MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 1

INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO **PILAR**

Biblioteka STUDIJE
— Knjiga 38 —

Jadranka Rebeka Anić — Irena Sever Globan

MARIJA MAGDALENA: OD ISUSOVE UČENICE DO FILMSKE BLUDNICE

Teološko-kulturalna analiza

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 2

Biblioteka **Studije**
— Knjiga 38 —

Jadranka Rebeka Anić — Irena Sever Globan

MARIJA MAGDALENA: OD ISUSOVE UČENICE DO FILMSKE BLUDNICE
Teološko-kulturalna analiza

Nakladnik:
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Marulićev trg 19/I, Zagreb;
tel. (01) 4886800; faks (01) 4828296; ured@pilar.hr; www.pilar.hr

Za nakladnika:
prof. dr. sc. Vlado Šakić

Izvršna urednica:
Mirjana Paić-Jurinić

Recenzenti:
izv. prof. dr. sc. Danijel Labaš
doc. dr. sc. Ksenija Magda

Lektura:
Kata Judita Čovo

Grafički i tehnički urednik:
Zlatko Rebernjak

Prijelom i priprema za tisak:
Grafički studio Forma ultima, Zagreb

Tisak:
ITG, studeni 2018.

ISBN 978-953-7964-51-1

Cip zapis dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 001007860

Copyright © 2018. — Institut društvenih znanosti Ivo Pilar

Knjiga je objavljena uz novčanu potporu
Ministarstva znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 3

Jadranka Rebeka Anić — Irena Sever Globan

MARIJA MAGDALENA: OD ISUSOVE UČENICE DO FILMSKE BLUDNICE

Teološko-kulturalna analiza

INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO **PILAR**

Zagreb, 2018.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 5

Sadržaj

Predgovor 9
Pregled rasprave i uvod 17

Jadranka Rebeka Anić
MARIJA IZ MAGDALE
OD NOVOGA ZAVJETA DO LEGENDI

1. Pitanje identiteta Marije iz Magdale 45
1.1. Sheme stapanja različitih likova u jedan lik Marije iz Magdale 46
1.2. Rješenje pitanja 51

2. Marija iz Magdale u Novom zavjetu 61
2.1. Ime — Marija iz Magdale 61
2.2. Marija iz Magdale u Evanđelju po Marku 69
2.2.1. Svjedokinje smrti na križu i pitanje učeništva žena 70
2.2.2. Svjedokinje polaganja u grob 81
2.2.3. Svjedokinje radosne vijesti uskrsnuća 82
2.3. Marija iz Magdale u Evanđelju po Mateju 89
2.4. Marija iz Magdale u Evanđelju po Luki 96
2.5. Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu 119
2.6. Marija iz Magdale u Djelima apostolskim 137
2.7. Marija iz Magdale u 1 Kor 15,3-8 138
2.8. Apostolica 145

3. Marija iz Magdale u antičkim spisima i spisima koji su postali apokrifi 151
3.1. Marija iz Magdale u Epistuli Apostolorum, Evanđelju po Petru, Protiv Celza 154

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 6

3.2. Marija iz Magdale u Sofiji Isusa Krista 160
3.3. Marija iz Magdale u Dijalogu Spasitelja 162
3.4. Marija iz Magdale u Evanđelju po Mariji 165
3.5. Marija iz Magdale u Evanđelju po Filipu 178
3.6. Marija iz Magdale u Pistis Sofiji 189
3.7. Marija iz Magdale u Evanđelju po Tomi 199

4. Od apostolice do grešnice: strategije umanjivanja važnosti 207
4.1. Marija iz Magdale i Petar — veza suprotnosti i zamjena uloga 208
4.1.1. Marija iz Magdale i Petar — veza suprotnosti 208
4.1.2. Zamjena Marije Magdalene drugim likovima: strategija uklanjanja konkurencije 215
4.2. Apostolica apostola sučelice zabrani propovijedanja i naučavanja ženama 221
4.2.1. Zapadni crkveni oci i ranokršćanski pisci 221
4.2.1.1. Priznanje apostolskog autoriteta unatoč tipološkom tumačenju i rodnim stereotipima 222
4.2.1.2. Rodni stereotipi i tipološko tumačenje u službi zabrane govora i propovijedanja žena u Crkvi 230
4.2.1.3. Papa Grgur Veliki 237
4.2.2. Istočni crkveni oci 244

5. Legende o Mariji iz Magdale 257
5.1. Zapadna predaja 258
5.2. Istočna predaja 273

Zaključak 281
Literatura 285

Irena Sever Globan

BLUDNICA, OBRAĆENICA, UČENICA: 120 GODINA MARIJE MAGDALENE NA FILMU

1. Marija Magdalena u popularnoj kulturi 297
1.1. Moć slika i medij filma 307
1.2. Feministička filmska teorija 311

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 7

1.3. Kada Biblija postaje filmski scenarij 317

2. Marija Magdalena na filmskome platnu 327

2.1. Marija Magdalena u eri nijemoga filma 331

2.2. Preteča holivudskih biblijskih spektakala: Kralj kraljeva spašava slavnu kurtizanu 345

2.3. Marija Magdalena prema evanđelju biblijskih epova sa sredine stoljeća 353

2.4. Tri Magdalene u tri talijanska kristološka klasika 364

2.5. Uloga Magdalene u teološkim filmskim kontroverzama postkoncilskog razdoblja: od hipi djevojke do posljednjeg Kristovog iskušenja 380

2.6. Ususret Magdaleninoj emancipaciji: povratak *mainstream* novozavjetnih epova u trećem tisućljeću 395

2.6.1. Povratak seksi Magdalene u holivudskom *blockbusteru* Mela Gibsona 405

2.6.2. Apostolica Magdalena: promjena paradigme u *Sinu Božjem* 409

2.7. Filmske hagiografije o prostitutki zlatna srca 414

2.7.1. Grešnica iz Magdale odlazi u Meksiko 415

2.7.2. Isusova prijateljica imena Marija Magdalena 422

2.7.3. Žena za žene: Magdalena oslobođena srama 426

2.7.4. Gnostička Magdalena Abela Ferrare 431

2.7.5. Iz pera ženskih ruku: apostolica apostola u konačnom obračunu s tradicijom 436

2.8. Magdalenine filmske dvojnice — pale žene zlatna srca 442

Zaključak 455

Literatura 467

Sažetak 475

Summary 477

PREDGOVOR

Početkom devedesetih godina naišla sam na knjigu Elisabeth Moltmann-Wendel, jedne od začetnica feminističke teologije u Njemačkoj, *Ein eigener Mensch werden — Frauen um Jesus (Postati svoj čovjek — Žene oko Isusa)*. Bio je to moj prvi susret s tumačenjem lika Marije Magdalene na temelju evanđeoskih tekstova i kroz povijest katoličke i protestantske teološke predaje. Knjigu je napisala 1980. godine, ja sam je čitala desetak godina nakon toga a najmanje pet godina nakon završenog studija teologije. Bila sam iznenađena spoznajom da nigdje u Novom zavjetu Marija Magdalena nije predstavljena kao bludnica. Zašto sam to tek tada doznala? Nisam li o njoj trebala učiti na teologiji? Potražila sam literaturu o Mariji Magdaleni na hrvatskom jeziku, ali nisam je uspjela naći. Nedugo nakon toga u jednom sam hrvatskom marijanskom svetištu slušala propovijed prevoditelja Novoga zavjeta na hrvatski jezik koji je o njoj govorio kao o prostitutki. Bila sam neugodno iznenađena, pa i ljutita. Kako jedan egzeget i prevoditelj Sv. pisma može na takav način tumačiti lik Marije iz Magdale? Poželjela sam da se knjiga Elisabeth Moltmann-Wendel prevede na hrvatski, ali i da sama pišem o njoj. Knjiga je prevedena na hrvatski prije devet godina, ali tek je ove godine izašla iz tiska.

Drugi poticaj za ovu knjigu bila je izložba slika s motivom Marije Magdalene Dimitrija Popovića i njegova najava romana u kojoj će o njoj iznijeti *svu istinu*. Popović je i na svojim slikama i u romanu prikazuje kao prostitutku, a kad se poziva na Novi zavjet, poziva se na tekstove u kojima nije riječ o Mariji Magdaleni već o drugim novozavjetnim ženskim likovima. Umjetničku slobodu dakako cijenim, ali nisam mogla razumjeti kako itko može tako olako tvrditi da zna *istinu* o Mariji Magdaleni. Upitala sam se koliko je teologa, umjetnika, vjernika, vlastite probleme, preokupacije i osobito strasti projiciralo na tu sveticu i zašto se nitko protiv toga ne buni. Kako bi bilo da netko pokuša predstaviti sv. Petra ili sv. Augustina na način na koji se nju predstavlja? Zašto je dopušteno veliku Isusovu učenicu koja ga, prema Novom zavjetu, ni u jednom trenutku nije izdala, pretvoriti u

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 10

prostitutku, grešnicu? Zašto je prikazuju kao obraćenu grešnicu i pretvaraju u moralni uzor a potiskuju njezinu ulogu prve svjedokinje Uskrsloga i apostolice apostola i važnost te uloge za položaj žena u Crkvi? Svaki tekst, svaka slika, propovijed, igrokaz, film o Mariji Magdaleni na izvjestan je način ogledalo autora i autorice, njegova i njezina vremena. Ta mijena lika Marije iz Magdale u ovoj će se knjizi očitovati i u nedosljednostima u pisanju njezina imena koje bi čitatelja mogle zbuniti. U naslovu knjige i u većini teksta ostavljam tradicionalno ime Marija Magdalena kako bi bila lako prepoznatljiva. Rabim međutim i ime Marija iz Magdale koje ishodi iz suvremenih novozavjetnih istraživanja i koje je sve zastupljenije u teološkoj literaturi.

Kada je 3. lipnja 2016. Kongregacija za bogoslužje i disciplinu sakramenata objavila dekret prema kojem se liturgijsko slavlje Marije Magdalene s razine obaveznog spomendana u Općem rimskom kalendaru uzdiže na stupanj blagdana, na isti stupanj kao i liturgijsko slavlje muških apostola, Irena i ja već smo pisale ovu knjigu. Radovalo nas je popratno pismo mons. Arthura Rochea, tajnika toga dikasterija, u kojem ističe ulogu Marije Magdalene kao prve svjedokinje koja je vidjela Uskrsloga i prve glasnice koja je apostolima javila vijest o Gospodinovu uskrsnuću, odnosno, u kojem je naziva *apostolorum apostola*. Taj je dekret čin pravednosti prema velikoj i važnoj novozavjetnoj ženi i svjetlo nade — premda još daleke — ženama da će možda jednom teološka istraživanja kojih je već iznimno mnogo utjecati i na njihov ravnopravniji položaj u Crkvi. Ova knjiga može hrvatskim čitateljima skrenuti pozornost na značenje toga dekreta i ujedno ih upoznati s bogatstvom rasprava i istraživanja na drugim jezicima. Ujedno, vezano uz lik Marije iz Magdale želja mi je bila upoznati čitatelje i s novijim raspravama o ulozi žena kao Isusovih učenica, nasljedovateljica i apostolica. Nastojala sam odgovoriti i na pitanje kako je došlo do pomaka u razumijevanju Marije iz Magdale od Isusove učenice i apostolice do prostitutke i obraćene grešnice. Nije mi namjera bila nekoga za to okriviti, već ukazati na procese koji utječu na to da se određena teološka tumačenja nametnu kao mjerodavna dok druga, premda legitimnija, bivaju potisnuta.

Svjesna sam naravno da se predaju ne može odbaciti, da su slike, tekstovi, dramski prikazi, pjesme o Mariji iz Magdale kao grešnici i pokajnici postali sastavni dio kulture i da nose snažan emocionalni naboj. To međutim ne znači da i slike Marije iz Magdale kao Isusove učenice i apostolice ne mogu nositi snažne poruke i emocionalni naboj. Tako primjerice likovni prikazi njezina susreta s uskrslim Isusom naslovljeni *Noli me tangere* ne-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 11

će izgubiti na snazi ako ih ne čitamo samo kao izraz ženske osjećajne duše i potrebe za dodirom ljubljenoga već kao susret Učitelja i učenice koja razumije što se događa.

Knjigu sam od samog početka zamišljala kao interdisciplinarnu. Bilo je samo pitanje hoće li drugi dio obrađivati lik Marije iz Magdale u likovnoj ili filmskoj umjetnosti. Dva su razloga zašto sam se odlučila za drugu opciju. S jedne strane, nedostaje sustavnih istraživanja o Mariji Magdaleni u likovnoj umjetnosti u Hrvatskoj. Takvo bi istraživanje predstavljalo značajan doprinos ali i zahtijevalo više vremena i rad više znanstvenika, nadilazeći opseg zamišljene knjige. S druge strane, filmska umjetnost u suvremeno doba ima veliku medijsku moć i utjecaj na koncipiranje likova kojima se bavi. Posebno me zanimalo jesu li na filmski prikaz Marije Magdalene utjecala novija biblijska istraživanja. Budući da mi je bila poznata disertacija o ženskim kristolikim likovima u filmu doc. dr. sc. Irene Sever Globan, upitala sam je bi li za ovu knjigu obradila način na koji je Marija iz Magdale prikazana na filmu. I tu se radi o pionirskom pothvatu jer koliko mi je poznato ne postoji niti jedno sustavno djelo koje bi obrađivalo temu filmskog prikaza Marije Magdalene kroz povijest. Irena se nije uplašila zahtjevnosti takvog istraživanja, dapače s entuzijazmom je prihvatila izazov i na tome sam joj iznimno zahvalna. Njezina otvorenost, jasnoća, spremnost na rad, suradnju i uzajamnu kritiku ali i radost zbog knjige, bili su mi i podrška i olakšanje u radu.

Zahvaljujem prof. dr. sc. Danijelu Labašu i doc. dr. sc. Kseniji Magda koji su spremno prihvatili napisati recenzije i ohrabrili nas prvim pozitivnim ocjenama rukopisa. Dr. sc. Miljenki Grgić zahvalna sam zbog provjere grčkih izraza u tekstu. Hvalu želim izraziti i prof. dr. sc. Dragi Tukari, dr. sc. Marku Medvedu i mr. sc. Bruni Velčić na spremnosti da kritički iščitavaju neke dijelove rukopisa kao i Stipi Lediću, asistentu na Odjelu za povijest Hrvatskoga katoličkog sveučilišta, za prijevod tekstova s latinskoga na hrvatski. Profesorici umjetnosti dr. sc. Ivani Prijatelj Pavičić hvala za poticajne razgovore tijekom pisanja knjige i konstruktivne primjedbe nakon čitanja rukopisa. Posebnu zahvalu izražavam voditeljici nakladničke službe u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar Mirjani Paić-Jurinić. Tijekom cijelog procesa nastanka knjige neprocjenjivu vrijednost imali su njezina zainteresiranost, stručna pomoć i iznimno zalaganje.

Jadranka Rebeka Anić

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 12

Kada me početkom 2016. godine dr. sc. Jadranka Rebeka Anić nazvala i predložila mi da zajedno napišemo knjigu o Mariji Magdaleni, iako se dotada nisam bavila niti previše razmišljala o toj novozavjetnoj ženi, preplavio me neki čudesan val oduševljenja i bez trenutka razmišljanja prijedlog sam objeručke prihvatila. Pogotovo kada mi je rekla da bi moj zadatak bio analizirati lik Marije Magdalene u filmskoj umjetnosti. Iako se kaže da je svaku ponudu prvo dobro prespavati pa zatim dati odgovor, ovoga sam puta narodnu mudrost odlučila preskočiti i upustiti se u avanturu kako znanstvenog tako možda još više osobnog proputovanja kroz upoznavanje osobe koja je živjela prije dvije tisuće godina te ostavila dubok trag u kršćanskoj svijesti, kulturi i životima mnogih vjernika. Lik Marije Magdalene, kao što ćemo vidjeti u narednim poglavljima, jedan je od najintrigantnijih ženskih biblijskih likova koji je kroz povijest doživio brojne interpretacije, izazvao mnoge rasprave i nesuglasice; golicao je maštu kršćanskih pisaca i crkvenih otaca, teologa, svetaca, vjernika laika te umjetnika koji su je veličali u svojim likovnim djelima, glazbi, književnosti i filmu. U 21. stoljeću poseban val interesa i spekulacija o Mariji iz Magdale pokrenuo je roman Dana Browna *Da Vincijev kod* kao i istoimeni film Rona Howarda koji je i one koji do tada nisu ni čuli za Magdalenu sada najednom natjerao da se upuste u rasprave o tome je li bila objekt Isusove romantične ljubavi.

No tko je uistinu bila žena kojoj se Isus prvoj ukazao nakon uskrsnuća, a o kojoj nam evanđelja donose iznimno malo podataka, vjerojatno nikada nećemo sa sigurnošću znati. To nikako ne znači da nemamo legitimno pravo pitati se i postati tražitelji istine kada je o novozavjetnim likovima riječ. I sama sam bila u zabludi glede Magdalene. Popularna kultura i tisućljetna kršćanska predaja ostavile su trag i u mojoj predodžbi o njoj. Nakon telefonskog razgovora s Jadrankom Rebekom Anić posegnula sam za *online* verzijom Novog zavjeta i u tražilicu utipkala »magda« kako bih vidjela koliko moja slika o Mariji iz Magdale odgovara novozavjetnim izvješćima.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 13

Ostala sam iznenađena i pomalo razočarana kada sam shvatila da sam i ja, kao diplomirana teologinja, bila u zabludi te da se Magdalenu nigdje ne poistovjećuje sa ženom koja bi bila povezana s bilo kakvim seksualnim prijestupima, iako mi je upravo taj aspekt njene osobe nekako odzvanjao u podsvijesti. U narednim sam danima počela ispitivati ljude koje sam susretala o tome što misle tko je bila Marija Magdalena, a odgovori su se redovito kretali od toga da je uhvaćena u preljubu, pokajala se i obratila te zatim susrela Isusa nakon uskrsnuća, da je Martina i Lazarova sestra ili pak, u najekstremnijim slučajevima, Isusova ljubavnica. Nitko nije izjavio da je možda bila važna Isusova učenica i njegova vjerna sljedbenica, *apostola apostolorum* kako su je nazivali neki veliki kršćanski mislioci. Zapravo su me ti »krivi« odgovori vjernika, nevjernika, teološki obrazovanih ljudi kao i onih nešto manje teološki potkovanih, potaknuli da uistinu prionem na preispitivanje prikaza te žene u kolektivnoj memoriji suvremenog čovjeka kako bi joj se vratilo zasluženo dostojanstvo te ispravila naša pogrešna percepcija o hrabroj ženi koja je slijedila Isusa i kojoj Isus, pobijedivši smrt, daje zadatak da muškim apostolima koji su se u strahu pred Rimljanima i Židovima skrivali u nekoj mračnoj sobi posvjedoči o događaju na kojemu se temelji čitava kršćanska vjera. O ženi koju se baš ni na jednom mjestu u evanđelju ne stavlja u kontekst bludništva i razvratništva.

Moja intrinzična motivacija da pišem o liku Marije iz Magdale počiva i u tome što me već niz godina, još otkako sam bila studentica teologije i komunikologije, intrigiraju teme vezane uz tzv. ženska pitanja, feminističku teologiju i feminističke medijske studije. Budući da sam i temu svoje doktorske disertacije posvetila ženskim kristolikim likovima na filmu, ideja o istraživanju filmskih Magdalena zapravo mi se činila izvrsnim nastavkom otkrivanja i povezivanja feminizma, teologije i medija. Uvjerena sam da način na koji se žene prikazuju u medijima te jezik koji se koristi u opisivanju žena itekako utječu na našu percepciju žena i njihov položaj u društvu i Crkvi te da se ravnopravnost žena i muškaraca kroji upravo i na toj simboličkoj, komunikacijskoj razini. Ako ženu kroz medijski prikaz i jezik koji koristimo neprestano stereotipiziramo i guramo u sferu privatnog, emotivnog, obiteljskog i domaćinskog, naglašeno erotiziranog i tjelesno orijentiranog, uza sve normativne akte koji promiču rodnu ravnopravnost, ne možemo očekivati da će se ona pojaviti kao važan akter javnog društvenog i crkvenog života. Stoga se moj interes u svrhu ove knjige usmjerio na proučavanje upravo filma za koji vjerujem da je medij koji već sto dvadeset godina jednakom snagom i fascinacijom, uvodeći nas u svijet imaginarnog i

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 14

maštalačkog, utječe na našu kolektivnu memoriju i sudjeluje u oblikovanju vrijednosti, stila života, svjetonazora i rodne (ne)ravnopravnosti. Također, do sada ne postoji niti jedno sustavno istraživanje koje se bavi Marijom Magdalenom kroz povijest filma ni na svjetskoj ni na domaćoj sceni, za razliku od analiza Isusa, Djevice Marije ili npr. apostola Pavla na velikome platnu. To mi se činilo valjanim razlogom da se uloži trud i uputi na potragu za Marijom Magdalenom kroz dvanaest desetljeća filmske umjetnosti koja su ovu ženu, veliku Isusovu učenicu, prikazivala često i u raznim ulogama: od prostitutke, preljubnice i obraćenice do svjedokinje uskrsnuća i apostolice. Iako je ova knjiga u prvom redu posvećena novozavjetnoj ženi Mariji iz Magdale, ona je implicitno posvećena i svim onim velikim ženama koje su kroz povijest gurnute na margine, odnosno čija se važnost nastojala umanjiti svodeći ih na tjelesnost i sentimentalnost.

Na kraju koristim priliku da zahvalim svojim dragim prijateljima i poznanicima koji su pokazali zanimanje za temu o Mariji Magdaleni, veselili se izdavanju knjige i obećali da će je pročitati čim izađe. Držim ih za riječ! Oni su mi bili velika motivacija u trenucima u kojima mi je znalo ponestati inspiracije. U tom kontekstu ne mogu zaobići niti svoga supruga Marka koji me je, kada bi me našao da satima sjedim pred računalom, poticao da pisanje i istraživanje privedem kraju i to otprilike riječima: »Završi tu knjigu već jednom, ionako je nitko neće čitati, ta nije to Harry Potter!« Nadam se da je ipak bio u krivu. Zahvaljujem i recenzentima, komunikologu prof. dr. sc. Danijelu Labašu i teologinji doc. dr. sc. Kseniji Magda, koji su u našem tekstu prepoznali nešto vrijedno i važno što bi moglo dati doprinos hrvatskoj akademskoj zajednici s obzirom na temu o kojoj se do sada kod nas nije imalo prilike pisati. Urednica knjige Mirjana Paić-Jurinić od početka ovog projekta iskazala je veliko zanimanje i entuzijazam za tekst o Mariji Magdaleni i uistinu je mnogo pomogla kako bi knjiga ugledala svjetlo dana, na čemu joj od srca zahvaljujem. Ipak, osoba bez koje veoma vjerojatno ne bih nikada započela istraživanje Marije Magdalene na filmu je Jadranka Rebeka Anić, idejna začetnica ove knjige, kojoj zahvaljujem na povjerenju, inspirativnim poticajima, prijateljstvu, čovječnosti, ustrajnosti i hrabrosti kojima već dugi niz godina bez straha progovara o aktualnim teološkim i društvenim temama, često uznemirujući uspavane duhove i tražeći istinu čak i kada je to riskantno, pružajući na taj način primjer i poticaj mladim znanstvenicama i znanstvenicima, kao i svima onima koji se ne boje staviti u pitanje ustaljene »istine«, zalažući se kroz svoj rad za jednako dostojanstvo i ravnopravnost žena i muškaraca u svijetu u kojemu je ta ravnoprav-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 15

nost možda i dostignuta na idejnoj razini, no još uvijek ne i na onoj praktičnoj koju živimo u svakodnevici. Nadam se da će ova knjiga dati barem mali doprinos u tom smjeru i da će moja kćer Sara Magdalena, koja se rodila dok smo pisanje privodile kraju i čiji je izbor imena uvelike bio pod utjecajem našeg istraživanja, moći rasti i živjeti u ravnopravnijem i dostojanstvenijem svijetu. Stoga Sari Magdaleni i Marku, svojim suputnicima kroz avanturu života, posvećujem ovu knjigu.

Irena Sever Globan

PREGLED RASPRAVA I UVOD

Nijedan biblijski lik — uključujući Judu, možda čak i Isusa — nije u ljudskoj mašti, legendama, književnosti, likovnoj, kazališnoj i filmskoj umjetnosti dobio tako živopisan i bizaran život kao Marija iz Magdale.[1] Novozavjetni lik Marije iz Magdale prošao je tijekom zapadne duhovne i kulturne povijesti značajni proces promjene: od novozavjetne Isusove učenice, svjedokinje uskrsnih događaja i prve navjestiteljice uskrsnuća, apostolice apostola, preko lika raskajane i obraćene grešnice, prostitutke do Isusove ljubavnice ili supruge u novijim romanima i filmskim prikazima. Taj dugi i mnogostruki proces promjene nije se događao bez lomova i proturječnosti.

Kritičko propitivanje tako nastalog lika i njegove utemeljenosti u novozavjetnim tekstovima počinje u šesnaestom stoljeću, a rasprave o njemu traju i danas. To je istraživanje pokazalo da brojni pomaci u prikazu lika Marije iz Magdale kao u ogledalu pokazuju aktualne teme pojedinog crkveno-društvenog konteksta te su stoga zanimljivi i onda kad se znatno udaljuju od novozavjetnih izvora.[2] Upravo je to razlog zašto se preko njezina lika može pratiti diskurs različitih teoloških i društveno-kulturnih pitanja, primjerice, povijesnog istraživanja o Isusu, istraživanja gnoze, povijesti žena, filozofsko-teološkog utemeljenja rodnih ideologija, vodećih uloga žena

---

[1] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York — London, 2004., 68.

[2] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, Leipzig, 2011., 7. To mišljenje zastupa i autorica važne monografije o Mariji Magdaleni u legendama, apokrifima i kršćanskom Novom zavjetu Jane Schaberg. Ona primjerice ukazuje da je naglasak u srednjovjekovnim »biografijama« Marije Magdalene na pokajanju i apostolstvu, a nakon toga premješta se na Mariju Magdalenu kao predstavnicu ženske seksualnosti uopće. Počevši od vremena pisanja evanđelja, svako ju je povijesno razdoblje predstavljalo u skladu s vlastitim simbolima i potrebama (Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 68). I Susan Haskins u svojoj monumentalnoj studiji o Mariji Magdaleni tvrdi da slika Marije Magdalene utjelovljuje percepciju svakog stoljeća i da se mijenja kako bi odgovarala potrebama i težnjama vremena. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, New York, 1993., XI.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 18

u kršćanstvu, seksualnosti, odnosa seksualnosti i duhovnosti, krivnje i transcendencije, autoriteta i ljubavi, prostitucije, razvoja i samopoimanja crkvenih staleža, crkvenih redova, Isusove ljudskosti i drugoga o čemu će u ovoj knjizi u nastavku biti više riječi.[3] Novozavjetna egzegetkinja i autorica iznimno vrijedne knjige o Mariji iz Magdale Silke Petersen primjećuje da čak i njezina kosa ima svoju povijest, odnosno da je njezin lik doživio tijekom posljednja dva tisućljeća značajne promjene upravo u odnosu na likovni prikaz njezine kose. Navodimo samo dva primjera: dok je u ranijim prikazima usredotočenim na ulogu Marije Magdalene kao raskajane grešnice i pokornice kosa prekrivala cijelo golo tijelo i tako simbolizirala nevinost i naglašavala pokoru, dotle je u kasnijim prikazima služila kao okvir golom tijelu i svojom razdvojenošću podsjećala na grešnu prošlost i likovnim prikazima davala naglašenu erotičnost.[4]

---

[3] Primjerice Pamela Thimmes, profesorica religijskih znanosti, kroz lik Marije Magdalene raspravlja o pitanju pamćenja, sukoba i vodstva u ranom kršćanstvu. Usp. Pamela THIMMES, Magdalene — Many Portraits, Many Voices. Leadership, Memory and Conflict in Early Christianity, u: *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 16 (1996.), 1-15.

[4] Susan Haskins navodi da se najranija slika gole Marije Magdalene pojavila u drugom desetljeću trinaestoga stoljeća. Radilo se, uz nekoliko iznimaka, o golom tijelu prekrivenu kosom od glave do stopala. Prva poznata slika kosom odjevene pokornice datira iz 1225. godine. Radi se o fresci umbrijskog umjetnika Bonamicusa na zidu kapele crkve sv. Prospera u Peruđi (usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 227). U kršćanskoj umjetnosti kosa ima različita simbolička značenja. Profesorica religijske umjetnosti i povijesti kulture Diane Apostolos-Cappadona navodi da je u klasičnoj, pretkršćanskoj mediteranskoj kulturi kosa boje bakra ili crvena kosa upućivala na seksualnu razuzdanost te da je likovni prikaz Marije iz Magdale s takvom kosom vizualno potvrđivao njezin status preljubnice i prostitutke. Kosa je međutim predstavljala i životnu energiju, radost, plodnost i duhovni razvoj. Prikazi Marije Magdalene dugih, valovitih uvojaka bili su stoga i potvrda njezina duhovnog razvoja, osobito nakon obraćenja. D. Apostolos-Cappadona navodi da su na Mediteranu mlade neudane žene nosile dugu i raspuštenu kosu, što je postalo istoznačnicom za vizualizacije svete ljubavi, a da su kurtizane kosu plele ili vezale podignutu na glavi, označavajući time svjetovnu ljubav (usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, Ponovni posjet »Grimiznom ljiljanu«. Marija Magdalena u Zapadnjačkoj umjetnosti i kulturi, u: Dan BURSTEIN — Arne J. de KEIJZER, *Tajne Marije Magdalene. Neispričana priča o najmanje shvaćenoj ženi u povijesti*, Zagreb, 2008., 185). Raspuštena kosa bila je pokazatelj morala i u Srednjem vijeku. Susan Haskins navodi da je kod djevice u razdoblju dosezanja zrelosti raspuštena kosa bila simbol nevinosti, a kod odraslih žena značila je moralnu slabost. Ona navodi primjer fiziognomičara iz šesnaestoga stoljeća koji je smatrao da gustoća ženske kose pokazuje stupanj razvratnosti. Savršenom kosom smatrala se plava kosa, slična zlatu ili medu ili zrakama sunca, valovita, gusta i duga. Kosa je bila jedan od najvažnijih atributa ženske ljepote. Ne iznenađuje stoga da je Marija Magdalena od četrnaestoga stoljeća i u literaturi i na slikama prikazivana s crvenom ili zlaćanom kosom. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 242-243.

↑ Pietro Cavallini, *Pustinjakinja u svojoj pećini* (1308.), freska u kapeli Brancaccio, crkva sv. Domenico Maggiore, Napulj. Duga, valovita, prekrasna kosa glavni je atribut Marije Magdalene u likovnim prikazima njezina života i prije i poslije obraćenja: kosa je bila simbol i njezinoga seksualnog grijeha i njezine pokore. Takav višeevalentni simbolizam prisutan je u prikazima njezinoga pokorničkog života u pećini Sainte-Baume. Prema legendi, nakon godina osame i teške pokore u pustinji, raspala se njezina odjeća i kosa joj je narasla toliko da joj je prekrila tijelo. Na jednoj razini, golotinja predstavlja njezino poslijeobraćeničko stanje nevinosti i čistoće. Ali zbog prethodno joj pripisanoga tjelesnoga grijeha, te slike podsjećaju i na njezinu prošlost seksualne grešnice. Sugestivne slike gole, eremitske, kosom prekrivene Magdalene uz veo skromnosti prizivaju ipak žensku seksualnost. Njezina je golotinja ujedno nevina i zavodljiva. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, The Making of the Magdalen, 131-134.

↑ Ticijan, *Pokornica Marija Magdalena* (oko 1531.—1535.). Kosa Marije Magdalene na prvoj od mnogih Ticijanovih slika svetice nije više ogrtač već ukras koji ne prekriva već činjenično napola otkriva njezino tijelo, naglašavajući senzualnost. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 235-236.

← Marius Vasselon, *Pokornica Magdalena* (1887.). Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 340.

Prvo kritičko istraživanje povijesnog lika Marije Magdalene primjenjujući metodu tekstualne kritike proveo je dominikanac i francuski humanist Jacques Lefèvre d'Étaples u djelu *De tribus et unica Magdalena* (Pariz, 1517.—1519.). U Zapadnoj je crkvi naime nakon pape Grgura Velikog (540.—604.) kao službeno vrijedilo mišljenje da su jedna te ista osoba Marija Magdalena, bezimena grešnica iz Lukina evanđelja (Lk 7,36-50) i Marija iz Betanije (Iv 12,1-8).[5] Jacques Lefèvre prvi je pokušao dokazati da se ti

[5] XL Homilariarum in Evangelia, II.25, *PL* 76,1188-1196. Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-witness in Early Christian Communities,* Minnesota, 2004., 4, bilj. 9.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 20

likovi razlikuju. Zbog toga je međutim na Sorboni (9. studenoga 1521.) optužen za herezu a njegova knjiga stavljena je na indeks.[6]

Sljedeći val rasprave potaknuo je Jean de Launoy djelom *Theologi varia de commentitio Lazari et Maximini, Magdalenae et Marthae in Provinciam appulsu opscula* (1641.) u kojem je oštro kritizirao omiljene legende o evangelizatorskom djelovanju Marije Magdalene na jugu Francuske. On ih odbacuje kao pobožne besmislice na što su domaći učenjaci odgovorili obranom legendi objavljujući djela kao što su, primjerice, *Ratio vindicatrix calumniae contra negantem adventum Lazari, Magdalenae et Marthae in Provinciam* (1644.) i *Le triomphe de la Madeleine en la créance et vénération de ses reliques en Provence* (1647.).[7] Dva stoljeća poslije E.-M. Faillon napisao je apologiju provansalskih legendi *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie Madeleine en Provence* (1848.). Premda ta apologija prema povjesničarki Katherine Ludwig Jansen sadrži netočnosti, smatra je korisnom jer sadrži stotine dokumenata raspršenih po knjižnicama i arhivima Europe.[8]

Pregled rasprave koja se dvadesetih godina dvadesetoga stoljeća većim dijelom vodila u Francuskoj o identitetu Marije Magdalene donosi teolog Peter Ketter u knjizi *Magdalene Question*.[9] Ketter posebno ukazuje na doprinos raspravi egzegeta Marie-Josepha Lagrangea i Urbana Holzmeistera. M.-J. Lagrange je naime temeljito istražio patrističke tekstove u odnosu na identitet žena koje pomazuju Isusa,[10] a U. Holzmeister u svoju studiju uključuje i istraživanje tekstova koji se odnose na Mariju Magdalenu.[11] Ketter drži da se nakon tih dviju studija ne može više zastupati mišljenje da u pa-

---

[6] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, Hartford, 2006., 17-18; Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 246.

[7] Literaturu o toj raspravi donosi Katherine Ludwig Jansen, u knjizi *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, New Jersey, 2000., 11, bilj. 25. Knjiga je ocijenjena kao metodološki uzorna studija osobito za crkvenu povijest, povijest umjetnosti, književnost, hagiografju i ženske studije.

[8] K. Ludwig Jansen smatra da su postavke o početku štovanja Marije Magdalene u Provansi ispravnije u članku: Louis DUCHESNE, La légende de Sainte Marie-Magdaleine, u: *Annales du Midi* V (1893.), 1-33. Više o tome: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 11-12.

[9] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 18-20.

[10] Vidi: Marie-Joseph LAGRANGE, Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques, u: *Revue Biblique: New Series*, 9 (1912.), 504-532.

[11] Vidi: Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 46 (1922.), 402-422; 556-587.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 21

tističko doba postoji gotovo jednoglasna predaja o poistovjećivanju različitih novozavjetnih ženskih likova s Marijom Magdalenom.[12]

Početak probuđenog zanimanja za pitanje Marije Magdalene događa se šezdesetih godina prošlog stoljeća. Na području teologije na to su utjecali pozitivno vrednovanje ženskog pokreta na Drugom vatikanskom saboru, uvođenje novih biblijskih metoda istraživanja i razvoj feminističke teologije. Taj pravac istraživanja posebno je zainteresiran za Mariju Magdalenu kao Isusovu učenicu, apostolicu apostola i njezinu ulogu u prvoj Crkvi. Istodobno, šezdesetih godina u popularnoj književnosti i filmskoj umjetnosti raste zanimanje za Mariju Magdalenu gotovo isključivo kao obraćenu grešnicu, prostitutku, Isusovu ljubavnicu ili suprugu. P. Thimmes drži da je to posljedica tržišne usmjerenosti kulture, spoznaje da se seks dobro prodaje.[13] Silke Petersen pak u toj literaturi vidi odraz zanimanja za Isusovu ljudskost i poimanja da u cjelovitost ljudskosti spada i življena seksualnost.[14]

Zanimanje za Mariju Magdalenu probuđeno šezdesetih godina doživljava procvat devedesetih godina koje K. Ludwig Jansen naziva razdobljem *Magdalenskog vrenja* (*Magdalenian fermentation*).[15] Razlog pojačanog zanimanja znanstvenika za Mariju Magdalenu u tom desetljeću vidi u tome što je feministička teologija uspjela istraživanje o ženama učiniti legitimnim znanstvenim istraživanjem, u novijim istraživanjima o kulturnoj konstrukciji spola i roda te u istraživanju svetaca i njihovog štovanja nakon osamdesetih godina dvadesetoga stoljeća.[16] Kao posebnost istraživanja o Mariji

---

[12] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 67.

[13] Na temelju strategije da se seks prodaje, piše P. Thimmes, rock opera Andrewa Lloyda Webbera i Tima Ricea *Jesus Christ Superstar* (1969.), knjiga Nikosa Kazantzakisa *The Last Temptation of Christ* (1960.) prema kojoj je snimljen film (1988.) i *Report to Greco* (1965.) grade svoj fikcijski portret Marije Magdalene kao prostitutke i Isusove ljubavnice spajanjem pogrešnih biblijskih tumačenja, popularnih legendi i kršćanske umjetnosti. Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research since 1975, u: *Currents in Research,* 6 (1998.), 194.

[14] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 255.

[15] Najavom većeg zanimanja za Mariju Magdalenu devedesetih godina ona smatra zbornik radova Eve DUPERRAY (ur.), Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque international, Avignon, 1988. Među važnijim djelima iz toga razdoblja navodi: zbornik o srednjovjekovnoj Magdaleni *La Madeleine* (VIIIe--XIIIe siècle) (1992.), potom knjige povjesničarke umjetnosti Susan HASKINS *Mery Magdalen. Myth and Metaphor* (1993.) i moralne teologinje Lilije SEBASTIANI, *Tra/sfigurazione: Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, Brescia, 1992. Više o tome: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 13-14.

[16] Usp. *Isto*, 14.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 22

Magdaleni u dvadesetom stoljeću Jansen navodi nadilaženje regionalnih i konfesionalnih granice te zanimanje znanstvenika različitih disciplina.[17]

Istraživanja o Mariji Magdaleni toliko su brojna i raznolika da bi njihov iscrpan prikaz zahtijevao posebnu monografiju. Navest ćemo stoga tek neke radove u kojima se ta istraživanja nastoje sustavno prikazati dopunjavajući ih nekim istraživanjima za koje smatramo da su važna a u njima nisu sadržana ili uočljiva. Predstavljamo prvo kategorizaciju radova o Mariji Magdaleni od šesnaestog do dvadeset prvog stoljeća koju u knjizi *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-witness in Early Christian Communities* (2004.) donosi profesorica Novog zavjeta Holly E. Heraon. Hearon te radove razvrstava u šest kategorija:

1. *Marija Magdalena, obraćena grešnica*. Radovi ove skupine identificiraju Mariju Magdalenu kao grešnicu koja pomazuje Isusove noge (Lk 7,36-50), ili kao Mariju iz Betanije, ili kao obje. Najpostojanija tema radova u ovoj kategoriji opis je Marije Magdalene kao bivše prostitutke.

2. *Marija Magdalena nije grešnica*. Radovi ove skupine polemiziraju s radovima iz prve skupine argumentirajući da Marija Magdalena nije bezimena grešnica iz Lk 7,36-50 ili Marija iz Betanije.

3. *Legende o Mariji Magdaleni i analiza legendi*.

4. *Marija Magdalena, vjerna Kristova sljedbenica*. Holly u tu skupinu ubraja pobožnu literaturu u kojoj se Marija Magdalena pojavljuje kao uzor vjernicima bez obzira na to poistovjećuje li se s likovima drugih novozavjetnih žena.

5. *Marija Magdalena, svjedokinja uskrsnuća*. U tu skupinu svrstava radove koji nastoje otkriti značenje Marije Magdalene za ranokršćanske zajednice.

6. *Romantične fikcije*. U ovoj su skupini novele koje se pozivaju na »obraćenu grešnicu«.[18]

Taj shematski prikaz radova Holly E. Hearon dopunjuje prikazom radova za koje smatra da na teološko-egzegetskom području unose novost jer primjenjuju nove metode istraživanja iz kojih proizlaze nova pitanja i postavke. Novu metodu u pristupu istraživanja novozavjetnih izvora o Mariji Magdaleni prepoznaje u članku uglednog profesora Novog zavjeta i ranog judaizma Martina Hengela iz 1963. godine o Mariji Magdaleni i žena-

[17] Usp. *Isto*, 12.

[18] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 4.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 23

ma kao svjedokinjama.[19] Raniji radovi naime uglavnom su lik i ulogu Marije Magdalene nastojali rekonstruirati na temelju novozavjetnih tekstova, a Hengel usmjerava pozornost na retoričke strategije koje rabe autori tekstova i na temelju toga propituje pitanje primata u prvim kršćanskim zajednicama, osobito primata Marije Magdalene i Petra. On uočava da popisi imena koji se pojavljuju u Novom zavjetu imaju ulogu indikatora statusa — oni koji su navedeni prvi, imali su najviše poštovanje i autoritet. Dosljedno pojavljivanje imena Marije Magdalene kao prvog na popisu imena žena kao i Petrovog na popisu Dvanaestorice ukazuje na istaknut status Marije Magdalene u ranokršćanskim zajednicama. Stoga, smatra M. Hengel, kao što je Petrov primat temeljen na tvrdnji da je prvi vidio uskrslog Isusa (Lk 24,34; 1 Kor 15,3-7), prvenstvo Marije Magdalene moglo je biti temeljeno na istoj tvrdnji (Mt 28,9-10 i Iv 20,11-18).[20]

Pravac istraživanja koji je započeo Hengel a u kojem se evanđeoski tekstovi analiziraju pod vidom važnosti prvih Isusovih poslije uskrsnih ukazanja za legitimitet crkvenih službi i pitanje primata, prema H. E. Hearon nastavljaju egzegetkinja i feministička teologinja Elisabeth Schüssler Fiorenza[21], egzeget Novog zavjeta i povjesničar François Bovon[22], pastoralna teologinja i religijska psihologinja Susanne Heine[23] i profesorica religijskih znanosti Claudie Setzer[24]. Navedena istraživanja usredotočila su se na ulogu novozavjetnih pripovijesti o Mariji Magdaleni u odnosu na petrinsku predaju, odnosno na izazov koji predaja Marije Magdalene predstavlja za primat

---

[19] Usp. Martin HENGEL, Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, u: Otto BETZ — Martin HENGEL — Peter SCHMIDT (ur.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Leiden, 1963., 243-256.

[20] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 5.

[21] Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Mary Magdalen: Apostle to the Apostles, u: *UTS Journal* (1975.) 22-24; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Word, Spirit, and Power: Women in the Early Christian Communities, u: Rosemary RADFORD RUETHER — Eleanor MCLAUGHLIN (ur.), *Women of Spirit*, New York, 1975., 51-56; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, New York, 1984., 304-309, 332, 334. Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 5-6.

[22] Usp. François BOVON, Le privilège pascal de Marie-Madeleine, u: *New Testament Studies*, 30 (1984.) 1, 50-62.

[23] Usp. Susanne HEINE, Eine Person von Rang und Namen: Historische Konturen der Magdalenerin«, u: Dietrich-Alex KOCH — Gerhard SELLIN — Andreas LINDEMANN (ur.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*, Gütersloh, 1989., 179-194.

[24] Usp. Claudia SETZER, Excellent Women: Female Witnesses to the Resurrection, u: *Journal of Biblical Literature,* 116 (1997.) 2, 259-272.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 24

petrinske predaje i ulogu žena općenito u ranokršćanskim zajednicama. H. E. Hearon otišla je svojim radom korak dalje usredotočujući se na važnost usmene predaje koja se razvijala prije i istodobno s razdobljem u kojem su evanđelja zapisivana. Istražujući pripovijesti o Mariji Magdaleni u odnosu na kontekst radije nego na pitanje (kao što je natjecanje s Petrom ili pitanje o ulozi žena), u knjizi *The Mary Magdalene Tradition* pokušava ustanoviti kako su Magdalenine pripovijesti postale sastavni dio pripovijesti ranokršćanskih zajednica, odnosno kanonskih evanđelja.[25]

Ukratko predstavljeni sustavni prikaz istraživanja o Mariji Magdaleni H. E. Hearon dopunjuju dva prikaza P. Thimmes koja obuhvaćaju kraće razdoblje i iscrpnije analiziraju prikazane radove. Naime, radove od 16. do 21. stoljeća H. E. Hearon razvrstava u navedenih šest kategorija ne ulazeći u dublju analizu i više pozornosti posvećuje samo biblijskim istraživanjima od šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća do 2004. P. Thimmes pak u dva članka analizira radove od pedesetih godina dvadesetoga stoljeća do 1996. odnosno do 1998. godine. U prvome članku (1996.) istraživanja o Mariji Magdaleni pokušava sustavno prikazati razlikujući djela iz područja Biblije, gnostičkih/apokrifnih i ranocrkvenih spisa.[26] U drugome (1998.) navodi da je od 1950. do 1975. godine objavljeno devet monografija i stotine članaka posvećenih istraživanju Marije Magdalene, od tekstualno-kritičkih, povijesno-kritičnih i feminističkih studija do biografija i studija koje istražuju likovna djela, glazbu, liturgiju, pobožnost i poeziju posvećenu Mariji Magdaleni.[27] Radove o Mariji Magdaleni kategorizira s obzirom na pitanja na koja autori nastoje odgovoriti, primjerice: Tko je Marija Magdalena (kako je okarakterizirana)?[28] Koja je njezina uloga, odnosno, kako ju se tumači? Tko je portretira, kako je portretira i zašto je portretira tako? P. Thimmes navodi

[25] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 7-9.

