erickson L. V.: *Where Silence Speaks - Feminism, Social Theory, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

Fabian J.: „*Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*“, Columbia University Press, New York, 1983.

Falk N.E.A.: „Zene, status i uloga u svetskim religijama“, во *Enciklopedija zivih religija*, Nolit, Beograd, 1981.

Феминистички сѵпрашеґии. Зборник на текстови. Приредила Катица Ќулафкова, Сигмапрес, Скопје, 1998.

Fernea W. E. & Bezirgan Q. B.: *Middle Eastern Muslim Women speak*, University of Texas Press, Austin and London, 1977.

Finkelstein E.: „A study of Female Role definitions in a yeshivah high school“ (a Jewish day school), New York University, 1980.

Finson D. S.: *Women and Religion - A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1991.

Fiorenza S. E.: *In Memory of Her - Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad Publishing Company, New York, 1983.

Fiorenza S. E.: *Discipleship of Equals - A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. SCM Press Ltd, 1993.

Fiorenza S. E.: *Searching the Scriptures*, SCM Press LTD, 1994.

Freedom of Religion and Belief, A World Report, Edited by Kevin Boyle and Juliet Sheen, Routledge, New York, 1997.

Frick S. F.: „Widows in the Hebrew Bible: a transactional approach, in *Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

Fridl E.: „Расправа за определниците на половите улоги“, во *Antropologija*, зборник текстови, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

Фром Е.: *Умειносѝ на љубовѝа*, Зумпрес, Скопје, 1992?

From E: *Dogma o Hristu. Bit cete kao bog. Psihoanaliza i religija*. Naprijed, Zagreb, Nolit, Beograd, August Cesarec, Zagreb, 1984.

Furlong M.: *A Dangerous Delight*. „Women and Power in the Church“. 2: „Christian Stereotypes of Women: A portrait Gallery“, SPCK, 1991.

Galtung J.: „After Camelot“, in *The Rise and Fall of Project Camelot*, M.I.T. Press, 1967.

Geertz C.: *The interpretation of Cultures*, Fontana Press, London, 1993.

Георгиева В.: „Нежната логика на православието“ во *Наше ѝисмо*, бр. 11, Скопје, 1996.

Георгиева В.: *Филозофија на исихазмоѝ*. Табернакул, Скопје, 1993.

Ginsburg C.D.: „The Importance of the Book“, in *A Feminist Companion to The Song of Songs*, edited by Brenner Athalia, izdavacka kuca 1993.

*God's fierce w*h*i*m*s*y*. „Christian Feminism and Theological Education“. The Pilgrim Press, New York, 1985.

Горц А.: „Збоѝом ѝролейѝаријѝу“, Радничка штампа, Београд, 1982.

Greenberg B.: *On Women & Judaism - A View from Tradition*. The Jewish Publication, Society of America, 1983.

Grey M.: *Redeeming the dream - Feminism, Redemption and Christian Tradition*. SPCK, WBC Print Ltd, Bristol, 1989.

Grey M.: *The wisdom of fools? Seeking Revelation for Today*. 2: *Woman: Silent Outsider to Revelation*, 1993.

Grimshaw J.: *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

Guettel C.: *Marxism & Feminism*, Canadian Women's Educational Press, Toronto, 1974.

Haddad Y.Y. & Findly B.E.: *Women, Religion, and Social change*, State University of New York Press, 1985.

Hampson D.: *Theology and Feminism*, Basil Blackwell, 1990.

Harrison W.B.: *Making the connections - Essays in Feminist Social Ethics*, (Edited by Carol S. Robb) Beacon Press, Boston, 1985.

Хаѝивасилев-Вардарски М.: *Библијѝа за бракоѝ и семејсѝивоѝо*. Правен факултет и Православен богословски факултет „Свети Климент Охридски“, Скопје, 1998.

Heyward C.: *Our Passion for Justice - Images of Power, Sexuality, and Liberation*, The Pilgrim Press New York, 1984.

Хофман Ј.: *Светиот на библијата*. Детска радост, Скопје, 1995.
Holly Bible, The Gideon International, Nashville, Tennessee.

Jacobs S.E.: *Women in Perspective - A Guide for Cross-Cultural Studies*. University of Illinois Press, 1976.

Johnson T. L.: „Religious Rights and Christian Texts“, in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996.

Јовановски К.: *Филозофска антропологија*, Марида, Куманово 2000.

Kalven J. & Buckley I. M.: *Women's Spirit Bonding*, The Pilgrim Press, New York, 1984.

King U.: *Feminist Theology from the Third world - A reader*. SPCK/Orbis Press, 1994.