[26] Usp. Pamela THIMMES, Mary Magdalene — Many Portraits, Many Voices, 1-15.

[27] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 193.

[28] Prema P. THIMMES, identifikacija Marije Magdalene počela je istraživanjem njezina imena i u odnosu na to pitanje ona upućuje na radove: J. Duncan M. DARRETT, Miriam and the Resurrection (John 20,16), u: *Downside Review*, 11 (1993.), 174-86; Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, Mahwah, NJ, 1995.; Luise SCHOTTROFF, Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Socio historical Exegesis of the Bible, u: N. K. GOTTWALD — R. A. HORSLEY (ur.), *The Bible and Liberation: Political and Social* Hermeneutics, Maryknoll, NY, 1993., 453-61 (usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 198). Budući da se za različita pitanja poziva na iste autore, za bibliografiju u odnosu na druga pitanja pod kojima obrađuje istraživanja o Mariji Magdaleni vidi: *Isto*, 193-226.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 25

da su mnogi radovi od 1950. do 1975. imali cilj dekonstruirati sliku Marije Magdalene kao prostitutke te da su u tome osobito bili uspješni bibličari. Njihov je zadatak bio utvrditi tko je Marija Magdalena u biblijskom tekstu, kao i tko ona nije.[29] Autori uglavnom rabe povijesnokritičku, literarnu i feminističku metodu. P. Thimmes razlikuje autore koji mjesto podrijetla Marije Magdalene vide kao interpretativni ključ za odgovor na pitanje tko je ona, autore koji na temelju dvaju središnjih biblijskih tekstova (Lk 8,1-3 i Iv 20,11-18) raspravljaju *tko* je opisuje i *kako* je opisana te one koji sugeriraju da je biblijski prikaz određuje kao apostolicu i voditeljicu u ranoj Crkvi. P. Thimmes navodi također da se većina autora slaže da biblijska istraživanja treba dopuniti istraživanjem gnostičkih tekstova.[30] Od suvremenih monografija posvećenih u cjelini ili dijelom biblijskom portretu Marije Magdalene P. Thimmes novodi monografije Esther de Boer[31], Carle Ricci[32] i Mary R. Thompson[33].

Kao svojevrstan sažetak prethodnih prikaza radova o Mariji Magdaleni usredotočenih većinom na biblijska istraživanja može poslužiti ocjena Katherine Ludwig Jansen. Ona naime smatra da suvremeni istraživači ranog kršćanstva, osobito feminističke znanstvenice, analiziraju tekstove o Mariji Magdaleni kako bi pokazali žene u voditeljskim ulogama u ranokršćanskoj crkvi i navodi pritom već spomenute Elisabeth Schüssler Fiorenzu i Carlu Ricci, bibličara Bena Witheringtona III. te profesoricu crkvene povijesti i autoricu više knjiga o gnosticizmu Karen L. King.[34]

---

[29] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 196.

[30] Usp. *Isto*, 205. Pregled apokrifnih spisa u kojima se spominje Marija Magdalena kao i raspravu o tim pitanjima donosi na str. 205-218. Više o predavanjima o Mariji iz Magdale u kanonskim i nekanonskim spisima koja su se više od jednog desetljeća osamdesetih godina prošlog stoljeća održavala u Society of Biblical Literature / American Academy of Religion vidi u: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 69-70, bilješka 20.

[31] Vidi: Esther de BOER, *Mary Magdalene. Beyond the Myth*, Harrisburg, PA, 1997.

[32] Vidi: Carla RICCI, *Mary Magdalene and Many Others. Women Who Followed Jesus*, Minneapolis, 1994.

[33] Vidi: Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader,* New York — Mahwah, 1995. Autorica postavlja dva pitanja o Mariji Magdaleni: je li bila apostol i je li bila značajna voditeljica u ranoj zajednici. Rabeći povijesnokritičku i literarnokritičku metodu tumačenja Biblije, na oba pitanja odgovara potvrdno.

[34] Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 12. Navodi literaturu: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation, u: *Theological Studies* 36 (1975.), 605-626; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*; Ben WITHERINGTON III, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge, 1990.; Carla RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cam-*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 26

Tim istraživanjima svakako treba pribrojiti radove novozavjetne egzegetkinje Andree Taschl-Erber, autorice knjige *Marija von Magdala — erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture* kao i brojnih teoloških članaka o Mariji iz Magdale. Ona svoja istraživanja shvaća kao dio feminističkog rada na sjećanju koje istražujući ženske korijene biblijske predaje potkopaju legitimitet »*njegove*-priče« (*his*-story) odnosno patrijarhalne povijesti i time povijesnim ženama i ženama općenito vraća njihovu povijest.[35] Kad su u pitanju radovi koji propituju autoritet Marije Magdalene i njezinu ulogu vodstva u prvim kršćanskim zajednicama nezaobilazna je i knjiga Ann Graham Brock *Mary Magdalene. The First Apostle. The Struggle for authority*.[36] Za razliku od autora koji lik i ulogu Marije Magdalene i Petra u različitim novozavjetnim i apokrifnim tekstovima zasebno istražuju, ona te tekstove stavlja u relaciju i pokazuje da je u tekstovima u kojima Marija Magdalena ima važnu ulogu zamjetan kritički stav prema Petru i obratno.

Premda su radovi s područja povijesti umjetnosti sadržani i u sustavnom prikazu H. E. Hearon, zbog tematskog ključa po kojem kategorizira

---

mino di Gesù, Napulj, 1991.; Karen L. KING, Prophetic Power and Women's Authority: The Case of the Gospel of Mary (Magdalene), u: Beverly MAYNE KINZLE — Pamela J. WALKER (ur.), *Women preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley, 1998., 21-41.

[35] Polazeći od izvješća o praznom grobu, u knjizi *Maria von Magdala — erste Apostolin?* Andrea Taschl-Erber pobliže rasvjetljuje ulogu Marije Magdalene u Ivanovom evanđelju te raspravlja sljedeća pitanja: Odražava li literarni profil Marije iz Magdale u Ivanovom evanđelju i u sinoptičkim izvješćima u okviru cjeline muke i uskrsnuća njezinu povijesnu ulogu u pracrkvi? Što se iz toga može zaključiti o položaju žena u ivanovskim zajednicama? Koliko se u povijesti recepcije ovoga lika mogu utvrditi linije predaje koje su u kontinuitetu s ivanovskom slikom Magdalene i što one govore o društveno-političkim strukturama zajednice koja stoji iza njih? Koje bi posljedice mogle nastati u odnosu na suvremeni položaj žena u Crkvi? A. Teschel-Erber primjećuje da povijest recepcije ukazuje u kojoj mjeri kasnije ophođenje s ovim važnim biblijskim likom odražava određene — patrijarhalne — interese obilježene vremenom i kulturom. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture*, Freiburg, 2007., 4-5. Upućujemo i na njezine druge radove na koje će se pozivati u ovoj knjizi, primjerice: Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien: Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 362-382; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, u: Adriana VALERIO — Kari Elisabeth BØRRESEN (ur.), *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, Band 6.2, Stuttgart, 2013., 41-64.

[36] Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle. The Struggle for Authority*, Massachusetts, 2003. Uz Novi zavjet, područja istraživanja A. G. Brock su ranokršćanske predaje, nekanonski spisi te rodno pitanje u religijama.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 27

radove ti radovi nisu na prvi pogled uočljivi. Budući da je uz teologiju povijest umjetnosti područje na kojem je istraživanje o Mariji Magdaleni u dvadesetom stoljeću doživjelo osobit procvat, upućujemo na djela koja se u literaturi navode kao ključna i za to područje. Tako K. Ludwig Jansen temeljnima za istraživanje srednjovjekovne svetičine ikonografije na Zapadu smatra radove Marge Janssen.[37] Također, ona upućuje na važnost izložbe *La Maddalena fra sacro e profano* postavljene 1986. u Palači Pitti u Firenci[38] na kojoj je prvi put zajedno prikazana golema zbirka radova koji pokazuju i kontinuitet i promjene u predstavljanju svetice od ranog kršćanstva do suvremenog doba.[39] J. Scharberg pak navodi dva rada iz područja povijesti umjetnosti u kojima se analizira kompleksna predaja Marije Magdalene od razdoblja Novog zavjeta do danas. Radi se, prvo, o studiji Marjorie M. Malvern, *Venus in Sackcloth: the Magdalene's Origins and Metamorphoses*, koju J. Scharberg ocjenjuje manjkavom zbog načina obrade gnostičkih tekstova ali je smatra vrijednom osobito zbog reprodukcije dvadeset umjetničkih djela.[40] Drugo je djelo monumentalna studija Susan Haskin *Mary Magdalen. Myth and Metaphor* u kojoj autorica donosi fascinantnu kroniku prikaza Marije Magdalene u dva tisućljeća umjetnosti, književnosti i teologije.[41] Važnim istraživanjima Marije Magdalene na području povijesti umjetnosti J. Schaberg smatra i djela D. Apostolos-Cappadona, povjesničarke umjetnosti i pionirke dijaloga između religije i moderne umjetnosti Jane Dillenberger te povjesničarke kasne antike i kršćanstva Margaret Miles.[42]

---

[37] Marga JANSSEN, Maria Magdalena in der abendländischen Kunst: Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert, Feiburg im Breisgau, 1961.; Marga JANSSEN, Maria Magdalena, u: Engelbert KIRSCHBAUM — Wolfgang BRAUNFELS (ur.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 7, Rim, 1974., 516-541.

[38] Katalog izložbe: Marilena MOSCO (ur.), *La Maddalena tra sacro e profano*, Milano, 1986.

[39] O svemu tome više u: Katherine LUDWIG JANSEN, The Making of the Magdalen, 12-13.

[40] Marjorie M. MALVERN, *Venus in Sackcloth: The Magdalene's Origins and Metamorphoses*, Carbondale, 1975. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 69.

[41] Susan HASKIN, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 69.

[42] Radi se o djelima: Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *Dictionary of Christian Art*, New York, 1994., 233-237; Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, Images, Interpetations, and Traditions: A Study of the Magdalene, u: Jane KOPAS — Calif CHICO (ur.), *Interpreting Tradition*, Scholars Press, 1983; Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, When the Magdalene reads: Nudity and Sacramentality in Christian Art, predavanje na skupu AAR/SBL 1990., New Orleans; Jane DILLENBERGER, Style & Content in Christian Art, New York, 1988., 83-84, 92-95; Jane DILLENBERGER, The Magdalen: Reflections

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 28

U odnosu na istraživanje legendi o Mariji Magdaleni posebno ističe Hansa Hansela, koji je nakon 1937. godine objavio brojne radove usredotočene na povijest teksta i prenošenja srednjovjekovnih legendi o Magdaleni.[43] Nadalje, važnim smatra i istraživanje Helen Meredith Garth, koja u knjizi *Saint Mary Magdalen in Mediaeval Literature* nastoji sintetizirati srednjovjekovnu literaturu o svetici[44] te djelo *Venus in Sackcloth* u kojem Marjorie Malvern istražuje Magdalenin lik u književnosti i umjetnosti tijekom dva tisućljeća.[45] Mariju Magdalenu u kasnosrednjovjekovnim njemačkim legendama istraživala je pak Madeleine Boxler[46], a istraživanje Elisabeth Pinto-Mathieu odnosi se na lik Marije Magdalene u srednjovjekovnoj književnosti u Francuskoj.[47]

Kao najvažnije djelo o kultu Marije Magdalene na Zapadu K. Ludwig Jansen navodi djelo Victora Saxera *Le culte de Marie-Madeleine en Occident. Des origines à la fin du moyen âge* (1959.).[48] Sama K. Ludwig Jansen u knjizi *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Late Middle Ages* istražuje razvoj kulta Marije Magdalene kroz objektiv srednjovjekovnih propovjednika i odgovor onih koji su ih slušali. U širem smislu to je studija kasnosrednjovjekovne kulture koja Magdalenin lik rabi kako bi otvorila bogat simbolički svijet kasnoga Srednjeg vijeka. Cilj knjige je protumačiti zašto je u tom razdoblju Marija Magdalena postala najpopularnija svetica nakon Djevice Marije. Ova studija analizira njezino društve-

---

on the Image of Saint and Sinner in Christian Art, Image & Spirit in Sacred & Secular Art, u: Diane APOSTOLOS-CAPPADONA (ur.), *Women, Religion, and Social Change,* New York, 1990., 28-50; Margaret MILES, *Image as Insight*, Boston, 1985, 75-81; Margaret MILES, Nudity, Gender and Religious Meaning in the Italian Renaissance, u: Dout ADAMS — Diane APOSTOLOS-CAPPADONA (ur.), *Art as Religious Studies*, New York, 1987., 101-116. Više o tome: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 69.

[43] Jansen posebno ističe: Hans HANSEL, *Die Maria-Magdalena-Legende: Einge Quelen Untersuchung*, Greifswald, 1937.

[44] Helen Meredith GARTH, *Saint Mary Magdalen in Mediaeval Literature*, Baltimore, 1950.

[45] Marjorie MALVERN, Venus in Sackcloth. Više o tome vidi: Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen*, 12.

[46] Madeleine BOXLER, *Ich bin ein Predigerin und Appostolorin: Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300—1550)*, Bern, 1996.

[47] Usp. Elisabeth PINTO-MATHIEU, *Marie-Madaleine dans la littérature du Moyen-Âge*, Paris, 1997. Više o tome: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 18-19.

[48] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 13.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 29

no značenje kako bi pokazala na koji je način svetost funkciornirala u kasnom Srednjem vijeku.[49]

Zahvaljujući biblijskim istraživanjima i kritičkim analizama legendi o Mariji Magdaleni, danas kao općeprihvaćena znanstvena spoznaja vrijedi da je treba razlikovati od drugih ženskih likova s kojima se u predaji poistovjećivala. To međutim ne znači da se i dalje ne pojavljuju radovi koji zastupaju suprotno stajalište o jedinstvenom liku.[50] Vratimo li se na kategorizaciju radova H. E. Hearon uočljivo je da se u istom razdoblju od Srednjeg vijeka do danas pojavljuju radovi katoličkih teologa koji zagovaraju lik Marije Magdalene složen od više novozavjetnih ženskih likova (skupina 1) kao i radovi koji to dovode u pitanje (skupina 2) i to bez obzira na službeni stav Katoličke Crkve. Naime, H. E. Hearon kao primjer radova koji Mariju Magdalenu poistovjećuju s grešnicom (Lk 7,36-50) i/ili Marijom iz Betanije navodi djela datirana od 1627. do 1981. godine, a skupinu koja to dovodi u pitanje oprimjeruje radovima nastalim između 1518. i 1992. Navedeni radovi i godine njihova nastanka pokazuju da službeni crkveni stav o Mariji Magdaleni nikada nije prekinuo raspravu o njezinom identitetu temeljenom na Novom zavjetu. Naime stav Grgura Velikog da su jedna te ista osoba Marija Magdalena, bezimena grešnica u gradu (Lk 7,36-50) i Marija iz Betanije, koji je do 1979. i u katoličkoj liturgiji vrijedio kao službeni stav Katoličke crkve, nije spriječio njegovo teološko propitivanje kao što pokazuje Lefèvreov primjer i pregled rasprave s početka dvadesetoga stoljeća o kojoj izvješćuje Ketter. S druge strane, ni promjena u katoličkom liturgijskom kalendaru iz 1979. prema kojoj se Mariju Magdalenu više ne slavi kao obraćenu grešnicu već kao Isusovu učenicu nije uzrokovao prekid objavljivanja teoloških radova koji i dalje zastupaju to stajalište premda ne donose nove i uvjerljive argumente u odnosu na one koji su već raspravljani početkom dvadesetoga stoljeća.[51] U tom smislu bit će zanimljivo vidjeti koje će sve

[49] Usp. *Isto*, 3.

[50] Vidi primjerice: Grenville KENT, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Women of Luke 7: The Same Person, u: *Journal of Asia Adventist Seminary*, 13 (2010.) 1, 15.

[51] Usp. primjerice: Paul-Marie GUILLAUME, Marie-Madeleine, u: Marcel VILLER, Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique 10, Pariz, 1980., 559-575. Kritički osvrt na članak donosi Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalean — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München — Zürich, 1990., 33-34, 49. Spajanje više likova u lik Marije iz Magdale zastupa i: Grenville KENT, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Women of Luke 7: The Same Person, 13-28.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 30

posljedice na diskurs o Mariji Magdaleni imati Dekret Kongregacije za bogoslužje i disciplinu sakramenata (3. lipnja 2016.) prema kojem se liturgijsko slavlje Marije Magdalene s razine obaveznog spomendana u Općem rimskom kalendaru uzdiže na stupanj blagdana.[52] U popratnom članku mons. Arthura Rochea, tajnika toga dikasterija, posebno se ističe uloga Marije Magdalene kao prve svjedokinje koja je vidjela Uskrsloga i prve koja je apostolima javila vijest o Gospodinovu uskrsnuću, odnosno, njezin naslov *apostolorum apostola*.[53] Liturgijsko slavlje Marije Magdalene tim dekretom dobiva isti stupanj kao i liturgijsko slavlje apostolâ.

Radove o Mariji Magdaleni kao grešnici moguće je naći i među protestantskim autorima i to u vrijeme kada je Rimokatolička Crkva promijenila svoj stav i počela je štovati kao Isusovu učenicu. Primjerice, unatoč prevladavajućem protestantskom vjerovanju koje razlikuje Mariju Magdalenu od Lukine grešnice i drugih novozavjetnih ženskih likova koji se s njome uobičajeno stapaju, William Barclay, utjecajani službenik Škotske Crkve (*Church of Scotland*), u komentaru *Daily Study Bible* (1975.) poistovjećuje Mariju Magdalenu s Marijom iz Betanije i potom s bezimenom grešnicom kojoj zbog velike ljubavi Isus oprašta.[54] Da postoje čvrsti dokazi za vjerovanje da je Magdalena ista osoba kao Marija, Martina sestra, smatra i John Shelby Spong, nadbiskup u New Jerseyju. On odbacuje ideju da su Isus i Marija bili ljubavnici, ali tvrdi da su bili vjenčani. Kao razlog za takvo mišljenje Spong navodi svoje uvjerenje da je brak najdivnije iskustvo.[55]

Koliki i kakav odjek novija biblijska istraživanja i na njima temeljen lik Marije Magdalene kao Isusove učenice i apostolice apostola imaju na vjeronaučne priručnike i duhovnu literaturu, može biti zaseban predmet budućih istraživanja. J. Schaberg međutim navodi primjere iz kojih je vidljivo

---

[52] KONGREGACIJE ZA BOGOSLUŽJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Dekret*, Prot. N. 257/16, na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/sanctae-m-magdalenae-decretum_ge.pdf (25. 4. 2017.).

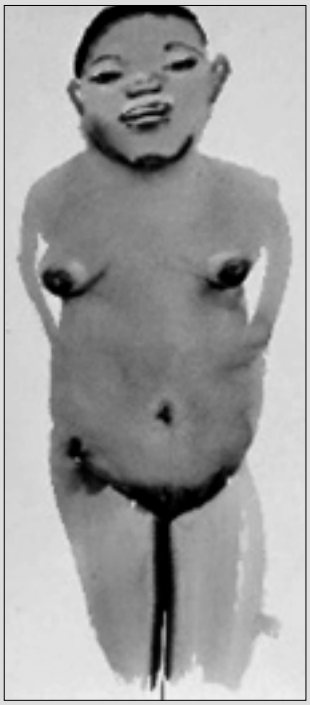
[53] Usp. Arthur ROCHE, Apostolorum apostola, na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_ge.pdf (25. 4. 2017.).

[54] Više o tome: Linda Elaine VOGT TURNER, *Mary Magdalene. Her Image and Relationship to Jesus*, Master of Arts, Faculty of Arts and Social Sciences, Simon Fraser University, 2001., 81-82, u: summit.sfu.ca/system/files/iritems1/12048/etd6959_LVogtTurner.pdf (16. 10. 2017.).

[55] Usp. John Shelby SPONG, *Born of a Woman: A Bishop Rethinks the Virgin Birth and the Treatment of Women by a Male-Dominated Church*, New York, 1992. Više o tome: Linda Elaine VOGT TURNER, Mary Magdalene. Her Image and Relationship to Jesus, 87.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 31

Mlađe feminističke umjetnice poput Marlene Dumas i Kiki Smith okrenule su se ponovno Magdaleninoj dugoj valovitoj kosi kao vizualnoj poveznici između njezine povijesne osobe i značenja koje ima za suvremene žene.



↑ Skulptura Kiki Smith vizualni je prikaz ženskog nagona za opstankom čak i kada je suočen s poniženjem i zatočeništvom. Marija Magdalena prikazana je samo s lancem vezanim za nogu i postamentom na kojem stoji kao izložak.

Usp. https://denargekonstvetaren.wordpress.com/tag/caravaggio (14. 10. 2017.)

↑ ↗ Serija M. Dumas predstavlja spoj svetoga (tradicionalna kršćanska umjetnost) sa svjetovnim (komercijalna ljepota u kasnom dvadesetom stoljeću). U ranijim radovima kombinirala je slike manekenke Naomi Campbell iz modnih fotografija s flamanskim slikama pokornice Marije Magdalene na kojima je njezino golo tijelo skriveno dugom kosom.

Usp. http://www.tate.org.uk/art/ artworks/dumas-magdalena-2-t07202 (14. 10. 2017.)

da se djeci i mladima kao biblijski lik još uvijek predstavlja Marija Magdalena kao obraćena grešnica. Ona tako ističe povijesnu novelu za djecu *Mary Magdalene. A Women Who Showed Her Gratitude*[56] koja je dio serije *Outstanding Women of the Bible*, osmišljene sa svrhom osnaživanja žena. U toj je noveli Marija Magdalena predstavljena kao žena koja nije bila poznata zbog onoga što je govorila ili zbog velikih djela koja je učinila već jer je Isusa voljela svim svojim srcem i nije se stidjela to pokazati bez obzira

[56] Vidi: Marlee ALEX, *Mary Magdalene: A Women Who Showed Her Gratitude*, Grand Rapids, 1987.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 32

na kritike. Velik dio teksta odnosi se na priče o njezinom ranijem razvratnom životu i obraćenju. U noveli za mlade *Song of the Magdalene* autorica se pak ne obazire na suvremena egzegetska istraživanja već povijest Marije Magdalene oblikuje na temelju svih biblijskih perikopa za koje pretpostavlja da se ne odnose na Mariju Magdalenu, posebno na perikopu o neimenovanoj grešnici iz Lk 7.[57]

Znanstvena istraživanja i osporavanja da je Marija Magdalena obraćena grešnica, prostitutka, nisu bitno utjecala ni na suvremene romane, kazališne predstave i filmove premda njihovi autori nekada izričito tvrde da su im takva istraživanja poznata. Primjerice Laurie R. King, autorica knjige *A Letter of Mary*, poznaje znanstvena istraživanja i Mariju Magdalenu ne prikazuje kao bivšu prostitutku ali opisuje je kao — bivšu duševnu bolesnicu.[58] Za razliku od akademskih feminističkih teologinja koje zanima Marija Magdalena kao Isusova učenica, apostolica apostola i njezino mjesto u ranokršćanskim zajednicama, autori popularne literature prikazuju je kao božansku figuru, ženski par spasitelja Isusa.[59] Ta je tvrdnja praćena uvjerenjem da je Marija bila udana za Isusa i da je njihovo sveto sjedinjenje označavalo ravnotežu između božanskih muških i ženskih principa na kojima se temelji univerzum.[60] Marija Magdalena u tom slučaju nije nedohvatljiv ideal (djevičanska majka), ili bestjelesna apstrakcija (sofija) odnosno svemoćna božica, već je oboje: obuhvaća i božansko i ljudsko.[61]

Zanimljiv pokušaj kategorizacije suvremenih romana o Mariji Magdaleni nudi egzegetkinja Silke Petersen u knjizi *Maria aus Magdala* (2011.) U romanima o braku Marije Magdalene i Isusa i njihovoj zajedničkoj djeci, Petersen osobito kritizira sugestiju autentičnosti premda sadrže povijesne po-

---

[57] Usp. Donna Jo NAPOLI, *Song of the Magdalene*, New York, 1996. Više o tome: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 71.

[58] Usp. Laurie R. KING, *A Letter of Mary*, New York, 1996. Schaberg navodi da je to jedini primjer takvog predstavljanja Marije Magdalene koji je uspjela naći. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 70.

[59] Margaret Starbird smatra Mariju Magdalenu Isusovom suprugom koja kao takva »predstavlja — par excellence — žensko lice Boga i njegovo utjelovljenje u žensku polovicu stvaranja« (Margaret STARBIRD, *Mary Magdalene. Bride in Exile*, Santa Fe, 2005., 110). Na knjige Margaret Starbid *The Woman with the Alabaster Jar* (1993.) i *The Goddess in the Gospels* (1998.) poziva se Dan Brown u svojoj knjizi *Da Vincijev kod*. Više o tome: Linda Elaine VOGT TURNER, Mary Magdalene. Her Image and Relationship to Jesus, 17.

[60] Usp. Mary Ann BEAVIS, The Deification of Mary Magdalene, u: *Feminist Theology* 21(2012) 2, 145.

[61] Usp. *Isto*, 151.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 33

greške i nedosljednosti.[62] Ona upozorava da se ne temelje na antičkim izvorima već na novovjekovnim monografijama kao što su, primjerice, *The Holy Blood and the Holy Grail*[63] i *The Dead Sea Scrolls Deception*[64]. Kao zajednička obilježja tih romana prepoznaje:

1. Posebno zanimanje za Isusovu ljudskost. Autori većinom Isusa predstavljaju kao *čovjeka* u potrazi za Bogom, samim sobom i svojom zadaćom, što vodi k tome, da mu se — barem na određeno vrijeme — prizna ostvarenu seksualnost. U skladu s tim, Marija Magdalena se izričito ili uključno rabi kao jamstvo Isusove prave ljudskosti[65] i ima kristološku funkciju.[66] Marija Magdalena kao Isusova supruga, prema S. Petersen, kao u ogledalu odražava zanimanje suvremenog doba za Isusovu ljudskost i poimanje da cjelovita ljudskost nije moguća bez življene seksualnosti.[67]

---

[62] Primjerice, u odnosu na roman Dana Browna *Da Vincijev kod* Petersen ne smatra problematičnom ispripovijedanu priču jer se radi o romanu. Problematičnom smatra sugestiju autentičnosti. Petersen analizira i odgovara na netočne navode koji se odnose na Kumranske spise, Sionski priorat, na tvrdnju da spisi iz Nag Hammadija pripovijedaju pravu povijest Grala i govore na veoma ljudski način o Isusovom djelovanju te odgovara na optužbu da je Vatikan svim silama pokušao spriječiti objavljivanje tekstova iz Nag Hammadija. Više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 247.

[63] Vidi: Henry LINCOLN — Michael BAIGENT — Richard LEIGH, *The Holy Blood and the Holy Grail*, London, 1982. Kao dokaz svoje tvrdnje Peterson ukazuje da se McGowan u romanu *Magdalena Evangelium* (Bergisch Gladbach, 2008) izričito poziva na tu knjigu te da su Baigent und Leight 2006. tužili Dana Browna za plagijat. Optužba je međutim odbačena. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 250-251.

[64] Vidi: Michael BAIGENT — Richard LEIGH, *The Dead Sea Scrolls Deception*, London, 1991. Petersen ukazuje na netočnosti i u romanu Kathleen McGOWAN, *Das Magdalena-Evangelium*, Bergisch Gladbach, 2008. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 249-250.

[65] S. Peterson tu tvrdnju potkrjepljuje navodom iz *Svetoga grala* (*Heiligen Gral*) gdje se izričito tvrdi da Isus iz Novog zavjeta ostaje necjelovit, on je Bog čije je utjelovljenje u čovjeka samo dijelom uspjelo. Pisci smatraju da svojim postavkama nikoga ne dovode na zao glas ili umanjuju, već naprotiv predstavljaju Isusa koji je blizak životu i uvjerljiv. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 254-255. Njezinu tvrdnju podržava i Margaret Starbird koja zastupa ideju da su Isus i Marija Magdalena bili vjenčani ali odbacuje kao irelevantnu postavku o »svetoj krvi«, osim ako se ne odnosi na Isusovu ljudskost. Usp. Margaret STARBIRD, *The Women with the Alabaster Jar: Mary Magdalene and the Holy Grail*, Santa Fe, 1993., 178.

[66] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 255.

[67] I Jane Schaberg smatra da je moderno poistovjećivanje Marije Magdalene s tekstovima novozavjetnih žena koje Isusa pomazuju pretvarajući Mariju Magdalenu u Isusovu ženu ili ljubavnicu, u konačnici pokušaj da se Isusa učini zbiljskim muškarcem. Ona međutim smatra da pretvaranje Marije Magdalene u njegovu suprugu predstavlja i patrijarhalni pokušaj da se dovrši proces njezinog »otkupljenja« od prostitutke u

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 34

2. Isusov i Marijin odnos predstavljen je u romanima ili kao neispunjena, transcendirajuća ili kao ispunjena ljubav pri čemu »ljubavna pripovijest« zapravo ima kristološku funkciju. Već prema tome želi li se naglasiti Isusova ljudskost ili posebnost, pripisuje mu se »ispunjena« ljubavna pripovijest, u nekim slučajevima čak s djecom, odnosno ona mu se ne pripisuje. Marija Magdalena ima pomoćnu ulogu, u službi je kristologije koja je u pozadini pripovijesti.[68] To utječe i na način njezina predstavljanja. Od mogućih identifikacija s različitim novozavjetnim ženskim likovima, u novije vrijeme najčešće se poistovjećuje s anonimnom ženom koja pomazuje Isusa.[69] Pomazanje se može inscenirati u kontekst ljubavne scene kao što se može tumačiti i kao brižno djelovanje. Kad je prisutan motiv grešnice, Marija u nizu tekstova nastupa kao (bivša) prostitutka, u drugima se to izričito niječe. Motiv grešnice nekada se rabi tako da se Mariju Magdalenu poistovijeti s brakolomnicom iz Iv 8,1-11. Upravo je na taj način predstavljena u filmu *The Greatest Story Ever Told*, u kojoj se Marijin i Isusov prvi susret događa upravo u sceni kamenovanja žene uhvaćene u preljubu.[70]

3. U novijim romanima i filmovima postoji tendencija da radnja bude ispričana u šifri, prekinuto ili na više razina. Tim se dolazi do Marijinih dvojnica. Silke Peterson dvojnicom naziva ženske likove koji predstavljaju Magdalenin lik na jednoj drugoj, a ne povijesnoj razini.[71]

4. Važnu ulogu ima i motiv preobrazbe. Likovi modernog pripovijednog svijeta preobražavaju se, jednako Magdalena i Isus, a konačno i Bog.[72]

»normalnu« ženu, ženu integriranu u društvo. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 102.

[68] Kao primjer neispunjene ljubavi Petersen navodi roman grčkog autora Nikosa Kazantzakisa *Posljednje Isusovo iskušenje* (1951.) prema kojemu je snimljen i film (1988.). Zaključna sekvenca u filmu Isusova je imaginacija. Isus umire na križu a da nije živio alternativni život. Ljubav Isusa i Marije Magdalene prikazana je kao neispunjena, između ostalih, i u romanu Luise Rinsers *Mirjam* (Frankfurt a. M., 1983.), rock operi *Jesus Christ Superstar* te pjesmi *Pietà* Rainera Mariae Rilkea. Više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 256-265.

[69] Usp. *Isto*, 265.

[70] Usp. *Isto*, 266.

[71] Dvojnice Petersen prepoznaje u pethodno spomenutim romanima Dana Browna i Kathleen McGowan kao i u romanima Patricka ROTHA, *Magdalena am Grab*, Frankfurt a.M. — Leipzig, 2003. i Jurga IVANAUSKAITE, *Die Regenhexe*, München, 2002., kao i u filmu Abela FERRARA, *Mary — This is My Blood*, Italien — Frankreich — USA, 2005. Više o tome: *Isto*, 269-274.

[72] Usp. *Isto*, 271.

➜ Navette, keks u obliku barke iz opatije Saint-Victor u Marseilleu, simbol barke bez kormila kojom je prema legendi Marija iz Magdale s pratnjom stigla u Provansu.

Navedeni romani često međutim ne ostaju na razini književnosti ili kao predmet književne i teološke kritike. Neki od njih postaju izvor posebne duhovnosti koja je poprimila tolike razmjere da je postala predmetom znanstvenih istraživanja. Jedno takvo istraživanje o hodočasnicima Marije Magdalene u Francuskoj provela je antropologinja Anna Fedele i objavila u knjizi *Looking for Mary Magdalene. Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France.*[73]

Pod utjecajem romana kakav je primjerice spomenuti *The Holy Blood and the Holy Grail* (1982.)[74] povećavao se broj onih koji su Mariju Magdalenu smatrali ženskim ekvivalentom Isusa i ženom koja je bila Isusova supruga inicirana u misteriju religije božice.[75] Od devedesetih godina dvadesetoga stoljeća sve više zapadnjaka fascinirano je likom Marije Magdalene i

[73] Anna FEDELE, *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford, 2013.

[74] Anne Fedele još posebno navodi i djela: Margert STARBIRD, *The Women with the Alabaster Jar. Mary Magdalene and the Holy Grail*, Margert STARBIRD, *The Goddess in the Gospels. Reclaiming the Sacred Feminine*, Santa Fe, 1998.; Daniel i Anne MEUROIS-GIVAUDAN, *Chemins de ce temps-là. De mémoire d'Essénien, Montréal*, 1989.; Daniel i Anne MEUROIS-GIVAUDAN, *L'Évangile de Marie-Madeleine, selon le Livre du Temps*, Pariz, 2000. Više o tome: Anna FEDELE, *Looking for Mary Magdalene*, 4-5.

[75] Mary Ann Beavis navodi da ne poznaje nijednu akademsku feminističku teologinju koja bi tumačila Mariju Magdalenu kao svetu ženstvenost kao što to u svojim knjigama čini, primjerice, Margert Starbird. Usp. Mary Ann BEAVIS, The Deification of Mary Magdalene, 151. O tome također: Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, Köln, 2008., 61; Maryann Beavis navodi da takva ideja nema biblijsko utemeljenje te da nije zastupana ni od gnostika ni od katara premda se često tako tumači. Usp. Mary Ann BEAVIS, Who is Mary Magdalene?, Women in the Bible, http://www.baylor.edu/content/services/document.php/199647.pdf, 27 (15. 10. 2017.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 36

osjećaju potrebu posjetiti mjesta u Francuskoj na kojima je, prema kršćanskim legendama, svetica boravila. Kada je 2003. godine objavljen roman *Da Vincijev kod*, potraga za Marijom Magdalenom zahvatila je zapadnjake uključene u neopoganizam i druge oblike suvremene duhovnosti.[76] Posljednjih dvadeset godina sve više hodočasnika koji se ne smatraju prakticirajućim kršćanima posjećuje katolička svetišta Marije Magdalene u Francuskoj kako bi ondje primili posebnu »energiju« i snagu »svete ženstvenosti«. Svojim istraživanjem A. Fedele je nastojala smjestiti teorije i ritualne prakse tih hodočasnika u širi kontekst alternativne duhovnosti i neopaganizma u SAD-u i Europi te opisati kako je novopoganski koncept polako našao svoj put u dominantno katoličke zemlje kao što su Italija i Španjolska. A. Fedele procjenjuje važnost koju hodočasnici pripisuju ritualnoj kreativnosti te koje transformativne učinke pripisuju tako izumljenim ritualima.[77]

Za razliku od toga, u Katoličkoj je crkvi Marija iz Magdale kao svetica stoljećima nadahnjivala i bila uzor ne samo kao raskajana, obraćena grešnica koja je ostatak života posvetila kontemplaciji već i kao uzor znanstvenika[78] te mješovitog (kontemplativnog i aktivnog) života.[79] U Katoličkoj Crkvi ona se i danas uzima kao uzor za različite inicijative, od zaštitnice Biblijskog pastorala[80] do uzora inicijativama koje se zauzimaju za ravnopravnost žena u Crkvi uključujući i ređenje žena.[81]

Postoji li i kakav interes za znanstveno istraživanje i analizu lika Marije iz Magdale te njenog prikaza u popularnoj i/ili visokoj kulturi u Hrvatskoj?

---

[76] Prema Mary Ann Beavis sve je veći broj neognostičkih i new age grupa koje Mariju štuju kao vrstu suotkupiteljice. Osim popularnih knjiga o Mariji Magdaleni kao božici i mrežnih stranica, održavaju se i konferencije na tu temu. Usp. Mary Ann BEAVIS, The Deification of Mary Magdalene, 150-151.

[77] Anna FEDELE, *Looking for Mary Magdalene*, 4.

[78] Dva engleska muška koledža posvećena su Mariji Magdaleni: jedan u Oxfordu, drugi u Cambridgeu. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, The Making of the Magdalen, 118.

[79] Osobito su je štovali franjevci i dominikanci. Od 1295. godine zaštitnica je dominikanskoga reda. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 144.

[80] Vidi primjerice: Blanka FURRER, Ernennung Marias von Magdala zur Patronin der Bibelpastoral, na: http://www.bibelwerk.ch/d/m68927 (26 .4. 2017.)

[81] Udruženje *Women's Ordination Worldwide* (*WOW*) objavilo je *Izjavu za medije* u povodu promjene slavlja Marije iz Magdale iz spomendana u blagdan. Službeno priznanje Marije iz Magdale kao apostolice apostola smatraju činom koji će osnažiti rodnu ravnopravnost u Katoličkoj Crkvi i onemogućiti daljnje održavanje isključivo muškog crkvenog vodstva. Usp. WOW, Presseerklärung, (22. 7. 2016.), na: http://www.theologinnenkonvent.de/userpdf/Presseerkl%C3%A4rung%20WOW%20 2016.pdf (16. 10. 2017.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 37

Pretraga na portalu znanstvenih časopisa Republike Hrvatske, Hrčku, pod ključnom riječi Marija Magdalena upućuje na svega nekoliko članaka od kojih se nijedan izravno ne bavi likom i ulogom Marije iz Magdale. Radi se o člancima u kojima se spominje pri obradi ženskih biblijskih likova u hrvatskoj književnosti različitih razdoblja[82] ili u članku u kojem se predstavalja moćnik ruke sv. Marije Magdalene u Dubrovniku[83] odnosno predstavljaju istraživanja u crkvi sv. Marije Magdalene u Čazmi.[84] Nisu nam poznate monografije ili članci u kojima bi se teološki obrađivali lik i uloga Marije iz Magdale ili sustavno vrednovao njezin prikaz u hrvatskoj književnosti, likovnoj, sakralnoj, kazališnoj ili filmskoj umjetnosti. Sve to ipak ne znači da se o njoj nije pisalo ili da nije bila umjetnička tema. Brojne crkve u Hrvatskoj koje imaju za zaštitnicu Mariju iz Magdale kao i brojni oltari posvećeni toj svetici govore o njezinoj popularnosti.[85] Nedostaju međutim sustavni prikazi i vrednovanja premda se i na tom području naziru izvjesni pomaci o čemu svjedoči i magistarski rad koji se izričito bavi temom Marije iz Magdale u hrvatskoj književnosti.[86] Taj je rad zanimljiv jer detaljno analizira prikaze i stereotipizaciju lika Marije Magdalene u hrvatskoj književnosti od baroka do modernističkih drama. U nastavku ćemo samo kratko navesti neka od najvažnijih djela o Mariji Magdaleni u hrvatskoj književnosti te način na koji je u njima tematizirana.

Jednim od prvih tekstova posvećenih Mariji Magdaleni smatra se hrvatskoglagoljski tekst *Mirakuli Marije Magdalene*[87] nastao na temelju životopisa sv. Marije Magdalene iz *Zlatne legende* (*Legenda aurea*) Jacobusa de Vo-

---

82 Vidi primjerice: Valnea DELBIANCO, Biblijske žene u Hrvatskoj književnosti srednjega vijeka i renesanse, u: *Narativna umjetnost*, 43 (2006.) 2, 135-148.

83 Vinicije B. LUPIS, Prilog poznavanju gotičkog zlatarstva u Dubrovniku, u: *Starohrvatska prosvjeta*, 3 (2008.) 35, 151-165.

84 Siniša KRZNAR, Zaštitna istraživanja u sakristiji crkve Sv. Marije Magdalene u Čazmi 2008., u: *Annales Instituti Archaeologici*, 5 (2009.) 1, 76-79.

85 Koliko je kult Marije Magdalene bio prisutan na našim prostorima možda najviše svjedoči sakralna baština koja joj je posvećena, među kojom možemo spomenuti crkve sv. Marije Magdalene u Čazmi, Ivancu, Brodu na Kupi, Bazgalji, Bisagu, Bebrini, Dubrovniku, Donjoj Kovačici, Humu Košničkom, Donjem Kraljevcu, Gornjem Knegincu, Banićima itd.

86 Magistarski rad Željane Puljiz Šostik, *Književno prikazivanje sv. Marije Magdalene. Primjeri baroknih poema i modernističkih drama u hrvatskoj književnosti*, obranjen je 2006. godine na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

87 Tekst je sadržan u *Ivančićevu zborniku* (početak 15. st.) i u *Žgombićevu zborniku* (16. st.). Usp. Željana PULJIZ ŠOSTIK, *Književno prikazivanje sv. Marije Magdalene*, 16.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 38

ragine (13. st.). U njemu je ukratko ispričan svetičin razbludni život te obraćenje koje je doživjela u Svetoj Zemlji, a veći dio teksta posvećen je legendi o njezinu čudu u Marseilleu u koji je pristigla s bratom Lazarom i sestrom Martom te gdje je preobratila cara na kršćanstvo tako da mu je od Boga isprosila sina i spasila ženu od sigurne smrti. Prema tom životopisu Magdalena je svoje posljednje godine života provela sama u pustinji, a na kraju *Mirakula* donose se i pripovijesti o šest čuda koja je prema *Zlatnoj legendi* učinila. I Marulić u svom djelu *Upućivanje u čestit i blažen život po primjerima svetaca* (*De institutione bene vivendi per exempla sanctorum*, 1506.) preuzima podatke o Mariji Magdaleni, koju spominje petnaest puta, iz Voraginijeve *Zlatne legende*.[88]

U djelu Antuna Vrameca *Postilla* iz 1586. godine u kojem ovaj autor donosi niz propovijedi i homilija temeljenih na spisima crvenih otaca, povodom spomendana svete Marije Magdalene donosi se i njezin životopis. Nije moguće točno utvrditi kojim se predloškom pritom služio. Uglavnom, autor životopis gradi na temelju evanđeoskih izvješća u kojima žene pomazuju Isusa, podatka da je Isus iz Marije iz Magdale istjerao sedam vragova te sadržaja koji podsjećaju na životopis iz *Zlatne legende*.[89]

Motivi iz *Zlatne legende* sadržani su i u dvjema hrvatskim religioznim poemama: *Mandalijeni pokornici* Ivana Bunića Vučića (1630.) i *Uzdasima Mandalijene pokornice* Ignjata Đurđevića (1728.) u kojima je Magdalena prikazana veoma slično kao i Vramčeva.[90] No dok je u većini srednjovjekovnih tekstova i baroknim religioznim poemama Magdalena izjednačena s Lukinom grešnom bludnicom te Marijom iz Betanije, u hrvatskim plačevima ona nije nužno bludnica već je grešnica jer je zavodnica. Ona naime zavodi mladiće, a na kraju želi zavesti i samog Krista.[91]

Motiv Marije Magdalene pojavljuje se i u suvremenoj hrvatskoj književnosti moderne i međuraća, primjerice u dramskom djelu Frana Galovića *Marija Magdalena. Misterij u tri čina s epilogom* (1912.), u *Legendi* Miroslava Krleže (1914.) te u drami u prozi Tita Strozzija *Ecce homo!* (1924.). Iako se ti autori ne udaljavaju suviše od tradicionalnog stereotipnog prikaza Magdalene kao obraćene budnice i kurtizane, počinju isticati njenu erotsku ljubav prema Kristu i nakon obraćenja. Ipak ona ostaje neuzvraćena jer

[88] Usp. *Isto*, 19-20.

[89] Usp. *Isto*, 21-22.

[90] Usp. *Isto*, 22-73.

[91] Usp. *Isto*, 66.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 39

Krist erotsku ljubav nadilazi odabirom svog božanskog poslanja, a Marija Magdalena nije u stanju obuzdati tjelesnu čežnju. Uz to, Galović Magdalenu ne poistovjećuje više s Marijom iz Betanije, već sa ženom uhvaćenom u preljubu iz Ivanova evanđelja. Krleža u svom književnom prvijencu *Legenda* donosi novost: staje na kraj prikazu Marije Magdalene kao bludnice zaljubljene u Krista, ljubav mu iskazuje djevica Marija iz Betanije, no ostaje nejasno je li ih identitetski odijelio ili je to ista Marija.[92]

Budući da nam nisu poznate monografije u kojima bi se analizirao lik Marije Magdalene u likovnoj umjetnosti na prostoru Hrvatske, osvrćemo se samo na djela slikara i književnika Dimitrija Popovića koji se u svom opusu likom Marije Magdalene bavio više od četiri desetljeća (prvi crtež nadahnut raskajanom grešnicom nastao je 1973. godine). Ishod su toga rada jedan roman, izložba te esej. Izložba crteža, kolaža, slika, grafika i fotografija postavljena je 2008. godine u Klovićevim dvorima u Zagrebu i zrcali stereotipne prikaze koji su tu ženu pratili kroz povijest: grešnica, bludnica, razvratnica, ljubavnica, seksi ljepotica, zavodnica, ali i pokajnica i obraćenica. Njeno je tijelo na slikama nago i provokativno, a pogled i lice najčešće sakriveni dugom bujnom kosom ili križem. U povudu izložbe, D. Popović je napisao i monografiju *Marija Magdalena*.[93] Nekoliko mjeseci prije objavio je svoj prvi roman *Raspeće strasti*[94], također posvećen Mariji Magdaleni, a u njemu se isprepleću suvremeno i biblijsko doba u nastojanju da se ispripovijeda priča o ženi, nadahnutoj likom Magdalene, koja se iz bludnice preobražava u obraćenicu i koja je obilježena požudom, patnjom i pokajanjem. U romanu D. Popović tako spaja sveto i profano, fikciju i zbilju, ono što smatra »povijesnom« Magdalenom i metaforički magdalenski lik utjelovljen u liku lijepe cetinjske zavodnice koja teži uskrsnuću duha i koja je puna dihotomija tijelo-duh. Nadahnuće za temu pronašao je, kako sam kaže, u romanima kao što su *Sveta krv, sveti gral* i *Da Vincijev kod*. Poput svojih literarnih uzora, i D. Popović tvrdi da donosi jedinu, do sada skrivenu, istinu o Mariji iz Magdale. Time izaziva istu onu kritiku koju S. Peteresen iznosi u odnosu na povijesnu vjerodostojnost radova na koje se on poziva. Dvije godine poslije, D. Popović objavio je i esejističku knjigu *Blud i svetost. Ogledi o Mariji Magdaleni* u kojoj njenu unutarnju preobrazbu od prostitutke do svetice opisuje kroz povijest slikarstva i kiparstva.[95]

---

[92] Usp. *Isto*, 74-104.

[93] Dimitrije POPOVIĆ, *Marija Magdalena*, Zagreb, 2008.

[94] Usp. Dimitrije POPOVIĆ, *Raspeće strasti*, Zagreb, 2008.

[95] Isti, *Blud i svetost. Eseji o Mariji Magdaleni*, Zagreb, 2010.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 40

Knjigom *Marija Magdalena: od Isusove učenice do filmske bludnice* hrvatskoj se javnosti prvi put predstavljaju istraživanja o Mariji iz Magdale iz područja novozavjetne egzegeze, patristike i legendi te se ujedno donosi prva sustavna analiza lika Marije iz Magdale u filmskoj umjetnosti.

U prvom dijelu knjige najprije se predstavlja tzv. *the Magdalene Question*, odnosno, rasprava o identitetu Marije iz Magdale: radi li se o novozavjetnom ženskom liku koji nosi to ime ili se pod tim imenom spaja više različitih novozavjetnih ženskih likova? Potom se nastoji identificirati lik i uloga Marije iz Magdale na temelju kanonskih novozavjetnih tekstova. Posebna pozornost posvećena je pitanju koliko se na temelju prikaza njezina lika može saznati o položaju žena u ranim kršćanskim zajednicama. Na primjeru Marije iz Magdale bit će predstavljena i suvremena rasprava o ženama kao Isusovim učenicama i apostolicama. Pitanje položaja žena u ranom kršćanstvu i strategije kojima ih se postupno izmještalo iz središta Isusova pokreta i iz aktivnih uloga vodstva i naviještanja, bit će vid pod kojim će se analizirati uloga Marije iz Magdale u apokrifnim tekstovima te u tekstovima ranokršćanskih crkvenih otaca i pisaca. Legendama o Mariji iz Magdale bavimo se zato što omogućuju razumijevanje za lik svetice kakav prevladava u različitim granama umjetnosti, ali i zbog njihova crkveno-političkog značenja. One su osim toga važan pokazatelj razlike između zapadne i istočne kršćanske predaje o Mariji iz Magdale. U cijelom ovom dijelu knjige posebna pozornost posvećena je preobrazbama njezina lika i uloga te uzročno-posljedničnim vezama tih preobrazba s promjenama uloga žena u kršćanskim zajednicama.

Drugi dio knjige posvećen je prikazu lika Marije Magdalene u filmskoj umjetnosti od njenih početaka do danas. Kakav je utjecaj ta novozavjetna žena i prva svjedokinja Kristova uskrsnuća ostavila na filmsku umjetnost te kako je medij filma kroz svoju stodvadesetogodišnju povijest audiovizualno prikazao Mariju Magdalenu. U tom se dijelu odgovara na pitanje tko je i kako je Marija Magdalena portretirana na filmu, u kojim se ulogama pojavljuje, kako izgleda i transformira se, u kakvom odnosu stoji s drugim likovima (posebno s Isusom s kojim najčešće dolazi u tandemu). Također, analizira se podržava li njezin prikaz patrijarhalnu stereotipnu reprezentaciju žene u umjetnosti kao one koja se veže uz seksualnost i grešnost s obzirom na to da se Hollywood, i općenito filmska industrija, smatraju bedemom tradicionalno muških vrijednosti i patrijarhalnog svjetonazora.

Od svih medija i oblika umjetnosti, odlučile smo se upravo za prikaz Magdalene na filmu jer je film, kako tvrdi jedna od najeminentnijih znan-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 41

stvenica s područja prikaza Marije Magdalene u umjetnosti, Diane Apostolos-Cappadona, moćan projektor kulturnih vrijednosti i stavova.[96] Suvremenom su čovjeku filmovi i općenito vizualne umjetnosti pristupačniji i korišteniji od tekstualnih medija, te je vrlo vjerojatno da su u 20. i 21. stoljeću više od ostalih vjerskih medijskih sadržaja utjecali na oblikovanje kolektivne imaginacije o novozavjetnim događajima i likovima. Medij filma izabran je i stoga što ne postoji niti jedno sustavno djelo niti na hrvatskom niti na nekom stranom jeziku koje bi obrađivalo temu filmskog prikaza Marije Magdalene kroz povijest, dok se o prikazu Magdalene u likovnoj umjetnosti ili u književnosti daleko više pisalo, pa možemo reći da je u tom smislu naš doprinos jedinstven i inovativan.

Knjigom *Marija Magdalena: od Isusove učenice do filmske bludnice* želimo dati doprinos raspravi o mogućnostima drugačijeg vrednovanja položaja žena u Katoličkoj Crkvi, potaknuti istraživanje hrvatske kulturne baštine o Mariji iz Magdale kao i umjetnike na iznalaženje novih načina prikaza te osobite novozavjetne Isusove učenice i apostolice.

Autorice

[96] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again: The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, u: John R. MAY (ur.), *New Images of Religious Film*, Kansas, 1997., 112.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 43

Jadranka Rebeka Anić

Marija iz Magdale od Novoga zavjeta do legendi

1. PITANJE IDENTITETA MARIJE IZ MAGDALE

Da bi se o Mariji iz Magdale bilo što moglo reći, ključno je pitanje na koji ženski lik iz evanđelja mislimo. To je pitanje u literaturi poznato kao *the Magdalene Question*[97] ili pitanje o identitetu Marije iz Magdale. Je li samo ona novozavjetna žena koja je izričito nazvana takvim imenom ili se s njom može poistovjetiti i različite druge ženske novozavjetne likove? Najčešće se Mariju iz Magdale poistovjećivalo s bezimenom grešnicom iz Lukinog evanđelja (Lk 7,36-50), Marijom iz Betanije, Lazarovom i Martinom sestrom koja Isusu pomazuje noge (usp. Iv 12,1-8) i bezimenom ženom iz Mk 14,3-9 (par. Mt 26,6-13) koja Isusu pomazuje glavu. Ta su se poistovjećivanja nekada proširivala i na bezimenu ženu uhvaćenu u preljubu (Iv 8,1-11), na Samaritanku (Iv 4,1-41) i na bezimenu zaručnicu sa svadbe u Kani (Iv 2,1--11). Pitanje identiteta Marije iz Magdale izazvalo je velike rasprave još u 16. stoljeću i unatoč tome što suvremene egzegete i liturgija Katoličke Crkve pitanje smatraju riješenim u korist razlikovanja različitih ženskih likova koji su u povijesti teologije i umjetnosti stopljeni u jedan, još uvijek postoje autori koji smatraju prihvatljivim složeni lik Marije iz Magdale.[98] U nastavku će najprije biti predstavljen logički proces na temelju kojeg je moglo doći do stapanja različitih novozavjetnih ženskih likova u jedan lik Marije iz Magdale a potom istraživanja koja su pridonijela rješavanju toga pitanja.

---

[97] Peter Ketter je tako naslovio svoju knjigu u kojoj istražuje opravdanost poistovjećivanja različitih ženskih novozavjetnih likova s likom Marije iz Magdale u evanđeljima i u patristici. Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question* (izvornik na njemačkom: *Die Magdalenen Frage*).

[98] Osim već spomenutog članka (Grenville KENT, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Women of Luke 7: The Same Person) Anne Jensen, rimokatolička teologinja i dugogodišnja voditeljica Instituta za ekumensku teologiju i patrologiju na Sveučilištu u Grazu, navodi i druge radove u kojima autori pokušavaju pokazati da razlike između pojedinih Marija u evanđeljima nisu toliko velike. A. Jensen smatra da ti autori svoje postavke opravdavaju učitavanjima u tekst onoga što u njemu nije sadržano. Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala. Traditionen der frühen Christenheit, 34.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 46

1.1. SHEME STAPANJA RAZLIČITIH LIKOVA U JEDAN LIK MARIJE IZ MAGDALE

Proces u kojemu je od različitih novozavjetnih ženskih likova nastao jedan složeni lik Marije Magdalene kao raskajane obraćene grešnice, prostitutke, preljubnice, Isusove učenice, prve kojoj se ukazuje uskrsli Isus i prve navjestiteljice radosne vijesti, apostolice apostola, Jane Schaberg naziva procesom *stapanja* (*conflation*) i razlikuje ga od procesa *harmonizacije*. Harmonizacija znači pokušaj izglađivanja poteškoća i proturječnosti između različitih biblijskih izvješća i često je u službi literalističkog ili fundamentalističkog razumijevanja Svetoga pisma ili objave. Stapanjem se pak spajaju tekstovi kako bi se stvorila neka vrsta novelističke cjeline, a u slučaju Marije iz Magdale ono je u službi određenih rodnih ideologija[99] o čemu će u ovoj knjizi poslije biti više govora.[100]

U literaturi se pojavljuju dvije sheme koje prikazuju logiku na temelju koje se događalo to stapanje. Razlikuje ih novozavjetni tekst koji se uzima kao polazište stapanja. Prva shema kao polazište uzima Lukin spomen Marije iz Magdale u skupini žena koje slijede Isusa za vrijeme njegovog djelovanja u Galileji (Lk 8,1-3), a druga polazi od neuspjelog pokušaja Marije iz Magdale da pomaže Isusovo mrtvo tijelo. Prema prvoj shemi koju je izradila Silke Petersen[101] Mariju Magdalenu povezivala bi s drugim ženama sljedeća logika:

---

[99] Pod izrazom *rodna ideologija* razumijevam skup uvjerenja o muškosti i ženskosti koji upravlja uređenjem uloga koje se pripisuju ženama i muškarcima u privatnom i javnom životu i može označivati kako esencijalistička tako i konstruktivistička tumačenja muško-ženskih razlika. U tom smislu izraz se rabi u različitim znanstvenim disciplinama (usp. Amaka C. EZEIFE, Lexical Indices of Authorial Gender Ideology in Sefi Atta's Everything Good Will Come, u: *The Journal of Pan African Studies*, 7 (2014.) 3, 50) i bitno se razlikuje od značenja koje mu pripisuju autori i aktivisti antirodnog pokreta. Više o njihovom tumačenju pojma rod i njegovih izvedenica kao i razumijevanju rodnih teorija vidi u: Jadranka Rebeka ANIĆ, *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*, Zagreb, 2011.; Rebeka Jadranka ANIĆ, Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen, u: *Concilium* 48 (2012.) 4, 373-382; Gerhard MARSCHÜTZ, Rod trojanski konj? Teološke napomene uz nedavnu raspravu o rodu na katoličkom području, *Nova prisutnost*, 12 (2014.) 2, 181-203; Jadranka Rebeka ANIĆ — Jadranka BRNČIĆ, Missverständnisse um den Begriff »Gender«, u: *Concilium*, 51 (2015.) 1, 121-126; Margit ECKHOLT (ur.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern, 2017.

[100] J. Schaberg navodi i da Joseph Brodsky rabi riječi *kontaminacija* kad tumači Rilkeovo spajanje Marije Magdalene s Marijom majkom u Pietà. Više o tome: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 73-74.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 47

1. Prema Lk 8,1-3 Marija je podrijetlom iz galilejskog mjesta Magdale, jedna je od žena koje je Isus ozdravio i koje ga slijede. Dok za druge žene ne navodi od čega su ozdravljene, za nju Luka piše da je Isus iz nje istjerao sedam demona što je davalo osnovu za mišljenje da se radi o ženi problematične prošlosti. Da bi se tu prošlost protumačilo, posezalo se za perikopom iz Lukinog evanđelja o bezimenoj grešnici u kući farizeja Šimuna koja neposredno prethodi perikopi o skupini žena koje slijede Isusa (Lk 7,36-50).[102]

2. Bezimenu ženu Luka (Lk 7,36-50) opisuje kao u gradu poznatu grešnicu. Ona ulazi u kuću farizeja Šimuna i *suzama* pere Isusu *noge*, briše ih *kosom* i *pomazuje* ih. Taj ženin čin i Isusovo ponašanje izazovu kritiku. Isus brani ženu: »oprošteni su joj grijesi mnogi jer ljubljaše mnogo« (Lk 7,47).[103] Lukina pripovijest rabi neutralni grčki pojam za grešnicu (*hamartōlos*) što znači da njezini grijesi nisu izričito označeni kao kršenje seksualne norme.[104] Za takvu bi grešnicu Luka mogao upotrijebiti grčku riječ *pornē*. Ipak je kasnije tumačenje teksta »grešnicu« shvaćalo prvotno u seksualnom značenju jer se smatralo da žena koja je počinila mnoge grijehe i koja mnogo ljubi, ne može biti drugo nego preljubnica ili prostitutka. Kombinacijom epizoda iz Lukina evanđelja o bezimenoj grešnici i o Mariji Magdaleni iz koje je Isus istjerao sedam demona dolazi se do lika Marije Magdalene kao seksualne prijestupnice, prostitutke. Pripovijest o bezimenoj grešnici koja Isusu pomazuje noge iz Lk 7 postala je gotovo povijest *poziva* Marije iz Magdale.[105] Ujedno, pomazanje i brisanje nogu kosom postaju ele-

---

[101] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 12-15. Tu shemu ne preuzimam doslovno — slijedim je u temeljnim crtama unoseći izmjene koje smatram nužnima za bolje razumijevanje u kontekstu ovoga rada.

[102] Usp. *Isto*, 12.

[103] Svi navodi iz Novoga zavjeta na hrvatskom jeziku ako nije drugačije naznačeno uzeti su iz: Marijan Jerko FUĆAK (ur.), *Novi zavjet*, Zagreb, 1998.

[104] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 12.

[105] Carrol James navodi da neki autori upravo zbog toga što nakon perikope o bezimenoj grešnici slijedi perikopa u kojoj se navodi da je Isus Mariju Magdalenu oslobodio od sedam demona smatraju kako su Marija Magdalena i bezimena grešnica ista osoba. On naprotiv upozorava da to nije dovoljan razlog za spajanje tih dvaju likova u jedan jer čak i površno čitanje pokazuje da te dvije žene nemaju ništa zajedničko, odnosno, da plakanje bezimene žene koja pomazuje Isusa nije ništa više povezano s Marijom Magdalenom nego, primjerice, s Ivanom ili Suzanom, odnosno drugim ženama koje Luka spominje u 8,1-3. Usp. Carrol JAMES, »Who Was Mary Magdalene?«, 3-4, http://www.smithsonianmag.com/history/who-was-mary-magdalene-119565482/?=&=&no-ist=&page=1 (1. 4. 2016.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 48

menti koji pogoduju spajanju lika Marije iz Magdale s još jednom novozavjetnom ženom, naime Marijom iz Betanije.[106]

3. Za stapanje Marije iz Betanije, Martine i Lazarove sestre, s Marijom iz Magdale odlučujuća je perikopa u kojoj ona Isusu pomazuje noge i briše ih kosom (Iv 12,1-8). Tim stapanjem životopis Marije iz Magdale obogaćen je svim detaljima koji su vezani uz Mariju iz Betanije. Ona postaje Martina i Lazarova sestra koja sjedi do Isusovih nogu i sluša njegove riječi dok njezina sestra Marta poslužuje Isusa. Isus je hvali da je izabrala »bolji dio« (usp. Lk 10,38-42). Stapanjem s Marijom iz Betanije, Marija iz Magdale postaje simbol kontemplativnog kršćanskog života za razliku od sestre Marte koja je postala simbol aktivnog kršćanskog života.[107]

4. Motiv pomazanja dovodi do poistovjećivanja Marije iz Magdale i s bezimenom ženom koja Isusu ne pomazuje noge već *glavu* (usp. Mk 14,3-9 i Mt 26,6-13). Povezivanju ove pripovijesti s pripovijesti o Mariji iz Betanije koja pomazuje Isusu noge pogodovalo je spominjanje mjesta u kojem se događa pomazanje. Naime, u oba se slučaja navodi da se pomazanje događa u Betaniji što se često uzimalo kao dokaz da se radi o jednom ženskom liku.[108]

5. Motiv ljubavi i praštanja koji se pojavljuje u perikopi o grešnici koja Isusu suzama pere noge i briše ih svojom kosom doveo je do stapanja lika Marije Magdalene sa ženom zatečenom u preljubu (Iv 8,1--11).[109]

6. Seksualni prijestup koji se pripisivao Mariji Magdaleni na temelju prethodno opisanog stapanja s drugim ženskim likovima doveo je u nekim srednjovjekovnim ali i u suvremenim tekstovima i do poistovjećivanja Marije Magdalene sa Samaritankom (Iv 4,1-42).[110]

---

[106] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 13.

[107] Usp. *Isto,* 13.

[108] Usp. *Isto*, 14.

[109] S. Petersen upozorava da je Iv 7,53-8,11 kasniji dodatak tekstu Ivanova evanđelja koji nedostaje u najstarijim rukopisima te da s Marijom Magdalenom činjenično nema ništa. Usp. *Isto*, 15. Prema S. Petersen, filmska industrija rabi scenu Isusa i preljubnice za predstavljanje prošlosti Marije Magdalene. Za primjer navodi film *The Greatest Story Ever Told* (usp. *Isto*, 266). U romanu *Raspeće strasti* i Dimitrije Popović Mariju Magdalenu osim s bezimenom grešnicom (Lk 7,45sl) i Marijom iz Betanije poistovjećuje i s preljubnicom iz Ivanova evanđelja (Iv 8,3-11). Usp. Dimitrije POPOVIĆ, *Raspeće strasti*, 5-8.

[110] Više o tome: Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 25-26.

U Njemačkoj se Mariju Magdalenu povezuje i s mitskim stvorenjem, *divljim čovjekom*, koji je bio popularan osobito u alpskim područjima Srednje Europe. Vjerovalo se da stanuje u planinskim i šumskim područjima skrivajući se od ljudi i otimajući djecu. Divlji čovjek u liku muškarca bio je od glave do pete prekriven gustim slojem dlaka. Bez dlaka su bili samo lice, ruke i stopala. Kad je bio prikazivan kao žena, bez dlaka su bile i grudi. Nekada su ti likovi crtani kao četveronošci. Divlji čovjek izrastao je iz preokupacije srednjovjekovlja svijetom koji se smatralo prepunim grijeha, kaosa i ludila. On utjelovljuje te strahove, postajući suprotnošću kulture i reda. Tradicionalno povezivanje mentalnog i psihičkog poremećaja s grijehom, u kršćanskom poimanju divljeg čovjeka povezalo se sa svetim pustinjacima i svecima pokornicima koje se u srednjovjekovnoj umjetnosti prikazuje u dlakavoj odjeći pa čak, kao u slučaju sv. Ivana Zlatoustoga, kao četveronošce koje su uhvatili lovci i njihovi psi. Ivan Zlatousti prikazan je u njemačkoj renesansnoj i baroknoj umjetnosti kao majmun koji puže, a iznad njega je izvor njegova grijeha: gola žena koju je zaveo doji dijete. Grijeh požude spaja Ivana s Marijom iz Magdale te se i nju u njemačkoj umjetnosti od sredine petnaestoga stoljeća prikazuje kao divlju ženu. Često je prikazana prekrivena, osim lica, grudi, stopala i ruku, u nekoj vrsti krzna koje kao da izrasta iz svake pore tijela.

⬇ Timlan Riemenschneider u *Ecstasy*, 1490./1492. godine (München, Bavarski nacionalni muzej) prikazuje Mariju Magdalenu kao »divlju ženu« koja je ukroćena.

U Italiji petnaestoga stoljeća raspon slika dlakave pokornice Marije Magdalene bio je velik, ali možda je najupadljivija Donatellova mršava, asketska figura. Kip je obojen. Kosa je crvena sa zlatnim pramenovima, koža potamnjela od sunca a ukopane oči zure nefokusirano sugerirajući da je njezina misao zaokupljena nebeskim sadržajima.

⬇ Donatello, *Pokajnica Marija Magdalena,* sredina 15. stoljeća, Firenca, Museo dell'Opera del Duomo. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 228, 231;

http://www.bayerisches-nationalmuseum.de/webgos/bnm_online.php?seite=5&fld_0=00026485; https://denargekonstvetaren.wordpress.com/tag/caravaggio (14. 10. 2017.)

Drugu shemu stapanja različitih novozavjetnih likova u jedan lik Marije iz Magdale, ali ovaj put iz sedam novozavjetnih perikopa, donosi J. Schaberg u knjizi *The Resurrection of Mary Magdalene*. Prema toj shemi, polazište su novozavjetna izvješća o Mariji iz Magdale koja dolazi na grob pomazati Isusovo mrtvo tijelo.[111] Neuspješni pokušaj Marije iz Magdale da pomaže Isusa u grobu (u Marku i Luki) povezuje se s druge tri scene pomazanja:

[111] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 73-74.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 50

1. Perikopom u kojoj bezimena žena pomazuje Isusovu glavu (Mk 14,3-9; par. Mt 26,6-13) što je proročka gesta koju Isus tumači kao anticipaciju njegova ukopa.

2. Ivanovim izvješćem o Mariji iz Betanije, Martinoj i Lazarovoj sestri, koja pomazuje Isusove noge (12,1-8). Ponovno se radi o proročkoj gesti koju Isus tumači kao pomazanje za ukop.

3. Lukinim izvještajem o bezimenoj ženi u gradu koja suzama kvasi Isusove noge, briše ih kosom, ljubi i maže pomastima. Njoj Isus oprašta jer je mnogo ljubila (Lk 7,36-50).

Naknadno su tako složenom liku Marije Magdalene pridodane i druge novozavjetne perikope koje su daljnje usložnile njezin lik:

4. Zbog povezivanja Marije iz Magdale s Marijom iz Betanije, poslije je s njezinim likom povezana i perikopa o Mariji iz Betanije i Marti u kojoj Marta Isusa poslužuje dok Marija sjedi do njegovih nogu i sluša ga (Lk 10,38-42).

5. Žena zatečena u preljubu (Iv 7,53 — 8,11).

6. Samaritanka (Iv 4,4-42). Te dvije posljednje žene često su pogrešno tumačene kao prostitutke.[112]

7. Anonimna zaručnica na svadbi u Kani (Iv 2,1-11).[113]

Prema J. Schaberg, najvažniji motiv koji povezuje navedene različite pripovijesti jest motiv pomazanja.[114] To spajanje međutim ne vodi računa o

---

[112] Susan Haskins upozorava da je Samaritanka, unatoč veoma različitoj ulozi, spojena s Marijom iz Magdale samo na temelju njezina priznatog seksualnog grijeha koji je imputiran Mariji Magdaleni (usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 25-26). J. Schaberg navodi da se Samaritankinu seksualnu prošlost obično smatra grešnom a nju se opisuje kao »pet-puta-gubitnicu« ili kao bludnicu. Ona ukazuje da postoji i drugačije razumijevanje. Više o tome: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 75, bilj. 43.

[113] Usp. *Isto*, 75.

[114] Osim motiva pomazanja, J. Schaberg navodi druge pojedinosti iz sedam pripovijesti koje su pogodovale njihovom povezivanju u jednu pripovijest o Mariji iz Magdale. Primjerice, ime Šimun pojavljuje se u 1 i 3, mjesto Betanija u 1 i 2, seksualni grijeh prepoznaje se kao motiv u 3, 5, i 6. Motiv prijekora usmjerenog na ženu i Isusove obrane žene pojavljuje se u 1, 2, 3, 5 i 6. Motiv intimnosti prisutan je u 1, 2, 3, 4, 6 i 7, žene uz Isusove noge u 2, 3, 4. Suze žene spomenute su u 3, možda su pretpostavljene u 1 i 2 gdje se radi o proročkom pomazanju za ukop. To može funkcionirati kao veza s Marijom Magdalenom u sinoptičkim izvješćima u kojima je prikazana pod križem i na grobu, gdje se ponovno može pretpostaviti prolijevanje suza. U Ivanovom evanđelju Marija Magdalena plače na Isusovom grobu (Iv 20,11-15), a Marija iz Betanije na Lazarovom grobu (11,31-33). Ženin dodir spomenut je u 3 gdje Šimun razmišlja da bi Isus, ako je prorok, morao znati tko je žena koja ga dodiruje i u Iv 20,17, gdje uskrsli Isus govori Mariji Magdaleni: »Ne dodiruj me« (ili: »Ne drži se

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 51

tome da se razlikuju ciljevi žena koje pomazuju Krista: Lukina grešnica pomazuje Krista iz zahvalnosti i ljubavi, Marija iz Betanije (Iv 12, 1-8) i neimenovana žena (Mt 26,6-13 i Mk 14,3-9) iz poštovanja i kao proročki znak koji predviđa njegovu smrt[115] dok Marija Magdalena oplakuje Kristovu smrt i traži živoga među mrtvima kako bi ga pomazala.

Kao drugi značajan čimbenik u stapanju različitih ženskih likova osim prizora pomazanja, J. Schaberg navodi podatak iz Evanđelja po Luki 8,2 da je Mariju iz Magdale opsjedalo sedam demona od kojih ju je Isus oslobodio.[116] Demoni su tradicionalno tumačeni u seksualnom smislu a broj sedam kao ukaz na intenzitet, cjelokupnost, nezasitnu požudu.

Seksualna dimenzija takvog tumačenja omogućavala je spajanje s drugim ženskim likovima koji su također bili povezivani sa seksualnim grijesima.[117]

1.2. RJEŠENJE PITANJA

Pitanje identiteta Marije iz Magdale (tzv. *Magdalene Question*) znanstvenici su nastojali riješiti istraživanjem novozavjetnih tekstova i tekstova crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca.

Novozavjetno propitivanje identiteta Marije iz Magdale počelo je u 16. stoljeću. Primjenjujući metodu tekstualne kritike prvi je pokušao dokazati razliku triju novozavjetnih žena Jacques Lefèvre d'Étaples (ili Jacobus Faber Stapulensis). Time je doveo u pitanje stajalište Grgura Velikoga (papa od 590.—604.) koji je u propovijedi na temelju odlomka iz Lukinoga evanđelja o bezimenoj grešnici (Lk 7,36-50) 21. rujna 591. godine[118] ustvrdio da je »Ona koju Luka zove grešnicom, koju Ivan zove Marijom, ista Marija za ko-

mene«). Ženina ljubav hvali se u 3, i premda nije spomenuta u drugim tekstovima, ljubav može biti dominantan osjećaj koji čitatelji zamišljaju kod svih navedenih likova koji postaju Magdalenin lik. Ime Marija pojavljuje se u 2 i 4. Usp. *Isto, 75-76.*

115 Marija iz Betanije moguće to čini i kao izraz zahvalnosti za Lazarov povratak u život.

116 To se spominje i u dodatku Evanđelja po Marku (Mk 16,9) za koji se pretpostavlja da je ovisan o Luki 8,2 i Iv 20,11-18. Više o tome u ovoj knjizi u poglavlju o Evanđelju po Marku.

117 J. Schaberg ukazuje na Normana Mailera koji Mariju Magdalenu poistovjećuje sa ženom uhvaćenom u preljubu i tumači da je Isus iz nje istjerao sedam moći i demona (Norman MAILER, *The Gospel according to the Son*, New York, 1997., 180-181). Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 77. bilješka 47.

118 K. Ludwig Jansen navodi da je godinu održavanja propovijedi predložio Victor Saxer. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 32.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 52

ju vjerujemo da je prema Marku iz nje istjerano sedam demona.«[119] To je tumačenje postalo normativno za srednjovjekovnu teologiju. Knjiga Jacquesa Lefèvrea *De tribus et unica Magdalena* (1517.—1519.) izazvala je burne negativne reakcije. Znanstvenici sa Sveučilišta Sorbona branili su stajalište Grgura Velikog, a Lefèvreova je knjiga cenzurirana i poslije stavljena na Indeks.[120]

U pozadini pobune protiv njegovih istraživanja važnu ulogu imali su i crkvenopolitički razlozi. Njegova istraživanja dovodila su u pitanje legende o dolasku i djelovanju Marije Magdalene na jugu Francuske. Na tim se legendama temeljilo štovanje Marije Magdalene koje je bilo važno za francuske kraljeve[121] i za Katoličku Crkvu u borbi protiv reformacije.[122] Sve to je

---

[119] »Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur.« Grgur Veliki, *Homilia 33*, u: *PL* 76, 1239. Navedeno prema: Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, u: Mayne Kienzle BEVERLY, Pamela J. WALKER (ur.), *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*, 82.

[120] Protiv njega je pokrenut proces kao protiv heretika, no kasnije je obustavljen. Usp. Silke PETERSEN, 238.

[121] P. Ketter navodi da su u francuskoj literaturi koja brani Magdaleninu predaju u Provansi nacionalistički osjećaji ponekad toliko snažni da se čini da francuska slava ili dobar glas ovise o toj predaji (usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, str. 20). O važnosti Marije iz Magdale u Francuskoj pokazuju prepirke o tome koje svetište posjeduje njezine relikvije te političke dimenzije tih rasprava. Naime, posjedovanje tih relikvija značilo je za crkvu ili opatiju prestiž i velik broj hodočasnika. Za taj prestiž u Francuskoj su se borila dva svetišta, benediktinska opatija Vézelay u Burgundiji i crkva Saint-Maximin-la-Sainte-Baume u Provansi kojom su upravljali dominikanci. Ovdje se neću zadržavati na pojedinostima prijenosa i otkrivanja tijela u jednom i drugom svetištu ili štovanju svetičinih ostataka u drugim svetištima u Europi, već samo na događajima i tumačenjima koja upućuju na svezu politike i štovanja svetaca.

Papa Stjepan IX. proglasio je 1058. godine da bazilika u Vézelayu posjeduje relikvije Marije Magdalene. Mjesto je postalo toliko važno da je Bernard iz Clairvauxa upravo ondje u prisutnosti francuskog kralja i kraljice 1146. pozvao na drugi križarski pohod. Problem je nastao kada je 1279. u kripti Saint-Maximin-la-Sainte-Baume otkriveno tijelo za koje se tvrdilo da pripada Mariji Magdaleni. Potragu za njim pokrenuo je princ Karlo, nasljednik grofovije Provanse, koji je poslije postao kralj Karlo II. K. Ludwig Jansen ne dovodi u pitanje Karlovu osobnu pobožnost Mariji iz Magdale, ali smatra da su u pozadini potrage za njezinim tijelom važnu ulogu imali i politički razlozi. Naime, svetičino tijelo otkriveno je na obiteljskom grofovskom imanju u Provansi u vrijeme kad je njegov otac bio zaokupljen utemeljenjem Anžuvinskog imperija na Mediteranu. Da je za Anžuvince bilo važno povezati svoje ime s tako utjecajnom sveticom svjedoče i kasnija tumačenja toga događaja kancelara napuljskoga kraljevstva Philippa Cabassole u knjizi *Libellus hystorialis Mariae beatissimae Magdalenae* kao i *Dominikanska legenda* pisana oko 1458. godine (više o legendi: Bernard MONTAGNES, La légende dominicaine de Marie Madeleine à Saint-Maximin, u: *Mémories de l'Académie de Vaucluse*, 6 /1985./, 73-86). Prema tim tumačenjima i legendi, princ je bio u zatočeništvu kad mu se svetica ukazala i rekla gdje treba naći njezino tijelo i po čemu

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 53

uzrokovalo da se Lefèvreova egzegeza doživi kao ugroza nacionalnih i katoličkih interesa. Međutim, argumenti autora sa Sorbone koji su branili identitet složenoga lika Marije iz Magdale bili su toliko slabi da su uskoro i ugledni članovi Sorbone zastupali razliku triju likova.[123] Urban Holzmeister navodi da se već 1609. godine ugledni bibličar Wilhelm Estius zalagao za Lefèvreovo cenzurirano mišljenje.[124] Prema P. Ketteru, početkom 20. stoljeća autori su zastupali šest mogućih postavki u odnosu na složeni lik Marije iz Magdale:

1. Tri žene su istovjetne.
2. Radi se o tri različite osobe.
3. Marija Magdalena istovjetna je s grešnicom, ali ne i s Marijom iz Betanije.
4. Marija Magdalena istovjetna je s Marijom iz Betanije, ali ne i s grešnicom.

će ga prepoznati. Princ je čudesno oslobođen i prenesen u crkvu Saint-Maximin gdje ga je slatki miris vodio do mjesta na kojem svetičino tijelo počiva. Ondje je pronađen ženski kostur, tijelo svete Marije Magdalene, kojem nedostaje noga. Službenu potvrdu da se radi o njoj kralj Karlo II. dobio je 1295. godine od pape Bonifacija VIII. kojemu je trebala pomoć Anžuvinaca. Vézelay je time izgubio prednost, ali je do danas ostao važno svetište Marije iz Magdale. Ondje se nalazi relikvijar sa svetičinom stopom, a u Saint-Maximinu čuva se njezina lubanja koja se i danas nosi u procesiji ulicama grada na svetičin blagdan (više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 233-234; Karen RALLS, *Maria Magdalena: Ihre Geheimnise und ihre Geschichte*, 81-86; Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 19, 42-64).

I Lefèvreovo je istraživanje nastalo kao posljedica kraljevskih želja. Naime, kraljica majka zamolila je Lefèvreova bivšeg učenika Françoisa Moulinsa de Rocherforta da napiše biografiju o Mariji Magdaleni koju je iznimno štovala. De Rocherfort je istraživao evanđelja i uočio nelogičnosti u odnosu na vladajuće tumačenje Marije iz Magdale te se za pomoć obratio Lefèvreu. Ovaj je napisao traktat u kojem je razlikovao tri novozavjetna ženska lika zbog čega je bio kažnjen i optužen za herezu na Teološkom fakultetu u Parizu. Godine 1525. pobjegao je u Strasbourg ali ga je kralj Franjo I. godinu dana poslije pozvao natrag. Bio je imenovan učiteljem kraljeve djece i postavljen za knjižničara. Više o tome: Susan HASKINS, *Mary Magdalen*, 246.

[122] Za protestante koji su zabranjivali slike, odbacivali zagovor svetaca i pozivali se na autoritet Svetoga pisma, štovanje Marije Magdalene sličilo je idolatriji. Tražili su ukidanje njezinog kulta i uništenje slika te osobito kritizirali neukost katoličkoga klera koji vjeruje da su Marija iz Betanije, Lukina bezimena grešnica i Marija iz Magdale ista osoba. Lefèvreovo se istraživanje u takvom ozračju s katoličke strane smatralo iznimno opasnim i protukatoličkim. K tome, Marija iz Magdale bila je omiljena svetica protureformacije. Vjernicima je kao pokornica bila uzor za sakrament ispovijedi i pričesti. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 244-225; Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 334-335.

[123] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 17-18.

[124] Usp. Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überliferung, 404.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 54

5. Marija iz Betanije i grešnica jedna su osoba, ali razlikuju se od Marije Magdalene.

6. Nema odgovora, nijedna se pretpostavka ne može predstaviti kao ispravna.[125]

Prema P. Ketteru, 1935. godine većina katoličkih egzegeta zagovarala je različite ženske likove, ako ne tri, bar dva lika. On sam je poduzeo istraživanje novozavjetnih tekstova pod vidom istovjetnosti Marije iz Magdale s neimenovanom Lukinom grešnicom, potom istovjetnosti grešnice s Marijom iz Betanije i na koncu istovjetnosti Marije iz Magdale s Marijom iz Betanije. Na temelju toga istraživanja zagovara razlikovanje tih triju ženskih likova i navodi druge autore koji su svojim istraživanjima potvrdili njegove zaključke.[126] U suvremenoj znanstvenoj egzegezi prevladalo je mišljenje da različiti ženski novozavjetni likovi koji su tradicionalno poistovjećivani s Marijom iz Magdale ni u kom slučaju nisu istovjetni, da ih je potrebno razlikovati.[127]

Taj smjer tumačenja u Katoličkoj Crkvi doveo je i do promjene u liturgijskom slavlju Marije iz Magdale. Ako je ranije u liturgiji prevladavalo slavlje Marije Magdalene koje pretpostavlja spajanje triju novozavjetnih likova[128], prema novom Dekretu Kongregacije za bogoslužje i disciplinu sakra-

---

[125] Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 21. Popis literature za svako od tih mišljenja kao i upućivanje na bibliografije u kojima se navode stariji zastupnici postavke o složenom liku Marije iz Magdale vidi u: Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überliferung, 403-406.

[126] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 22-65, 92.

[127] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 17.

[128] Više o jednom ili složenom liku Marije iz Magdale u liturgiji Katoličke Crkve vidi: Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 80-30. P. Ketter upozorava da se ne može govoriti o jednoglasnoj liturgijskoj predaji u Srednjem vijeku u odnosu na poistovjećivanje ženskih likova s Marijom iz Magdale te navodi primjere (usp. Peter KETTER, *isto*, 83-83). Slavlje Marije iz Magdale koje je do 1955. godine bilo na razini blagdana jer se na misnom slavlju recitiralo Vjerovanje, te je godine spušteno na razinu obaveznog spomendana, da bi se prema novom Dekretu Kongregacije za bogoslužje i disciplinu sakramenata (3. lipnja 2016.) uzdiglo na stupanj blagdana. Time se slavlje Marije iz Magdale izjednačilo sa slavljem drugih apostola. Iznimku predstavlja slavlje apostola Petra i Pavla koje je na razini svetkovine. Marija iz Magdale je uz Mariju, Isusovu majku, prva i do sada jedina žena čije je liturgijsko slavlje u Rimskom općem kalendaru uvedeno kao blagdan. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 335-336; Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 44; Martin CONRAD, Gedenktag der heiligen Maria Magdalena wird künftig als Fest gefeiert (13. Juni 2016.), na: https://www.liturgie.ch/news/aktuell/960-maria-magdalena (1. 5. 2017.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 55

menata (3. lipnja 2016.) nju se slavi kao učenicu koja je Isusa pratila sve do križa i koja je drugim učenicima navijestila radosnu vijest uskrsnuća, odnosno, kao apostolicu apostola.[129]

U odnosu na istraživanje tekstova crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca P. Ketter smatra da se nakon prethodno spomenutih istraživanja Marie-Josepha Lagranga (1912.),[130] Urbana Holzmeistera (1922.)[131] i njegovog istraživanja, više ne može tvrditi da u patrističkom razdoblju postoji jedinstvena, neprekinuta predaja o poistovjećivanju Marije iz Magdale s drugim novozavjetnim ženskim likovima.[132] U spisima zapadnih crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca mogu se naći tumačenja koja su mogla dovesti do stapanja ili olakšati stapanje različitih ženskih likova u jedan lik, lik Marije iz Magdale[133], odnosno, postoji razvoj predaje koji sve više naginje identi-

---

[129] Prema Dekretu, Marija iz Magdale nije samo pratila Isusa do križa već ga je i prva susrela nakon uskrsnuća, odnosno, prenijela radosnu vijest uskrsnuća apostolima i stoga je izjednačena s njima. Usp. KONGREGACIJE ZA BOGOSLUŽJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Dekret*.

[130] Marie-Joseph LAGRANGE, Jésus a-t-il été oint plusiers fois et par plusiers femmes?, 504-532.

[131] Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überliferung, 402-422; 556-587.

[132] U. Holzmeister smatra da je istraživanjem M.-J. Lagrangea i njegovim istraživanjem pitanja identiteta Marije iz Magdale u crkvenoj predaji dokazana neutemeljenost autora Sorbone da složeni lik Marije iz Magdale ima patrističko utemeljenje (usp. Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überliferung, 422). S tom se ocjenom slaže i P. Ketter koji tvrdi da je njegovo istraživanje tekstova crkvenih otaca u odnosu na pitanje Marije iz Magdale u cijelosti potvrdilo zaključke do kojih su došli M.-J. Lagrange i U. Holzmeister. Prema P. Ketteru, u razdoblju prije Grgura Velikog ne samo da postoje suprotstavljena mišljenja među crkvenim ocima u tumačenju Marije iz Magdale već se događa da jedan autor u jednom spisu podupire spajanje određenih osoba, a u drugima zastupa njihovo razlikovanje. Navodi da čak ni crkveni oci koji su spajali Mariju iz Betanije i bezimenu Lukinu grešnicu, njih dvije nikada nisu poistovjetili s Marijom iz Magdale. Posebno smatra važnim da se protivnici kršćanstva za koje je Magdalenino svjedočanstvo Kristovog uskrsnuća bilo posramljujuće, nikada nisu pozivali na to da je bludnica. P. Ketter ujedno upozorava da su nekada urednici patrističkih tekstova naslovom tekstova sugerirali jedinstvo likova premda se u tekstu govorilo samo o jednom ženskom liku. Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 67-69, 72-75. I A. Jensen nakon analize tumačenja Marije iz Magdale u ranokršćanskim tekstovima zaključuje da u ranoj crkvi ni istočni ni zapadni oci nisu došli na pomisao da povežu Mariju iz Magdale s anonimnom grešnicom iz Lukinog evanđelja. U cijeloj istočnocrkvenoj predaji nikada nije došlo do takvog stapanja. Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 35.

[133] O tome više: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!« Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, u: Irmtraud FISCHER — Christoph HEIL (ur.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*, Wien 2010., 161-196.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 56

fikaciji jedne osobe ali ne postoji jedinstveno tumačenje sve do pape Grgura Velikoga čije je učenje o istovjetnosti triju novozavjetnih likova u srednjovjekovnoj crkvenoj predaji vrijedilo kao normativno.[134] Za razliku od toga, istočna kršćanska predaja ne poistovjećuje Mariju iz Magdale s drugim ženskim likovima, osobito je ne predstavlja kao seksualnu prijestupnicu već kao apostolicu apostola, kao djevicu i mučenicu.[135] Takav stav odražava se i na liturgiju u kojoj postoje zasebna slavlja za različite novozavjetne žene. Primjerice, Grci i danas 21. ožujka (u nekim mjestima 19. ožujka) slave spomendan obraćene grešnice, 18. ožujka slave spomen Marije, Lazarove sestre a Mariju Magdalenu kao i u Latinskoj Crkvi slave 22. srpnja.[136] Spomendan brata i sestara iz Betanije Armenci slave u ponedjeljak po šestoj nedjelji nakon slavlja Uzvišenja svetog Križa, dok Mariju Magdalenu i druge nositeljice pomasti slave osam dana nakon Uznesenja Blažene Djevice Marije. Obje sestre, Mariju i Martu, Kopti slave 18. siječnja, a Mariju Magdalenu 28. srpnja.[137]

Kao svjedok predaje često se navode i rana umjetnička djela. Najraniji likovni prikaz Marije iz Magdale su freske u lađi jedne ranokršćanske kapele u Dura-Europosu, u današnjoj Siriji, za koju se vjeruje da je bila krs-

---

[134] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 67; Rosemary RADFORD RUETHER, No church conspiracy against Mary Magdalene, u: *National Catholic Reporter*, February 9, 2001, na: http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2001a/020901/020901o.htm (12. 4. 2016.)

[135] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, 43, Würzburg, 1994., 48; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 82; Rosemary RADFORD RUETHER, No church conspiracy against Mary Magdalene.

[136] Eva Maria Synek upozorava da u liturgiji Grčke Crkve ne prođe nijedna nedjelja da se bar u jednoj od brojnih kitica pjesama o tajni Uskrsa ne spomenu žene koje nose pomast, pri čemu ponovljeno dolazi do izražaja njihova uloga navjestiteljica uskrsnuća. Posve u znaku sjećanja na njih treća je nedjelja nakon Uskrsa kad se posebno spominje Marija Magdalena (usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 61). Pregledavajući registar svetaca bizantskoga kalendara u *Liturgikonu*, odnosno u misalu Istočne crkve (i grkokatolika), Anne Jensen je otkrila da se navode imena 56 apostola, jedna apostolica i dvije apostolima jednake žene. Kod 56 muškaraca radi se o članovima iz skupine 70 učenika koje je Isus poslao (usp. Lk 10,1-12). Tu se navode sva imena iz kanonskih novozavjetnih spisa i ranih izvankanonskih spisa koja se mogu povezati s apostolatom. Žena koje se navodi kao apostolica je Junija (Rim 16,7), a kao apostolima jednake navode se Marija iz Magdale i Tekla. A. Jensen sa žaljenjem primjećuje da je izostavljena Priska koja je prema Novom zavjetu zaslužila titulu apostolice. Ona se pojavljuje samo uz Akvilu kojeg se ubraja među 56 odnosno 70 apostola. Ne spominje se ni Apija, žena apostola Filemona. Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala, 43.

[137] Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 1935., 82.

↑ Detalj zidne freske iz Dura-Europosa, fotografirana *in situ*, New Haven, Yale University Art Gallery.

Jedna od prvih slika kršćanske umjetnosti na kojoj je prikazana Marija iz Magdale jest freska iz kućne crkve u Dura-Europosu (240. godine poslije Krista), na zapadnoj obali Eufrata. Zbog bogatih ukrasa od kojih su nažalost ostali samo fragmenti, pretpostavlja se da je prostorija bila krstionica. Freska je pronađena 1929. godine. Na njoj se Marija iz Magdale pojavljuje kao jedna od nositeljica pomasti i kao svjedokinja središnjeg događaja kršćanske vjere. Možda nije slučajno da se to prvo likovno prikazivanje Marije iz Magdale podudara sa spisima Hipolita Rimskog (oko 170.—235) koji je prikazuje kao zaručnicu iz *Pjesme nad pjesmama* i kao apostolicu apostola. Žene su često utemeljivale kućne crkve kao što je ova u Dura-Europosu. U tim kućnim crkvama one nisu samo pružale utočište apostolima koji su putovali šireći evanđelje već su bile i voditeljice kućnih crkava (usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 55, 60, 83). Ovdje spominjem samo kućnu crkvu koju je ustanovila Lidija, prva kršćanka u Europi (usp. Dj 16,14-15).

tionica. Marija Magdalena prikazana je kao jedna od nositeljica pomasti i svjedokinja središnjeg događaja kršćanstva.[138] Ništa ne govori da se poistovjećuje s drugim novozavjetnim likovima.