King U.: *Women in the World's religions, - Past and Present*, Paragon House, New York, 1986.

Kolakovski L.: *Religija*, Bigz, Beograd, 1987.

Kolatch J. A.: *The Jewish Book of WHY*, Jonathan David Publishers, Inc., 1981.

Laffey L. A.: *An Introduction to the Old Testament - A Feminist Perspective*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.

Leach E. & Aycok D.A.: *Strukturalisticke interpretacije biblijskog mita*, August Cesarec, Zagreb, 1988.

Лич Е.: „Разновидноста на антропологијата“, во *Антропологија*, Зборник текстови, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет, Скопје, 2000.

Loades A.: *A Feminist Theology - A Reader*, SPCK, W/JKP London, 1990.

MacCormack C.: „The Holistic Alternative“, in *Journal of Woodbrooke College*, Vol. 8. Winter 1995/6.

Malik H. F.: *Wives of the Prophet*, Sh Muhammad Asharf, Kashmiri Bazar Lahore (Pakistan), 1977.

Малиновски Б.: „Поими и методи на антропологијата“, во *Антропологија*, Зборник текстови, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

Markuze H.: *Merila vremena*, Grafos, Beograd, 1978.

Massey Ch. M.: *Feminine soul - The Fate of an Ideal*, Beacon Press, Boston, 1985.

Meiselman M.: *Jewish Woman in Jewish law*, Yeshiva university Press / New York, 1978.

Mernissi F.: *Beyond the Veil*. „Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society“, Shenkman Publishing Company, 1975.

Mieke B.: *Death & Dissymmetry - The Politics of Coherence*, in the Book of Judges. The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Mieke B.: *Lethal love*. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1987.

Milne J. P.: „The Patriarchal Stamp of Scripture: The implications of Structuralist Analyses for Feminist Hermeneutics“, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/1, 1989.

Mollenkott R. V.: *Godding - Human Responsibility and the Bible*, Crossroad, New York, 1987.

Mollenkott R. V.: *The Divine Feminine - The Biblical Imagery of God as Female*, The Crossroad Publishing Company, 1984.

Moore J.: *Sexuality & Spirituality - The Interplay of Masculine and Feminine in Human Development*, Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1980.

Mortley R.: *Womanhood - The feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam*, Delacroix Press, 1981.

Newsom A. C. & Ringe H. S.: *The Women's Bible Commentary*, SPCK, London, 1992.

O'Neill M.: *Women Speaking, Women Listening - Women in Interreligious Dialogue*, Orbis Books, 1990.

Оболенски Д.: *Византијски комонвелџи*. Просвета, Београд, 1991.

Ochs C.: *Behind the Sex of God - Toward a New Consciousness - Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Beacon Press, Boston, 1977.

Oduyoye M.: *Who will Roll the Stone Away*, Geneva, 1990. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990.

Ортнер Ш: „Теоријата во антропологијата од шеесетите до осумдесетите“, во *Анџропологија*, Зборник текстови, уредиле Слободанка Марковска и Сузана Симоновска, Догер, Скопје, 1999.

Otwell J. J.: „And Sarah Laughed - The Status of Woman“ in the Old Testament, The Westminster Press, Philadelphia, 1977.

Page R.: „Elizabeth Cady Stanton's - The Women's Bible“ in *Feminist theology, A reader*, Edited by Ann Loades, SPCK W/JKP, London, 1990.

Папиќ З. Склевицкс Л.: "Антропологија жене - нови хоризонти анализе полности у друштвуе, *Анџропологија жене*, Просвета, Београд, 1983.

Pardes I.: *Countertraditions in the Bible*. „A Feminist Approach“, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1992.

Patai R.: *Golden River to Golden road. „Society, Culture, and Change in the Middle East“*. University of Pensilvania Press, Third Enlarged Edition, 1969.

Patai R.: *Sex and Family in the Bible and the Middle east*, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1959.

Plaskow J. & Christ R.C.: *Weaving the Visions - New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1989.

Plaskow J.: *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington, 1980.

Plaskow J.: *Standing Again at Sinai - Judaism from a Feminist Perspective*, Harper&Row, Publichers, San Francisco, 1990.

Pobee S. J.: „Confesion of Healthy Cynicism About Rights" in *Religious Human Rights in Global Perspective - Legal Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D. van der Vyver, Martinus Njihoff Publishers, The Hague / Boston/ London, 1996.

Pope John Paul II, „Women: Teachers of Peace“, *Origins* 24 (28) December 22, 994): 465, 468.