Prethodno izloženo daje dovoljno dokaza da prihvatim rješenje pitanja identiteta Marije iz Magdale u korist razlikovanja Marije iz Magdale od ostalih ženskih likova s kojima je u povijesti bila poistovjećena. To znači da ću, kad budem istraživala lik i ulogu Marije iz Magdale u novozavjetnim tekstovima, uzeti u obzir samo one tekstove koji se na nju izrijekom odnose. Prije te analize, pozornost posvećujem pitanju zašto je došlo do stapanja različitih ženskih likova u lik Marije iz Magdale te kako to stapanje prosuditi.

J. Schaberg smatra da prvotni ili početni razlog za stapanje različitih ženskih likova u jedan složeni lik Marije Magdalene može biti odgovor na šutnju koja nastaje u pukotinama evanđeoskih tekstova i koja potiče čitatelje da pitaju, povezuju tekstove i stvaraju. Drugi razlog odgovarao bi želji da se više zna o životu Marije Magdalene koja je toliko važna zbog svoje uloge svjedokinje razapinjanja, ukopa, praznog groba, ukazanja Uskrsloga i

[138] Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 220-221; Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 60.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 58

poslanja naviještanja radosne vijesti. Motivi stapanja, prema J. Schaberg, u tom bi se slučaju mogli tumačiti kao dobrohotni, čak kreativni.[139] Problem je međutim činjenica što se tako stvorena »biografija« u kojoj se Mariji iz Magdale pripisuje prošlost seksualne grešnice može zlorabiti i što se zlorabila.[140]

P. Ketter smatra da do stapanja raznih ženskih likova dolazi iz homiletskih razloga. Naime različiti biblijski odlomci mogu se homiletski korisnije rabiti ako ih se ujedini u jednu pripovijest i primijeni na samo jednu ženu.[141] S tim se mišljenjem slažu i neki drugi autori. Primjerice, poznata katolička feministička teologinja Rosemary Radford Ruether i S. Petersen upravo tako tumače i učenje pape Grgura Velikog. Obje smatraju da mu nije bilo stalo manje vrednovati osobu Marije iz Magdale. Prema mišljenju R. Radford Ruether pogrešno je tumačena posljedica retoričke tendencije da se kompleksnost Marija u Novom zavjetu svede na jednostavan dualizam: vječna djevica majka i obraćena grešnica.[142] S. Petersen uzima u obzir da Grgur Veliki to tumačenje iznosi u sklopu propovijedi u kojoj poziva na obraćenje. Marija iz Magdale služi mu kao uzor grešnog čovjeka voljnog na obraćenje. Kao bivša grešnica ona je primjer veličine Božje milosti i nade. Prema zakonu suprotnosti, što su grijesi veći, veća je nada. Premda možemo razumjeti dušobrižničku retoriku, upozorava S. Petersen, trebamo uočiti i problem, naime to da se kao uzor grešnika postavlja istaknuta žena kojoj se tom retorikom uskraćuje njezina iskonska uloga. Takvo što nije se dogodilo muškim učenicima, primjerice Petru, premda je za to bilo više osnova u evanđeoskim izvješćima. Problem je i u tome što je umjetno stvoreni lik Marije iz Magdale Grgura Velikoga postupno zaživio vlastitim životom i doživljavao daljnje preobrazbe udaljivši se od biblijskog izvora.[143]

A. Jensen ocjenjuje negativnim stapanje različitih novozavjetnih ženskih likova u jedan jer predstavlja kvantitativan i kvalitativan gubitak.[144] Kvantitativno, od četiri Isusove učenice ostaje samo jedna; kvalitativno, četiri posve različita i bogata lika svode se na jedan simbolički lik odvojen od povijesnih događaja.[145] Ona međutim nije zadovoljna ni liturgijskom refor-

---

139 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 76.

140 Usp. *Isto, 76.*

141 Usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 68.

142 Rosemary RADFORD RUETHER, No church conspiracy against Mary Magdalene.

143 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 221-223.

144 Ona zapravo pita: Zašto nas to stapanje ispunja srdžbom? Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 34.

145 Usp. *Isto, 34.*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 59

mom Drugoga vatikanskog sabora. Premda pozdravlja činjenicu da se u liturgiji Mariju iz Magdale više ne poistovjećuje s anonimnom prostitutkom, žali što u katolički kalendar nije uključena anonimna grešnica iz Lukina evanđelja. Naime tu grešnicu tumači kao prostitutku i rado bi da u liturgiji Katoličke Crkve ostane živ spomen na obraćenu prostitutku.[146]

Kao što sam već napomenula, prihvaćam razliku između pojedinih ženskih likova koji su tijekom povijesti stopljeni u jedan lik i s tog polazišta u nastavku predstavljam suvremena egzegetska istraživanja lika i uloge Marije iz Magdale u kanonskim evanđeljima i tekstovima koji su postali apokrifi. Prihvaćam i tumačenje o homiletskim razlozima stapanja tih likova. Pitam se međutim zašto se takvo stapanje nije dogodilo s važnim muškim novozavjetnim likovima.

U sljedećem poglavlju dakle bit će predstavljeni lik i uloga Marije iz Magdale na temelju istraživanja kanonskih evanđelja i spisa koji su postali apokrifi, posebno s obzirom na to koliko na predstavljanje njezine uloge utječe stav pojedinog autora prema ulozi žena u ranokršćanskoj crkvi te kojim se metodama taj stav izriče.

[146] Usp. *Isto, 34-35.*

2. MARIJA IZ MAGDALE U NOVOM ZAVJETU

U nastavku će biti prikazan lik Marije Magdalene u četiri kanonska evanđelja. Prikaz će se ograničiti na ključne tekstove i pojmove na temelju kojih autori iščitavaju njezin identitet, ulogu i važnost u ranom kršćanstvu. Posebna pozornost posvetit će se razlikama u prikazu Marije iz Magdale u pojedinim evanđeljima i tumačenju tih razlika.[147] Redoslijed prikaza bit će u skladu sa suvremenim rješenjem sinoptičkog pitanja prema kojemu je Markovo evanđelje najstarije, oba druga sinoptičara, Matej i Luka, literarno su o njemu ovisni, a Ivan ima vlastiti izvor i zahtijeva zaseban pristup.[148] Na početku donosim analizu njezinoga imena.

2.1. IME — MARIJA IZ MAGDALE

Imenu Marije iz Magdale autori posvećuju pozornost jer se preko njega mogu otkriti rijetki tragovi povijesnog lika te iznimno važne novozavjetne že-

---

[147] Razlike u prikazu Marije iz Magdale u pojedinim evanđeljima ne trebaju čuditi. Evanđelisti naime nisu imali na umu pisati njezin životopis kao što nisu imali namjeru pisati ni Isusov životopis u suvremenom značenju životopisa (usp. Wilfrid J. HARRINGTON, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 1983.,46). I slika samog Isusa varira od evanđelja do evanđelja. Posljedica je to nastojanja autora da ga ponovno predstave i učine prisutnim zajednicama kojima pišu. Isusovi govori bili su prerađeni i često izriču pitanja koja su se postavljala u pojedinoj zajednici. To se ne odnosi samo na četiri evanđelja u njihovom konačnom obliku, već i na njihove izvore, bilo usmene bilo pisane. Kao i svi likovi u evanđeljima tako je i lik Marije iz Magdale prikazan u odnosu prema Isusu i treba ga shvaćati uzimajući u obzir glavne teološke postavke svakog pojedinog evanđelja. Mariju iz Magdale kao i druge likove susrećemo dakle kroz slojeve tumačenja što ne znači da ne odražavaju sjećanja na povijesne likove. Sjećanje na posebna imena kao što je Marija iz Magdale i njihovo daljnje prenošenje govore da je to ime bilo dovoljno poznato i važno za te zajednice. Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature. The Case of Mary Magdalene, u: Ross Shepard KRAEMER — Mary Rose D'ANGELO, *Women and Christian origins*, New York, 1999., 106.

[148] Više o sinoptičkom pitanju: Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008., 111-116; Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, 2017., 205-241.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 62

ne. Pozornost znanstvenika ne izaziva samo žensko ime *Marija* već i ime mjesta *Magdala* kojim je pobliže označena. Najprije o tumačenju imena Marija.

Uobičajeni, latinizirani oblik imena *Maria* samo je jedno od više mogućih varijanti imena za Mariju iz Magdale u antičkim izvorima. Uz taj se oblik u tekstovima na grčkom pojavljuju i oblici *Mariam*, *Mariammē* i *Mariamnē*.[149] Budući da koptski za razliku od grčkoga ima slovo za glasno *h*, u koptskim se tekstovima pojavljuju i drugi oblici imena, primjerice *Mariham*, *Marihamm* i *Marihamme*. Oni se mijenjaju povremeno čak i u istome spisu, pa i novozavjetni rukopisi variraju imena *Maria* i *Mariam*.[150] Svi navedeni oblici izvode se iz hebrejske inačice *Mirjām*, a rjeđe dokazani oblik je aramejska inačica *Marin*.[151]

Kako je Marija iz Magdale za života oslovljavana, ne znamo. S. Petersen smatra da je to ovisilo o kontekstu kao što je, čini se, bilo i s drugim osobama u Novom zavjetu. Naime, u prvom stoljeću poslije Krista u Palestini su bila u uporabi četiri jezika: aramejski kao kolokvijalni jezik pučanstva, hebrejski kao jezik Svetoga pisma, grčki kao jezik helenističke kulture i latinski kao jezik okupatora. S. Petersen smatra da nije objašnjeno jesu li pripadnici Isusova pokreta govorili druge jezike osim aramejskog. Pitanje je naime, jesu li Isusovi sljedbenici znali čitati ili pisati grčki te u konačnici, jesu li uopće znali čitati ili pisati.[152]

Egzegeti nastoje odgonetnuti i značenje imena Marija jer u Bibliji ime nije tek konvencionalna oznaka već je izraz uloge koju biće ima na svijetu.[153] Ugledni hrvatski prevoditelj Biblije i egzeget Bonaventura Duda upu-

---

[149] Svi se ti oblici imena pojavljuju kako u rukopisima novozavjetnih tekstova tako i u apokrifima te spisima crkvenih otaca. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 182-183.

[150] Vidi primjerice Evanđelje po Ivanu: *Mariam* (20,16), *Mariam hē Magdalēnē* (19,25). Jane Schaberg donosi primjere kako je Marija iz Magdale oslovljena u raznim apokrifnim spisima. Uz ime Maria, Maria iz Magdale i Maria Magdalena, navodi i imena: *Mariham*, *Mariahamme*, *Mariamme*, *Mariamne*. J. Schaberg upozorava da različiti oblici imena ne znače da se ne radi o Mariji iz Magdale. Radi li se o Mariji Magdaleni ili nekoj drugoj Mariji može se zaključiti iz konteksta. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 126-127.

[151] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 183.

[152] Usp. *Isto*, 183. Holly E. Hearon navodi procjenu da u antičko doba nije bilo pismeno više od pet do deset posto populacije. Ta brojka je uključivala osobe koje su znale čitati ali ne nužno i pisati, ili koje su znale pisati dovoljno dobro za vođenje jednostavnih poslovnih transakcija ali nisu znale čitati više od onoga što su napisale. Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 9.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 63

ćuje da unatoč brojnim pokušajima[154] značenje imena Marija i dalje ostaje zagonetno. On donosi nekoliko tumačenja na koja su stručnjaci suzili svoja istraživanja:

- u aramejskom čitanju *Mar-jām* ili hebrejski u masoretskom *Mir-jām* značila bi *gorko more* ili *kapljica mora*;[155]
- ime može potjecati od aramejske riječi *mārē'* koja znači *gospodin*. Marija bi u tom slučaju značilo *gospođa*;[156]
- ime može dolaziti od egipatskog korijena *mr(t)-jm* i znači *ljubljena od Jahve*[157];
- može biti izvedeno iz glagola *rûm* koji znači *biti visok*, *uzvišen*.[158]

Budući da ne postoji sigurnost u pogledu značenja imena Marija, B. Duda predlaže da se prihvati kako svako od tih tumačenja donekle osvjetljuje njegovu tajnu.[159]

U Novom zavjetu sedam žena nose ime Marija.[160] Velik broj žena s tim imenom nije međutim posebnost samo Novoga zavjeta. Statistička istraživanja o dokumentiranim ženskim imenima pokazuju da se gotovo četvrtina imena između 330. prije Krista i 200. godine poslije Krista razvija iz toga imena.[161] Osobito popularno bilo je u vrijeme rimskog zauzeća Palestine

---

153 Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1980., 327; Fridrich Vinzenz REITERER — Franz KOGLER, Name, u: Franz KOGLER (ur.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau, 2008., 542-543.

154 B. Duda navodi da je već 1896. godine O. Bardenhewer naveo 74 pokušaja egzegeta da odgonetnu značenje imena Marija. Usp. Usp. Bonaventura DUDA, *Riječ tijelom postala. Egzegeza Lukina Navještaja i Ivanova Proslova*, Zagreb, 1966., 18.

155 B. Duda upućuje da je latinski prijevod za te riječi *maris stilla* koji se u Srednjem vijeku čitao i kao *maris stella* što je imalo za posljedicu pogrešan ali lijep prijevod *zvijezda mora*. Usp. *Isto*, 19.

156 B. Duda tu upućuje da sadržajno isto znače i imena *Sara* i *Marta* te je u tom smislu ime Marija tumačio sv. Jeronim. Usp. Isto, 19.

157 B. Duda se u svom tumačenju poziva na Franza Zorella ne navodeći Zorellijevo djelo. Zorell je međutim naknadno takvo tumačenje stavio u pitanje. Više o tome: L. DÍEZ MERINO, María, hermana de Moisés, en la tradición targúmica, https://www.torreciudad.org/fotosbd/instituto_mariologico/scripta_de_maria/1984/pdf/scripta_1984_diez.pdf (15. 3. 2018.). Tumačenje je upitno jer hebrejsko ime Mirjam ne sadrži očekivani teoforični elemenat »jh« (mry.t-jh > mrjh).

158 B. Duda drži da bi u tom slučaju ime na hrvatskom moglo glasiti *Višeslava*. Usp. *Isto*, 20.

159 Usp. *Isto*, 20.

160 To su uz Mariju iz Magdale još Isusova majka; sestra Marte i Lazara; Jakovljeva i Josipova majka (Mk 15,40); Marija Kleofina (Iv 19,25); majka Ivana Marka (Dj 12,12) i jedna kršćanka u Rimu (Rim 16,6). Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 183--184.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 64

(63. prije Krista — 135. poslije Krista) što se može tumačiti i kao izraz nade u oslobađanje izraelskog naroda. Naime, te su nade vezane uz ime Mirjam, proročice Staroga zavjeta koja je poznata po pjesmi u kojoj teološki tumači prelazak Izraelaca preko Crvenog mora (usp. Izl 15,19-21).[162] Mirjām u grčkom prijevodu hebrejske Biblije glasi *Mariam*.[163] Radi se dakle o istom imenu što u većini prijevoda Biblije kao ni u hrvatskom više nije vidljivo. Ime Marija time nosi u sebi osloboditeljske nade Izraela. B. Duda upravo uz proročicu Mirjam povezuje tumačenje imena Marija u smislu *ljubljena od Jahve*.[164]

Marija je predstavljena i kao žena iz Magdale.[165] Egzegetkinja Mary R. Thompson napominje da su imena mjesta za biblijske pisce imala značenje ili se to očekivalo. Osim što su odražavala geografsku lokaciju koja je služila za nečiju identifikaciju, odražavala su i društvene, ideološke ili religijske stavove zajednice koja daje ime.[166] U nastavku će biti prikazano kako se iz imena mjesta Magdala pokušavaju iščitati podatci o Mariji.

M. R. Thompson posvećuje posebnu pozornost konstrukciji kojom se predstavlja Mariju iz Magdale u grčkom izvorniku: *vlastita imenica* + *određeni član* + *geografsko mjesto*. Ona navodi da je Marija iz Magdale predstavljena devet puta formulom *vlastito ime* + *određeni član* + *geografsko ime*[167] i dva u minimalnoj varijaciji te formule. Naime, u Markovom evanđe-

---

161 Usp. *Isto*, 184. Na isto istraživanje poziva se i J. Schaberg i precizira da je u navedenom razdoblju u Palestini 47,7% žena nosilo ime ili Salome ili Mariamme/Maria. Ime Marija nosilo je 23,4% žena. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 66.

162 Mirjam je jedina žena koja je u *Tori* označena kao proročica. O Mirjam kao proročici, njezinoj pjesmi u Izl 15,19-21 te o pozadini sukoba između Mirjam, Mojsija i Arona više u: Irmtraud FISCHER, *Gottesknünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart, 2002., 64-94.

163 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 184.

164 Usp. Bonaventura DUDA, *Riječ tijelom postala*, 19. O problematičnoj etimološkoj pozadini ovog tumačenja vidi bilješku 157 ovdje.

165 Taj se dodatak ne rabi u svim izvorima već samo u onima u kojima se u tekstu pojavljuju i druge Marije, primjerice u Evanđelju po Filipu i Pistis Sofiji. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 184.

166 M. R. Thompson navodi i druge primjere iz evanđelja u kojima su različite osobe pobliže označene imenom mjesta pri čemu se rabe formule »zvani« ili »iz«. Primjerice: »Lazar iz Betanije« (Iv 11,1), »Josip iz Arimateje« (Mk 15,43). Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 28.

167 M. R. Thompson nije uzela u obzir Mk 16,9 gdje se također pojavljuje navedena formula kojom se predstavlja Marija iz Magdale. To je mjesto vjerojatno izostavila jer

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 65

lju Marija iz Magdale spomenuta je tri puta uvijek u istoj formuli *Marija iz Magdale* (*Maria hē Magdalēnē* , Mk 15,40. 47; 16,1). Marija iz Magdale spomenuta je tri puta i u Matejevom evanđelju: u prizoru razapinjanja, u prizoru polaganja u grob i prizoru otkrića praznoga groba. Sva tri spomena rabe navedenu formulu vlastito ime + određeni član + zemljopisno ime. Mala promjena je samo u imenu koje u dva spomena glasi *Mariam* (*Mariam hē Magdalēnē*, 27,61; 28,1). Budući da razlika u pisanju imena nema posebno značenje, Thompson zaključuje da su sva tri spomena Marije iz Magdale u Matejevom evanđelju identična.[168]

Do razlika u formuli dolazi u Lukinom evanđelju. U Lk 8,2 ona je »Marija, zvana iz Magdale« (*Maria hē kaloumenē Magdalēnē*). Na drugom mjestu, u Lk 24,10, ona je »iz Magdale Marija« (*hē Magdalēnē Maria*). M. R. Thompson uočava da je određeni član zadržan premda je promijenjen redoslijed riječi. Luka je jedini pisac evanđelja koji mijenja formulu kojom predstavlja Mariju iz Magdale time što ne stavlja na prvo mjesto vlastito ime kao što je uobičajeno već ime mjesta. M. R. Thompson upućuje na tumačenje prema kojem je to više pokušaj da poveća važnost pripisanu Mariji iz Magdale nego alternativni oblik predstavljanju kao *Maria hē Magdalēnē* .[169]

Autor Ivanovog evanđelja na dva mjesta rabi isti oblik *Maria hē Magdalēnē* (Iv 19,25; 20,1) i jednom *Mariam hē Magdalēnē* (20,18). M. R. Thompson smatra očitim da je formula kojom se predstavljalo tu Isusovu učenicu u vrijeme pisanja četvrtog evanđelja postala tehnička formula.[170]

Na temelju prethodne analize ona zaključuje da novozavjetni tekstovi rabe oblik *Mariam hē Magdalēnē* s neobičnom dosljednošću što upućuje da je to ime postalo tehnički naziv za ženu koja je bila prepoznatljiva za većinu članova zajednica kojima su upućena četiri evanđelja i koja je bila toliko ugledna u ranoj Crkvi da je bilo nemoguće izbjeći njezino ime ili promijeniti oblik identifikacijske fraze po kojoj je bila poznata. Učestalost i dosljednost kojom se ta forma rabila upućuje na proširenu i prihvaćenu uporabu te da ta specifična formulacija imena nije mogla biti minimalizirana ili izbjegnuta u tekstovima evanđelja.[171]

---

se radi o dodatku izvornom Evanđelju po Marku za koji se pretpostavlja da je nastao pod utjecajem Evanđelja po Ivanu i Evanđelja po Luki.

[168] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 31.

[169] Usp. *Isto*, 30-31.

[170] Usp. *Isto*, 31.

[171] Usp. *Isto*, 32.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 66

Da formula kojom se predstavlja Mariju iz Magdale upućuje na njezinu važnost, M. R. Thompson zaključuje i pozivajući se na klasični grčki jezik. Naime, imena gradova ne zahtijevaju član i autori u Novom zavjetu slijede to pravilo osim u posebnim slučajevima.[172] Osim za Mariju iz Magdale, devet je mjesta u kanonskim evanđeljima gdje se za određenje identiteta osobe rabi navedena konstrukcija *vlastita imenica + određeni član + geografsko mjesto*. Šest mjesta odnosi se na Isusa.[173] M. R. Thompson prihvaća postavku da se član uz naziv mjesta rabi u slučajevima kad se dobro poznatu osobu želi razlikovati od drugih osoba istoga imena.[174] Primjerice, Isus je učestalo opisan imenom zemljopisnog mjesta u opisnoj strukturi u kojoj se rabi određeni član s očitom svrhom priznavanja njegove važnosti. Isusa i neke druge dobro poznate likove u kanonskim evanđeljima predstavlja se međutim različitim identifikacijskim formulama za razliku od Marije iz Magdale koja je gotovo bez iznimke označena istom formulom. M. R. Thompson to smatra znakom da je bila dobro poznata u kršćanskim zajednicama i da je u njima imala važnu ulogu.[175]

Da se Mariju predstavlja imenom mjesta, općenito se tumači kao upućivanje na njezin bračni i društveni status. Naime, za razliku od drugih novozavjetnih ženskih likova za čije se razlikovanje navodi ime supruga ili sina,[176] Mariju se određuje prema imenu mjesta što može značiti da je bila neudana ili bez djece. Ipak, kakav je bio njezin bračni status, ne može se sa sigurnošću utvrditi.[177]

Dodatak »iz Magdale« govori da je Marija to mjesto u određenom času napustila.[178] Budući da je pripadala zajednici Isusovih sljedbenika, činilo se

---

172 U odnosu na ovu tvrdnju poziva se na: James H. MOULTON, *Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh, 1922., 171. Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 28-29.

173 Na Isusa se odnose: Mt 26,69; 26,71; Mk 10,47; Lk 18,37; Iv 18,5;19,19. Na druge likove: Mt 10,4; Mk 3,18; Lk 4,27. Usp. *Isto*, 30-31.

174 M. R. Thompson se poziva na F. BLASS — A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, 1961. Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 30.

175 Usp. *Isto*, 32.

176 Ponekad nije ni jasno radi li se o suprugu ili sinu jer je u genitivu navedeno samo muško ime. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 185.

177 Usp. *Isto*, 185.

178 Usp. primjerice, Luise SCHOTTROFF, Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Socio historical Exegesis of the Bible, u: Norman K. GOTTWALD — Richard A. HORSLEY (ur.), *The Bible and Liberation: Political and So-*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 67

prihvatljivim tumačenje da je Magdalu napustila nakon što je upoznala Isusa i krenula za njim. Kako bi ju se razlikovalo od drugih žena u njegovu okruženju koje nose ime Marija, a muškog srodnika po kojem bi je zvali nije imala, dobila je oznaku »iz Magdale«. Međutim, ni to nije posve izvjesno. Mogla se, primjerice, prije nego li se pridružila Isusovom pokretu preseliti iz Magdale u Kafarnaum i ondje susresti Isusa.[179]

Magdala o kojoj je ovdje riječ leži na zapadnoj obali Genezaretskog jezera oko šest kilometara sjeverno od Tiberijade i dobrih deset kilometara južno od Kafarnauma, gdje je Isus jedno vrijeme živio. Grad je, kao i druge lokacije u staroj Palestini, imao dvojezično ime pri čemu i hebrejsko ime *Migdāl Nunija* (Toranj ribe) i grčko *Tarihea* upućuju na bogatstvo ribe.[180] Arheološki nalazi u Magdali govore da je ribarstvo imalo središnje gospodarsko značenje što je moglo značiti da su bile razvijene i dodatne djelatnosti kao što su proizvodnja mreža, izgradnja brodova te prerada ribe (soljenje) u kojima su nedvojbeno radile i žene.[181] Arheološka iskapanja pokazuju i to da se nije radilo o nekom beznačajnom selu već — za galilejske okolnosti — većem gradu s višestruko više stanovnika od Kafarnauma ili Nazareta (novije procjene idu od 5000 do 6000 stanovnika). Nalazišta

---

cial Hermeneutics, New York, 1993, 453-61; Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 28.

[179] Taj primjer navodi S. Petersen. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 185.

[180] *Tarihea* upućuje na soljenje ribe radi konzerviranja (usp. Mary Ann BEAVIS, The Deification of Mary Magdalene, 149; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 186; Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER /ur./, Die Frau im Urchristentum, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 51). J. Schaberg navodi da se vjerojatno radi o gradu koji se u *Babilonskom Talmudu* zvao Migdal Nunya ili Nunayah (Toranj ribe), kod Josipa Flavija Tarihea (Mjesto soljene ribe), a u *Jeruzalemskom Talmudu* Migdal Seb'iya (Toranj boja) (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of May Magdalene*, 47). Tumači koji prihvaćaju istovjetnost Marije iz Magdale i bezimene grešnice iz Lk 7,36-50 pozivaju se na rabinsku predaju prema kojoj Magdala znači *Toranj boja*. Prema toj predaji, Magdala je bila veoma bogat ali moralno pokvaren grad u kojem se prakticirao preljub te je zbog toga bila razrušena. Bogat, pokvaren grad zvuči kao prirodan okvir za prostituciju, a Mariju iz Magdale se upravo takvom i predstavljalo u povijesti tumačenja njezinog lika. U tom smislu Magdalu tumači, primjerice, Grenville KENT, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Luke 7: The Same Person?, 22. O tumačenju Magdale kao *Tornja boja* više u: Lucy WINKETT, Go Tell! Thinking About Mary Magdalene, u: *Feminist theology*, 10 (2002) 29, 24; Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 364.

[181] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 188. Talmud primjerice spominje izgradnju brodova u Tariheji. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 55.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 68

sadrže brojne elemente urbanog graditeljstva pri čemu se ističu elementi grčko-rimske arhitekture i životnog stila.[182]

Na temelju gospodarske razvijenosti Magdale i tumačenja Evanđelja po Luki 8,2 da je Marija iz Magdale zajedno s drugim ženama opskrbljivala Isusa i njegove učenike materijalnim dobrima, zaključivalo se da je vjerojatno bila bogata.[183] Takav zaključak nema međutim sigurno uporište u tekstu iz više razloga o kojima će biti više riječi u analizi lika Marije Magdalene u Evanđelju po Luki. Jedan od razloga svakako je pitanje opisuje li Luka u tom tekstu povijesnu Mariju iz Magdale ili iskustva s helenističkim kršćankama kako ih opisuje u Djelima apostolskim te to iskustvo projicira u razdoblje Isusovog javnog djelovanja.[184]

Na temelju Marijinog podrijetla iz Magdale postavilo se i pitanje je li možda bila otvorenija svijetu, obrazovanija i helenistički obilježenija nego neki drugi Isusovi sljedbenici potekli sa sela.[185] Je li među ostalim učenicima i učenicama bila kao građanka među seoskim Galilejcima?[186] Je li u Isusov pokret unijela nešto građanskoga?[187] Sva ta pitanja ostaju otvorena. Ono što je, prema S. Petersen, neupitno jest činjenica da je bila Židovka kao i sam Isus i druge osobe u njegovu pokretu. Galileja je bila židovski teritorij pod rimskom upravom kojim je vladao židovski klijentelistički kralj Herod Antipa. Elementi grčko-rimske kulture nađeni u Magdali nisu u protivnosti sa strukturom židovskog puka; židovstvo toga vremena bilo je helenistički obilježeno, pri čemu je prihvaćanje helenističkih kulturnih elemenata variralo u pojedinostima.[188]

---

[182] O arheološkim iskapanjima više: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 186-191; Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 47-64.

[183] To sugerira i Elisabeth MOLTMANN-WENDEL u knjizi *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, 2009., 82.

[184] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 26. O tome će ovdje biti više riječi u poglavlju o Mariji iz Magdale u Evanđelju po Luki.

[185] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 188.

[186] Ingrid MAISCH, *Maria Magdalena: Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Freiburg, 1996., 14, prema: Andrea TASCHLERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 364.

[187] Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Frauen um Jesus*, 82.

[188] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 189. Autorica upućuje i na arheološka iskapanja koja se često tumače senzacionalistički. Tako navodi građevinu koja je u literaturu ušla kao »mini-sinagoga« premda je vjerojatno bila neka vrsta kuće-bunara te građevinu otkrivenu 2009. godine koja je činjenično mogla biti sinagoga i to iz vremena prije 70. godine poslije Krista. U središtu te građevine nalazi se velik kameni blok s ugraviranim prikazom Menore. U odnosu na taj nalaz pojavio se članak pod

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 69

Temeljem prethodne analize imena Marije iz Magdale može se za njezin povijesni lik izvjesno zaključiti: radi se o ženi koja je nosila jednu od inačica imena Marija, imena povezanog s osloboditeljskim nadama izraelskog naroda; bila je Židovka, podrijetlom iz bogatog židovskog grada obilježenog grčko-rimskom kulturom koji je u nekom trenutku svoga života napustila; bila je dobro poznata i ugledna pripadnica Isusovog pokreta.

2.2. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO MARKU

U najstarijem evanđelju, Evanđelju po Marku, pisanom krajem šezdesetih ili odmah iza 70. godine poslije Krista,[189] Marija iz Magdale pojavljuje se prvi put u trima završnim prizorima Isusova života: razapinjanja na križ, polaganja u grob i otkrića praznoga groba (Mk 15,40 — 16,11). U svim trima navedena je kao prva na listi imenovanih žena. Egzegetkinja Helen Schüngel-Straumann[190] uočava da Marko svoje izvješće o muci uokviruje djelovanjem

---

naslovom »Sinagoga Marije Magdalene« te se postavilo pitanje jesu li se možda Marija i Isus prvi put susreli u toj sinagogi. Slične reakcije izazvao je i nalaz posude za pomasti u Magdali koju su mediji odmah povezali s Marijom Magdalenom, koju su talijanski časopisi uz to predstavili kao »grešnicu koja pomazuje«. S. Petersen je mišljenja da kad se radi o sinagogi, možemo zamisliti da ju je Marija posjećivala, no da je povezati Mariju iz Magdale s posudom više nego problematično. Još problematičnijim smatra teorije koje se vrte oko tobožnjeg obiteljskog groba Isusa, njegove majke, Marije iz Magdale, njihova (navodnog) zajedničkog sina i drugih osoba. U tom smislu ona upućuje na nalaz iz Jeruzalema 1980. godine koji je zakašnjelo ali medijski učinkovito kao Isusov obiteljski grob predstavljen u veljači 2007. godine na konferenciji za medije na kojoj je sudjelovao redatelj filma *Titanik* i dobitnik Oskara James Cameron. Prema S. Petersen već oblik imena i statistike o njegovoj učestalosti govore protiv toga da se taj grobni nalaz može tumačiti u smislu povezanosti s Isusom ili Marijom iz Magdale. Arheološki nalazi nisu nikakvi izravni prozori u prošlost. Osim toga, ne postoji povijesno pouzdana informacija o mjestu i vremenu smrti Marije iz Magdale, ne znamo ni datum njezinoga rođenja pa posljedično ni dob kad se pridružila Isusovom pokretu. U povijesti tumačenja evanđelja uglavnom je zamišljena kao mlađa žena premda je mogla biti i nešto starija od Isusa i stoga možda nije živjela dugo nakon njegove smrti. Uz to, životni vijek žena bio je u antici kraći nego muškaraca za razliku od suvremenog doba. Usp. *Isto,* 190-192.

[189] Usp. Raymong E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 162. O različitim datiranjima *Evanđelja po Marku* vidi: *Isto*, 160-162; Kirk MacGREGOR, *Mark,* 5, (28. 7. 2017.), na: https://www.researchgate.net/publication/318755185_Reference_Article_-_Mark_Gospel_of (19. 11. 2017.).

[190] Helen Schüngel-Straumann promovirana je kao prva od laika i laikinja na katedri Starog zavjeta na Katoličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Bonnu. Od 1987. bila je profesorica biblijske teologije na Sveučilištu u Kasselu. Osim brojnih radova iz područja feminističke egzegeze, jedna je od utemeljiteljica Europskog društva žena u

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 70

žena. Naime neposredno pred muku, dva dana prije Pashe (Mk 14,1-9), bezimena žena u kući Šimuna Gubavca skupocjenom nardovom pomasti pomazuje Isusu glavu. Njezin čin Isus tumači kao pomazanje tijela za ukop. Ono što ta žena čini — neposredno prije Judine izdaje — zapravo je kraljevsko pomazanje jer se na taj način u Starom zavjetu pomazivalo kralja.[191] Marko tako svoje izvješće o muci počinje značajnim činom jedne žene i završava izvješćem o ženama pod križem.

2.2.1. Svjedokinje smrti na križu i pitanje učeništva žena

> Izdaleka promatrahu i neke žene: među njima Marija Magdalena i Marija, majka Jakova Mlađega i Josipa, i Saloma — one su ga pratile kad bijaše u Galileji i posluživale mu — i mnoge druge koje uziđoše s njim u Jeruzalem. (15,40-41)

Budući da se te Isusove sljedbenice u Markovom evanđelju pojavljuju prvi put tek pod križem, tko su one i koja je njihova uloga nastoji se doznati analizom ključnih izraza sadržanih u tom retrospektivnom sažetku. Na temelju Markovog teksta može se zaključiti da su žene prisutne gotovo cijelo vrijeme tijekom Isusovog javnog djelovanja. Ali zašto ih se spominje tek kod razapinjanja, zašto ne prije? Kao odgovor na to pitanje S. Petersen navodi odsutnost muških učenika: Petar je Isusa zatajio, Juda ga je izručio Rimljanima, učenici su kod njegovog uhićenja pobjegli (usp. Mk 14,50; Mt 26,56).[192] Docentica Starog zavjeta, religije i psihologije Mercedes Navarro Puerto donosi tumačenja prema kojima nazočnost pod križem upravo onih žena koje su uz Isusa od početka može imati dvostruko značenje: žene su vjernije; učenici su od početka bili mješovita skupina premda pripovjedač žene spominje tek na kraju i to zbog odsutnosti muškaraca.[193]

---

teološkom istraživanju (ESWTR, 1986.), poslije i predsjednica Društva. 1966. utemeljila je zakladu za feminističku teologiju u Luzernu (Helen Straumann-Stiftung für Feministische Theologie).

[191] H. Schüngel-Straumann taj čin koji žena izvodi bez riječi uspoređuje s mesijanskom Martinom vjeroispovijesti u Iv 11,27. Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalena — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München — Zürich, 1990., 13.

[192] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 40. I prema profesoru Svetoga pisma na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu Anti Popoviću nazočnost žena na mjestu Isusova umiranja implicitno naglašava činjenicu odsutnosti učenika. Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju. Egzegetsko-teološki komentar*, Zagreb, 2009., 308.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 71

Budući da samo žene ostaju kao svjedokinje razapinjanja, narativno je bilo nužno navesti im imena. Inače bi se moglo postaviti pitanje odakle pobliže informacije o razapinjanju.[194] To međutim ne znači da odsutnost muških učenika i nazočnost žena u cjelini treba smatrati literarnom fikcijom.[195] Zatajenje, bijeg i odsutnost muških učenika u trenucima razapinjanja kukavičko je ponašanje za koje je teško zamisliti da bi bilo izmišljeno osobito ako se uzme u obzir da muški učenici nakon Uskrsa u prvim kršćanskim zajednicama žele imati važne uloge.[196]

Navođenjem da su »neke žene« među kojima se posebno ističe Mariju iz Magdale, Mariju, majku Jakova Mlađega i Josipa, i Salomu[197] bile s Isusom od Galileje, naglašava se njihova duga povezanost s Isusom čime se osnažuje i njihovo svjedočanstvo.[198] Uz njih Marko navodi i »mnoge druge« bezimene žene koje prate Isusa na putu prema Jeruzalemu. Nije sigurno može li se i za njih reći da su s Isusom bile već u Galileji.[199] Autorica brojnih monografija, znanstvenih i popularnih članaka iz područja Novog zavjeta, ranog kršćanstva, ženskih studija i duhovnosti Mary Rose D'Angelo smatra mogućim da pisac želi razlikovati status neimenovanih od statusa imenovanih žena, no vjerojatnijim ipak drži da sve spomenute žene imaju istu ulogu, odnosno da ih Marko sve predstavlja kao Isusove učenice. Autor prema njezinom mišljenju ipak izdvaja tri žene kako bi osigurao posebno i kontinuirano svjedočanstvo o Isusovoj smrti, pokopu i otkriću praznoga groba.[200]

---

193 M. Navarro Puerto nudi i vlastito tumačenje o čemu će u nastavku biti više riječi. Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 158.

194 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 40-41.

195 Budući da bilješka realno opisuje situaciju, pokazuje se da gledanje s udaljenosti ni u kom slučaju nije teološki konstrukt. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 370-371.

196 Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 36; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 40-41.

197 Saloma se u kanonskim evanđeljima pojavljuje samo u Mk 15,40 i 16,1-8; njezino ime izostavljeno je u Matejevom, Lukinom i Ivanovom evanđelju. Ona se još pojavljuje u apokrifnom Evanđelju po Tomi gdje Isusu postavlja pitanje i nakon njegova odgovora izjavljuje da je njegova učenica. Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 113.

198 O tome: Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 308-309.

199 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 39-40.

200 Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 113.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 72

Markovo izvješće prema kojemu Marija iz Magdale i druge žene gledaju razapinjanje *izdaleka* (par. Mt 27,55) smatra se povijesno vjerodostojnijim od prikaza iz Ivanovog evanđelja prema kojemu se svjedoci razapinjanja nalaze pod križem s obzirom na to da su rimski vojnici nadzirali stratišta. J. Schaberg se poziva na pisane onodobne izvore prema kojima su Rimljani prigodom kažnjavanja pobunjenika promatrali njihove simpatizere, rodbinu, čak žene i djecu, odnosno, da su zatvarali i razapinjali i žene.[201] Javnim očitovanjem solidarnosti, Isusove sljedbenice riskiraju život i time očituju hrabrost i postojanu odanost.[202]

Za razumijevanje uloge Marije iz Magdale i drugih žena važna su tri glagola kojima su pobliže označene u opisu razapinjanja. Radi se o tri temeljna pojma karakteristična za pravo učeništvo: *slijediti* (*akoloutheō*), *služiti* (*diakoneō*) i *zajedno ići* (*sunanabainō*).

Glagol *slijediti* djeluje kao terminus technicus za pravo učeništvo obilježeno napuštanjem dotadašnjih životnih uvjeta i nasljedovanjem Isusa do križa: »Hoće li tko za mnom, neka se odreče samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom. Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga; a tko izgubi svoj život poradi mene i Evanđelja, spasit će ga.« (Mk 8,34-35)[203] Glagol *slijediti* Marko u sceni razapinjanja primjenjuje na Mariju iz Magdale i druge žene za koje uz to kaže da su Isusa slijedile u Galileji i na putu za Jeruzalem. Predstavlja li ih Marko time kao učenice?

Poput ostalih kanonskih evanđelja tako ni Marko ne donosi nijednu pripovijest o pozivu učenica koja bi odgovarala pozivu prvih muških učenika ili uspostavi Dvanaestorice. Za pitanje učeništva žena važno je međutim da kod Marka učenici nisu samo Dvanaestorica kao i to tko ispunjava kriterije pravoga učeništva.

Uspostavu posebne skupine od dvanaest muških učenika Marko opisuje u 3,16-19 i navodi njihova imena. Potom u 6,7-13 izvješćuje kako Isus

---

[201] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 276.

[202] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 370-371. Markove riječi da žene razapinjanje promatraju »izdaleka« Anto Popović tumači samo pravilima ponašanja koja im nameće patrijarhalno društvo. Prema tim pravilima one su trebale biti »iza, poslije, u drugom, odvojenom prostoru u odnosu na muškarce« (Anto Popović, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 307.). Popović ne spominje moguću opasnost kojoj se žene izlažu nazočenjem razapinjanju.

[203] Vidi također: Mk 1,18; 2,14; 8, 34; 10, 21. 28.32.52. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 365; Claudia SETZER, Three odd Couples: Women and Men in Mark and John, u: Deirdre Joy GOOD (ur.), *Mariam, the Magdalen and Mother*, Bloomington, 2005., 85.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 73

šalje Dvanaestoricu »dva po dva« s poslanjem propovijedanja, istjerivanja nečistih duhova i ozdravljivanja. Po povratku iz misije, Marko ih naziva *apostolima* (Mk 6,30). Dvanaestorica međutim u Evanđelju po Marku nisu jedini Isusovi sljedbenici. Nakon izbora Dvanaestorice, Marko piše da Isusa o značenju prispodoba ispituju »oni oko njega zajedno s Dvanaestoricom« (4,10). M. Rose D'Angelo smatra da se pojam *učenici* u Markovom evanđelju odnosi na tu širu skupinu koja je s Isusom bila na putu prema Jeruzalemu (usp. 10,10.13.24.46; 11,1). Navodeći stoga u opisu razapinjanja da su žene Isusa pratile u Galileji i na putu u Jeruzalem (15,40-41), Marko dopušta pretpostavku da su žene nazočne svagdje gdje se u njegovom evanđelju rabi pojam učenik.[204]

Osim toga, u 8,34 Isus upućuje poziv na učeništvo širem krugu, *narodu* (i čitateljima i slušateljima evanđelja) i traži od onoga tko ga želi slijediti da »uzme svoj križ« i da ga slijedi. U kontekstu toga poziva, prisutnost Marije iz Magdale i drugih žena kod razapinjanja sugerira da ih Marko predstavlja kao uzorne učenice.[205] One slijede Isusa u njegovoj sudbini sve do smrti na križu, a muški učenici bježe.[206] S. Petersen uočava da glagol *akoloutheō* Marko rabi u imperfektu što ona tumači kao znak da se radi o trajnom ponašanju žena: žene Isusa slijede i u Galileji i tu pod križem.[207]

Prema mišljenju M. Rose D'Angelo u sceni razapinjanja (15,40-41) Marko pokazuje kako smatra da su žene bile među onima koje Isus u 8,34-35

---

[204] Osim toga, Marko u 15,40-41 (»Tko god vrši volju Božju, on mi je brat i sestra i majka.«) sugerira da za njega učeništvo uključuje i sestre.

[205] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 114. A. Popović smatra da križ u ovom kontekstu Markova evanđelja treba shvatiti kao semi-metaforu, odnosno, da se ne mora odnositi na konkretnu situaciju progonstva već da ukazuje na stalnu prisutnost mogućih progona u ranoj Crkvi. Progonstvo je time »mogućnost koju Isusov učenik dragovoljno uzima na svoja ramena i nosi sa sobom od samog početka nasljedovanja«. Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Staroga i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb, 2004., 95.

[206] Nasljedovanje kod Marka ima značenje nasljedovanja križa što sudbinu učenika ili učenica čini paralelnom sa sudbinom patećeg Mesije (13,9-13) (usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI /ur./, *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012.,182). A. Popović tumači: »Biti učenik uključuje hod za Isusom. Nasljedovanje Isusa nije samo prihvaćanje određenog stava učenja, niti njegovo daljnje vjerno tumačenje i prenošenje […] Nasljedovanje postaje trajno koračanje iza Isusa…« (Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme*, 95). Popović navodi da hod za Isusom ukazuje na povezanost žena i Isusa ali i dodaje da je taj hod »više karakterističan za Isusove učenike« čime sugerira da žene isključuje iz pojma učeništva. Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 308.

[207] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 39-40.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 74

uči što znači biti pravi učenik te da ih ne samo uključuje u pojam učenik, već ih predstavlja kao uzor učeništva.[208]

Drugi glagol iz 15,40-41 važan za određenje uloge Marije iz Magdale i žena jest glagol *diakoneō*. Taj se glagol općenito prevodi sa *služiti*, i kad su u pitanju žene, u klasičnom androcentričnom tumačenju često poprima značenje rodno specifičnih podjela moći i poslova. U tom se smislu glagol shvaća kao »služba kod stola« u okviru kućnih poslova koje obavljaju žene i robinje. Za razliku od toga, semantičko istraživanje Anni Hentschel[209] koje se oslanja na profani grčki ukazuje na spektar značenja koje *diakoneō* može imati u smislu *naloga, poslanja, opunomoćenja*. U skladu s tim, s *diakoneō* i njegovim izvedenicama izriču se različite djelatnosti glasnika i posrednika. Među te službe pripada i služba kod stola, ali bez rodno utemeljenih razlika ili vrednovanja i ne u smislu posluživanja kod dnevnih obroka. Fokus može biti na obvezama pravilnog izvršavanja naloga, ali i na odnosu između opunomoćenika i nalogodavca ili adresata prema kojima opunomoćenik nastupa s odgovarajućim delegiranim autoritetom.[210] Uobičajeno značenje glagola *diakoneō* i njegovih izvedenica u antici važno je jer se na to značenje nadovezuje apostol Pavao. Termin *diakonia* pojavljuje se kao ključan pojam kad Pavao pred Korinćanima brani svoju ulogu poslanika evanđelja (usp. 2 Kor 2,14 — 6,13; 10 — 13). A. Taschl-Erber upozorava na uočljivu bliskost izraza *diakonos* i *apostolos*. Osim toga, Pavao pojam rabi za oznaku službe svojih suradnika/suradnica kao navjestitelja/navjestiteljica kao i za djelovanje misionara/misionarki koji djeluju nezavisno od njega pri čemu se ne pojavljuje nikakvo rodno specifično ograničenje.[211] U Rim 16,1 primjerice Feba je označena kao *đakon* zajednice u Kenhreji.

---

[208] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 114.

[209] Usp. Anni HENTSCHEL, Diakonia im Neuen Testament: Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, Tübingen, 2007., prema Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 365.

[210] Andrea Taschl-Erber upozorava da se u *A Greek-English Lexicon* za imenicu *διάκονος* nakon značenja *servant* (*sluga/službenik*) navode i značenja *messenger* (*glasnik*), potom *attendant* ili *official* u hramu ili *religious guild*, *deacon* (usp. Henry George LIDDELL — Robert SCOTT — Henry Stuart JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, [⁹1940.], 398). Prema njezinom mišljenju ta su značenja u novozavjetnoj egzegezi zanemarena. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 366.

[211] Usp. *Isto*, 366.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 75

Prema mišljenju M. R. D'Angelo imenica »sluga« primjenjuje se kod Marka za idealnog učenika i vođu (9,35; 10,43), a glagol se rabi kao metafora za otkupiteljsku ulogu Isusove smrti (10,45). Ona stoga smatra mogućim da Marko rabi riječ *diakoneō* za odnos Marije i njezinih pratiteljica prema Isusu.[212] U tom smislu važno je uočiti da se glagol *diakoneō* u Mk 15,41 odnosi neposredno na Isusa (trostruka zamjenica *autos* u dativu: *autō*, »njemu«; *ēkolouthoun autō*, *diēkonoun autō*, *sunanabasai autō*).[213] Bibličar William David Davies dokazivao je da je skupina riječi *diakon-* u grčkom ekvivalent hebrejskog termina rabljenog za označivanje učenika koji su bliski pratitelji, pripravnici i baštinici učitelja. On to značenje pripisuje glagolu u 15,41 kao i u perikopi u kojoj je opisano ozdravljenje Petrove punice: »I posluživaše im.« Mišljenja je da se to čudo ozdravljenja može tumačiti kao pripovijest o pozivu žena na samom početku evanđelja (1,29-31).[214]

Treći glagol »zajedno ići«, prema H. Schüngel-Straumann pojavljuje se u Novom zavjetu samo u Mk 15,40-41 i u Dj 13,31[215] gdje opisuje one koji su susreli uskrslog Gospodina i postali njegovi svjedoci i svjedokinje. Žene navedene u Mk 15,40-41 označene su time kao prave učenice i nasljedovateljice, apostolske svjedokinje.[216] Unatoč tome međutim još uvijek se postavlja pitanje može li se žene smatrati Isusovim učenicama ili ne.

Jedan od razloga zašto se ženama osporava učeništvo jest i taj što nijedna žena u evanđeljima nije izričito nazvana Isusovom »učenicom« (*mathētria*), pa ni Marija iz Magdale. Od žena navedenih u Novom zavjetu samo se u Djelima apostolskim za Tabitu izričito kaže da je »učenica« (Dj 9,36).[217] Istraživanja međutim pokazuju da se grčka riječ za »učenik« kod Marka isključivo rabi u muškom pluralu. Ne radi se dakle o pojedinim osobama koje Isusa slijede, već o skupini. Singular (*mathētēs*) ne pojavljuje se ni u muškom ni u ženskom obliku.[218] To znači da kad se pojam odnosi na

---

212 Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 114-115.

213 Ups. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 33.

214 Usp. William David DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1966., 422-423, prema: Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 114.

215 »On se mnogo dana ukazivao onima koji s njim bijahu uzašli iz Galileje u Jeruzalem. Oni su sada njegovi svjedoci pred narodom.«

216 Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 14.

217 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 28.

218 Usp. *Isto*, 28-29.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 76

Isusovu zajednicu sljedbenika i rabi za razlikovanje skupine učenika od Dvanaestorice, plural se može odnositi ili isključivo na muškarce ili može uključivati oba spola. U slučajevima u kojima se skupina Dvanaestorice poistovjećuje s učenicima, žene su isključene. Zaključno se može reći da se na temelju uporabe riječi učenik u Markovom evanđelju ne može zaključiti da žene nisu bile učenice. Može se samo zaključiti da nisu bile dio Dvanaestorice.

Premda žene koje navodi imenom ne označava izrijekom kao učenice, one uzorno ispunjavaju prethodno spomenute kriterije koje Isus postavlja za učeništvo: sve su ostavile i idu s Isusom cijelim putem do križa, od Galileje do Jeruzalema, od početka do kraja, uvijek nanovo aktualizirajući svoje sljedbeništvo (u grčkom tekstu pojašnjeno formom imperfekta). Prema Marku, pravo je nasljedovanje Isusa u nasljedovanju križa (usp. pouka učenika u Mk 8,34-38; 9,35; 10,43-45 u kontekstu najave muke) i to ozbiljuju samo žene. Dvanaestorica zakazuju. A. Taschl-Erber smatra da se time ruši dosadašnja androcentrična perspektiva tumačenja evanđelja te da se otvara mogućnost da se cijelo Evanđelje po Marku čita poprijeko u odnosu na učenice unatoč tome što postaju vidljive tek nakon neuspjeha u sljedbeništvu muških učenika (usp. Mk 14,50). Na vrhu užeg kruga učenica — u analogiji sa skupinom od tri, odnosno, četiri učenika kod Dvanaestorice — navedena je Marija iz Magdale i označena kao Isusova opunomoćena glasnica, kao svjedokinja u njegovo ime.[219]

Je li time pitanje žena kao učenica u Markovom evanđelju na teološko-znanstvenoj razini riješeno? H. Schüngel-Straumann piše da se više ozbiljno ne osporava da je Isus imao ženske i muške učenike te da bi se posljedično svagdje gdje se govori o učenicima moralo računati i s mogućnošću učenica. Napominje da to ne vrijedi za Dvanaestoricu jer ta skupina, analogno dvanaest plemena Izraelovih, nije istovjetna s (većim brojem) učenika i da se sastojala isključivo od muškaraca.[220] M. Navarro Puerto pak smatra da do danas nemamo zadovoljavajući odgovor na pitanje učeništva žena.[221] Prema njezinom mišljenju, većina feminističkih autorica istražuje

[219] Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 366-367. Vidi također: Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 140.

[220] Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 11.

[221] Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 142.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 77

izolirano ženske likove kod Marka i nastoji pokazati da oni zadovoljavaju uvjete učeništva. Ona međutim smatra da postoje dvije mogućnosti:

1. polazeći od žena koje su jedine nazočne u odlučujućim trenucima Isusovog života ponovo protumačiti pojam učenik i pokazati da se on u Markovom evanđelju razvija;
2. polazeći od žena problematizirati pojam učenik i tražiti druge kategorije koje nastaju iz propalog koncepta učeništva.

Prema M. Navarro Puerto autorice općenito daju prednost prvoj mogućnosti,[222] a ona propituje drugu. Problem je u polazištu, odnosno u tome da se unaprijed prihvaća i ne propituje sam pojam učeništva.[223] Prvo je tumačenje prethodno predstavljeno, a u nastavku bit će predstavljene ključne postavke M. Navarro Puerto.

Ona razlikuje tri skupine onih koji slijede Isusa: *njegovi učenici*, *Dvanaestorica* i *oni oko njega* (*oi peri auton*). Ona ističe da je izričaj *njegovi učenici*, kronološki gledano, stariji od izraza *Dvanaestorica* kojima pripadaju prvopozvani i neki koji su poslije pridošli. Na temelju toga zaključuje da pojam Dvanaestorica uključuje učenike ili mnoge od njih, no pita vrijedi li to i u obrnutom smjeru. Ako vrijedi, onda su obje skupine jednake. Ako ne vrijedi, moguće je da postoje dvije različite skupine koje igraju različite narativne (i teološke) uloge. Ona zastupa potonje mišljenje.[224]

U prvom dijelu Evanđelja po Marku opisan je poziv četvorice muškaraca koje Isus potiče da sve napuste i da ga slijede i kojima obećava da će

---

[222] Kao primjer M. Navarro Puerto navodi sljedeće autorice: Hisako Kinukawa govori o učeništvu kao kategoriji koja bi kroz kritičku snagu žena i drugih rubnih skupina u nasljedovanju bila ponovno uspostavljena i ostala kao izazov, kako bi mogla održati učeništvo jednakih; Joan L. Mitchell polazi od toga da su muškarci i žene jednako učenici i zaključuje da ni jedni ni drugi kao učenici nisu uspjeli. Taj neuspjeh prema njezinom mišljenju treba shvatiti narativno, ne povijesno; Susan Miller tumači da jedinstvena bit učeništva može biti shvaćena samo s pozadine Isusova razapinjanja, jer samo je tu jasno u čemu se sastoji služba učenica. Usp. *Isto*, 156.

[223] Usp. *Isto*, 142-143, bilj. 8.

[224] Usp. *Isto*, 141. M. Navarro Puerto upućuje na istraživanje Juana Mateosa u kojem je iscrpno obradio razliku između na Izrael upućujuće (narativno zatvorene) skupine dvanaest učenika i (narativno otvorene) heterogene skupine onih koji su ga »nasljedovali«. Na temelju terminologije u Evanđelju po Marku zaključuje da na narativnoj razini nijedna od tih skupina nije iznad druge. Prema njegovom mišljenju većina uvjeta navedenih kod poziva Dvanaestorice — blizina Isusu i nalog propovijedanja — sadržana je u glagolu *akoloutheō*. Usp. Juan MATEOS, *Los »Doce« y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Lecturas del Neuevo Testamento, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982., prema: Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 145-146.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 78

ih učiniti ribarima ljudi (1,16-20). Poziv je opisan u biblijskom obrascu poziv-odgovor, Isusov poziv sadrži poslanje te obećanje nutarnje preobrazbe. Nakon toga Marko opisuje kako Isus poziva i druge osobe, pri čemu rabi druge formule kao primjerice u slučaju Dvanaestorice (3,13-19). Postupno se skupini pridružuju osobe koje nisu formalno pozvane i uključuju se u nju. Za tu skupinu postoje različite oznake: »oni oko njega«, »Isusova rodbina«, »oni koji su ga slijedili« ili se radi o konkretnim likovima kao što je slijepi Bartimej.[225]

Glagol *slijediti* (*akoloutheō*) nije primijenjen isključivo na skupinu učenika već i na skupinu onih koji Isusa slijede i bez formalnog poziva.[226] O većoj skupini sljedbenika kojoj su vjerojatno pripadale i žene prvi se put govori u Mk 3,31-35[227]. Tu se događa i važan preokret: mijenja se shema poziv-odgovor karakteristična za Dvanaestoricu, skupinu koja predstavlja Izrael; poziv nije usmjeren vertikalno (od Isusa prema drugima) i ne odnosi se samo na muškarce. Isusov odgovor: »Tko god vrši volju Božju, on mi je brat i sestra i majka« upućuje na zajednicu sljedbenika uvjetovanu samo ispunjavanjem volje Božje. Na kraju rečenice čak dominira ženski element: sestre i majke. Od ovoga trenutka nadalje, prema mišljenju M. Navarro Puerto, na temelju teksta smijemo prihvatiti da se u skupini Isusovih sljedbenika nalaze i žene koje ne treba označiti učenicima u jedinstvenom smislu te riječi.[228]

Daljnji tekst važan za razumijevanje skupine sljedbenika nalazi se na prelasku iz prvoga u drugi dio evanđelja i opisuje događaj uobičajeno nazvan »kriza iz Cezareje Filipove« (Mk 8,27-34). Isus prvi put naviješta svoju patnju, smrt i uskrsnuće, a nazočni su samo »njegovi učenici«. Nakon Petrova pokušaja da ga od toga odvrati i Isusove prijetnje Petru, Isus poziva *narod* i učenike i kaže im: »Tko želi biti moj učenik, neka se odreče samoga sebe, uzme svoj križ i slijedi me.« M. Navarro Puerto smatra da se prekretnica, koja obilježava narativni preokret od prvog prema drugom dijelu evan-

---

[225] Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 144-145.

[226] Usp. *Isto*, 143-144.

[227] »I dođu majka njegova i braća njegova. Ostanu vani, a k njemu pošalju neka ga pozovu. Oko njega je sjedjelo mnoštvo. I reknu mu: 'Evo vani majke tvoje i braće tvoje, traže te!' On im odgovori: 'Tko je majka moja i braća moja?' I opkoli pogledom one koji su sjedili oko njega u krugu i kaže: 'Evo majke moje, evo braće moje! Tko god vrši volju Božju, on mi je brat i sestra i majka.'«

[228] Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 146.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 79

đelja, odnosi na sljedbeništvo i njegovo eksplicitno povezivanje s predstojećim događajem patnje, smrti i uskrsnuća.[229]

M. Navarro Puerto razlikuje zatvorenu i otvorenu skupinu Isusovih sljedbenika: zatvorena skupina nastaje iz jednostrane i vertikalne Isusove inicijative prema obrascu poziv-odgovor; otvorena skupina implicira dijaloškU, slobodnu i horizontalnu inicijativu sviju koji prihvaćaju uvjet vršenja volje Božje. Zajedničko jednom i drugom pozivu jest unutarnja promjena. Skupina nasljedovatelja kojoj pripadaju žene ne dobiva vertikalan poziv i njihov odnos prema Isusu nije određen asimetrijom učitelj-učenik. Ona se odlikuje dijaloškim, slobodnim odnosom.[230] Ta otvorena skupina sljedbenika kojoj pripadaju i žene nije bila posve isključena iz Isusovih posebnih poduka (usp. Mk 4,10). Kad pripovjedač govori o skupini oko Isusa i o onima koji ga slijede može se pretpostaviti da su žene uvijek nazočne. Kad je skupina ograničena i kad poduka biva usmjerena samo na Dvanaestoricu, prisutnost žena ne može se pretpostaviti.[231]

Nadalje, M. Navarro Puerto smatra da učeništvo kod Marka nije otvoren koncept već da to postaje integracijom učenika u skupinu sljedbenika. Koncept sljedbeništva je pak od samog početka posve otvoren što ne znači da ne doživljava lomove i razvoj. Između prvog i posljednjeg spomena glagola *akoloutheō* događa se narativna promjena smjera. Prvi put se glagol *akoloutheō* pojavljuje kod poziva četvorici muškaraca u 1,16-20, posljednji put u 15,41 kada se odnosi na četiri žene u kombinaciji s glagolom *diakoneō*, služiti. Navarro Puerto takvu uporabu tumači kao put razvoja, u ovom slučaju od muškaraca prema ženama.[232]

---

[229] Usp. *Isto*, 148.

[230] Usp. *Isto*, 146, 158.

[231] Usp. Mk 4,10 gdje »oni oko njega« i »Dvanaestorica« pitaju Isusa u osami o smislu prispodobe. M. Navarro Puerto drži da se u drugom dijelu Markovog evanđelja nazočnost žena može pretpostaviti u sljedećim epizodama: u raspravi o rastavi (10,2-9); kad ljudi Isusu donose djecu da ih blagoslovi (10,13-16); kod ozdravljenja slijepog Bartimeja (10,46-51); pri ulasku u Jeruzalem (11,1-10), pri izgonu trgovaca iz hrama i raspravi s velikim svećenikom (11,15-19.27-33); kad Isus pripovijeda prispodobu o vinogradarima (12,1-12); pri raspravi o plaćanju poreza caru i raspravi sa saducejima o uskrsnuću te pri poduci o najvažnijoj zapovijedi (12,13-40). U tim se epizodama Isus zadržava na javnim mjestima ili se izričito obraća narodu. U jednom odlomku ipak, u kojem Isus svoje učenje usmjerava na učenike (uključivo navještaj patnje, smrti i uskrsnuća i u Mk 13 na to izloženo učenje), ne može se pretpostaviti prisutnost žena. Usp. *Isto*, 147, 149.

[232] Usp. *Isto* 144.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 80

Budući da žene nisu dio skupine učenika, ne pripadaju ni među one koji Isusa napuštaju u trenutku uhićenja. Naime, M. Navarro Puerto upućuje na to da su žene na narativnoj razini Markova evanđelja isključene iz pripreme slavlja pashalne gozbe i epizode u Getsemaniju. Posljednju večeru Isus slavi s Dvanaestoricom, skupinom židovskih muškaraca (14,17). Fraza kojom se izriče da nakon večere odlaze na Maslinsku goru gdje Isus učenike moli da ga čekaju dok se moli (usp. 14,26 i 14,32) upućuje na to da su na Maslinskoj gori Isus i Dvanaestorica. Ako žene nisu nazočne u Getsemaniju, nisu uključene ni među one koji su ga napustili i pobjegli.[233] Isusa dakle nisu napustile žene već dvanaest učenika. Taj zaključak utječe na tumačenje prisutnosti žena kod križa i njihovog posjeta grobu. Kad Dvanaestorica učenika više nisu sposobni djelovati, zamjenjuju ih sljedbenici.[234] Sljedbeništvo, karakteristično za širu skupinu, zamjenjuje sada iskonski koncept učeništva.[235]

Sljedbeništvo se prema mišljenju M. Navarro Puerto pojavljuje kao paradigma učeništva. Nakon očitog neuspjeha Dvanaestorice, učeništvo nije nestalo već mora biti shvaćeno i tumačeno u okviru šire skupine sljedbenika. Broj od četiri imenom navedene žene i glagoli podsjećaju na poziv prvih učenika. Učeništvo u najvećoj mogućoj blizini prema skupini Dvanaestorice nakon Isusove smrti (s nalogom ženama) biva ponovno preuzeto i uključenjem u sljedbeništvo ima mogućnost ponovnog oživljavanja. Ono što je ostalo od učeništva, može biti integrirano u skupinu sljedbenika. Oni su grupa koja preuzima kormilo i njoj treba zahvaliti da ono što je ostalo od skupine učenika može biti sačuvano.[236] Prema mišljenju M. Navarro

---

[233] »I svi ga ostaviše i pobjegoše.« (Mk 14,50)

[234] A. Popović razlikuje učenike i *alternativne likove*: Bartimeja (10,46-52), nepoznatu ženu koja je u Betaniji pomazala Isusa (14,7-8), Šimuna Cirenca (15,21), stotnika (15,39), Josipa iz Arimateje (15,42-46), Mariju iz Magdale, Mariju, majku Jakovljevu i Josipovu te Salomu (15,40; 16,1). »To su alternativni likovi koji zamjenjuju učenike u onim zadaćama u kojima su učenici zakazali. Ovi likovi pojavljuju se vrlo kratko tako da ne odvraćaju pozornost od Isusa i učenika. Međutim, ovi sporedni likovi bez sumnje ukazuju na ispravni oblik nasljedovanja, za razliku od zakazivanja učenika. Ovi alternativni likovi ukazuju na mogućnost ispravnog nasljedovanja kao i na postojanje vjernih učenika.« Ti su likovi »čini se, otvoreniji za Isusovu poruku od učenika, za koje je karakterističan ekskluzivizam (9,38-42; 10,13-14)« (Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme*, 125). Pozivajući se na druge autore, Popović te alternativne likove naziva »malim ljudima«. Usp. *Isto*.

[235] Mladić u grobu nalaže ženama da kažu učenicima i Petru da Isus ide pred njima u Galileju (usp. Mk 16,7). Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 152.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 81

Puerto, radikalnost i širinu koja obilježava skupinu sljedbenika nitko ne čini vidljivim kao žene.[237]

Skupinu od četiri, a u zaključnoj sceni tri, žene ne čine prema M. Navarro Puerto učenice — one problematiziraju ulogu i značenje učeništva koje je Isus stvorio. One ne samo da nisu učenice, već nemaju temelj da to budu. Nakon posvemašnjeg neuspjeha dvanaest učenika kod Marka, ostaje skupina sljedbenika u koju ulazi dio ostalih muških učenika.[238]

M. Navarro Puerto zaključuje da je u Markovom evanđelju sljedbeništvo prevladavajući model, da učeništvo ulazi u taj model i da mu se mora podrediti te da su u paradigmi sljedbeništva vodstvo i patrijarhalna moć, koji su strani Božjem kraljevstvu, neprekidno kritizirani. U modelu sljedbeništva žene su bile apsolutno odnosna veličina i mogu to i dalje biti.[239]

2.2.2. Svjedokinje polaganja u grob

Izvješće o polaganju u grob Marko završava bilješkom o nazočnosti žena: »A Marija Magdalena i Marija Josipova promatrahu kamo ga polažu.« (Mk 15,42-47) Marku je iznimno važno da žene dobro *vide* kamo se Isusa polaže (Mk 15,47). Marija iz Magdale opet je navedena prva. Lista žena na kraju perikope o polaganju u grob tvori prelazak u drugi izvještaj, izvještaj o praznome grobu. Navođenje žena u perikopama u kojima se govori o razapinjanju, polaganju u grob i praznom grobu dovodi do toga da Marija iz Magdale i druge žene povezuju preduskrsno i postuskrsno vrijeme.[240]

M. R. Thompson uočava da je pripovjedačev glas u ovom tekstu posve suzdržan i objektivan, a stil reportažan. Žene su prisutne i spomenute samo u ulozi svjedokinja. Nema nijednog komentara o motivu njihove prisutnosti. Pisac samo želi utvrditi činjenicu da žene znaju kamo je položeno Isusovo tijelo. One će biti pouzdani svjedoci mjesta groba. Nema nikakve naznake kako su došle donde, jesu li pomagale Josipu u pripremi tijela za

---

[236] I A. Popović smatra da je prekid zajedništva između učenika i Isusa zbog bijega učenika nadvladan zahvaljujući nazočnosti žena. Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 309.

[237] Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 154-155.

[238] Usp. *Isto*, 155.

[239] Usp. *Isto*, 165.

[240] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 16; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 47.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 82

pokop ili kakva je bila njihova reakcija na pokop. Jednostavno su tu. Njihova nazočnost nagoviješta mogućnost da poslije nađu put do groba.[241]

2.2.3. Svjedokinje radosne vijesti uskrsnuća

Izvještajem o praznom grobu završava izvorni tekst Evanđelja po Marku (Mk 16,1-8):

> Kad prođe subota, Marija Magdalena i Marija Jakovljeva i Saloma kupiše miomirisa da odu pomazati Isusa. I prvoga dana u tjednu, veoma rano, o izlasku sunčevu, dođu na grob.
>
> I razgovarahu među sobom: »Tko će nam otkotrljati kamen s vrata grobnih?« Pogledaju, a ono kamen otkotrljan. Bijaše doista veoma velik. I ušavši u grob, ugledaju mladića zaogrnuta bijelom haljinom gdje sjedi zdesna. I preplaše se. A on će im: »Na plašite se! Isusa tražite, Nazarećanina, Raspetoga? Uskrsnu! Nije ovdje! Evo mjesta kamo ga položiše. Nego idite, recite njegovim učenicima i Petru: Ide pred vama u Galileju! Ondje ćete ga vidjeti, kako vam reče!«
>
> One iziđu i udare bježati od groba: spopade ih strah i trepet. I nikomu ništa ne rekoše, jer se bojahu.

Nakon subotnjeg počinka pojavljuju se samo žene. A. Popović ističe da su one jedine nositeljice radnje i smatra da u Evanđelju ne postoji nijedan drugi ulomak u kojem su žene toliko u središtu događaja.[242] Ponovljeno navođenje njihovih imena ukazuje na međusobnu povezanost triju važnih događaja: Isusove smrti, njegova ukopa i otkrića praznoga groba. A. Popović uočava određenu paralelu između triju (Mk 15,40; 16,1), odnosno dviju (Mk 15,47) poimenično spomenutih žena i prve trojice Isusovih učenika, koji se javljaju kao privilegirani svjedoci u trima iznimno važnim događajima Isusova javnog djelovanja (Mk 5,37; 9,2; 14,33). U ovom slučaju, ove žene, kao očevici, jamče vjerodostojnost i kontinuitet događaja koji će postati središnji sadržaj navještaja, a to su događaji Isusove muke, smrti i uskrsnuća.[243]

Žene nalaze otkotrljan kamen koji je zatvarao grob i primaju poruku mladića zaogrnutog u bijelu haljinu: »Uskrsnu! Nije ovdje!« Žene primaju i nalog: »Nego idite, recite njegovim učenicima i Petru: Ide pred vama u Ga-

---

[241] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 37-38.

[242] Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 322.

[243] Usp. *Isto*, 309.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 83

lileju! Ondje ćete ga vidjeti, kako vam reče!« (Mk 16,6-7) Žene međutim ne izvršavaju nalog. Preplašene, razbježe se i nikome ništa ne kažu (Mk 16,8).

U Markovom evanđelju nije pripovjeđeno Isusovo uskrsnuće, na njega se *upućuje*, ono je u tekstu prisutno kao događaj koji je izvan teksta. S. Petersen smatra da ovu perikopu obilježava napetost između prisutnosti i odsutnosti: kamen, za koji žene pretpostavljaju da će im biti prepreka, nije više na svome mjestu na grobu; tijelo, koje žene žele vidjeti, također je odsutno. Upravo ta *odsutnost* upućuje s druge strane na Isusovu obnovljenu *prisutnost* na temelju uskrsnuća. Mladić, prisutan u grobu kao nebeski glasnik, upućuje na prazno mjesto, na mjesto odsutnoga tijela, koje je upravo kao nevidljivo vidljiv znak uskrsnuća.[244] Samo uskrsnuće je dakle kod Marka predstavljeno neizravno, kroz perspektivu žena, kroz ono što one vide, čuju i osjećaju. M. Navarro Puerto smatra da je Markova temeljna poruka u ovom tekstu: ako čitatelji/čitateljice ne prihvate perspektivu žena, neće naći pristup ključnom uskrskom događaju.[245]

U središtu je anđelova poruka »Uskrsnu«. Radi se o najstarijoj formuli uskrsne poruke koja je sadržana u literalno starijem tekstu u 1 Kor 15,3-4. Ispovjedna formula koju je Pavao dvadeset godina prije Markova evanđelja formulirao ili je postojeću formulu citirao, sastoji se od tri dijela: Isus je umro (za naše grijehe), pokopan je i uskrišen (treći dan). Ta važna praispovijest mora imati vjerodostojne svjedoke. Budući da muški svjedok ne postoji, poseže se za povijesnim sjećanjem žena koje su vidjele Isusovu smrt i polaganje u grob i koje su prve primile vijest o uskrsnuću. Završetak Markovog evanđelja razvija time narativno-pripovjedalački ono što je bilo sadržano u kršćanskoj praispovijedi vjere. Literarno je Markovo evanđelje kasnije nego Pavlov tekst u 1 Kor 15,3-4, činjenično mu međutim prethodi.[246]

A. Popović analizira poruku koju prema nalogu mladića u bijelom žene trebaju prenijeti učenicima i Petru i u toj poruci razlikuje *priopćenje*, *obećanje* i *podsjećanje*. *Priopćenje* bi bile mladićeve riječi da će uskrsli Isus ići pred učenicima u Galileju, *obećanje* da će u Galileji učenici susresti Isusa i da će ga ondje vidjeti, a *podsjećanje* je sadržano u riječima »kako vam reče«.[247] Naime, Isusovo uskrsnuće ne događa se u Evanđelju po Marku iz-

---

[244] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 50.

[245] Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 162.

[246] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 18.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 84

nenada, Isus ga je više puta navijestio (usp. Mk 8,31; 9,9.31; 10,34;), navijestio je i to da će nakon uskrsnuća pred učenicima ići u Galileju (usp. Mk 14,28). Na jedan od tih navještaja poziva se i u ovom tekstu: »Ide pred vama u Galileju! Ondje ćete ga vidjeti, kako vam reče!« (Mk 16,7).[248] Žene poruku trebaju prenijeti Isusovim učenicima i Petru (Mk 16,7). A. G. Brock donosi dva različita tumačenja zašto je Petar posebno izdvojen: ili je izdvojen kao vođa ili izdvajanje podsjeća na njegovo zatajenje.[249] H. Schüngel-Straumann upozorava da je jezično i predmetno jasno da se »ondje ćete ga vidjeti« odnosi i na žene. Žene neće samo istaknutim muškim učenicima prenijeti poruku, već će i same biti u Galileji kad se Uskrsli ukaže svojima. Žene nisu jednostavno »poštarice«.[250] Galileja je kod Marka domovina evanđelja, Jeruzalem mjesto neprijateljstva i smrti. Ići natrag iz Jeruzalema u Galileju znači povratak zemaljskom Isusovom životu.[251] Marko time šalje učenike da se vrate u Galileju gdje je sve počelo. Na taj način i čitatelje poziva da misterij prožive još jednom od početka kako bi shvatili što se događa. Prema mišljenju A. Popovića nasljedovanje postaje neprekidno putovanje od Galileje do Jeruzalema. Nijedan učenik nije u stanju propovijedati Evanđelje *u Galileji* dok ne prođe put do Jeruzalema i dok se ne suoči sa stvarnosti križa.[252]

U tom se smislu može tumačiti neobičan završetak izvornog Evanđelja po Marku, naime pitanje šutnje žena. Žene koje Marko predstavlja kao svjedokinje koje mogu potvrditi Isusovu smrt i pokop, koje mogu prazni grob povezati s pokopom i uskrsnim ukazanjem i koje imaju nalog da vijest o tome prenesu dalje, šute i iz straha nikome ništa ne govore (usp. 16,8). Taj je završetak već rano bio smatran nezadovoljavajućim, pa mu je potkraj drugog ili u ranom trećem stoljeću dodan dodatak (Mk 16, 9-20).[253] U tom je dodatku kombinirano sjećanje na prvo ukazanje Mariji iz Magdale (vje-

---

[247] Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 325.

[248] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 50.

[249] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 62.

[250] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 18. Za razliku od toga, Anto Popović smatra da je ženama doduše prvima priopćena vijest o Isusovu uskrsnuću ali da one nisu prve koje će ugledati Uskrsloga. Njima je samo povjereno da vijest o uskrsnuću prenesu učenicima. Usp. Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme*, 121.

[251] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 52; Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme*,121.

[252] Usp. Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme*, 122.

[253] Postoji jedan kraći i jedan dulji završetak Markovog evanđelja koji su u mnogim rukopisima poredani jedan poslije drugoga, često s bilješkom da se radi o dodacima. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 50.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 85

rojatno ovisno o Iv 20,11-18) s bilješkom koja je identificira kao ženu iz koje je Isus istjerao »sedam demona« (sigurno ovisno o Lk 8,2). Dodatak izvješćuje da svjedočanstvo Marije iz Magdale o ukazanju Uskrsloga nailazi na nevjericu (usp. Lk 24,11).[254] A. Taschl-Erber navodi kako tumači ipak smatraju važnim da je i u tom dodatku Marija iz Magdale izričito prikazana kao prva kojoj se uskrsli Isus ukazao.[255]

U međuvremenu je prihvaćeno mišljenje da Markovo evanđelje činjenično i namjerno završava sa 16,8 i da kao takvo provocira tumačenja.[256] Tumačenja koja se nude uglavnom su usredotočena na značenje koje u Markovom prvom završetku imaju šutnja i nerazumijevanje odnosno nevjera te na to kakvi se odnosi unutar Markove zajednice na temelju teksta mogu iščitati. Donosim neke primjere tih tumačenja.

M. R. Thompson, primjerice, piše da su upućivanje na vrijeme, tema nevjere i uloga žena koje predvodi Marija iz Magdale neke od Markovih metoda kako bi narativno povezao pripovijesti o razapinjanju, polaganju u grob i uskrsnuću. Tema nerazumijevanja i nevjere osim toga igra glavnu ulogu u Markovom evanđelju. Autor trajno prikazuje manjak razumijevanja onih koji Isusa okružuju, počevši od Isusove obitelji (Mk 3,31-35), sumještana (M 6,1-6) i učenika koji ga napuštaju i bježe (Mk 14,50). Samo Marija iz Magdale i druge žene ostaju uz njega u posljednjim trenucima života, ali potom i one, obuzete strahom i trepetom, bježe od praznoga groba (16,8). Zagonetan kraj evanđelja prema kojemu žene nikome ništa nisu rekle (16,8) kompletira tako temu ljudskog pogrešnog razumijevanja koje prožima Markovo evanđelje. Manjak razumijevanja žena zajedno s nerazumijevanjem svih drugih dio je redakcijskog naglaska Markovog evanđelja.[257]

Slično tumači i S. Petersen. Ona ne smatra da su žene u Markovom evanđelju likovi kontrastni drugim sljedbenicima jer i one bježe od groba (16,8) kao što su prije pobjegli učenici i zagonetni goli mladić pri Isusovom uhićenju (14,50.52). Sljedbeništvo žena trajalo je nakon Isusove smrti, ali u

---

[254] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 118.

[255] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 377.

[256] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 50. Šutnju žena kojom završava izvorno Evanđelje po Marku M. Navarro Puerto smatra narativnom strategijom čije značenje egzegeza i teologija moraju dešifrirati. Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 162. Različita tumačenja te šutnje bez obzira na pitanje žena donosi: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 292.

[257] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 34-36, 41.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 86

konačnici ni one nisu junački likovi koji se mogu staviti nasuprot učenicima koji su zakazali. Prema mišljenju S. Petersen, takav crno-bijeli prikaz ne odgovara složenosti teksta Markovog evanđelja. Žene su kao Dvanaestorica i drugi Isusovi sljedbenici (i kao mi) ljudi koji griješe. U tumačenju Mk 16,8 ona polazi od uloge šutnje u cijelom Markovom evanđelju. Posebnost Markova Isusa u tome je što on ponovljeno potiče da se šuti o njegovim ozdravljenjima i njegovom identitetu. Zapovijedi šutnje povezane su s tajnom mesijanskog identiteta zemaljskoga Isusa. Zapovijed da se ne govori vrijedi međutim *do* Isusovog uskrsnuća (usp. 9,9) ali ne i nakon uskrsnuća što objašnjava zašto glasnik u grobu nalaže ženama da govore. S. Petersen postavlja pitanje odakle znamo za događaje na grobu ako žene nisu govorile. Logika pripovijesti nalaže da je poruka ipak bila prenesena.[258] Prema njezinu mišljenju svrha je kompleksne kompozicije teksta uvući čitatelja u proces daljnje predaje Evanđelja, čitatelja i čitateljicu učiniti pomagačima u tom procesu.[259]

U tom smislu Markov završetak tumači i Ksenija Magda. Ona predlaže čitanje Markovog evanđelja kao prispodobe o nevjernim učenicima i pokazuje kako se takvim čitanjem može protumačiti završetak Evanđelja po Marku prema kojemu žene u strahu bježe i nikome ništa ne govore (16,8). Ona polazi od toga da su prispodobe u helenističkom okruženju bile popularan žanr koji je Isus rado rabio. Budući da Marko stavlja specifičan naglasak na svrhu prispodoba u Isusovu učenju i čak tvrdi da je Isus narodu poruku prenosio isključivo putem usporedbi (Mk 4,33-34), smatra kako ne bi bilo neobično da Marko oponaša žanr koji je preko Petra naučio od Isusa i koji smatra tako značajnim. Ona polazi od postavke da Marko ne piše evanđelje nego prispodobu. Karakteristika je prispodoba da u naracijskoj komponenti kao primarnu komunikacijsku nakanu imaju uvući slušatelje u radnju, navesti ih na identifikaciju s određenim likovima i staviti ih pred odluke koje izbjegavaju. K. Magda smatra da Marko nije želio samo ispričati priču o Isusu nego da je prije svega želio potaknuti svoje slušatelje na odluku. Radnja se odvija oko činjenice da učenici trebaju upoznati Isusa i vjerovati mu ako ga žele slijediti. To je nasljedovanje vrlo opasno i učenici se

---

[258] I A. Popović je mišljenja da evanđelist Marko ne želi reći da su žene zauvijek šutjele. On smatra mogućim na povijesnoj razini da žene o svome iskustvu neko vrijeme nisu javno govorile Ali sama činjenica da evanđelist opisuje iskustvo žena pokazuje da su govorile o njemu. Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, 330.

[259] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 52-54.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 87

kroz cijelu priču dvoume i uvijek iznova padaju u nevjeru. U takvom čitanju Marko 16,8 predstavlja vrhunac prispodobe i izazov. Priču je ispleo tako da su slušatelji natjerani osuditi učenike zbog nevjere, a vrhunac biva osuda žena koje ne govore o uskrsnuću jer se boje, i tako sprječavaju da vijest o Isusu postane Radosna vijest. Markova je prispodoba postavljena tako da su slušatelji osuđujući žene sami sebe osudili, jer Radosna vijest u Rimu gdje Markovi slušatelji žive ovisi o tome koliko su spremni na hrabro svjedočanstvo.[260]

Kad su u pitanju odnosi u Markovoj zajednici, razlikuju se tumačenja — od onih koji iščitavaju postignutu ravnopravnost žena i muškaraca do onih koja iz teksta iščitavaju sukobe. H. Schüngel Straumann smatra primjerice da tekst pokazuje kako žene, prije svih Marija iz Magdale, igraju ključnu ulogu kao svjedokinje uskrsnuća i apostolice Radosne vijesti. Mišljenja je da se Markova zajednica očito sastojala od muškaraca i žena koji su u svemu bili ravnopravni tako da izreke o ulozi žena u događajima uskrsnuća za evanđelista nisu predstavljale nikakav problem. Strah žena na kraju evanđelja odražava pak situaciju zajednice koja se boji rimskog progona, ali upravo zbog toga se osjeća pozvanom djelovati.[261]

Za razliku od H. Schüngel Straumann, M. Rose D'Angelo ne isključuje mogućnost da se u ulozi žena u Markovom evanđelju odražava opći sukob oko vodstva u prvim kršćanskim zajednicama. Ona ukazuje na sugestiju brojnih znanstvenika da Markov završetak traži umanjivanje ugleda Dvanaestorice i da opis žena koje Isusa slijede i koje mu služe, povezan s njihovom pojavom pod križem, čini žene simbolom vodstva oblikovanog prema Isusovom uzoru. Isus naime za sebe kaže da nije došao da bude služen već da služi i dadne svoj život za mnoge (10,45).[262]

U smislu sukoba u Markovoj zajednici, tekst tumači i M. Navarro Puerto. Šutnju na kraju evanđelja shvaća kao kritički i otvoren element koji Isusov projekt ostavlja nedovršenim i njegovo ozbiljenje neizvjesnim. Ozbiljenje bi bilo dosegnuto integracijom žena. Prema njezinom mišljenju Markov završetak jasno očituje neriješeni sukob između heterogene i mnogostruke skupine sljedbenika i preostale skupine Dvanaestorice učenika u kojoj Petar kao i prije igra važnu ulogu. Isticanje Petra kojemu žene trebaju preni-

---

[260] Usp. Ksenija MAGDA, Jer se bojahu... Marko 16,8 kao tipičan završetak jedne prispodobe, u: *Crkva u svijetu*, 48 (2013.) 1, 7-27.

[261] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala, 19.

[262] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 116.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 88

jeti vijest o uskrsnuću ukazuje na točke sukoba s tim da put rješavanja sukoba vodi preko žena, ne obrnuto. Ona je uvjerena da pripovjedač šutnjom na kraju želi učiniti jasnim koliko je teško Markovoj zajednici prihvatiti posredovanje uskrsnih događaja preko žena. Mk 16,7 pokazuje da linija žena i ona učenika i Petra još nije spojena ali i da je to spajanje moguća, premda još neispunjena budućnost.[263]

Osvrt

Dva su moguća tumačenja identiteta i uloge Marije iz Magdale i žena u Evanđelju po Marku. Prvo je: polazeći od žena koje su jedine nazočne u ključnim trenucima Isusovog života, trenucima razapinjanja, polaganja u grob i uskrsnuća, protumačiti pojam učenik i pokazati da je u Markovom evanđelju inkluzivan, da se odnosi na žene i muškarce te da su žene predstavljene kao uzorne učenice. U tom se pristupu uzima u obzir da Marko ne rabi imenicu učenik u ženskom rodu niti poziv žena opisuje kao što opisuje poziv muških učenika ili ustanovljenje Dvanaestorice. Isto se tako međutim upozorava da Marko ne rabi ni imenicu učenik u muškoj jednini već samo u muškom pluralu što znači da, ako se ne misli na Dvanaestoricu, može uključivati i žene. Osim toga, Marko donosi i kriterije pravoga učeništva. Temeljni je kriterij nasljedovanja Isusa nasljedovanje križa, odnosno slijeđenje Isusa u njegovoj sudbini sve do smrti na križu. Taj kriterij ispunjavaju upravo žene. Mariju iz Magdale i žene u prizoru razapinjanja Marko označava trima glagolima karakterističnim za učeništvo: *slijediti*, *služiti* i *zajedno ići* te ih tako predstavlja kao uzor pravog učeništva. One naime javnim očitovanjem solidarnosti s razapetim Isusom riskiraju život i tako očituju hrabrost i postojanost. Ujedno, prema Evanđelju po Marku, Marija iz Magdale i žene osiguravaju kontinuirano svjedočanstvo o Isusovoj smrti, pokopu i otkriću praznoga groba.

Druga je mogućnost u tumačenju identiteta i uloga Marije iz Magdale i žena u Evanđelju po Marku: polazeći od žena problematizirati pojam učenik i tražiti druge kategorije koje nastaju iz propalog koncepta učeništva. Taj novi pojam bio bi sljedbeništvo. Žene se u takvom tumačenju pojavljuju kao uzori sljedbeništva i one omogućavaju da učeništvo preraste u sljedbeništvo. Žene pripadaju skupini Isusovih sljedbenika i ne treba ih označavati učenicima u jedinstvenom smislu te riječi. Skupina sljedbenika kojoj

[263] Usp. Mercedes NAVARRO PUERTO, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, 164-165.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 89

pripadaju ne dobiva nikakav vertikalan poziv i njihov odnos prema Isusu nije određen asimetrijom učitelj-učenik. Skupina sljedbenika odlikuje se dijaloškim, slobodnim odnosom, i nije posve isključena iz Isusovih posebnih poduka. Može se pretpostaviti da su žene uvijek nazočne kad pripovjedač govori o skupini oko Isusa i onima koji ga slijede, osim kad se ta skupina ograničava na Dvanaestoricu. Sljedbeništvo se shvaća kao koncept u razvoju i to tako da se razvija od muškaraca koji su prvi pozvani do žena pod križem. To je put razvoja od muškaraca prema ženama. Učeništvo ne nestaje već mora biti shvaćeno i tumačeno u okviru šire skupine sljedbenika. Ono što je ostalo od učeništva može biti integrirano u skupinu sljedbenika. Radikalnost i širinu koja obilježava skupinu sljedbenika, nitko ne čini vidljivim kao žene.

I u opciji prema kojoj Marija iz Magdale i druge žene ispunjavaju kriterije uzornog učeništva i u opciji prema kojoj su dio skupine sljedbenika i sljedbenica koji problematiziraju koncept učeništva, njihova je uloga u Evanđelju po Marku istaknuta. One osiguravaju kontinuirano svjedočanstvo o Isusovoj smrti, pokopu i otkriću praznoga groba, omogućavaju da se nadvlada prekid zajedništva između Isusa i muških učenika u odlučujućem trenutku Isusove muke i smrti. Izvorni završetak Evanđelja po Marku koji opisuje kako žene u strahu bježe i nikom ništa ne govore moguće je shvatiti kao Markov redakcijski zahvat kojim čitatelje želi uvući u proces predaje evanđelja, učiniti ih pomagačima u procesu navještanja.

Na temelju Markovog prikaza uloge Marije iz Magdale i žena, tumači različito iščitavaju odnose između žena i muškaraca u njegovoj zajednici. Neki smatraju da tekstovi odražavaju postignutu ravnopravnost, drugi da se u ulozi žena u Evanđelju po Marku odražava opći sukob oko vodstva u prvim kršćanskim zajednicama. Prema takvim tumačenjima Markov završetak umanjuje ulogu Dvanaestorice, a žene postaju simbol vodstva oblikovanoga prema Isusovom uzoru: nije došao da mu služe već da služi. Žene međutim nisu integrirane u zajednicu. Linija žena i linija učenika i Petra još nisu spojene. To je spajanje moguća, premda još neispunjena budućnost.

2.3. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO MATEJU

I u Evanđelju po Mateju Marija iz Magdale prvi se put pojavljuje tek u opisu razapinjanja:

> A bijahu ondje i izdaleka promatrahu mnoge žene što su iz Galileje išle za Isusom poslužujući mu; među njima Marija Magdalena i Marija Jakovljeva i Josipova majka, i majka sinova Zebedejevih. (Mt 27,55-56)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 90

I prema Markovom i prema Matejevom evanđelju jedna je skupina žena već duže s Isusom na putu, prije nego su neke od njih u evanđeljima prvi put spomenute imenom. Matej se od Marka razlikuje po imenima žena: Matej navodi drugu Mariju kao majku Jakova i Josipa i time jasno određuje da su pod križem bile tri žene. Treća žena nije kao kod Marka Saloma, već majka sinova Zebedejevih spomenuta prije u Mt 20,20.[264] Ona nakon te scene nestaje. U prikazu ukopa (27,61) i u sceni praznoga groba (28,1) kod Mateja se pojavljuju samo Marija iz Magdale i »druga Marija«. Opis »druga Marija« veoma je nejasan uzme li se u obzir da mnoge žene u evanđeljima nose ime Marija. Usredotočenost ostaje na Mariji iz Magdale koja je kod Mateja kao i kod Marka navedena na prvome mjestu na popisu svjedokinja.[265] Druga žena koja svjedoči događajima, uz Mariju iz Magdale, prema mišljenju M. Rose D'Angelo, osigurava dva svjedoka događaja onako kako to nalaže Ponovljeni zakon 19,15.[266]

Kao kod Marka tako su i kod Mateja Marija iz Magdale i druge žene pobliže označene glagolima *slijediti* (*akoloutheō*) i *služiti* (*diakoneō*), dvama ključnim pojmovima kojima se određuje učeništvo. Ipak, donekle različito predstavljaju sljedbeništvo žena: Marko rabi glagol *akoloutheō* u imperfektu što govori da sljedbeništvo traje dulje i da predstavlja trajno ponašanje žena već u Galileji. Matej mijenja glagolski oblik iz imperfekta u aorist, vrijeme koje u grčkom opisuje djelovanje završeno u prošlosti. Isto tako, Markovo »u Galileji« Matej mijenja u »iz Galileje«. Na taj se način pomiče naglasak od trajnog sljedbeništva žena već za vrijeme Isusovog djelovanja u Galileji u njihovo pojedinačno i zajedničko slijeđenje Isusa na putu iz Galileje prema Jeruzalemu i u konačnici do razapinjanja na križu. To čini mogućim da je trajanje nasljedovanja Marije iz Magdale i drugih imenom navedenih žena kod Mateja ograničeno.[267]

---

[264] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 15.