Primavesi A. & Henderson J.: *Our God Has no Favourites - A Liberation Theology of the Eucharist*, Burns & Oates Tunbridge Wells, England; Resource Publications, Inc. San Jose, California, 1989.

Primavesi A.: *From Apocalypse to Genesis - Ecology, Feminism and Christianity*, Fortress press Minneapolis, 1991.

Prudence Sr. A.: „Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion“, *Communio* 17, 1990.

Redford R. R.: *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, 1975.

Reese.W.L: *A Dictionary of Phylosophy and Religion - Eastern and Western Thought*, New and Enlarged Edition, Humanities Press, New Jersey, 1996.

Religion and Human Rights: Basic Document, Edited by Stahnke T. & Martin P. J., Center for the Study oh Human Rights, Columbia University, New York, 1998.

Religious Human Rights in Global Perspective, Edited by Witte J.Jr. & D.van der Vyver J., Martinus Njihoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996.

Ringe H. S.: „When Women Interpret the Bible“, in *The Women's Bible Commentary*, SPCK, London 1992.

Rosenberg B. M.: *Women and Society - A Critical Rewie of the Literature with a Selected Annotated Bibliography*, Sage Publications, Beverly Hills/London, 1975.

Ruether R. R. (Editor): *Religion and Sexism - Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Shuster, New York.1974.

Ruether R. R.: *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, New York, 1981.

Ruether R. & Mclaughlin E. (Editors): „Women of spirit. Female Leadership“, in the *Jewish and Christian Traditions*. Simon and Shuster, New York, 1979.

Sharma A.: *Today's Woman in World Religions*, State University of New York, New York 1994.

Shelley D. F.: *Women and Religion - A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1991.

Smith C. B.: *Breakthrough - Women in Religion*, The Reverend Dr. Jeannette Piccard, Walker and Company New York, 1978.

Snyder H. M.: *The Christology of Rosemary Radford Ruether / a critical introduction*, Mystic CT, 1988 .

Stantnon C. E. & the Revising Committee: *The woman's bible* (Part I - The Pentateuch and Part- Comments on Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy). New York: European Publishing company, 1898.

Светѡ ѡисмо на сѡариоѡ и на новиоѡ завейѡ. Британско и инострано библиско друштво - Лондон, 1990.

Talmud, Bigz, Beograd, 1990.

Темков К.: *Еѡика за младийѡ*. Учебник, Скопје, 1999.

Темков К.: *Еѡика*, Епоха, Скопје, 1998.

Todorova M.: *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1999.

Trible P.: *God and the Rethoric of Sexuality*, Fortress Press, Minneapolis, 1978.

Tutu M. D.: „Preface“, in *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Edited by John Witte, Jr. and Johan D.van der Vyver, Martinus Njihoff Publishers, The Hague / Boston / London, 1996.

Ursula K.: *Women in the World's Religions, Past and Present*, Paragon House, New York, 1986.

Волф Е.: „Новата антропологија“, во *Анѡроѡологија*, Зборник текстови, Филозофски факултет, уредил Ѓорѓе Младеновски, Филозофски факултет Скопје, 2000.

Vos J. C.: *Women in Old Testament Worship*. N.V Verenigde Drukkerien Judels & Brinkman - Delft, Amsterdam, 1968.

Waddy C.: *Women in Muslim History*, Longman / London and New York, 1980.

Walker A.: *The Color Purple*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1982.

Ursula K.: *Women in the World's Religions, Past and Present*, Paragon House, New York, 1986.

Волф Е.: „Новата антропологија“, во *Антропологија*, Зборник текстови, Филозофски факултет, уредил Горѓе Младеновски, Филозофски факултет Скопје, 2000.

Vos J. C.: *Women in Old Testament Worship*. N.V Verenigde Drukkerijen Judels & Brinkman-Delft, Amsterdam, 1968.

Waddy C.: *Women in Muslim History*, Longman / London and New York, 1980.

Walker A.: *The Color Purple*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1982.

Weaver Jo Mary: *Springs of Water in a Dry land - Spiritual Survival for Catholic Woman Today*, Beacon Press, Boston, 1993.

Webster M.: *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, Tenth edition, Inc. Philippines, 1996.

Weininger O.: „*Sex & Character*“, William Heinemann, London - G.P. Putnam's Sons, New York, 1906.

Williams G. J.: *Women Recounted - Narrative Thinking and the God of Israel*, Sheffield The Almond Press, 1982.

Wordelman L. A.: „Everyday life - Women in the Period of the New testament“, in *The Women's Bible Commentary*, SPCK, London, 1992.

Шијакова Д-р М.: *Правната положба на жената во Библијата и црковните закони*, Астра Арт, Скопје, 2001.