[265] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 44-45; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 38.

[266] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 116. O raspravi mogu li žene prema židovskom zakonu biti vjerodostojne svjedokinje više ovdje u poglavlju 2.7. Marija iz Magdale u 1 Kor 15,3-8.

[267] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 39-40. Dok se kod Mateja može zamisliti da radi nasljedovanja Isusa obitelj napuštaju kako muškarci tako i žene — ili i bračni parovi — kako bi se priključili Isusu, prema Evanđelju po Luki muška osoba napušta sve druge članove velike obitelji. O tome će ovdje biti više riječi u poglavlju Marija iz Magdale u Evanđelju po Luki. Egzegeti smatraju da je Matejeva inačica starija, Lukina je međutim u Crkvi utjecajnija. Usp. *Isto*, 30-31, 34-35.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 91

Popis s imenima žena pojavljuje se kod Mateja kao i kod Marka ponovno na kraju perikope o polaganju u grob: »A bijahu ondje Marija Magdalena i druga Marija: sjedile su nasuprot grobu.« (Mt 27,61) Ta rečenica ujedno je prelazak u izvještaj o praznome grobu. Nazočnost žena u perikopi o polaganju u grob tumači odakle žene znaju za mjesto gdje se nalazi grob koji u sljedećoj sceni ponovno posjećuju. Za razliku od Marka koji uz Mariju iz Magdale navodi još i Mariju Josipovu, Matej drugu ženu, kako je već rečeno, pobliže ne određuje. Za njega je ona »druga Marija«.[268] Helen Schüngel-Straumann uočava još jednu razliku. Marku je iznimno važno da žene dobro *vide* kamo je Isus položen, a Matej više naglašava žalovanje.[269]

Kao i kod Marka, kod Mateja popisi žena na pripovjednoj razini imaju ulogu povezivanja triju izvješća: o razapinjanju, polaganju u grob i praznom grobu, odnosno ukazanjima. Marija iz Magdale i druge žene povezuju time kao i kod Marka preduskrsno i postuskrsno vrijeme.[270]

Pripovijesti o praznom grobu kod Marka i Mateja su veoma slične. Matej izvješćuje:

> Po suboti, u osvit prvoga dana u tjednu, dođe Marija Magdalena i druga Marija pogledati grob. I gle, nastade žestok potres jer anđeo Gospodnji siđe s neba, pristupi, otkotrlja kamen i sjede na nj. Lice mu bijaše kao munja, a odjeća bijela kao snijeg. Od straha pred njim zadrhtaše stražari i obamriješe. (Mt 28,1-3)

Matej određuje vrijeme dolaska žena na grob riječima »po suboti« (Mt 28,1), a Marko počinje riječima »Kad prođe subota« (Mk 16,1). Ako je autoru Matejevog evanđelja stalo pokazati da je završen subotnji počinak prije nego li su žene krenule, autor Markovog evanđelja naglasio je to još snažnije. Dojam je ipak da je obojici autora bilo važno istaknuti da nije povrijeđena zapovijed o subotnjem počinku.[271]

Matejevo izvješće razlikuje se od Markovog u navođenju razloga zašto žene dolaze na grob. Prema Marku, žene dolaze pomazati mrtvo Isusovo tijelo, kod Mateja jednostavno dolaze pogledati grob. Za razliku od iste scene kod Marka, ne brine ih kako odmaknuti kamen. Matejevo izvješće o praznom grobu razlikuje se od Markovog i u tome što u Matejevom evan-

---

[268] Usp. *Isto*, 47.

[269] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 16.

[270] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 47.

[271] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 39.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 92

đelju nije zastupljena tema nevjere, a kod Marka nema apokaliptičkih elementa.[272] Svjedočanstvo žena Matej pojačava prisutnošću vojnika i spektakularnim događajima: kamen je otkotrljan pred očima anđeoskog posjetitelja i zemlja se tresla.[273]

U Matejevom evanđelju žene na grobu dakle nisu same, na grobu su stacionirani vojnici (usp. Mt 27,62-66; 28,4). Žene i vojnici svjedoci su događaja koji neposredno okružuju uskrsnuće: potres, silazak anđela koji je otkotrljao kamen i sjeo na njega (usp. 28,2-4). Kontrastna reakcija otkriva različite odgovore. Dok su vojnici prihvatili mito kako bi lažno svjedočili (usp. 28,11-15), žene primaju poruku o uskrsnuću. Ta poruka koju ženama u Matejevom evanđelju prenosi anđeo[274] gotovo je identična poruci koju im prema Markovom evanđelju prenosi mladić odjeven u bijelo, uključujući i obećanje da će vidjeti Isusa u Galileji (Mk 16,5-7). Za razliku od Markovog evanđelja u kojem su žene poslane »učenicima i Petru«, u Matejevom se evanđelju Petra ne spominje. Razlika je između Marka i Mateja i u tome da kod Marka žene u »strahu i trepetu« bježe od groba i nikome ništa ne govore, dok u Matejevom izvješću žene napuštaju grob u strahu i velikoj radosti te trče »javiti njegovim učenicima« (r. 8).[275]

Na putu se ženama ukazuje Isus i ponavlja nalog koji su dobile od anđela na praznom grobu:

> I one otiđoše žurno s groba te sa strahom i velikom radošću otrčaše javiti njegovim učenicima. Kad eto im Isusa u susret! Reče im: »Zdravo!« One polete k njemu, obujme mu noge i ničice mu se poklone. Tada im Isus reče: »Ne bojte se! Idite, javite mojoj braći da pođu u Galileju! Ondje će me vidjeti!« (Mt 28,8-10)

Anđeo je žene potaknuo da kažu učenicima i učenicama da je Isus uskrsnuo i da pred njima ide u Galileju gdje će ga vidjeti. Isus ponavlja tu poruku, pri čemu učenice i učenike naziva *adelfoi* što se može prevesti »bra-

---

272 Usp. *Isto*, 43.

273 Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 116.

274 »A anđeo progovori ženama: 'Vi se ne bojte! Ta znam: Isusa Razapetoga tražite! Nije ovdje! Uskrsnu kako reče. Hajde, vidite mjesto gdje je ležao pa pođite žurno i javite njegovim učenicima da uskrsnu od mrtvih. I evo, ide pred vama u Galileju. Ondje ćete ga vidjeti. Evo, rekoh vam.'« Mt 28,5-7.

275 Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, *HTS Theological Studies* 53 (1997) 1-2, 105-106; Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 43; Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 19.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 93

ćom i sestrama«.[276] Prema A. G. Brock ta se dva izvješća o poslanju pojavljuju kao nezavisni jedan o drugome. Izvještaj o poslanju preko anđela sličan je sceni poslanja u Evanđelju po Marku (28,7), dok se drugi u kojem žene poslanje dobivaju od Isusa, podudara sa scenom iz Evanđelja po Ivanu (20,17b)[277] o čemu će u nastavku biti više riječi. Izvješćem o ukazanju uskrsloga ženama Matej je — gotovo desetljeće kasnije od Marka — pojačao ulogu žena. One sad više nisu samo prve navjestiteljice uskrsne poruke već ih se vrednuje i kao prve kojima se Isus ukazao. Za razliku od učenika koji sumnjanju kad im se Isus kasnije ukazuje (28,17), žene ne sumnjaju već mu iskazuju počast i izvršavaju njegov nalog.[278] Dvostruki nalog ženama da prenesu poruku učenicima i učenicama, odnosno, braći i sestrama da će vidjeti Isusa u Galileji naglašava ulogu žena kao svjedokinja razapinjanja, pokopa i uskrsnuća.

Prema mišljenju M. R. Thompson, pripovijest o Isusovu ukazanju ženama u Matejevom je evanđelju u cjelini redakcijska (Mt 28,9-10). Isusov susret sa ženama dok se vraćaju s groba sadrži snažne sličnosti sa susretom Marije iz Magdale i Isusa u Evanđelju po Ivanu. U Iv 20,14 Marija se »okrene« od groba; u Matejevom izvješću žene brzo odlaze. U Mateju Isus govori njima (Mt 28,10), u Ivanu Isus govori njoj (Iv 20,15). U oba slučaja odsutnost bilo kakvih opisnih detalja naglašava da je u središtu susret. Kod Mateja, žene obgrljuju Isusove noge. U četvrtom evanđelju Mariji je rečeno da ga ne zadržava.[279] S. Petersen smatra da zajednički elementi u Iv 20,11-18 i Mt 28,9 pokazuju da su u oba teksta sadržane dvije predaje o ukazanju Isusa Mariji iz Magdale koje su različito oblikovane i koje su starije od sadašnjih tekstova. Zajedničko je tim predajama: osoba Marije iz Magdale, lokalna blizina groba i Isusov nalog da se poruka prenese braći i sestrama.[280]

Uz sličnosti, između Mateja i Ivana postoje i razlike. Matej pokušava opisati radosnu scenu prepoznavanja uskrsloga Krista, susret koji je neposredan i neograničen. Autor Ivanovog evanđelja u toj je točci zaokupljen predstojećim uzašašćem i čini se da nastoji razlikovati između Isusa iz Na-

---

[276] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 73.

[277] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene*. The First Apostle, 63-64.

[278] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 19-20; Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 106.

[279] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 44.

[280] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 75.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 94

zareta i uskrsloga Krista uzašašća. Matej nema takvog razlikovanja. Kod njega je naglasak na radosti otkrića, izbjegavanju straha i slanju učenika u Galileju gdje će vidjeti Isusa. U Evanđelju po Ivanu naglasak je na Mariji i njezinom odnosu s Isusom, na činjenici da Isus uzlazi Ocu i da Marija treba prenijeti poruku o uskrsnuću učenicima. U obje pripovijesti ipak akcija se usredotočuje na Mariju iz Magdale. Uza sve redakcijske razlike njezina uloga ostaje postojana, nepromijenjena: ona je glasnica, ona shvaća tko je uskrsli Isus i ona posreduje poruku uskrsnuća drugim učenicima.[281]

M. R. Thompson smatra da Matej naglašava »konstituirajuću ulogu žena« pri okupljanju raspršene zajednice učenika (Mt 28).[282] Naime, svoje evanđelje Matej završava izvješćem o Isusovom ukazanju Jedanaestorici kojima daje nalog da sve narode učine njegovim učenicima i učenicama.[283] Ponovni susret s Isusom u Galileji Marko je samo navijestio, Matej o njemu pripovijeda. U toj završnoj pripovijesti o ukazanju, prema Matejevom tekstu, žene nisu nazočne jer se radi o Jedanaestorici, dakle krugu Dvanaestorice bez Jude. Prvotna funkcija žena je dakle u razdoblju Isusove odsutnosti, od Velikog petka do uskrsnog jutra. Kad su se učenici nakon odsutnosti kao skupina konstituirali, o ženama se izričito više ne govori. O njihovoj budućoj ulozi u Matejevoj zajednici nema više izvješća.[284]

H. E. Hearon smatra da kontinuitet i postojanost žena kako su prikazane u Mateju 27,55 — 28,11 služe kao mjerilo usporedbe za druge karaktere i pripovijesti. Postojanost žena je mjera za nepostojanost učenika: žene slijede, a Petar i učenici bježe; one su prisutne kad su učenici odsutni; one služe dok učenici traže status; one traže Isusa i nalaze ga, učenici susreću Isusa jer im je naloženo da tako učine; žene Isusu iskazuju štovanje, učenici ga štuju, ali neki izražavaju sumnju. Žene se pojavljuju kao uzori ondje gdje su učenici zakazali. Osim toga, žene služe kao kontrast stražarima: stražari postaju kao mrtvaci kad se grob otvara; žene ostaju oprezne kako bi primile novost o živom Isusu; stražari predaju mrtvu riječ, laž, žene predaju živu i istinitu riječ; stražari su agenti vjerskih vođa, žene su agenti Boga. Unatoč važnoj i pozitivnoj ulozi Marije iz Magdale i žena, na-

---

281 Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 44-45.

282 Usp. *Isto*, 40-41.

283 »Jedanaestorica pođoše u Galileju na goru kamo im je naredio Isus. Kad ga ugledaše, padoše ničice preda nj. A neki posumnjaše. Isus im pristupi i prozbori: 'Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji! Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio!'« (Mt 28,16-20).

284 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 55-56.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 95

rativ je u Matejevom izvješću o uskrsnuću tako oblikovan da uloga žena ima striktne granice. Ženama je naime zapovjeđeno da poruku prenesu samo učenicima, a učenicima da je prenesu svijetu. Time uloga žena, premda uzorna, biva u konačnici podređena onoj učenika.[285]

H. E. Hearon postavlja pitanje zašto je Matej u svoje evanđelje dodao pripovijesti o Isusovom ukazanju ženama kad toga izvješća nema kod Marka, a u Matejevom kontekstu nije nužan. Žene su naime već na putu prema učenicima kad im se Isus ukazuje. Premda Isusovo ukazanje pojačava autoritet poruke žena, čini se da uz to stvara problem za pripovjedača. Ako su žene prve vidjele uskrslog Isusa, to im osigurava značajan status u zajednici. Prema njezinu mišljenju, pripovjedač ipak oblikuje tekst tako da je ukazanje ženama podređeno ukazanju Jedanaestorici (28,16-20). Autor Evanđelja po Mateju zaključuje dakle evanđelje dvjema pripovijestima o postuskrsnom ukazanju: jednog ženama i drugog jedanaestorici učenika. U okviru evanđeoskog narativa ta dva ukazanja nisu ravnopravna i H. E. Hearon pokušava odgovoriti zašto je to tako.[286]

Najuvjerljiviji je odgovor na pitanje zašto su postuskrsna ukazanja ženama uopće uključena u evanđelja prema njezinu mišljenju to što su te žene imale takav status u Matejevim zajednicama da jednostavno nisu mogle biti izbrisane iz predaje. Osim toga, ona pretpostavlja napetost između »proroka« i »učenika« u Matejevim zajednicama oko vodećih uloga. Podređivanjem ukazanja »prorocima« predstavljenim preko žena, onome »učiteljima« predstavljenih preko učenika, autor je nastojao uvjeriti slušatelje da priznaju zahtjev za vodstvom »učitelja« iznad zahtjeva »proroka«. U isto vrijeme način na koji donosi dvije pripovijesti o ukazanju govori koliko je to bilo izazovno i možda osjetljivo. Premda ukazanje učenicima ima prednost, učenici su ovisni o svjedočanstvu žena za svoj susret s uskrslim u Galileji. Moguće je stoga da postuskrsno ukazanje ženama ima i ulogu opomene »učenicima«, naime, da ne vrše autoritet izvan opunomoćenja. Uokvirena drugim pripovijestima u kojima žene pokazuju karakteristike učenika koje muški učenici ne pokazuju, pripovijest o postuskrsnom ukazanju ženama je šifrirana, poziva one koji »imaju uši da čuju«, da budu pozorni na kritiku upućenu vođama koji se pojavljuju. Tako kodirane, ove pripovijesti svjedoče o živom sudjelovanju žena u Matejevim zajednicama, čak i kad je barem jedan vid tog sudjelovanja (proroštvo) ograničen.[287]

---

[285] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 119.

[286] Usp. *Isto*, 120-121.

[287] Usp. *Isto*, 145.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 96

Osvrt

Kao i u Evanđelju po Marku, tako su i u Evanđelju po Mateju žene pobliže određene dvama ključnim glagolima kojima se označava učeništvo, glagolima *slijediti* i *služiti*. Matej međutim pomiče naglasak od trajnog slijeđenja Isusa za vrijeme njegovog javnog djelovanja u Galileji na slijeđenje Isusa na putu iz Galileje prema Jeruzalemu i u konačnici do razapinjanja na križu. Na taj način Matej za razliku od Marka donekle ograničava nasljedovanje žena na putovanje iz Galileje u Jeruzalem.

Kod Mateja, kao i kod Marka, Marija iz Magdale i žene svjedoče ključnim događajima Isusova života, muci, smrti i uskrsnuću, odnosno, povezuju preduskrsno i postuskrsno vrijeme. Za razliku od Marka gdje žene u »strahu i trepetu« bježe od groba i nikom ništa ne govore, kod Mateja napuštaju grob u strahu i velikoj radosti i trče javiti vijest učenicima. Novost je i ukazanje uskrsloga Isusa ženama te nalog koji primaju i od anđela i od Isusa da vijest jave učenicima i učenicama, braći i sestrama. Žene tako kod Mateja nisu više samo prve navjestiteljice uskrsne poruke već i prve kojima se Isus ukazao. Kao i kod Marka, one i u Evanđelju po Mateju imaju konstituirajuću ulogu pri okupljanju raspršene zajednice. Unatoč svemu tome, tumači uočavaju granice koje se mogu iščitati iz Matejevog izvješća: ženama je naloženo prenijeti poruku samo učenicima, a muškim učenicima prenijeti je svijetu. Na taj je način uloga žena, premda uzorna, u Evanđelju po Mateju podređena ulozi muških učenika.

2.4. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO LUKI

Način na koji Luka predstavlja Mariju iz Magdale i druge žene znatno se razlikuje od načina na koji to čine Marko i Matej.[288] Ne samo što je Luka

[288] Kad je u pitanju Lukin prikaz žena i njihovih uloga, profesor Novog zavjeta Robert J. Karris razlikuje među znanstvenicima dvije linije tumačenja. Prema jednoj, Luka ima pozitivan odnos prema ženama, prema drugoj je njegov stav o ženama, osobito u vodećim ulogama, negativan. Karris je mišljenja da je od oko 1970. do 1990. godine postojala široka suglasnost među znanstvenicima engleskoga govornog područja, posebno u Sjevernoj Americi, i među rimokatoličkim novozavjetnim tumačima, da Luka ima pozitivan stav prema ženama. Tumačenje da je taj stav negativan pojavilo se početkom osamdesetih godina i od tada ima velik utjecaj. On je mišljenja da se ta dva različita pogleda ne može svesti na ocjenu da je jedno tumačenje feminističko, ili čak radikalno feminističko, a da drugo to nije jer bi se moglo reći da su zagovornici obiju pozicija feministi. Prema njegovoj ocjeni, studije koje pozitivno vrednuju Lukin stav prema ženama pisane su ili prije novijih spoznaja o ulozi žena kao voditeljica i apostolica u ranokršćanskom misionarskom pokretu (Pavlove poslanice) ili ta otkrića ne uzimaju u obzir. Osim toga, postoji i razlika u metodi istraživa-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 97

jedini evanđelist koji Mariju iz Magdale i druge žene spominje već za vrijeme Isusovog javnog djelovanja u Galileji (Lk 8,1-3), donoseći pri tome podatke kojih nema u drugim evanđeljima, stavlja i drugačije naglaske u odnosu na njihovu ulogu u izvješćima koja su mu zajednička s Markom i Matejem, odnosno, u izvješćima o razapinjanju, polaganju u grob i uskrsnuću. Prva uočljiva razlika odnosi se na učestalost navođenja žena. Matej i Marko naime donose popise s imenima žena u izvješćima o razapinjanju, polaganju u grob i otkriću praznoga groba, Luka prvi takav popis nakon 8,1-3 donosi tek nakon što je izvijestio o događajima vezanim uz otkriće praznoga groba, u 24,10.[289] Unatoč toj razlici, spominjanje žena i naknadno navođenje njihovih imena ima istu ulogu kao i u drugim evanđeljima, služi naime ujedinjenju triju pripovijesti o razapinjanju, pokopu i otkriću praznoga groba.[290] Kao i u svim drugim sinoptičkim popisima i na Lukinom popisu Marija iz Magdale navedena je prva. Razlika je, međutim, u tome što Luka svoj popis proširuje većom skupinom žena čija imena ne navodi (usp. 8,1-3; 24,10). Na taj način prazan grob ne nalaze samo pojedine imenom navedene žene kao kod drugih evanđelista, već cijela skupina Isusovih sljedbenica.

U prikazu lika i uloge Marije iz Magdale u Evanđelju po Luki najprije ću se zadržati na perikopi u kojoj je Luka prvi put spominje zajedno s drugim ženama, a potom analizirati ulogu Marije iz Magdale i drugih žena u izvješćima o Isusovoj smrti, pokopu i uskrsnuću.

Zatim zareda obilaziti gradom i selom propovijedajući i navješćujući evanđelje o kraljevstvu Božjemu. Bila su s njim dvanaestorica i neke žene koje bi-

---

nja. Većina istraživanja koja tvrde da Luka ima pozitivan pogled na žene rabe tekst *Luka-Djela* kao »prozor« kroz koji promatraju učenje i aktivnosti Isusa iz Nazareta, radovi koji kritiziraju Lukin stav prema ženama rabe tekst *Luka-Djela* kao »prozor« kroz koji pokušavaju odgonetnuti situaciju u Lukinoj crkvi i njegove stavove. Više o tome: Robert J. KARRIS, Women and Discipleship in Luke, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, London — New York, 2002., 25-27.

[289] Literarno pitanje koje je implicitno sadržano u mnoštvu popisa imena i njihovih razlika nije odlučujuće za ulogu žena (usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, 181). Navodim samo da žene koje Luka spominje u 24,10 nisu one iste koje spominje u 8,1-3, ali to u ovom slučaju ne igra važnu ulogu. Ivana je spomenuta u oba poglavlja, Suzana nije uključena u prizor praznoga groba. Suzana je zamijenjena Marijom, majkom Jakovljevom (Lk 24,10). Budući da je Marija, Jakovljeva majka, spomenuta kod Marka i Mateja, njezino je ime očito sastavni dio predaje. M. R. Thompson smatra kako se može pretpostaviti da je Suzana bila među »ostalima« koje Luka spominje uz prethodne imenovane žene (24,10b). Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 46-47.

[290] Usp. *Isto*, 55.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 98

jahu izliječene od zlih duhova i bolesti: Marija zvana Magdalena, iz koje bijaše izagnao sedam đavola; zatim Ivana, žena Herodova upravitelja Huze; Suzana i mnoge druge. One su im posluživale od svojih dobara. (Lk 8,1-3)

Ovaj tekst koji se u hrvatskom prijevodu sastoji od tri rečenice, u grčkom se izvorniku sastoji od samo jedne duge rečenice koja se, ovisno o shvaćanju odnosa rečeničnih dijelova, može različito tumačiti. Najčešće raspravljana pitanja značajna za ulogu žena općenito i Marije iz Magdale posebno su: Radi li se o jednoj ili dvjema skupinama žena? Koji je društveni status tih žena? Koja je njihova uloga, odnosno, kako treba shvatiti glagol *diakoneō*, služiti? Komu žene služe? Kako treba shvatiti izraz »služe od svojih dobara«? Za tumačenje uloge žena u Lukinom evanđelju važnu ulogu igra i činjenica da ovaj tekst ima karakter sažetka čime i započinjem prikaz rasprava o Lk 8,1-3.

Da se Lk 8,1-3 može ocijeniti kao sažetak, nije bez značenja za analizu uloge žena u Lukinom evanđelju. Naime, R. J. Karris smatra da nakon istraživanja Marie Anicie Co o karakteru sažetaka u Lukinim djelima, sažetak više ne treba shvaćati kao skraćen prikaz specifičnih književnih dijelova koji mu prethode ili nakon njega slijede. M. A. Co predlaže da se sažetak definira kao relativno nezavisnu i jezgrovitu narativnu izjavu koja opisuje situaciju koja traje ili prikazuje događaj koji se ponovljeno događa u neodređenom razdoblju. Takva definicija znači da su žene navedene u Lk 8,1-3 zajedno s Isusom i onda kad nisu izričito spomenute u Lukinom tekstu.[291] Prema mišljenju M. R. Thompson Luki je u 8,1-3 stalo da prikaže kako Isus po svim mjestima sustavno naviješta Kraljevstvo Božje te da je skupina koja ga prati sastavljena od muškaraca i žena. Odlomak je jedinstven za Luku, ali znanje o ženama koje su služile Isusu u Galileji zabilježeno je i kod Marka i paralelno kod Mateja u prizoru razapinjanja (Mt 27,55 i Mk 15,41).[292] Prema Marku i Mateju, žene koje svjedoče Isusovom razapinjanju

[291] Usp. Robert J. KARRIS, Women and Discipleship in Luke, 32. Karris upućuje na: Maria Anicia CO, The Major Summaries in Acts: Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16: Linguistic and Literary Relationships, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 68 (1992.) 1, 49-85. O tome će ovdje biti više riječi u nastavku, u tumačenju Lk 24,6-8, teksta u kojemu se žene poziva da se sjete onoga što im je Isus u Galileji govorio o svojoj muci, smrti i uskrsnuću.

[292] M. R. Thompson smatra Lk 8,1-3 Lukinom redakcijom i u prilog tome navodi istraživanje Fizmyera koji u tekstu prepoznaje posebne Lukine riječi i izraze (Joseph FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-X*, New York, 1981., 695). Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 49. Da se radi o čistoj Lukinoj redakciji zastupa i Joachim JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen, 1980., 176-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 99

slijedile su Isusa već u Galileji.[293] Luka taj podatak ne donosi tek u izvješćima o muci, smrti i uskrsnuću već u izvješću o Isusovom javnom djelovanju u Galileji. Koje posljedice za ulogu žena ima takav njegov redakcijski postupak, ovdje će biti više riječi u analizi Lukinih izvješća o svjedocima Isusovog razapinjanja. Prije prikaza tih tumačenja, donosim analizu ključnih izraza iz ovoga teksta koji su važni za lik i ulogu Marije iz Magdale ali i drugih žena koje su slijedile Isusa.

Kao što je već spomenuto, u analizi Lk 8,1-3 nameće se prvo pitanje, tko sve tvori skupinu osoba koja prati Isusa, odnosno tko kome služi te u čemu se to služenje sastoji. Uz Dvanaestoricu koji su jasno određeni, postavlja se pitanje prikazuje li Luka dvije skupine žena oko Isusa ili se radi o jednoj skupini. Prva skupina bile bi »neke žene koje bijahu izliječene od zlih duhova i bolesti«. U toj skupini kao prvu navodi Mariju iz Magdale, potom Ivanu i Suzanu (8,2). Druga skupina bile bi »mnoge druge« (8,3b).

Tumačenje da se radi o dvjema skupinama žena valjanjim smatra i Ester A. de Boer koja je svoj znanstveni rad posvetila istraživanju lika Marije iz Magdale.[294] Ona polazi od toga da rečenica od koje se sastoji tekst Lk 8,1-3 ima četiri subjekta: Isusa, Dvanaestoricu, neke imenovane žene i mnoge druge neimenovane žene. Rečenica može biti podijeljena na dva dijela: Isus i Dvanaestorica s jedne strane i imenovane i neimenovane žene s druge strane što bi impliciralo da sve žene zbrinjavaju sve muškarce. E. A. de Boer međutim uočava da Isus i neimenovane žene imaju vlastite aktivne glagole, a da su bez vlastitih aktivnih glagola Dvanaestorica i imenovane žene. Za njih se samo kaže da su »s njim«. U takvoj rečeničnoj konfiguraciji glagol *diakoneō*, služiti, odnosi se na neimenovane žene. Takvo tumačenje znači da sve žene koje slijede Isusa nemaju istu ulogu i dodatno stavlja u pitanje tumačenja prema kojima Luka žene u 8,1-3 ograničava na tipične ženske uloge.[295] To ujedno znači da se može postaviti i pitanje pri-

179. Više o toj raspravi: Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, 49-50, bilj. 94.

[293] Više o tome vidi ovdje u poglavljima: Marija iz Magdale u Evanđelju po Marku i Marija iz Magdale u Evanđelju po Mateju.

[294] Vidi primjerice u: Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 144, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, New York, 2002., 140-160; Marvin W. MEYER — Esther A. de BOER, *The Gospels of Mary. The Secret Tradition of Mary Magdalene, the Companion of Jesus*, New York, 2004.; Esther A. de BOER, *The Gospel of Mary. Listening to the Beloved Disciple*, New York, 2005.; Esther A. de BOER — John BOWDEN, *The Mary Magdalene Cover-Up. The Sources Behind the Myth*, London, 2006.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 100

pada li Marija iz Magdale ženama na koje se odnosi zaključna relativna rečenica o služenju.[296]

Važno je i pitanje kome žene služe: »njemu« (Isusu) ili »njima« (Dvanaestorici ili Dvanaestorici i imenovanim ženama)? Tumačenja su različita. Prema profesorici Novog zavjeta na Papinskom sveučilištu sv. Anzelmo u Rimu Marinelli Perroni, *diakonia* se kod Luke odnosi na one koji su »s njim«, a ne kao kod Marka na službu »njemu« (Mk 15,14).[297] Suprotno od toga zastupa C. Ricci. Ona drži da se u Lk 8,3 radi o jednini a ne množini tj. radi se o službi »njemu«. U tom je slučaju objekt glagola *diakoneō* Isus.[298]

Izraz da su žene »služile od svojih dobara« izaziva pitanje što znači služiti, na koja se dobra misli, ali i pitanje društvenoga statusa žena koje su slijedile Isusa. Najprije ću se zadržati na dva različita tumačenja društvenoga statusa spomenutih žena.

M. R. Thompson smatra važnim da ime Marije iz Magdale na ovom popisu prethodi imenu Ivane koja je kao supruga Herodovog upravitelja morala biti imućna žena visokog društvenog i političkog statusa.[299] Marija iz Magdale nije mogla biti višeg društvenog i ekonomskog statusa od nje jer je bilo samo nekoliko društvenih položaja viših od položaja Ivaninog supruga. Stavljanjem Marije iz Magdale prije Ivane, Luka ukazuje da je Marija iz Magdale u ranoj crkvi bila važnija od Ivane. Tako joj je dodijeljeno počasno mjesto kao i u svim drugim tekstovima u evanđeljima, premda je Ivana sigurno nadilazi društveno, ekonomski i politički.[300]

Za razliku od M. R. Thompson, navod da su žene bile ozdravljene od zlih duhova i bolesti prema E. A. de Boer može biti pokazatelj da su te žene bile na rubu društva. To se tumačenje potkrjepljuje i spominjanjem Iva-

---

[295] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 144.

[296] Silke Petersen primjerice smatra da gramatički nije jasno pripada li Marija iz Magdale ženama na koje se odnosi zaključna relativna rečenica o služenju. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 37.

[297] Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nich Apostolinnen: Das lukanische Doppelwerk, 171.

[298] Usp. Carla RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cammino di Gesù*, Napulj, 1991., 167-169. Robert J. Karris je mišljenja da su moguća oba čitanja ali prihvaća prijedlog da se prihvati jednina. U tom je slučaju objekt glagola *diakonein* Isus. Usp. Robert J. KARRIS, Women and Discipleship in Luke, 29.

[299] O mogućem Ivaninom statusu i značenju vidi i u: Elisabeth MOLTAMNN-WENDEL, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, 135-148.

[300] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 50.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 101

ne kao supruge Herodovog upravitelja Huze. Luka naime već u 3,19-20 jasno predstavlja Heroda kao zloglasnog zbog njegovih zlih djela. Prema mišljenju E. A. de Boer, veza s Herodovim dvorom Ivani daje status koji se može usporediti sa statusom carinika.[301]

Ova dva tumačenja društvenog statusa žena spomenutih u Lk 8,1-3 nisu nužno kontradiktorna. Primjerice, kao supruga Herodovog upravitelja Ivana je mogla imati visok društveni status na dvoru i u vladajućim društveno-političkim krugovima i ujedno biti ozloglašena i rubna u židovskim krugovima. Osim toga, ako je zbog nasljedovanja Isusa napustila supruga, i to je mogao biti razlog za status na rubu društva.

Kad je u pitanju imovinsko stanje žena, ključno je kako se tumači izraz »od svojih dobara«. Tumači li se kao materijalno-financijska podrška, žene se smatra bogatima. Tako se u tumačenjima koja polaze od pretpostavke da se radi o jednoj skupini žena poziva na Magdalu kao bogato ribarsko mjesto te se zaključuje da je Marija iz Magdale bila bogata žena koja je uz imetak u Isusov pokret unijela i građanski duh.[302]

Suprotno tumačenje je da izraz »od svojih dobara« ne znači nužno da su žene bile bogate. Primjerice, novozavjetni egzeget Josef Blank drži da se na temelju tog nejasnog izraza ne može zaključiti radi li se o imućnim ženama.[303] Prema novozavjetnoj egzegetkinji Luise Schottroff opis žena koje opskrbljuju Isusa i učenike na njihovom putu kao imućnih nije podudaran s kasnijim opisom Isusovog pokreta kao skupine siromašnih proročkih prosjaka (Lk 9,3; 10,4).[304] I stručnjak za Novi zavjet, povijest židovstva i ranog kršćanstva David C. Sim smatra da nisu bogate jer su bogatsvo i učeništvo neuskladivi. Kao najlogičnije tumačenje sugerira da žene udružuju svoja novčana sredstva kako bi stvorile zajednički fond. Prema njegovom mišljenju, ranokršćanske zajednice opisane u Djelima apostolskim (Dj 2,44-45; 4,32 — 5,11) usvojile su ekonomski sustav iz Isusovog vremena.[305] Lukin je naglasak, smatra E. A. de Boer, da žene rabe ono što same posjeduju za dobro sviju i tako oprimjeruju važan Lukin ideal: raspodjeljuju sredstva kako bi podijelile onima koji su u potrebi (usp. Dj 4,32-35). Drugim riječima, kad se Lk 8,1-3 čita u kontekstu evanđelja u cjelini, smatra,

---

[301] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 146.

[302] Usp. Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Frauen um Jesus*, Gütersloh, 2009., 81-82.

[303] Usp. Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, 53.

[304] Usp. Luise SCHOTTROFF, Women as Followers of Jesus in New Testament Times, 453-461.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 102

postaje očito da opisuje žene koje služe u ulozi učenika. One oprimjeruju kršćanski ideal koji nije ograničen na žene, već je važan za sve učenike.[306]

U tom smislu M. Perroni smatra da Lukin tekst u kojem ukazuje na veću skupinu žena koje slijede Isusa i koje svoja dobra o kojima autonomno odlučuju stavljaju na raspolaganje zajednici učenika i učenica treba shvatiti kao glosu kojom evanđelist poziva moćne žene svoje zajednice da svojim bogatstvom podupru kršćansko poslanje.[307] I A. Taschl-Erber smatra da umjesto rekonstruiranim povijesnim datostima Isusovog pokreta ova slika više odgovara situaciji Lukine zajednice u urbanom rimsko-helenističkom društvu koja biva »projicirana natrag u Isusovo vrijeme« kako bi se dobrostojećim adresatima u zajednici ponudili uzori vrijedni nasljedovanja.[308]

S. Petersen i A. Taschl-Erber ipak drže da se izraz »od svojih dobara« ne mora tumačiti u užem smislu pravednog odnosa prema posjedu već šire kao djelovanje »u skladu s njihovim sredstvima i mogućnostima«. One ujedno upućuju na to da grčki glagol *diakoneō* ima širi spektar značenja nego suvremeno poimanje služenja. Izvedena od te riječi postoji primjerice i ranokršćanska oznaka službe đakona, naslova koji je, kako je prije navedeno, pripisan i ženama (usp. Rim 16,1, gdje je Feba označena kao đakon zajednice u Kenhreji).[309]

Tako dolazim i do pitanja značenja glagola *diakoneō* u Lk 8,1-3. Ester A. de Boer odbacuje kao neuvjerljiva tumačenja prema kojima Luka u ovom tekstu Isusove sljedbenike dijeli u dvije rodno specifične kategorije predstavljajući pritom žene u tipičnim ženskim ulogama osiguranja materijalne pomoći i posluživanja.[310] Ona upozorava da se u Lk 8,1-3 ne radi o

---

[305] Usp. David C. SIM, The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8,1-3, *The Heythrop Journal*, 30 (1989.) 1, 55-60.

[306] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 144.

[307] Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nich Apostolinnen: Das lukanische Doppelwerk, 171-172.

[308] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 370.

[309] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 35; Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 369.

[310] Pamela Thimmes navodi tumačenja da su žene bile »kamp-kuharice« odnosno da su, premda su putovale s Isusom i učenicima, za njih kuhale i tako obavljale tradicionalne ženske uloge (usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 198-199.). U tom smislu službu žena tumači i J. Blank. Premda smatra kako treba prihvatiti da su žene imale udio i u »sljedbeništvu« — ipak manje u propovijedi, mišljenja je da su preuzele službu svakodnevne brige za Isusa i učenike (usp. Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, 53). Zanimljivo tumačenje donosi B. Witherington III. Prema nje-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 103

muškarcima i ženama kao takvima, već o posebnim ženama i muškarcima: dvanaest apostola, nekim imenovanim i mnogim neimenovanim ženama. Tekst dakle opisuje ljude koji su trajno s Isusom, a ne propisuje kako se muškarci i žene trebaju ponašati u rodno specifičnim ulogama. Osim toga, smatra važnim da se tekst promatra u cjelini Evanđelja o Luki u kojem glagol *služiti* znači pripremu jela i posluživanje kod stola (jasni primjeri su Lk 10,40; 12,37; 17,7-10; 22,26-30). To su radili žene i robovi. Međutim, Luka donosi pripovijest o Marti u kojoj je Isus ne ohrabruje da poslužuje već da uči od njega (Lk 10,38-42). Osim toga, poslušno i nezahvalno služenje robova Luka predstavlja kao pozitivan primjer Isusovim sljedbenicima (Lk 17,7-10). Također, pripremanje hrane i službu kod stola u ovom evanđelju obavljaju muški učenici. Primjerice, učenici dijele hranu kad Isus hrani ljude (Lk 9,14-15), a Petar i Ivan pripremaju pashalnu večeru (Lk 22,7-13). Služiti u Lukinom smislu pripremanja hrane i posluživanja za stolom očito nije uloga rezervirana samo za žene. To je uloga za sve učenike.[311]

I M. Perroni se slaže da ključni pojam »služiti« u Lukinom evanđelju sigurno ima značenje »posluživati kod stola«[312] ili »brinuti se za hranu«[313] te da to značenje bez sumnje ne odražava samo iskustvo Lukine ranokršćanske zajednice već i Isusove zajednice.[314] Ipak postavlja pitanje ne želi li Luka izrazom »služahu njima od svojih dobara« ukazati na nešto drugo. Kontekst je situacija putovanja, posve različita od drugih, lokalno jasno određenih situacija u kojima pojam »služiti« znači »služiti kod stola«. Kao prvo, kod Luke se *diakonia* odnosi na posljednju skupinu žena a ne na tri imenom navedene galilejske učenice. Paralelom s drugim Lukinim tekstovima u kojima se govori o posjedu (primjerice 12,15 i Dj 4,32-35) M. Perroni zaključuje da se u Lk 8,3b radi o dobrima koja su u posjedu skupine žena či-

---

govom mišljenju, to što su Isusove učenice ne vodi te žene da odbace svoje tradicionalne uloge pripremanja hrane, služenja itd. Radije to tim ulogama daje značenje i važnost jer se od sada mogu koristiti za službu Gospodinu i obitelji. Luka izvrsno čuva napetost između staroga i novoga u odnosu na žensku ulogu u kršćanskoj zajednici. Usp. Ben WITHERINGTON III, On the Road with Mary Magdalene, 138.

311 Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 143.

312 Kao u 12,37; 17,8; 22,26.

313 Primjerice u: 4,39; 10,40; Dj 6,2.

314 M. Perroni upozorava na izvješća o ozdravljenju Petrove punice (4,38sl) ili o Marti i Mariji (10,38-42). Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nich Apostolinnen: Das lukanische Doppelwerk, 172.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 104

je služenje treba biti shvaćeno u tom smislu da svoja dobra stavljaju na zajedničko raspolaganje.[315]

R. Karris pak upozorava da 75% uporabe korijena *diakon-* u grčkoj literaturi znači *ići između*. Navodi primjer jednog teksta u kojemu ono što je rečeno o sluškinji nije »ona će im služiti« zauvijek, već ona će biti njihov glasnik (posrednik, ići-između) zauvijek. Karris smatra da najbolje paralele za značenje *diakoneō* u Lk 8,3 nisu one iz evanđelja, koje se prvotno odnose na službu kod stola zbog njihovog konteksta, već one u Djelima apostolskim. Najjasnija paralela s Lk 8,3 je ona u Dj 19,22: »Onda posla u Makedoniju dvojicu svojih poslužitelja, Timoteja i Erasta, a on provede još neko vrijeme u Aziji.«[316] R. Karris stoga predlaže da se Lk 8,2 prevede ovako: Žene koje su upotrijebile svoja sredstva za odlazak u misiju za njega.[317]

U osvrtu na prethodna tumačenja moguće je zaključiti da tekst Lk 8,1--8 ne daje jednoznačne odgovore na pitanja o ulozi Marije iz Magdale i drugih žena i da ostavlja prostor za različita tumačenja i buduća istraživanja. Ipak, ostaje dojam da su žene, za razliku od Dvanaestorice, postale Isusove sljedbenice jer ih je ozdravio. Te su žene, zajedno s Dvanaestoricom, u drugačijem odnosu sljedbeništva Isusa od druge skupine žena koja je okarakterizirana služenjem »od svojih dobara« ili »prema svojim mogućnostima«.[318] Ipak, kao što naglašava Petersen, nije moguće iz nejasno formuliranog Lukinog odlomka izvoditi jednoznačne zaključke o odnosima u Isusovom pokretu. Ovaj opis vjerojatno više odražava kasniju situaciju ranokršćanskih zajednica u kojoj su postojale dobrostojeće žene kao podupirateljice u Luki poznatim helenističkim zajednicama. Treba imati na umu i Lukine redakcijske zahvate u kojima izravno nasljedovanje Isusa ograničava na muškarce.[319]

Ako nije jasno pripada li Marija iz Magdale skupini koju Luka označava kao »mnoge druge« koje su služile od svojih dobara, odnosno prema svojim mogućnostima, prema Lk 8,2b ona jednoznačno pripada »nekim ženama« koje je Isus oslobodio od »zlih duhova i bolesti« pri čemu autor posebno specificira da je Isus iz Marije iz Magdale istjerao »sedam demona« ne

---

[315] Usp. *Isto*, 171-172.

[316] Usp. Robert J. KARRIS, Women and Discipleship in Luke, 30-31.

[317] »Women who used their resources in going on mission for him.« Usp. *Isto*, 31.

[318] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 36-37.

[319] Silke Petersen to pokazuje na temelju uvjeta koje Luka postavlja Isusovim učenicima. Usp. *Isto*, 37.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 105

tumačeći o čemu se zapravo radi.[320] Svako je stoljeće nastojalo protumačiti »sedam demona«. Neka od tumačenja su: nemoralan život; sedam smrtnih grijeha, s naglaskom na požudi; sedam vragova; grčenje, oblik invalidnosti i nesposobnosti; kult božice koji je postojao u Isusovo vrijeme a koji je imao sedam stupnjeva inicijacije[321]; psihička bolest[322]; izraz pounutarnjenog sukoba i nesvjesne strategije protesta[323]; odraz rane polemike protiv onoga što se smatralo herezom Marije iz Magdale i što se rabilo protiv njezinog autoriteta.[324] Bez obzira na to koje se tumačenje zastupalo, simbolični broj sedam shvaćalo se kao znak osobite ozbiljnosti ili ustrajnosti simptoma[325], kao osobito težak slučaj opsjednutosti i pogodovalo je kasnijem poistovjećivanju Marije iz Magdale s bezimenom »velikom grešnicom« iz Lk 7,36--50[326], perikopom koja neposredno prethodi Lukinom izvješću o Mariji iz Magdale i ženama koje slijede Isusa. Bibličar Grenville Kent primjerice pe-

---

[320] Duda — Fućak prevode: »… i neke žene koje bijahu izliječene od zlih duhova i bolesti; Marija zvana Magdalena, iz koje bijaše izagnao sedam đavola«. Ljudevit Rupčić pak prevodi: »što ih je izliječio od zlih duhova i bolesti: Marija, zvana Magdalanka, iz koje bijaše izišlo sedam zlih duhova.« (Jure KAŠTELAN — Bonaventura DUDA /ur./, *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Zagreb, 1969.) Prescott upozorava da je ispravniji prijevod »sedam demona« a ne »sedam vragova« jer su demoni u Novom zavjetu predstavljeni kao nevidljivi Sotonini instrumenti (usp. J. E. PRESCOTT, The true character of Mary of Magdala, in: *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, 10 (1866) 9, 123, na: https://archive.org/stream/jslb_10/Wright_10_Jacob%20of%20Edessa_Letter%20to%20Mar%20Yohanan#page/n137/mode/2up (16. 10. 2017.).

[321] Usp. Lucy WINKETT, Go Tell! Thinking About Mary Magdalene, 12-13.

[322] Usp. Elisabeth MOLTMANN-WANDEL, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, 74. Prema S. Haskins, Gospođa Balfour, poznata evangelkinja iz devetnaestoga stoljeća, među prvima je smatrala da Marija iz Magdale nije bila u stanju grijeha već da je patila od silovitog i kroničnog živčanog poremećaja. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 13.

[323] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 369; Jane Schaberg smatra da »sedam demona« može označavati otpor i subverziju Marije iz Magdale, njezin ljutit i hrabar prosvjed protiv patrijarhata, a to zapravo znači i vrstu svetosti. U tom bi smislu njezina ludost bila bolja alternativa ozdravljenju, osim ako ozdravljenje ne znači zadobivanje moći i sposobnosti govora umjesto kroćenja i podređenosti. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 79-80.

[324] Usp. Robert M. PRICE, Mary Magdalene: Gnostic Apostle?, u: *Grail* 6 (1990), 73--74.

[325] Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 369. Prema E. A. de BOER, mnogi tumači sugeriraju da se može reći samo to da broj sedam ukazuje na cjelokupnost, odnosno, da je Marija iz Magdale mogla biti posve opsjednuta i posljedično posve izliječena. Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 149.

[326] Usp. Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, 51.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 106

rikopu o bezimenoj grešnici iz Lk 7 smatra poviješću obraćenja Marije iz Magdale.[327]

Da se opsjednuće ne može shvatiti kao grijeh tvrdio je još 1866. godine bibličar J. E. Prescott. On upućuje da su demoni u evanđeljima dosljedno predstavljeni kao osobni, duhovni agenti, kao sateliti i nevidljivi instrumenti samog Sotone te da se u Novom zavjetu pomno razlikuju od tjelesno ili duševno bolesnih osoba. Način na koji se Isus odnosi i razgovara s demonima koji opsjedaju osobu razlikuje se od načina na koji se odnosi i razgovara s grešnicima. Evanđeoska izvješća razlikuju opsjednuće od grijeha i onda kad se to dvoje zajedno pojavljuju. J. E. Prescott posebno upozorava da se u prizoru u kojem Isusa pomazuje bezimena grešnica (Lk 7,36-50) ne pojavljuje ništa što bi upućivalo na demonsko opsjednuće niti se od Isusa zahtijeva ili očekuje čudo. Teme u tom odlomku su pokajanje i vjera koje ishode sigurnošću oproštenja: »Grijesi su ti oprošteni.« J. E. Prescott smatra da ne postoji nijedan razlog zašto bi se na temelju Lk 7,36-50 Mariju iz Magdale moglo više poistovjetiti s bezimenom grešnicom nego Ivanu ili Suzanu, također spomenute u Lk 8,2.[328]

Da za poistovjećivanje Marije iz Magdale i bezimene grešnice koja Isusu pomazuje noge (Lk 7,36-50) u kontekstu evanđelja ne postoji nikakav povod mišljenja su i suvremeni autori. Navodim samo neke primjere. J. Blank ističe da je to poistovjećivanje ishod starog tumačenja Pisma s harmonizirajućim načinom mišljenja i domišljatih kombinacija.[329] Novozavjetni egzeget Heinz Schürmann u svom komentaru Lukinog evanđelja također ističe da se grijeh i opsjednutost u Novom zavjetu ne mogu poistovjetiti. Ondje gdje postoji grijeh, ne može se odmah dijagnosticirati opsjednuće.[330] Zajedno s Lindom Elaine Vogt Turner i R. R. Ruether tumači da je Marija iz Magdale primateljica Isusova *ozdravljenja* a ne *praštanja*.[331] Susan Haskins upozorava da u drugim izvješćima o opsjednuću nema nikakvih implikaci-

---

[327] Usp. Grenville KENT, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Luke 7: The Same Person?, 24.

[328] Usp. J. E. Prescott navodi i druge razloge zašto isključuje poistovjećivanje Marije iz Magdale s bezimenom grešnicom iz Lk 7. Više tome: J. E. PRESCOTT, The true charachter of Mary of Magdala, 124-125, 128.

[329] Usp. Josef BLANK, Frauen in den Jesusüberlieferungen, 51-52.

[330] Usp. Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, Erster Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1969., 446.

[331] Usp. Linda Elaine VOGT TURNER, Mary Magdalene. Her Image and Relationship to Jesus, 70; Rosemary RADFORD RUETHER, No church conspiracy against Mary Magdalene; Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, str. 446.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 107

ja da se radi o seksualnim prijestupima te kao primjer navodi ozdravljenje opsjednutoga (Lk 8,26-39) i ozdravljenje kćeri Sirofeničanke koju muči nečisti duh (Mt 15,21-8).[332]

Podatak da je Isus iz Marije iz Magdale istjerao »sedam demona« postoji samo kod Luke i o tome ne postoji nikakvo, od Luke nezavisno svjedočanstvo. Bilješka o sedam demona od kojih je oslobođena postoji još samo u dodanom završetku Markovog evanđelja (16,9) i ona je direktno ili indirektno ovisna o Luki. S. Petersen smatra da izvori ne dopuštaju konačan siguran zaključak temelji li se podatak o »sedam demona« na povijesnom sjećanju ili je ishod Lukine redakcije. Lukina sklonost da umanji ulogu Marije iz Magdale upućuje više na potonje. S. Petersen je u svakom slučaju mišljenja da zbog nesigurnosti zaključka nije prikladno izoliranu oznaku koja se pojavljuje samo u Lk 8,1-3 staviti u središte novozavjetne slike ovoga ženskog lika. Nasuprot tome, iz drugih do sada analiziranih novozavjetnih tekstova može se zaključiti da su žene aktivno sudjelovale u Isusovom pokretu i da je Marija iz Magdale bila središnji lik. Na to dosljedno upućuje činjenica da njezino ime na popisima žena u sinoptičkim evanđeljima uvijek stoji na prvom mjestu.[333]

Ulogu imenovanih i neimenovanih žena u Lk 8,1-3 tumači nastoje iščitati i iz Lukine bilješke da su bile »s njim« (Isusom) i Dvanaestoricom dok je obilazio gradove i sela propovijedajući i navješćujući evanđelje o Kraljevstvu Božjemu. Prepozicijski veznik »s njim« prema A. Taschl-Erber izriče zajedništvo Dvanaestorice i žena s Isusom i asocira na sljedbeništvo. Žene su jednako dio Isusove skupine učenika kao i Dvanaestorica.[334] Važnost žena

---

[332] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 13. Osim toga, Haskins upozorava i na poteškoće u tumačenju vrste grijeha bezimene žene u Luki 7,36-50. Naime, Luka u tom tekstu za oznaku grešnice rabi grčku riječ *hamartōlos* koja u Novom zavjetu ima različite konotacije: u židovskom kontekstu mogla je biti primijenjena na nekoga tko je izgubio vlastiti odnos s Bogom neposlušnošću Zakonu; mogla je biti primijenjena na nekoga tko živi nemoralno, kao što je ubojica ili kradljivac, ili tko je vršio nečasnu službu. Luka u ovom kontekstu ne rabi grčku riječ za bludnicu *pornē* kao u 15,30. Unatoč tome njegov opis bezimene žene kao »grešnice u gradu« koja se u javnosti pojavljuje raspuštene kose utjecao je na kasnije uvjerenje da je grijeh žene seksualan jer su se u to vrijeme samo prostitutke tako pojavljivale u javnosti. S. Haskins isključuje mogućnost da je žena bila preljubnica, naime, da je to bila, bila bi kažnjena kamenovanjem. Usp. *Isto*, 16. O tome je ovdje već bilo pisano u poglavlju Pitanje identiteta Marije iz Magdale.

[333] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 38; o tome vidi i: Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 369.

[334] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 368.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 108

tijekom povijesti tumačenja teksta ipak se umanjivala upravo u usporedbi s Dvanaestoricom. Kao razlog navodio se Lukin različiti opis poziva učenica i Dvanaestorice. Za razliku od žena koje Isusa slijede nakon što su oslobođene od zlih duhova i bolesti (Lk 8,2), Dvanaestoricu Isus bira između učenika nakon noći provedene u molitvi i naziva ih apostolima (Lk, 6, 12--13). Osim toga, u Djelima apostolskim Luka apostolstvo izričito ograničava na muškarce (1,21).[335] Sve to je pogodovalo da se žene koje slijede Isusa na temelju Lukinog opisa u 8,1-3 suprotstavi Dvanaestorici u dvije točke: 1. žene nisu učenice već dobročiniteljice iz zahvalnosti; 2. one ne propovijedaju već su dobročiniteljice i zaštitnice Isusa i Dvanaestorice. Važnost Marije iz Magdale dodatno je umanjena zbog pobližeg određenja da je Isus iz nje istjerao sedam demona.[336]

Moguća su međutim i drugačija tumačenja. Prema M. R. Thompson značenje Dvanaestorice kao znaka novoga saveza shvaćenog kao središnji Božji plan za čovječanstvo gradi se na predaji dvanaest Izraelovih plemena. Stavljajući žene usporedno s Dvanaestoricom i pripisujući im sličnu ulogu, redaktor postiže učinak njihovog uključivanja u taj novi savez. Od žena se očekivalo da jednako služe širenju novoga saveza.[337]

A. Taschl-Erber drži da se iskustva ozdravljenja žena mogu shvatiti i kao znakovi početka ozbiljenja Božje vladavine (*hē basileia tou theu*) koju Isus naviješta, kao što se Dvanaestoricu može tumačiti kao znakove konačnog okupljanja Izraela.[338] Smatra da Luka konstruira tradicionalnu vezu između navještaja i ozdraviteljskog Isusovog djelovanja u odnosu na navedene žene kako bi ih predstavio paralelno Dvanaestorici (ne »učenicima«) i većoj skupini žena kao trajnu Isusovu pratnju. Odnose li se glagoli »propovijedajući i navješćujući« osim na Isusa i na druge subjekte, odnosno, na Dvanaestoricu, »neke« imenom nabrojene ozdravljene i »mnoge druge« žene, ostaje otvoreno.[339] A. Taschl-Erber smatra da se ne može opravdati raz-

---

[335] Ovdje je potrebno napomenuti da apostoli nisu samo Dvanaestorica te da je sužavanje apostolstva na Dvanaestoricu upravo Lukina posebnost o čemu će u nastavku biti više riječi.

[336] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 368. Mary Rose D'Angelo, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 117.

[337] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 48, 50.

[338] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 369.

[339] Holly E. Hearon navodi novozavjetne tekstove koji upućuju na to da i muškarci i žene pripovijedaju o svojim susretima s Isusom. Budući da su slušatelji često opisani samo kao mnoštvo, teško je razlikovati koliko su sfere pripovjedača i slušatelja podijeljene po rodnom ključu. Međutim, brojne pripovijesti sugeriraju da su žene bile ak-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 109

likovanja između Dvanaestorice i obiju skupina žena. Osim već spomenute prepozicijske veze »s njim« koja može konotirati aspekt sljedbeništva[340], analogija s Dvanaestoricom pojačava se navođenjem imena žena, popisa koji se po povijesti oblika i u značenju može usporediti s listom imena Dvanaestorice u Lk 6,14-16 i Dj 1,13.[341] I prema mišljenju Sabine Bieberstein tekst nudi sliku Marije iz Magdale i drugih žena kao putujućih Isusovih glasnica koje su napustile obitelj i nalaze se u Isusovom sljedbeništvu.[342]

Marija iz Magdale i druge žene u događajima Isusove smrti i uskrsnuća

Od odlučujućeg značenja za ulogu Marije iz Magdale u Novom zavjetu događaji su vezani uz Isusovu muku, smrt i uskrsnuće. Luka, međutim, njezinu ulogu i u tim događajima prikazuje drugačije nego ostali sinoptici. Donosim njegova izvješća o tim događajima.

Razapinjanje:

> *Stajahu* podalje i gledahu to svi *znanci* njegovi i žene koje su za njim išle iz Galileje. (23,49)

Polaganje u grob:

> A pratile to žene koje su s Isusom došle iz Galileje: motrile grob i kako je položeno tijelo njegovo. Zatim se vrate i priprave miomirise i pomasti. U subotu mirovahu po propisu. (23,55-56)

Uskrsnuće:

> Prvoga dana u tjednu, veoma rano, dođoše one na grob s miomirisima što ih pripraviše. Kamen nađoše otkotrljan od groba. Uđoše, ali ne nađoše tijela Gospodina Isusa. I dok su stajale zbunjene nad tim, gle, dva čovjeka u blistavoj odjeći stadoše do njih. Zastrašene obore lica k zemlji, a oni će im: »Što

---

tivne pripovjedačice i to ne samo ženskom slušateljstvu. Dok autor u 1 Tim 5,13 opisuje žene koje idu od kuće do kuće i pripovijedaju ženama, postoje barem dva primjera žena koje pripovijedaju slušateljstvu koje uključuje i muškarce: Samaritanka u Iv 4 i žene koje pripovijedaju učenicima što su vidjele na grobu (Mt 28; Lk 24; Iv 20). Osim toga, E. Hearon navodi primjere žena u Novom zavjetu koje su obavljale posao u javnosti i koje su bile u interakciji i s muškarcima i ženama te su stoga mogle biti uključene u pripovijedanje mješovitim skupinama, ne samo ženama. Više o tome: Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 36-40. O pripovijedanju u antičko doba vidi stranice 19-36.

[340] A. Taschl-Erber upozorava na Lukinu rečenicu u kojoj *s njim* ima značenje sljedbeništva: »Ugleda ga neka sluškinja gdje sjedi kraj vatre, oštro ga pogleda i reče: 'I ovaj bijaše s njim!'« (Lk 22,56). Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 368.

[341] Usp. *Isto.*

[342] Usp. Sabine BIEBERSTEIN, *Verschwiegene Jüngerinnen — vergessene Zeuginnen: Gebrochene konzepte im Lukasevangelium*, Freiburg (Schweiz), 1998., 41.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 110

tražite Živoga među mrtvima? Nije ovdje, nego uskrsnu! Sjetite se kako vam je govorio dok je još bio u Galileji: 'Treba da Sin Čovječji bude predan u ruke grešnika, i raspet, i treći dan da ustane.'« I sjetiše se one riječi njegovih, vratiše se s groba te javiše sve to jedanaestorici i svima drugima. A bile su to: Marija Magdalena, Ivana i Marija Jakovljeva. I ostale zajedno s njima govorahu to apostolima, ali njima se te riječi pričiniše kao tlapnja, te im ne vjerovahu.

A Petar usta i potrča na grob. Sagnuvši se, opazi samo povoje. I vrati se kući čudeći se tome što se zbilo. (24,1-12)

U Lukinom izvješću o prisutnosti žena u trenutku Isusove smrti na križu (23,49) prvo upada u oči to što za razliku od Marka i Mateja ne navodi njihova imena. To je u Lukinom kontekstu moguće jer je imena žena naveo prethodno, u 8,1-3. Luka time umanjuje njihovo značenje, čini ih manje istaknutim, osobito zato što žene kod njega nisu jedine svjedokinje razapinjanja i Isusove smrti. Osim žena, samo kod Luke događaju svjedoče i »svi znanci njegovi«,[343] a uz to ih Luka spominje prije žena. Imena žena navodi tek nakon što je izvijestio o događajima vezanim uz uskrsnuće, odnosno, nakon što je pripovjedio da su žene o svemu izvijestile Jedanaestoricu. Upravo se iz te bilješke može zaključiti da se cijelo vrijeme radi o Mariji Magdaleni, Ivani i Mariji Jakovljevoj i drugima (24,10).[344] Marija iz Magdale navedena je i na ovom popisu na prvom mjestu.

Budući da Luka ne izvješćuje kao druga evanđelja da su svi muški učenici pobjegli, daje mogućnost da ih se smatra nazočnima među onima koji iz daljine promatraju razapinjanje. Da je Luka u svoje izvješće dodao »sve znance«, sugerira i gramatička poteškoća koja postoji u tekstu, odnosno neslaganje subjekta i glagola kad se radi o znancima i onom što oni čine.[345] U grčkom izvorniku imenica *znanci* je u pluralu što može značiti da se radi ili o muškoj skupini ili mješovitoj skupini. Međutim, umjesto muških participa, oba su glagolska oblika u Lk 23,49 ženski participi što može upućivati na stariju predaju u kojoj su žene jedine svjedokinje.[346] Luka tako svo-

[343] Lukina formulacija zahvaljuje se i Ps 38,12; 88,9. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 42.

[344] Usp. *Isto*, 42; Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 116-117.

[345] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 34, bilj. 38.

[346] Pozivajući se na grčku gramatiku, A. G. BROCK piše da, premda je moguće da je ženski particip u množini ishod glagola koji se slaže s najbližim od dvaju ili više subjekata, normalna konstrukcija zahtijeva da prevladava muški oblik kad se radi o osobama različitoga spola. Usp. *Isto*, 33-34. Usp. također: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 41-42; Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 371.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 111

jim redakcijskim zahvatima rehabilitira muške učenike. S. Petersen smatra da to pokazuje kako je starija predaja o bijegu Isusovih muških sljedbenika morala biti problematična.[347]

Da Luka umanjuje ulogu žena u prizoru Isusovog razapinjanja, H. Schüngel Straumann zaključuje ne samo na temelju toga što Luka dodaje Isusove znance koji mogu uključivati i muške učenike te ih navodi prije žena, već i na temelju toga što za žene ne rabi teološki važan glagol *slijediti* (*akoloutheō*) kao Marko i Matej već taj glagol oslabljuje dodajući jedan *sun-*. Žene nisu one koje Isusa slijede već samo one koje su-slijede, one koje s njim hodaju te su stoga vrijedne spomena samo u drugom redu.[348]

Premda je Luka jedini evanđelist koji sugerira da su i muški učenici bili prisutni kod razapinjanja zajedno sa ženama (23,49), navodi da samo žene svjedoče Isusovom pokopu (23,55). To ujedno upućuje na pretpostavku da je Petar mjesto groba (usp. 24,12) doznao od žena.[349] Žene i u ovom prizoru kod Luke ostaju bezimene. Za razliku od Evanđelja po Marku koji samo bilježi da su žene promatrale kamo je položeno Isusovo tijelo (Mk 15,47), Luka donosi razlog njihovog promatranja: trebat će se vratiti i pomazati mrtvo tijelo. Prema mišljenju H. Schüngel-Straumann Luka i u toj epizodi oslabljuje ulogu žena jer im dodjeljuje (ženski) posao pomazanja mrtvaca.[350]

I M. Perroni zaključuje da je kod Luke u opisu događaja razapinjanja i polaganja u grob uočljiva sklonost umanjivanju uloge žena: žene ostaju anonimne, dio su velike i neodređene publike u kojoj se, za razliku od Marka, dopušta mogućnost nazočnosti i Dvanaestorice; umjesto kao učenice, žene su predstavljene kao Isusove pratiteljice. Izostavljanje imena slabi njihovu važnost.[351]

---

[347] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 42.

[348] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 15. O tome također: Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 368.

[349] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 107. Potrebno je upozoriti da se redak 11 o Petrovoj provjeri groba smatra dodatkom koji je u tekst vjerojatno ušao pod utjecajem Iv 20,3-8. Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 21.

[350] Usp. *Isto*, 16.

[351] Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, 182-183.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 112

Lukino izvješće o praznom grobu znatno se razlikuje od Markova i Matejeva premda temeljni okvir pripovijesti očito potječe iz iste predaje.[352] Kao što je već spomenuto, za razliku od Mateja i Marka koji donose popise s imenima žena u izvješćima o razapinjanju, polaganju u grob i otkriću praznoga groba, Luka prvi takav popis nakon 8,1-3 donosi tek ovdje u 24,10, nakon što je izvijestio o događajima vezanim uz otkriće praznoga groba. Proširuje ga većom skupinom žena čija imena ne navodi (kao i u 8,1-3). Na taj način sugerira da prazan grob ne nalaze samo pojedine, imenom navedene žene kao kod drugih evanđelista, već cijela skupina žena, Isusovih sljedbenica.

Za razumijevanje položaja i uloge žena u Evanđelju po Luki u ovom su tekstu osobito važni: glagol *sjetiti se* (*mimnēskomai*), izostavljanje ukazanja Uskrsloga ženama te izostavljanje naloga da vijest prenesu učenicima. Najprije ću se zadržati na tumačenju glagola *sjetiti se*.

Samo Luka navodi da žene nisu u grobu našle Isusovo tijelo. To ih nije uplašilo, zbunilo ih je. Žene su se uplašile tek pojavom dvojice muškaraca u blistavoj odjeći koje Luka u 24,23 naziva anđelima.[353] Lukina je posebnost i poticaj ili gotovo zapovijed tih muškaraca ženama da se *sjete*[354] onoga što im je Isus govorio o svojoj muci, smrti i uskrsnuću dok je još bio u Galileji. Luka potom izjavljuje: »I sjetiše se one riječi njegovih« (24,8). Poziv ženama da se sjete Isusovog navještaja muke i uskrsnuća Carolyn Osiek smatra pokazateljem da Luka žene zacijelo ubraja među učenike. Naime, poruka dvojice muškaraca upućena je izravno ženama, one se trebaju sjetiti kako je Isus, u Galileji, propovijedao svoju muku i uskrsnuće.[355] Prema mišljenju E. A. de Boer, Luka u 24,6-8 upućuje na 9,18-22, tekst u kojem je Isus sam s učenicima, naviješta im svoju muku, smrt i uskrsnuće i zapovijeda da o tome nikome ništa ne govore.[356] Žene koje se tih Isusovih riječi

---

[352] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 53-54.

[353] Usp. *Isto*, 54.

[354] Glagol *mimnēskomai* (sjetiti se) pojavljuje se 255 puta u Septuaginti, kod Luke se pojavljuje u Evanđelju šest puta, u Djelima četiri puta i uvijek se odnosi na Boga ili Isusa. Usp. Maria-Luisa RIGATO, »'Remember'… Then They Remembered«: Luke 24,6-8, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, London — New York, 2002., 270.

[355] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: what are they doing there?, 107.

[356] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 145. *Isto*. Maria-Luisa Rigato ukazuje na literarno podudaranje ovog teksta s Lk 9,22 gdje Isus u Galileji naviješta svoju muku, smrt i uskrsnuće pred učeni-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 113

na grobu sjećaju, bile su dakle dio skupine učenika koji slušaju navještaj muke i uskrsnuća i pripadaju među učenike i svjedoke iz Galileje koje Luka spominje i u Djelima 13,31.[357] Prema mišljenju M. R. Thompson, članovi rane Crkve znaju da su žene čule Isusov govor o nadolazećoj patnji te da ga se zato mogu i sjetiti. U tom kontekstu nevjera apostola dobiva posebnu težinu jer bi se i oni trebali sjećati Isusova govora.[358]

I ostale žene, ne samo one imenom navedene (24,10), mogu dakle kod Luke biti uključene u riječ *učenici* jer Luka, za razliku od Marka i Mateja, govori o silnom mnoštvu učenika (Lk 6,17; 19,37; Dj 6,2). Tako naglašava da nisu samo muškarci slijedeći Isusa od njega učili već i žene. Čitatelj je ohrabren da zamisli Mariju iz Magdale svagdje kamo Isus ide, zajedno s Dvanaestoricom, Ivanom, Suzanom i mnogim drugim ženama. Svi oni, žene i muškarci, putuju s njim i uče od njega u Galileji (Lk 4,14 — 9,50) i na njegovom putovanju u Jeruzalem (Lk 9,51 — 19,27), i ostaju s njim sve do razapinjanja. To je najveća razlika u odnosu na druge sinoptike. U Lukinom evanđelju, učenici ne bježe prigodom Isusovog uhićenja, kao što to čine kod Marka i Mateja. Razapinjanje ne gledaju samo sljedbenice već svi koji poznaju Isusa.[359]

Prema Luki, žene su se sjetile Isusovih riječi (usp. Lk 24,8). E. A. de Boer navodi znanstvenike koji smatraju da su se žene Isusovih riječi sjetile, ali bez razumijevanja.[360] Ona se pak priklanja tumačima koji smatraju da sjećanje uključuje i razumijevanje. Naime, dva su slučaja u kojima Petar, sjećajući se Gospodinovih riječi, dolazi do razumijevanja onoga što mu se događa u sadašnjosti. Jedan slučaj Luka donosi u svom evanđelju, drugi u Djelima apostolskim.[361] Na isti način se i galilejske žene u Lk 24,8 sjećaju Isusovih riječi o njegovoj smrti i uskrsnuću i sjećajući se shvaćaju zašto je grob, u kojem su vidjele položeno Isusovo tijelo, sada prazan.[362]

---

cima općenito i 18,31-34 pred Dvanaestoricom. Usp. Maria-Luisa RIGATO, »Remember… Then They Remembered«: Luke 24,6-8, 276.

[357] »On se mnogo dana ukazivao onima koji s njim bijahu uzašli iz Galileje u Jeruzalem. Oni su sada njegovi svjedoci pred narodom.« O tome više: Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 107-108.

[358] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 54-56.

[359] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 145, 158-159.

[360] Usp. *Isto*, 153, bilješka 43.

[361] Prvi put Petar se sjeća Isusovog navještaja da će ga zatajiti (usp. Lk 22,61-62), drugi put se sjeća riječi Ivana Krstitelja (usp. Lk 3,16) koje u ovom kontekstu pripisuje Isusu a radi se o krštenju pogana (Dj 11,16-18).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 114

Prethodna tumačenja upućuju na to da Luka žene u svom evanđelju prikazuje kao učenice. Pojavljuje se ipak problem. Naime, kad donosi uvjete nasljedovanja Isusa i nabraja članove obitelji koje budući učenici napuštaju, u suprotnosti prema Marku i Mateju, ima na umu samo muškarce. Naime, kod Luke muška osoba napušta sve druge članove velike obitelji među kojima je navedena i supruga (usp. Lk 14,26), a kod Marka i Mateja može se zamisliti da obitelj napuštaju muškarci, žene ili bračni parovi kako bi se priključili Isusu (usp. Mk 10,28-30; Mt 10,37-39).[363] Luka ipak, za razliku od Marka i Mateja, koristi jedninu ženske imenice učenica *mathētria* u Dj 9,36 kad piše o Tabiti. Osim toga, u Lk 8,1-3 žene koje su napustile svoje svagdašnje živote i putovale s Isusom i Dvanaestoricom nisu prikazane u tipičnim ženskim ulogama već kao učenice. E. A. de Boer kao rješenje nudi postavku da prema Lukinom poimanju žene možda ne trebaju odbaciti svoje muževe kako bi vodile asketski život. Naime, istraživanje novozavjetne egzegetkinje Turid Karlsen Seim sugerira da za Luku ženske

---

[362] Usp. *Isto*, 153.

[363] S. Petersen uspoređuje članove obitelji koji bivaju napušteni jer se može zaključiti tko su oni koji su ih napustili na temelju dvaju popisa koji se nalaze kod Mateja 10,37 i Luke 14,26. Za razliku od Mateja, Luka popisu članova obitelji koji bivaju napušteni dodaje i ženu. S. Petersen stoga zaključuje da, prema Luki, jedna muška osoba napušta sve druge članove velike obitelji, dok se kod Mateja može zamisliti da obitelj napuštaju kako muškarci tako i žene ili i bračni parovi kako bi se priključili Isusu. Da bi odgovorila na pitanje koja je inačica izvornija, naime je li Luka dodao suprugu ili ju je Matej izbrisao, S. Petersen se poziva na drugi, tematski sličan tekst u kojem Matej i Luka kao predložak koriste Evanđelje po Marku. Prema Marku, zbog nasljedovanja Isusa netko napušta kuću, braću, sestre, majku, oca, djecu, njive (usp. Mk 10,29). S tim popisom podudara se Matejev popis (usp. Mt 19,29) što govori da je Matej preuzeo gotovo nepromijenjen Markov tekst. Za razliku od toga, Luka ponovno dodaje ženu kao onu koju budući učenik napušta (Lk 18,29). Unosom žene Luka je promijenio tekst tako da se muškarci pojavljuju kao subjekti djelovanja. Na temelju toga S. Petersen zaključuje da je Luka i u 14,26 dodao ženu, odnosno da su napuštene žene sastavni dio Lukine redakcije. U izvornoj inačici muškarci, žene i parovi na isti su način oslovljeni i suočeni s pretpostavkama za nasljedovanje. Da se radi o Lukinom dodatku, ona zaključuje i na temelju analize tekstova iz evanđelja o pravoj Isusovoj rodbini. Za razliku od Marka 3,33-35 i Mateja 12,48-50 gdje Isus kao pravu rodbinu navodi i braću i sestre koji slušaju Božju riječ i slijede je, Luka (8,19-21) ne razlikuje braću i sestre već rabi riječ *adelfoi* u pluralu. *Adelfoi* u pluralu ne isključuje sestre, ali dopušta mogućnost i da se misli samo na braću. Ako uključuje i žene, prikladniji prijevod bio bi *braća i sestre* — ili se činjenično može misliti samo na *braću*. Na temelju svega prethodno rečenoga, zaključuje da samo Luka na popis onih koji bivaju napušteni dodaje supruge i time nudi sliku isključivo muškaraca kao Isusovih nasljedovatelja. Radi se dakle o Lukinim redaktorskim zahvatima a ne o odgovarajućoj slici povijesnog Isusa i Isusovog pokreta. Više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 29-33.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 115

učenice ili ostaju udane, ili nisu imale muževe jer su udovice, rastavljene, nikada udavane ili odbačene.[364]

Za razliku od Marka i Mateja, Luka ne navodi da su Marija iz Magdale i druge žene nakon doživljenog na grobu poslane prenijeti poruku drugima, ne dobivaju nikakav nalog. Umjesto toga, žene na vlastiti poticaj idu Jedanaestorici i *svim drugima*. Svi drugi iz 24,9 kojima žene prenose poruku mogu predstavljati skupinu okupljenih učenika među kojima je bio prilično velik broj žena koje su slijedile Isusa iz Galileje.[365] U sljedećem retku (r. 10), međutim, imenovane žene i »ostale zajedno s njima« poruku prenose *apostolima*. Takav podatak ne postoji u predlošku kod Marka (i kod Mateja) i predstavlja posebnu Lukinu građu.[366] U ovom slučaju Luka imenovane žene i »ostale zajedno s njima« stavlja nasuprot skupini apostola koja je u Lukinom kontekstu isključivo muška skupina.[367]

Luka ne prenosi riječi žena već poslije dvojica učenika na putu u Emaus prepričavaju Isusu ono što su žene rekle. Tako doznajemo da su, kad nisu našle tijelo, otišle drugima te im ispripovjedile da su im se ukazali anđeli koji su im rekli da je Isus živ (usp. Lk 24,23). E. A. de Boer pokušava odgovoriti na pitanje umanjuje li Luka važnost svjedočanstva žena time što se ono temelji na ukazanju anđela i zaključuje da to nije slučaj. Naime, ukazanje anđela ženama ona uspoređuje s viđenjem koje Zaharija ima u Jeruzalemskom hramu (Lk 1,22) ili Pavao na putu u Damask (Dj 26,19). Oba ta viđenja kao i drugi slični slučajevi u Evanđelju po Luki i u Djelima apostolskim, prema njezinu mišljenju, govore da onaj tko ima viđenje nešto čini, čak nešto veoma važno. Nijedna pripovijest o viziji u Evanđelju po Luki i u Djelima ne ostaje samo na viđenju. U tom svjetlu autorica smatra još čudnijom činjenicu da galilejske žene na praznom grobu, u viziji, primaju samo obvezu da se sjete ali ne i poslanje da nešto učine.[368]

Apostoli ženama ne vjeruju, njihove riječi čine im se kao »tlapnja« (usp. 24,11). Hubert Ritt smatra da Luka takvim opisom reakcije apostola postiže

---

[364] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 145-146. A. E. de Boer se poziva na: Turid K. SEIM, *Double message: Patterns of Gender in Luke-Acts*, Nashville, 1994.

[365] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 55.

[366] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 21-22.

[367] Usp. kriterije za apostolstvo koje Luka postavlja u Dj 1,21-26.

[368] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 154-155.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 116

literarnu vezu s predajom provjere groba od strane Petra koju nalazimo u Ivanovom evanđelju (usp. Lk 24,12; Iv 20,3-10).[369] Prema Rittu radi se o snažnom redakcijskom stilskom sredstvu koje služi kako bi se pokazalo da su jamci uskrsne poruke apostoli (Lk 24,10.11) identični s Dvanaestoricom, odnosno zajednica učenika koja postaje jezgrom pravoga Izraela i početak buduće Crkve.[370] Prema M. Perroni činjenica da Luka svjedočenja žena pred apostolima i njihovu reakciju nevjere izriče dvjema formulama u imperfektu može ukazivati na situaciju u Lukinoj zajednici. Ona se pita je li to znak da je u Lukinim zajednicama nastao problem zbog zahtjeva žena da potvrde svoje svjedočanstvo i aktivnost naviještanja?[371]

Apostoli dakle ne vjeruju ženama, vjeruju tek Petru koji kod Luke postaje stvarnim svjedokom Uskrsloga: prije ukazanja učenicima u Emausu, Isus se ukazao Šimunu Petru (Lk 24,34). Kratke bilješke o ukazanju Uskrsloga Petru koju donosi Luka u svom evanđelju[372] nema u drugim evanđeljima i o njoj ne postoji nijedna pripovjedalačka predaja.[373] Luka se tako u izvješćima o uskrsnuću znatno razlikuje od Marka i Mateja, ali i od Ivana. U Matejevim i Ivanovim pripovijestima o uskrsnuću kao i u dodatku Markovog evanđelja Marija iz Magdale prva je koja vidi Isusa (usp. Mt 28,1-9; Iv 20,11-17; Mk 16,9). Luka se razlikuje znatno i od nekanonskog spisa *Epistula Apostolorum* u kojem Isus kori učenike jer ne vjeruju ženama. U Evanđelju po Luki, Isus se nije ukazao ženama niti je ukorio učenike što nisu vjerovali njihovim riječima.[374]

Budući da Luka dva puta upućuje na Petrov posjet grobu (24,12.24), M. Perroni pretpostavlja da je znao za Ivanovu predaju o uskrsnim ukazanjima (Iv 20,3-7). Ona se stoga pita zašto Luka panično izbjegava govoriti

---

[369] Mary Rose D'Angelo upozorava da redak 24,12 nedostaje u nekoliko značajnih rukopisa Lukinog evanđelja i da očito odražava Ivana 20,4-6. Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 116-117. Vidi također: Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 21.

[370] Usp. Hubert RITT, Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER (ur.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 132.

[371] Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, 185.

[372] »Oni im rekoše: 'Doista, uskrsnu Gospodin i ukaza se Šimunu!'« (Lk 24,12).

[373] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 378-379.

[374] Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 156.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 117

o ukazanju Mariji iz Magdale koja u Ivanovom evanđelju ima tako veliko značenje da joj je u Markovom dodatku izričito pripisana protofanija (16,9: »ukaza se najprije Mariji Magdaleni«) i o kojoj je sačuvano svjedočanstvo i u Matejevoj redakciji (28,9). I pita se: Zašto je u Lukinom izvješću ukazanje pred dvojicom učenika na putu u Emaus vjerodostojno iskustvo (24,35);[375] ukazanje pred Šimunom mjerodavno (24,34), a ukazanje ženama tlapnja, govorkanje (24,11)? Premda su svjedokinje smrti i pogreba (23,49-55), ukazanja anđela (24,1-6a) te prve primateljice uskrsne kateheze (24,6b-8), žene nisu predstavljene kao navjestiteljice uskrsne vjere. M. Perroni u tekstu prepoznaje apologetski cilj, brigu da se kršćansku vjeru obrani od prigovora da počiva na halucinaciji žena. Taj cilj međutim ima za posljedicu cenzuru žena i umanjivanje njihove uloge.[376]

Za ulogu Marije iz Magdale i drugih žena u Lukinom izvješću o praznom grobu veliku važnost ima činjenica da Luka ne spominje niti pripovijeda o Isusovu ukazanju ženama. Kao što je već navedeno, kod njega se uskrsli Isus ukazuje učenicima na putu u Emaus (24,13-35), Petru (24,34) i apostolima (24,36-49). Premda je time potvrđeno ono što su žene izvijestile, njihova je uloga umanjena. Važnost događaja na praznom grobu potisnuta je razvojem pripovijesti u pozadinu.[377] Prema E. A. de Boer, Evanđelje po Luki prikazuje Mariju iz Magdale i druge žene kao zasebnu skupinu u odnosu na muške učenike. Njima se ne vjeruje i nema potrebe da im se vjeruje. Njihovo svjedočanstvo nije važno u tijeku pripovijesti. One su u oštrom kontrastu s Petrom i dvojicom učenika čija svjedočanstva apostole i one koji su bili s njima potiče na uzvik: »Doista uskrsnu Gospodin…« (Lk 24,34). E. A. de Ber smatra da uloga galilejskih žena sama po sebi nije važna nikome osim samim ženama. Luka pripovijeda da im se nije vjerovalo i u isto vrijeme pokazuje da im ne treba vjerovati jer to što imaju reći nije posebno. Autorica je mišljenja da Mariju iz Magdale i druge žene Luka predstavlja kao pouzdane svjedoke i one koji shvaćaju, ali da im jednostavno nedostaje autoritet. Autoritet im nije dan ni od jednog muškog učenika, ni od samoga Isusa ni od anđela. Premda ponavljaju što se dogodilo, njihove riječi uzrokuju zbunjenost a ne vjeru (Lk 24,11.22).[378]

---

[375] Perroni upozorava na razliku u drugom završetku Evanđelja po Marku gdje učenici dvojici učenika ne vjeruju kao ni Mariji iz Magdale (usp. Mk 16, 11-13). Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, 184.

[376] Usp. *Isto*, 184.

[377] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 57.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 118

Luka se podudara s druga tri evanđelja u tome da su žene središnji likovi uskrsnih događaja. On je također barem djelomično sačuvao njihovu kerigmatsku oznaku svjedokinja razapinjanja, pokopa, uskrsnuća (23,49.55; 24,1-11). Kao što izvješće učenika iz Emausa jasno pokazuje (24,22-24), upućivanje na svjedočanstvo žena za Luku je dio crkvene predaje premda još neizvjesne vrijednosti. Prema mišljenju E. A. de Boer, ništa ne sprječava prihvaćanje da žene kod Luke pripadaju u one koji se okupljaju oko Jedanaestorice (24,33b) i da su stoga prisutne i pri posljednjem ukazanju Uskrsloga. Time su mogle i one primiti misijski nalog i prisustvovati Isusovu uzašašću.[379]

○ s v r t

Sažimajući analizu Lukinog prikaza Marije iz Magdale i njezine uloge, možemo zaključiti da je Luka prikazuje kao najistaknutiju osobu iz skupine galilejskih žena koje su Isusove učenice (Lk 24,6-7; usp. 9,18-22). Sa sigurnošću ju se može svrstati u skupinu žena koje je Isus izliječio i koje su, zajedno s Dvanaestoricom, s Isusom a čiju ulogu Luka ne definira (8,1-3). Manje je izvjesno da je bila u skupini žena za koje piše da su služile Isusu i drugima od svojih dobara, odnosno, u skladu sa svojim mogućnostima. Marija iz Magdale i druge žene prikazane su kao žene koje su napustile obitelj i slijede Isusa.

Ostaje otvoreno pitanje kako tumačiti »sedam demona« od kojih ju je Isus oslobodio. Suvremeni tumači stavljaju u pitanje opsjednuće i umjesto toga predlažu razne bolesti. Ne postoji suglasnost o kojoj bi se bolesti moglo raditi, ali postoji o tome da se radilo o ozbiljnim simptomima.

Društveni status i ugled Marije iz Magdale ne mogu se utvrditi sa sigurnošću. Mišljenja se razlikuju u rasponu od toga da je bogata građanka do toga da se radi o ženi koja je zbog bolesti bila potisnuta na rub društva. Njezin ugled u kršćanskoj zajednici i kod Luke ostaje neupitan: u skupini žena navedena je kao i kod drugih evanđelista na prvome mjestu.

---

378 Usp. Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 155-156.

379 Tome je suprotan opis uzašašća kojim počinju Dj i iz kojeg je jasno da su svjedoci događaja samo muškarci iz Galileje (1,11), točnije, skupina apostola koje je Isus izabrao u Galileji 1,2 (usp. Lk 6,13-16). Usp. Marinella PERRONI, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, 181; Ester A. de BOER, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, 157.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 119

Premda Luka u svom evanđelju i u Djelima apostolskim umanjuje ulogu Marije iz Magdale u korist Petra i drugih učenika, ipak se i u tom evanđelju pojavljuje kao vjerodostojna svjedokinja Isusovog liječenja i učenja, njegove smrti, pokopa, uskrsnuća i uzašašća. Ona Pismo shvaća onako kako ga shvaćaju i muški učenici. Luka dopušta da se Mariju iz Magdale zajedno s Dvanaestoricom, Ivanom, Suzanom i mnogim drugim ženama zamisli svagdje uz Isusa. Svi oni, žene i muškarci, s njim putuju i uče od njega u Galileji (Lk 4,14 — 9,50), na putovanju u Jeruzalem (Lk 9,51 — 19,27) i ostaju s njim sve do razapinjanja. I tu je prva velika razlika između Luke i sinoptika: muški učenici u Evanđelju po Luki ne bježe kod Isusova uhićenja kao kod Marka i Mateja. Druga je velika i važna razlika što žene ne dobivaju nikakav nalog da vijest o Isusovom uskrsnuću prenesu drugima, treća u tome što se uskrsli Isus samo kod Luke ukazuje Petru a ne Mariji iz Magdale (Iv 20,14-18; Mk 16,9), odnosno njoj i drugim ženama (Mt 28,1-8).

Luka sugerira da su Marija Magdalena i druge galilejske žene kao Isusove učenice morale imati svoj udio u nastajanju Crkve, ali on o njihovom doprinosu ne pripovijeda. Prema Evanđelju po Luki, unatoč vjerodostojnosti žena kao svjedokinja, one nemaju ovlasti propovijedati evanđelje, one uzrokuju samo zbunjenost. Luka predstavlja Mariju iz Magdale i druge žene kao pouzdane svjedoke i one koje shvaćaju, ali uskraćuje im autoritet. Jamci uskrsne poruke kod njega su (muški) apostoli, osobito Petar.

2.5. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO IVANU

I u Ivanovom se evanđelju Marija iz Magdale prvi put pojavljuje u prizoru razapinjanja. Neposredno navođenje Marije iz Magdale bez pobližeg uvoda pretpostavlja da je čitateljima evanđelja poznata i da je dostatno navesti samo njezino ime:

> Uz križ su Isusov stajale majka njegova, zatim sestra njegove majke, Marija Kleofina, i Marija Magdalena. Kad Isus vidje majku i kraj nje učenika kojega je ljubio, reče majci: »Ženo! Evo ti sina!« Zatim reče učeniku: »Evo ti majke!« I od toga časa uze je učenik k sebi. (Iv 19,25)

Ivanov opis višestruko odstupa od opisa u sinoptičkima evanđeljima. Osim u razlici imena žena,[380] nije jednoznačno ni radi li se o tri ili četiri že-

[380] Popis svjedokinja koje stoje uz križ varira u odnosu na sinoptička izvješća. Prema Andrei Taschl-Erber harmoniziranje je jedva moguće i vjerojatno bi vodilo do redukcije većeg broja svjedokinja i Isusovih učenica čija su imena sadržana i prenesena u različitim predajama koje se odražavaju u tim popisima. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 324.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 120

ne. Pitanje je naime jesu li »sestra njegove majke« i »Marija Kleofina« jedna ili dvije osobe. S. Petersen smatra plauzibilnijim da je posrijedi jedna osoba jer između »sestra njegove majke« i »Marija Kleofina« nema veznika »i« koji prekida nabrajanje kao u nabrajanju »majka njegova *i* sestra njegove majke« te »Marija Kleofina *i* Marija iz Magdale«.[381] U tom slučaju, pod križem su u Iv 19,25 bile tri žene. Za razliku od sinoptika, Marija iz Magdale na Ivanovom popisu nije navedena prva već posljednja što ne znači da se manje vrednuje. Naime, Ivan svoj popis sastavlja prema načelu srodničke pripadnosti Isusu.[382]

Posebnost je Ivanovog izvješća i prisutnost Isusove majke te riječi da imenovane žene razapinjanje ne gledaju »iz daleka«[383], već da se nalaze neposredno »uz križ«. Kao što je već spomenuto, Ivanov prikaz teško može odgovarati povijesnim činjenicama s obzirom na to da su vojnici čuvali mjesto razapinjanja, da je javno očitovanje bliskosti s osuđenicima predstavljalo rizik da se doživi ista sudbina.[384] Taj se rizik odnosio i na žene i na djecu. Stoga je vjerojatnije da prikaz sinoptičkih evanđelja prema kojima su Isusove sljedbenice događaj promatrale »iz daleka« više odgovara zbilji.[385] Povijesna upitnost međutim ne umanjuje snagu poruke koju takav Ivanov prikaz ima u odnosu na preduskrsnu i postuskrsnu ulogu žena.

U Ivanovom evanđelju Marija iz Magdale nema samo ulogu svjedokinje Isusovog razapinjanja već i svjedokinje njegove posljednje odluke. Naime, za razliku od sinoptičkih evanđelja u kojima je bilješka o svjedokinjama Isusovog razapinjanja dana tek nakon opisa Isusove smrti, svaki put neposredno prije perikope o polaganju tijela u grob (usp. Mk 15,40; par. Mt 27,55-56; Lk 23,49), Ivanov prizor prikazuje Mariju iz Magdale nazočnom u času Isusove smrti u kojem upućujući svoju majku na ljubljenog učenika utemeljuje uzornu zajednicu svojih sljedbenika kao novu *familia Dei* (usp. Mk 3,34-35). Uvedena je dakle u Ivanovom evanđelju na pripovjednoj razini kao Isusova bliska učenica koja uz njega *stoji*, *ostaje* u času ispunjenja njegovog poslanja, na pragu između preduskrsne i postuskrsne zajednice. Ona tako biva svjedokinja njegovog uzdignuća i njegovog »testamenta« ko-

---

381 To nije vidljivo u hrvatskom prijevodu. Petersen upozorava da raniji rukopisi ne sadrže interpunkcijske znakove te da u odsutnosti zareza »i« fungira kao signal podjele. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 43.

382 Usp. *Isto*, 44.

383 Za razliku od sinoptika (usp. Mk 15,40; Mt 27,55; Lk 23,49).

384 Vidi ovdje poglavlje: Marija iz Magdale u Evanđelju po Marku.

385 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 44.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 121

ji »njegovima« otvara novu budućnost. Time Marija iz Magdale i kod Ivana preuzima bitnu ulogu povezivanja razapetoga i uskrsloga Isusa, povezivanja preduskrsnog i postuskrsnog vremena, ulogu koju ima i u sinoptičkim evanđeljima.[386]

Marija iz Magdale pojavljuje se u Ivanovom evanđelju potom u prizoru otkrića praznoga groba:

> Prvog dana u tjednu rano ujutro, još za mraka, dođe Marija Magdalena na grob i opazi da je kamen s groba dignut. Otrči stoga i dođe k Šimunu Petru i drugom učeniku, kojega je Isus ljubio, pa im reče: »Uzeše Gospodina iz groba i ne znamo gdje ga staviše.« Uputiše se onda Petar i onaj drugi učenik i dođoše na grob. Trčahu obojica zajedno, ali onaj drugi učenik prestignu Petra i stiže prvi na grob. Sagne se i opazi povoje gdje leže, ali ne uđe. Uto dođe i Šimun Petar koji je išao za njim i uđe u grob. Ugleda povoje gdje leže i ubrus koji bijaše na glavi Isusovoj, ali nije bio uz povoje, nego napose svijen na jednome mjestu. Tada uđe i onaj drugi učenik koji prvi stiže na grob i vidje i povjerova. Jer oni još ne upoznaše Pisma da Isus treba da ustane od mrtvih. Potom se učenici vratiše kući. (Iv 20,1-10)

Ovaj Ivanov odlomak na prvi pogled djeluje kao reducirana inačica sinoptičkih pripovijesti o praznom grobu. Postoje ipak razlike između Ivanovog i sinoptičkog prikaza otkrića praznoga groba. Upućujem samo na najvažnije: umjesto skupine žena, u Ivanovom se prikazu na grobu pojavljuje samo Marija iz Magdale; ne postoji (još) nikakvo ukazanje nebeskog glasnika, već Marija odmah prenosi vijest. S. Petersen upozorava na neobičnost formulacije njezine poruke. Ona naime ne kaže: »*Ja* ne znam....« već »*mi* ne znamo...« Odakle plural? Budući da osobe u Ivanovom evanđelju općenito o sebi ne govore u pluralu, S. Petersen ovdje vidi odjek inačice pripovijesti u kojoj Marija iz Magdale nije bila sama. Plural bi u tom slučaju bio ostatak iz govora skupine žena koje su u skladu sa sinoptičkim evanđeljima na uskrsno jutro našle Isusov grob prazan.[387]

---

[386] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 371-372; Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 324.

[387] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 58, 61. S tim se slaže i Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 108. Među tumačima Novoga zavjeta sporno je pitanje ovisnosti Ivanova teksta o sinoptičkim evanđeljima. Dok u slučaju sinoptičkih evanđelja postoji veliko slaganje da je Marko bio literarni predložak Mateju i Luki, u odnosu na Ivana mišljenja su podijeljena: jedni polaze od toga da je Ivan jedno ili više drugih evanđelja poznavao i rabio, drugi zagovaraju njegovu literarnu nezavisnost. U tom slučaju, Ivan se ne oslanja na sinoptička evanđelja, već na ranokršćanske predaje kojima je imao pristup nezavisno od sinoptičkih evanđelja. Usporedbe bi upućivale na zajedničku stariju predaju, koja je u nama poznatim evan-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 122

Nakon što je Marija vidjela da je s groba dignut kamen, trči Petru i Ljubljenom učeniku kako bi ih o tome izvijestila (usp. Iv 20,1-2). Za razliku od Lukinog evanđelja gdje vijest žena nailazi na nevjeru, kod Ivana se Petar i Ljubljeni učenik utrkuju do groba (usp. Iv 20,3-10). Odnos te dvojice učenika autor evanđelja suptilno balansira: Ljubljeni učenik je brži i dolazi prvi na grob, ali pušta Petra da prvi uđe. Petar najprije ulazi u grob, ali je samo o Ljubljenom učeniku koji naknadno i sam ulazi u grob rečeno: »vidje i povjerova« (Iv 20,8).[388] Ljubljeni učenik predstavljen je kao neka vrsta idealnog učenika nasuprot Petru: kad ovaj zakaže ili ne može riješiti neki problem, nastupa Ljubljeni učenik i premašuje Petra u uvidima i razumijevanju; on ima bliži odnos prema Isusu.[389] S. Petersen smatra da čak i u prizoru u kojem Ljubljeni učenik ne nastupa zajedno s Petrom, naime u sceni pod križem, njegova nazočnost još jasnije osvjetljava Petrovu odsutnost.[390]

U Iv 20,11-13 odlaze oba učenika s praznoga groba i na grobu stoji opet sama Marija iz Magdale premda ne znamo kako je tamo dospjela:

đeljima na različite načine prihvaćena i dalje prerađena. Petersen naginje drugom mišljenju uz napomenu da niti je nužno niti isključeno računati s jednom, od sinoptičkih evanđelja nezavisnom, starom predajom. Ona vjerojatnijim smatra da Ivan prerađuje informacije čiji iskon nije isključivo u sinoptičkim evanđeljima. Ako je Ivan i nastao kasnije nego sinoptička evanđelja (što je, kao i puno toga, u istraživanju sporno), to ipak ne znači da su u njemu sadržane predaje u svakom slučaju sekundarne. Za ophođenje s Ivanom to znači da uvijek iznova treba biti promišljeno kako neku predaju treba svrstati: ne postoji paušalan recept koji jednako vrijedi za sve tekstove (usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 59-61). I M. R. D'Angelo zastupa postavku Ivanove neovisnosti o Markovom evanđelju. Drži da Evanđelje po Ivanu ne ovisi o Marku već da svjedoči stariju predaju koja Mariju opisuje kao prvu koja susreće živog Isusa nakon njegove smrti. Poruka koja joj je povjerena sastoji se od tumačenja toga iskustva i Isusovog navještaja njegovog odlaska. Ona time odgovara i na dihotomiju koju pojedini znanstvenici uvode između pripovijesti o praznom grobu koju povezuju s učenicama i pripovijesti o ukazanju Isusa muškim učenicima. Ta dihotomija ne tumači odgovarajuće pripovijesti o ukazanju Uskrsloga ženama kao ni pripovijesti u kojima muški učenici nalaze prazan grob (usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 111-112). Više o tome i: Raymond E. BROWN, Uvod u Novi zavjet, 356-357; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 170.

[388] O odnosu ove dvojice učenika vidi više u: S. PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 61-62.

[389] Premda Petrova slika ni u sinoptičkim evanđeljima nije posve pozitivna, u usporedbi s njima Ivanovo se evanđelje pokazuje kao korektura te slike. Petrov vodeći položaj biva doduše priznat, ali na izvjestan način niveliran. Više o odnosu Petra i Ljubljenog učenika na temelju 20,3-10 vidi u: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 284-300.

[390] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 62.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 123

> A Marija je stajala vani kod groba i plakala. Zaplakana zaviri u grob i ugleda dva anđela u bjelini kako sjede na mjestu gdje je ležalo tijelo Isusovo — jedan kod glave, drugi kod nogu. Kažu joj oni: »Ženo, što plačeš?« Odgovori im: »Uzeše Gospodina mojega i ne znam gdje ga staviše.« (Iv 20,11-13)

Samo je u Ivanovom evanđelju oplakivanje, posebna ženska društvena uloga na ukopu, izrijekom opisano.[391] Marijin plač je, prema A. Taschl-Erber, u ovom odlomku dominantan motiv. To je jedina emocija izričito opisana u tekstu i njezino isticanje može upućivati na dublju dimenziju teksta. A. Taschl-Erber ukazuje na međutekstualnu povezanost s Isusovim oproštajnim govorima, osobito 16,16-20 gdje Isus govori:

> »Zaista, zaista, kažem vam: vi ćete plakati i jaukati, a svijet će se veseliti. Vi ćete se žalostiti, ali žalost će se vaša okrenuti u radost.«

A. Taschl-Erber u Ivanovom opisu plača Marije iz Magdale prepoznaje ponovno čitanje i Iv 14,18-19: »Neću vas ostaviti siročad; doći ću k vama. Još malo, i svijet me više neće vidjeti jer ja živim, i vi ćete živjeti.« Te paralele pokazuju da Ivanovo izvješće o uskrsnim događajima korespondira s oproštajnim govorima u kojima Isus naviješta svoj odlazak, ali i povratak.[392] U plaču Marije iz Magdale ispunjava se time žalost koju je Isus svojim učenicima navijestio u oproštajnim govorima i ujedno se nudi nova mogućnost tumačenja njezinih suza. Dok su se tijekom povijesti često tumačile kao izraz sentimentalnosti, u svjetlu oproštajnih govora mogu se shvatiti kao utjelovljenje očaja cijele prve zajednice u naizgled beznadnoj situaciji zbog Isusove smrti. Marija iz Magdale koja Isusa traži *vani*, na grobu, hrabrija je pritom od onih koji ostaju iza zatvorenih vrata (20,19). Time se tugujuća Marija iz Magdale koja »stoji vani« nudi Ivanovoj zajednici kao uzor ponašanja u teškim trenucima nakon Isusove smrti.[393]

Dvojici anđela Marija govori gotovo istu rečenicu koju je prethodno rekla učenicima, no sada ne govori u pluralu. I rečenica je postala osobnija: »Uzeše Gospodina *mojega*…«, dok u 20,2 glasi više u stilu činjeničnog izvještaja: »Uzeše *Gospodina* iz groba…« Tekst pokazuje da je Marijina situacija sada drugačija. Njezina uloga nije više uloga izvjestiteljice već uloga ožalošćene. Ona nije samo vidjela ljubljenog čovjeka kako umire — sada joj je oduzeta i mogućnost da na njegovom grobu tuguje.[394]

---

[391] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 108.

[392] O bliskosti motiva u Iv 20,1-18 i perikopama o uskrsnenju Lazara u Iv 11,1-45 vidi više u: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 281-284.

[393] Usp. *Isto*, 279-280.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 124

Za razliku od sinoptičkih pripovijesti o grobu[395], kod Ivana su nebeski glasnici dva anđela koja sjede u grobu i ne prenose vijest o uskrsnuću. Samo pitaju Mariju iz Magdale zašto plače i potom više ne igraju nikakvu ulogu. Dramatski postaju suvišni jer sad nastupa Isus i pita Mariju isto što su je anđeli već pitali:

> Rekavši to, obazre se i ugleda Isusa gdje stoji, ali nije znala da je to Isus. Kaže joj Isus: »Ženo, zašto plačeš? Koga tražiš?« Misleći da je to vrtlar, reče mu ona: »Gospodine, ako si ga ti odnio, reci mi gdje si ga stavio i ja ću ga uzeti.« Kaže joj Isus: »Marijo!« Ona se okrene te će mu hebrejski: »Rabbuni!« — što znači: »Učitelju!« Kaže joj Isus: »Ne zadržavaj se sa mnom jer još ne uziđoh Ocu, nego idi mojoj braći i javi im: Uzlazim Ocu svomu i Ocu vašemu, Bogu svomu i Bogu vašem.« Ode, dakle, Marija Magdalena i navijesti učenicima: »Vidjela sam Gospodina, i on mi je to rekao.« (Iv 20,14-18)

Marija najprije ne prepoznaje Isusa. S. Petersen ubraja stoga ovu pripovijest zajedno s pripovijesti o Isusovom ukazanju učenicima na putu u Emaus (Lk 24,13-35) u pripovijesti o uskrsnuću u kojima se prepoznavanje Isusa ne događa spontano već preko Isusovih karakterističnih gesta. Učenici na putu u Emaus prepoznaju Isusa kad lomi kruh; Marija ga prepoznaje kad je zazove imenom: »Marijo!«[396]

Profesorica Novog zavjeta Dorothy A. Lee mišljenja je da Magdalenina pripovijest doduše ima literarne karakteristike »pripovijesti prepoznavanja«, ali da može biti shvaćena i kao »pripovijest poziva«: pripovijest u kojoj Bog preuzima inicijativu i poziva pojedinca u proročku i apostolsku službu. Ova pripovijest prema njezinom mišljenju ima paralelu s Ivanovim izvješćima o pozivu učenika.[397] I prema docentici Novog zavjeta Susanne Ruschmann Ivan 20,14-18 nije samo prva pripovijest o ukazanju već i prva postuskrsna pripovijest o pozivu.[398] U nastavku ću kratko obrazložiti te postavke.

Prije nego li je Isus Mariju iz Magdale zazvao imenom (20,16), najprije anđeli (r. 13) a potom Isus (r. 15) oslovljavaju je sa »ženo«. Uporaba ne-

---

394 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 63.

395 Usp. mladić u grobu (Mk 16,5), anđeo na grobnoj stijeni (Mt 28,2-7); dva muškarca u blistavoj odjeći (Lk 24,4) za koja se poslije kaže da su anđeli (Lk 24,23).

396 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 64.

397 Usp. Dorothy A. LEE, Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20, u: *Journal for the Study of the New Testament*, 17 (1995.) 58, 37-49.

398 Usp. Susanne RUSCHMANN, *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin — Zeugin — Lebensbotin*, Münster, 2002., 162.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 125

osobnog *ženo* stvara distancu između likova koji jedni drugima ostaju anonimni sve dok Isus Mariju ne zazove po imenu, a ona zauzvrat prepoznaje Isusa kao svoga učitelja.[399] Taj prizor podsjeća na perikope o pozivu muških učenika s početka Ivanovog evanđelja (usp. 1,35-51).[400] Sličnosti između poziva prvih učenika (osobito r. 38) i Isusova i Marijina dijaloga posebno su uočljive u paralelnom čitanju:

> Isus se obazre i, vidjevši da idu za njim, upita ih: »Što tražite?« Oni mu rekoše: »Rabbi« — što znači učitelju — gdje stanuješ?« (Iv 1,38)

> Kaže joj Isus: »Ženo, zašto plačeš? Koga tražiš?« […] Ona se okrene te će mu hebrejski: »Rabbuni!« — što znači: »Učitelju!« (Iv 20,15.16)

Elisabeth Schüssler Fiorenza smatra da je Isusovo pitanje Mariji iz Magdale: »Koga tražiš?« imalo bogato značenje za Ivanovu zajednicu koja je vjerojatno poznavala tehničko značenje grčkog glagola *zēteō* — *proučavati* i *baviti se aktivnostima učenika*. Marija je učenica koja, unatoč žalosti, traži Isusa i pronalazi ga.[401] Osim toga, to je pitanje Ivan u svom evanđelju prethodno naveo već dva puta. U prvom slučaju Isus upućuje pitanje potencijalnim učenicima (1,38)[402], u drugom onima koji ga dolaze uhititi (18,4). U drugom slučaju (18,4) oni koje Isus pita »Koga tražite?« ne prepoznaju ga. Nasuprot tome stoje osobe koje Isusa prepoznaju: u prvom slučaju Andrija, u drugom Marija iz Magdale. To sugerira da pripovjedač pretpostavlja da će slušatelji identificirati Mariju Magdalenu s učenicima.[403]

Da Marija traži svoga Gospodina, pokazuje se i kao narativno insceniranje Isusovih predviđanja u oproštajnim govorima (primjerice Iv 13,33: »tražit ćete me…«). Pri tome se radi o izričitom ponovnom preuzimanju njegovih riječi iz 7,34: »Tražit ćete me i nećete me naći…« Ipak dok je u 7,34-36 s traženjem povezano nenalaženje, ovdje nedostaje taj negativni stav. Opraštajući se s učenicima i učenicama Isus obećava svoju novu nazočnost. U Iv 20 pripovijeda se kako Marija iz Magdale prva nalazi Isusa. Doduše

---

399 Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 180.

400 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 301.

401 Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen*, Zagreb, 2011., 380.

402 A. Taschl-Erber ukazuje da je pitanje u 1,38 usmjereno na *što* njihove potrage što u cjelini teksta treba shvatiti kao traženje učenja i smisla a što završava nalaženjem Mesije, Isusa. Isusovo pitanje u 20,15 usmjereno je na traženje osobe čime je pitanje cilja potrage, prema mišljenju A. Taschl-Erber, personalizirano. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 302.

403 Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 159.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 126

njezino fiksiranje na zemaljskog Isusa kojeg uzaludno traži mora biti usmjereno u pravom smjeru.[404] Biti svjedokinjom Uskrsloga zahtijeva napustiti sliku zemaljskoga. Marijino dvostruko okretanje od groba prema Uskrslome (20,14.16) označava tako put od plakati (r. 11.13.15; usp. 16,20) prema naviještati (20,18).[405]

U motivu traženja i nalaženja prepoznaje se i odjek *Pjesme nad pjesmama*. S te se pozadine Marijino ponovno prepoznavanje pojavljuje kao »spoznaja ljubavi«. Upravo se u Ivanovim spisima ljubav i vjera ne mogu razdvojiti i tek zajedno tvore idealnog učenika, odnosno uzornu učenicu. Značenje koje Ivan pridaje ljubavi pokazuje se upravo u Isusovim oproštajnim govorima. U 14,21-22 definira Isus ljubav prema sebi kao održavanje njegovih zapovijedi, odnosno čuvanje njegovih riječi. On će se objaviti onom tko ga ljubi.[406] Marijina ljubav dakle ne može se klasificirati spolno tipološki kao emocionalna naklonost sljedbenice, već se pokazuje kao uzor vjernog učeništva i paradigmatske vjere koja se tražeći otvara Isusovoj objavi i na nju odgovara vjerujućom spoznajom. S njezinim iskustvom odsutnosti ljubljenoga i iz stoga ishodećim traženjem, koje dolazi do izražaja i u *Pjesmi nad pjesmama*[407], predstavlja Marija iz Magdale na tipološkoj razini situaciju zajednice kojoj ujedno svojim uskrsnim iskustvom pokazuje put prema novom zajedništvu s Isusom.[408]

Identifikacija Marije iz Magdale kao učenice podcrtana je još jednom kada Isusa, u trenutku kad ga prepozna, nazove *rabbouni*. U evanđelju Isusa oslovljavaju kao *rabbi* njegovi sljedbenici (usp. Iv 1,38, 49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; 20,16). Ipak, i prvi (1,38) i posljednji put (20,16) kad se taj naslov rabi u Ivanovom evanđelju praćen je tumačenjem: »što znači učitelj«. Holly E. Hearon smatra da autor evanđelja na taj način sugerira svojim slu-

---

[404] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 302-303.

[405] A. Taschl-Erber tumači da se u skladu sa simboličko-teološki zgusnutim Ivanovim načinom predstavljanja u kojemu kategorija prostora preko površne razine ukazuje na duboku dimenziju, u Marijinom izvanjskom kretanju odražava njezin unutarnji spoznajni put. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 375, bilj. 54.

[406] »Tko ima moje zapovijedi i čuva ih, taj me ljubi; njega će ljubiti moj Otac, i ja ću ljubiti njega i njemu se očitovati. […] Ako me tko ljubi, čuvat će moju riječ…«

[407] »Po ležaju svome, u noćima, tražila sam onoga koga ljubi duša moja, tražila sam ga, ali ga nisam našla. Ustat ću dakle i optrčati grad, po ulicama i trgovima tražit ću onoga koga ljubi duša moja: tražila sam ga, ali ga nisam našla.« (Pj 3,1-2); i: »Tražila sam ga, ali ga nisam našla, zvala sam, ali nije se odazvao.« (5,6).

[408] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 309.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 127

šateljima i čitateljima da te dvije epizode povežu. Budući da u 1,38 dva učenika zovu Isusa »rabbi«, moguće je pretpostaviti da Marija govori kao učenica kada Isusa oslovljava na isti način. Ta je tvrdnja poduprta Isusovim riječima nakon pranja nogu učenicima na posljednjoj večeri: »Vi me zovete Učiteljem i Gospodinom…« (13,13-14). Budući da su *učitelj* i *gospodin* naslovi koje rabe njegovi učenici, kad ih izgovara Marija[409], slušateljstvo je shvaća kao učenicu. Marijina posljednja izjava »Vidjela sam Gospodina« (20,18) odjekuje Andrijinom izjavom u 1,41: »Našli smo Mesiju« (usp. 4,29). Upravo kao što Andrija kao prvi učenik treba prenijeti vjeru drugima tijekom Isusova života, Marija je prva koja prenosi vjeru drugima nakon uskrsnuća.[410]

Kao teološku pozadinu za strukturu poziva u Ivanu 20,14-18 tumači njegova evanđelja navode Ivanov govor o Isusu kao dobrom pastiru (usp. Iv 10,2-4.14.27).[411] U 10,3-4 pastir imenom poziva svoje ovce, a one ga slijede jer poznaju njegov glas: »On ovce svoje zove imenom pa ih izvodi. […] i ovce idu za njim jer poznaju njegov glas.« Isus dalje nastavlja: »Ja sam dobar pastir i poznajem svoje, i mene poznaju moje.« (10,14). Pastir ovce identificira kao »svoje«, izraz koji se u Ivanovom evanđelju rabi u odnosu na učenike.[412] Kad Isus Mariju zove imenom, on preuzima ulogu pastira. Kad Marija prepoznaje Isusa, predstavlja se kao jedna od »njegovih«, odnosno kao učenica.[413] Elisabeth M. Tetlow, doktorica prava i magistrica filozofije, teologije, biblijskih studija i semitskih jezika, smatra značajnim što četvrti evanđelist uključuje Mariju iz Magdale među Isusove »svoje«, jer njegov je vlastiti netko tko je, prema Iv 13,1, prisutan na posljednjoj večeri.[414]

---

[409] Marija Isusa naziva *Gospodinom* primjerice u Iv 20,2.13.15.18.

[410] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 160.

[411] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 306-307. Holly E. Hearon navodi literaturu koja potkrjepljuje njezinu tvrdnju da se među znanstvenicima široko zastupa povezanost između Iv 20,16 i 10,3-4. Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 160, bilješka 40.

[412] »Ja sam pastir dobri i poznajem svoje, i mene poznaju moje…« (Iv 10, 14); »jer je ljubio svoje« (Iv 13,1).

[413] Usp. Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 160; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 64; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen*, 380; Gerald O'Collins — Daniel Kendall, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, u: *Theological Studies*, 48 (1987), 634. A. Taschl-Erber smatra da time do izražaja dolazi u jednostavnoj narativnoj strukturi r. 16 bitni trag ivanovske teologije, tako da scena prepoznavanja može biti shvaćena i kao »narativna teologija«. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 307.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 128

Još je jedan motiv iz Iv 20 u povijesti tumačenja teksta igrao važnu ulogu. Marija iz Magdale Isusa najprije smatra *vrtlarom* (r. 15). Vrtlar nije slučajno izabran lik. Prema 19,41 Isusov grob leži u vrtu što je u tumačenjima poslužilo za asocijaciju s rajskim vrtom i za izvođenje antitetičke paralele između Eve i Marije iz Magdale: vrijeme grijeha s jedne i vrijeme otkupljenja s druge strane, Marija iz Magdale stoji na početku novoga vremena. S. Petersen takvo tumačenje ne smatra prikladnim jer kod Ivana takvo značenje nemaju ni ženski likovi ni takva vremenska shema. Mišljenja je ipak da vrt i vrtlar nisu uzeti slučajno te da vrt kao mjesto blizine božanstva i mjesto punine i ispunjenja dopušta asocijacije s rajskim vrtom.[415] E. Schüssler Fiorenza ističe da se pripovijest »u vrtu« ne smije ni psihologizirati. Marija nije opisana kao Isusova »velika ljubavnica« koju njegova smrt pogađa iz osobnih razloga, nego kao predstavnica situacije u kojoj su se učenici našli nakon Isusova odlaska. Njezina velika žalost pretvara se u radost, kao što je Isus obećao u oproštajnom govoru. Ona je u Iv 20,15-18 opisana kao vjerna učenica.[416] Susret Marije iz Magdale s Uskrslim završava tako osobnim pozivom koji je povezan s poslanjem naviještanja (r. 17)[417] o čemu će u nastavku biti više riječi.

Snažan odjek u povijesti tumačenja teksta imale su Isusove riječi upućene Mariji iz Magdale:

> »Ne zadržavaj se sa mnom, ta još ne uziđoh Ocu, nego idi mojoj braći i javi im: Uzlazim Ocu svome i Ocu vašemu, Bogu svome i Bogu vašemu.« (20,17)

Tradicionalno se imperativ u r. 17 prevodio kao: »Ne dodiruj me!« Latinski prijevod *noli me tangere* poznat je kao naziv brojnih likovnih prikaza tog prizora. Kod mnogih tumačenja Iv 20,17 Mariju se predstavljalo kao

---

[414] U oproštajnim govorima Ivan predstavlja Isusa koji svoje učenike uspoređuje sa ženom u trudovima. Okupljene na posljednjoj večeri Isus naziva *svojima* i *dječicom*. Dječice je izričaj karakterističan za Ivanove poslanice gdje označava muškarce i žene koji vjeruju u Isusa. Sama riječ, *teknia*, u grčkom je neutralna i znači *djeca* a da ne označuje njihov spol. Vrhunac prizora posljednje večere u Iv 13,35 daje tipičan ivanovski opis učenika: «Po ovome će svi znati da ste moji učenici: ako budete imali ljubavi jedni za druge.« U Iv 21,5 učenici prepoznaju Isusa kod njegovog posljednjeg ukazanja kad ih oslovljava riječju *djeco*. E. M. Tetlow stoga zaključuje da su prema četvrtom evanđelju žene bile među Isusovim *svojima*, njegovim učenicima. Usp. Elisabeth M. TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament*, New York, 1980., 114.

[415] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 69.

[416] Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen*, 380.

[417] Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 302.

Ulogu Marije iz Magdale i žena kao navjestiteljica uskrsnuća često su u Srednjem vijeku rabili moralisti i satiričari protiv tzv. ženskog govora. O tome svjedoči i Christine de Pisan (1364.—1430.) koja kritizira propovjednike prema kojima se Isus najprije ukazao ženama jer je dobro znao da neće moći šutjeti te da će se tako Radosna vijest najprije proširiti. Ona ih smatra budalama i optužuje ih da Isusu podvaljuju blasfemiju prikazujući ga kako se u tako važnom događaju služi varkom. U knjizi *Grad žena* zahvaljuje Bogu za ulogu navjestiteljice nove vijesti koju je dodijelio Mariji Magdaleni.

S druge strane, Marija iz Magdale kao apostolica apostola služila je i kao protulijek takvom diskursu i pružala protuargumente. Robert iz Sorbone (+1274) govorio je svom slušateljstvu da zato što je Magdalena bila *predicatrix* (propovjednica) Gospodinova uskrsnuća, muškarci ne bi trebali prezirati riječi žena. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 270; Andrea TASCHL-ERBER, *Apostolin und Sünderin…*, 48-50.

nerazumnu ženu ili — zbog poistovjećivanja s drugim ženskim novozavjetnim likovima — kao grešnicu koja nije dostojna ili nije smatrana dovoljno čistom da bi Isusa doticala. Na pitanje zašto Isus zabranjuje Mariji iz Magdale da ga dodirne dok nevjernog Tomu na to potiče (usp. Iv 20,27) odgovaralo se između ostaloga time da grešnici nije dopušteno ono na što se potiče jednog muškarca, još k tome pripadnika Dvanaestorice.[418]

S. Petersen upućuje na mogućnost drugačijeg razumijevanja. Grčki oblik glagola (*haptō*) stoji u imperativu prezenta *haptou* a ne u imperativu aorista. Ne radi se dakle o naputku da se nešto ne radi, već o poticaju da se započeta ili kontinuirana radnja ne prekine. Osim toga, temeljno značenje glagola nije »doticati«. Time se ovdje ne nalazi nikakva Isusova zabrana doticanja Mariji Magdaleni; puno više ga ona treba pustiti, pustiti da ide, ne zadržavati ga. S. Petersen piše da Hartwig Thyen u svom komentaru ovaj Ivanov redak prevodi ovako: »Ne zadržavaj me!« uz dodatak: »u poslovičnom smislu da putnika ne treba zadržavati.«[419] Isus se nije vratio u svoj

[418] Petersen navodi da je takvo tumačenje kritizirao već sv. Augustin. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 65.

[419] Hartwig THYEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 2005., 763, prema: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 66. Da se tako ima tumačiti 20,17 smatra i Harold W. Attridge. Nakon prikaza patrističkih, modernih i osobito feminističkih tumačenja ovo-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 130

»normalni«, bivši život, već se nalazi na putu »prema Ocu«. Upravo to treba Marija drugima navijestiti.[420] U svom nalogu naviještanja koji daje Mariji, Isus rabi formulaciju koja se u kontekstu Ivanovog evanđelja prvi put susreće: »Uzlazim Ocu svome i Ocu *vašem*, Bogu svome i Bogu *vašemu*.« Ranije u Evanđelju Isus govori trajno o svome Ocu ili Ocu; prvi put je Bog ovdje *vaš* Bog, dakle Otac Isusovih učenika/učenica koji prema tome bivaju označeni kao Isusova braća i sestre (*adelfoi*).[421]

U 20,17 šalje Isus Mariju iz Magdale s izričitim i teološki iznimno važnim nalogom za naviještanje, tako da ona postaje prva glasnica njegovog uskrsnuća. Poruka koju Marija ima prenijeti glasi: sada je *vrijeme* njegova uzlaza Ocu, čime za učenike biva utemeljena nova zajednica s njim i preko njega s Bogom kao *familia Dei*.[422] A. Taschl-Erber smatra to razlogom zašto ga ne smije zadržavati, naime, da ne odugovlači konačno realiziranje objave već da je kao glasnica obznani. Njezina poruka obznanjuje drugima da se Isusovo uskrsnuće sada dovršava kao njegovo (ponovno) uzlaženje Ocu i da se time ispunjavaju obećanja dana pri oproštaju. Pretpostavka za iskustvo nove nazočnosti Uzdignutoga jest da se napusti slika zemaljskoga Isusa.[423]

Isus Mariju iz Magdale prema Ivanovom evanđelju šalje *braći*. Ne postoji nikakav razlog da se *adelfoi* iz »idi mojoj braći« (*pros tous adelfous*) prevede samo u muškom rodu.[424] U Ivanovom evanđelju žene kao nasljedovateljice nigdje nisu isključene, i u ivanovskom konceptu nije razvidno da je Marija iz Magdale poslana isključivo muškoj skupini. Tekst se ipak često tumači tako da Marija ide Dvanaestorici, odnosno, Jedanaestorici. Treba međutim voditi računa da ta skupina u Ivanu 20,1-18 nije spomenuta i da je u cijelom evanđelju i inače rubna: Dvanaestorica se pojavljuju samo u 6,67-71 i u 20,24, a popis imena dvanaestorice učenika posve nedostaje.[425]

---

ga izraza Attridge smatra najprihvatljivijim ona koja sugeriraju da redak ne ukazuje na problem s Marijom već sa situacijom Isusovog prijelaznog statusa. Više o tome: Harold W. ATTRIDGE, »Don't Be Touching Me«: Recent Feminist Scholarship on Mary Magdalene, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTRAFF, *A Feminist Companion to John*, II, Cleveland, 2003., 140-166.

[420] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 66.

[421] Usp. *Isto*, 66.

[422] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 310.

[423] Usp. *Isto*, 313-314.

[424] Da se pod braćom i sestrama misli na učenike i učenice, jasno ukazuje r. 18. Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 111-112.

[425] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 67.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 131

Nalog koji je dobila od Isusa Marija iz Magdale odmah provodi:

»Ode, dakle, Marija Magdalena i navijesti učenicima: 'Vidjela sam Gospodina, i on mi je to rekao.'« (20,18)

A. Taschl-Erber smatra da je Ivan i u ovom slučaju predstavlja u paraleli s prvim Isusovim muškim učenicima. Naime, kad svoje iskustvo svjedoči drugima koji u neposrednom nastavku sami »vide Isusa«, njezina posrednička uloga podsjeća na Andriju koji Isusa slijedi na temelju svjedočanstva Ivana Krstitelja (usp. 1,35-37.40) te potom Isusu dovodi svoga brata Šimuna Petra (1,41-42). Kasnije Filip posreduje između Natanaela i Isusa (usp. 1,45-46). Autor Ivanovog evanđelja na taj način pokazuje kako ljudi na temelju posredničkog svjedočanstva dolaze do susreta s Isusom.[426]

Identificirane paralele sugeriraju da se u prikazu kristofanije u Iv 20 radi o pripovijesti poziva. Marija iz Magdale je u višestrukom smislu opisana kao idealan tip Isusove učenice. Time se Iv 20 može tumačiti u svjetlu Iv 1: početku sljedbeništva Isusa odgovara postuskrsno sljedbeništvo. Zahvaćajući na početke pripovijesti o Isusu Ivan stvara spoj koji ukazuje na kontinuitet preduskrsnog i postuskrsnog vremena, novi početak nakon uskrsnuća signalizira zajedničke elemente s povijesnim Isusom. Lik Marije iz Magdale u tom smislu predstavlja i preduskrsno i postuskrsno učeništvo.[427]

A. Taschl-Erber ipak upozorava da ne treba misliti kako se u Ivanu 20,1-18 radi o prvom pozivu Marije iz Magdale. Premda o tom pozivu nema pripovijesti, treba ga pretpostaviti i na temelju njega se u ovom tekstu događa prepoznavanje.[428] Budući da je s time povezano poslanje s nalogom naviještanja, susret Isusa i Marije iz Magdale može se ocijeniti kao

[426] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 308. U hrvatskom prijevodu nije moguće uočiti gramatički lom koji postoji u r. 18 gdje Marija Magdalena kaže: »Vidjela sam Gospodina« nakon čega slijedi: »i ovaj joj je rekao«. Rečenica se u grčkom izvorniku mijenja iz prvog u treće lice jednine pri čemu ne doznajemo što je Marija rekla. Jane Schaberg postavlja tezu da je r. 18 zamijenio »izvorniji izvještaj« (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 326). Za S. Petersen rečenica djeluje kao skraćen završetak odlomka Iv 20,11-18. Ona uočava da se u Evanđelju po Mariji, apokrifnom tekstu iz 2. stoljeća, nalazi upravo ono što ovdje nedostaje, odnosno dulji Marijin govor o uzdizanju duše u božansko područje te pretpostavlja da je apokrifni tekst koristio prazno mjesto u Marijinom govoru kako bi na tom mjestu nastavio s daljnjim pisanjem. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 72-73.

[427] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 308.

[428] Andrea Taschl-Erber navodi da je i Petar ponovno pozvan u Iv 21. Usp. *Isto*, 308--309.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 132

apostolski poziv. Marija iz Magdale ispunjava Isusov nalog time što naviješta svoje viđenje Gospodina i njegovu poruku.[429]

Ona naviješta Isusovim učenicima, odnosno, braći i sestrama: »Vidjela sam Gospodina!« (r. 18). Iste riječi rabi i Pavao kad govori o svojim iskustvima ukazanja kako bi pred korintskom zajednicom obranio sebe i svoj apostolat: »Nisam li ja apostol? Nisam li vidio Isusa, našeg Gospodina?« (1 Kor 9,1). *Vidjeti* i *Gospodin* utemeljuju Pavlov apostolat, koji se potom očituje i u njegovom misijskom uspjehu u Korintu.[430] U toj formuli dolazi na vidjelo proročko-vizionarska dimenzija gledanja. Marijine riječi identificiraju je kao svjedokinju Gospodina i kao uzor vjere za kasnije kršćane jer upućuju na to da je i ona — kao i Ljubljeni učenik — došla do pune uskrsne vjere. Radi se o vjeri na temelju susreta s Uskrslim. Marija Magdalena karakterizirana je kao misionarka, kao apostolica.[431] Riječi poruke učenicima temeljni su tekst za njezin kasniji opis kao privilegirane primateljice objave od uskrsnog Isusa i *apostolice apostola*.[432] Time je ona i kod Ivana predstavljena kao (prva) svjedokinja uskrsnuća, apostolica i navjestiteljica uskrsne poruke.[433]

Marija iz Magdale treba zajednici učenika i učenica prenijeti poruku: kristofanija pred Marijom iz Magdale nije dakle privatna objava bez važnosti za zajednicu koja nastaje nakon uskrsnuća. Ipak dok se u povijesti tumačenja teksta isto »vidjeti Gospodina« kod Petra i Pavla shvaća kao razlog općeg i trajnog apostolata, apostolska uloga kod Marije iz Magdale ograničava se na kratkoročnu službu glasnice.[434]

O pitanju apostolstva Marije iz Magdale bit će više riječi u poglavlju Apostolica u ovoj knjizi. Ovdje samo upozoravam na primjedbe egzegetkinja da je pri tumačenju Marije iz Magdale kao apostolice na temelju Iv 20,1--18 potrebno imati na umu značenje riječi apostol za autora Ivanovog evanđelja. Naime, Ivanovo evanđelje predstavlja zajednicu u kojoj je razvoj struktura na niskoj razini i u kojoj je značenje vodstva i autoriteta definirano slabije nego u drugim evanđeljima. Riječ *apostolos* rabi se u tom eva-

---

[429] Usp. *Isto.*

[430] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 69.

[431] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 316-317.

[432] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 108--109.

[433] Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 27.

[434] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 380.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 133

nđelju samo jednom[435], opisuje zahtjeve učeništva i vrijedi ne samo za sve učenike već i za čitatelje i slušatelje evanđelja jer su svi poslani kao što je Isus poslan.[436] A. Taschl-Erber smatra da upravo vod vidom Ivanovog izbjegavanja pojma apostol treba tumačiti i izostanak naziva apostolica za Mariju iz Magdale. Temeljna kategorija u Ivanovom evanđelju nije apostolstvo već učeništvo u smislu rodbinske zajednice sljedbenika shvaćenih kao *familia Dei*. U tom smislu, apostolstvo Marije iz Magdale nije činjenica koja se može izvesti neposredno iz teksta Ivanovog evanđelja, no Ivan ipak jasno pokazuje osobit autoritet te žene.[437]

Na važnu ulogu koju autor Evanđelja po Ivanu pripisuje Mariji iz Magdale upućuje i to što joj daje glas, pušta je govoriti. Naime, za razliku od sinoptičkih evanđelja u kojima autor pušta pripovjedača da izvijesti jesu li žene šutjele ili drugima navijestile uskrsnuće ali same ne govore (usp. Mk 16,8; Mt 28,8; Lk 24,9), u Ivanovom evanđelju Marija iz Magdale govori.[438] P. Thimmes upozorava na literarne kritičare koji tvrde da likovi koji u tekstu nemaju glasa, nemaju ni snagu. U 12 od 13 spomena u evanđeljima, Marija iz Magdale nema glasa. U Iv 20,18 Ivan joj daje ne samo glas već i moć navještavanja. Njezinu ulogu ističu i druge posebnosti: njezino iskustvo uskrslog Krista i njezin navještaj toga događaja prethode onima muških učenika, ona ih priprema za iskustvo uskrslog Gospodina i njihov navještaj Tomi; Marijino je iskustvo individualno, iskustvo učenika skupno; Marija je glavni, individualni, imenovani evangelizator učenika. Antički pisci, napominje P. Thimmes, često rabe književno sredstvo naglaska na svršetku teksta kako bi na kraju priče naglasili ideju, misao. Posljednja slika Ivanovog izvješća o Mariji iz Magdale njezin je navještaj Isusovog uskrsnuća učenicima. To je snažna slika, slika koja nigdje u biblijskoj predaji nije dodijeljena ženi. Na temelju svega toga autorica zaključuje da je Ivanovo predstavljanje Marije iz Magdale pozorno oblikovano i vješto prezentirano kako bi naglasilo njezinu važnost u njegovoj zajednici.[439]

---

[435] »Zaista, zaista, kažem vam: nije sluga veći od gospodara, niti poslanik od onoga koji ga posla.« (Iv 13,16)

[436] Usp. Mary Rose D'ANGELO, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature, 111.

[437] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 319.

[438] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 59; Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 67.

[439] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 201.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 134

Posebnost je Iv 20,14-18 i u tome što se samo u tom tekstu u okviru kanonskih evanđelja narativno razvila kristofanija pred jednom jedinom osobom. Pri tome *prvo* ukazanje (*proto*-phanie) Uskrsloga pred Marijom iz Magdale svjedoči njezinu središnju ulogu u pracrkvi.[440] U višestrukom pogledu Marija iz Magdale prikazana je u Iv 20,1-18 kao prva čime se ukazuje na njezin osobit autoritet: kao prva dolazi na uskrsno jutro na grob, otkriva da je otvoren (r. 1) i izvješćuje o tome Petra i »učenika kojeg je Isus ljubio« (r. 2); kao prva »vidi« Uskrsloga (r. 14-17) i kao prva navješćuje, od njega pozvana (r. 16) i poslana (r. 17), zajednici učenika i učenica — ne Dvanaestorici — uskrsnu poruku (r. 18).[441] Marija iz Magdale prva je u Ivanovom evanđelju koja je uskrslog Gospodina prepoznala. U paraleli sa svjedočanstvom Ivana Krstitelja na početku evanđelja (vidi 1,34) koje je u lančanoj reakciji izazvalo preduskrsno sljedbeništvo (usp. 1,35-51), ona je prva svjedokinja uskrslog Gospodina, posreduje nov oblik prisutnosti Uskrsloga i tako utemeljuje postuskrsno učeništvo.[442] Tekst kulminira u prvoj uskrsnoj ispovijesti koju ona artikulirala kao: »Vidjela sam Gospodina«. Taj izraz A. Taschl-Erber smješta u predaju proročkih vizija poziva.[443]

Ako se u Iv 20,1-18 u obzir uzme različite, pregnantno postavljene glagole iz područja riječi *vidjeti*, piše A. Taschl-Erber, taj se tekst može skicirati kao teološka meditacija te teme: put prema uskrsnoj vjeri slijedi od nerazumijevanja, znakova djelomično pogrešnog uočavanja do konačne spoznaje. Pri tome likovi Marije iz Magdale i Ljubljenog učenika predstavljaju različite modele uskrsnog iskustva, kako »gledajući« dospjeti do vjere u uskrsnuće Razapetoga.[444] U uskrsnom iskustvu Marije iz Magdale paradigmatski se realizira proces koji je Isus navijestio u oproštajnim govorima. *Vidjeti* postuskrsnu Isusovu nazočnost mora biti naučeno i izvježbano. Kao što je Marija iz Magdale bila oslobođena svoje tuge i u neočekivanom susretu sa živim Isusom postala njegova svjedokinja, tim putem treba ići i Ivanova zajednica. Svojim dvostrukim okretanjem (r. 14 i 16) signalizira Marija iz

---

[440] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 376.

[441] Usp. *Isto*, 372.

[442] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 318.

[443] Primjerice: »One godine kad umrije kralj Uzija, vidjeh Gospodina gdje sjedi na prijestolju visoku i uzvišenu. (Iz 6,1); »Jao meni, propadoh, jer čovjek sam nečistih usana, […] a oči mi vidješe Kralja, Jahvu nad Vojskama.« (Iz 1,5); »Vidjeh Gospoda gdje stoji kraj žrtvenika i govori…« (Am 9,1); vidi također 1 Kr 22,19. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 373.

[444] Usp. *Isto.*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 135

Magdale temeljnu promjenu koju doživljava u prisutnosti Uskrsloga: od tuge u radost, od smrti u život.[445] Ujedno, dok se na razini pripovijedanja fokus usmjerava na Marijin spoznajni put, prenosi se na razini diskursa ivanovska kristologija: time se realiziraju u oproštajnim govorima (Iv 14-17) naviještena obećanja (kao što je slanje Duha Branitelja), Isus je na putu prema Ocu i Marija iz Magdale preuzima jedinstvenu ulogu posredovanja zajednici učenika i učenica kao njegove braće i sestara (*adelfoi*) njegove poruke: da se u uzlaženju Uzvišenoga k zajedničkom Ocu stvara nov savez kao obitelj Božje djece.[446]

Sažimajući, može se reći da se iz narativnih elemenata u Iv 20,1-18 konstituira Ivanov portret Marije iz Magdale ali ne i opis njezine osobe. Marija iz Magdale pojavljuje se kao simbolički lik važan za ivanovsku zajednicu, no tekst nudi malo povijesnih podataka o ženi iz Magdale. Povijesnim se u prikazu njezinoga lika, prema A. Taschl-Erber, može smatrati povezivanje njezina imena s uskrsnim događajima i da njezin nastup nije u skladu s rodnim ulogama. Ipak, da bi iskustvo Marije iz Magdale kao svjedokinje uskrsnuća moglo postati paradigma, ono zahtijeva povijesni i tradicijski temelj na koji se odnosi kreativno sjećanje. Samo kao povijesna osoba koja je svjedokinja uskrsnuća zajamčena u predaji i od zajednice priznata, Marija iz Magdale može od Ivana biti uzdignuta u simbol uskrsnog svjedočanstva. To ujedno znači da teološka refleksija njezina posredništva između uskrslog Gospodina i zajednice ne stavlja u pitanje njezinu povijesnu ulogu, već je potvrđuje.[447]

Marija iz Magdale pojavljuje se u Ivanu 20 i kao predstavnica ivanovske zajednice. Njezina temeljna uloga svjedokinje u Ivanovom evanđelju dopušta zaključiti da su žene u Ivanovoj zajednici imale iste uloge kao i muškarci i da se Ivan prema tome ne odnosi kritički — za razliku od kasnijih tumačenja. Prema A. Taschl-Erber upravo uloga Marije iz Magdale kao identifikacijskog lika u patrijarhalnom kontekstu upućuje na veliko sudjelovanje žena u važnim crkvenim funkcijama u ivanovskim i u drugim zajednicama ranoga kršćanstva. Ako žene u praksi ivanovskih zajednica preuzimaju vodeće uloge, Marija iz Magdale kao prva svjedokinja uskrsnuća nudi im se kao identifikacijski lik. One se mogu identificirati s njezinom hrabrošću, ustrajnošću, osobito pak s njezinim poslanjem i naviještanjem.

---

[445] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 280-281.

[446] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 374.

[447] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 320-322.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 136

Marija iz Magdale dolazi, uči vidjeti Uskrsloga, dopušta da je pozove i slijedi njegovo poslanje. U tom smislu ona može služiti i kao identifikacijski lik za današnje čitatelje i čitateljice.[448]

Ovaj prikaz tumačenja identiteta i uloge Marije iz Magdale u Evanđelju po Ivanu završavam primjedbama P. Thimmes i H. Schüngel-Straumann: P. Thimmes smatra da Evanđelje po Ivanu daje Mariji iz Magdale četiri počasti: ona je prva svjedokinja uskrslog Isusa; ona je jedina žena koju Isus u evanđelju zove po imenu; ona je poslana navijestiti uskrsnuće učenicima i govori *samo* na jednom mjestu u kanonskim evanđeljima i to u Evanđelju po Ivanu (20,18). Osim toga, imenovanje kod Ivana ima veliko simboličko značenje i indikativno je za posebnu objavu, poseban odnos.[449] H. Schüngel-Straumann pak drži da pripovijest o Isusovu ukazanju Mariji iz Magdale u Evanđelju po Ivanu ima posebnu težinu jer svjedoči da je predaja na koju se poziva sa sigurnošću poznata na prelasku iz prvog u drugo stoljeće nakon Krista, odnosno u vrijeme kada je proces ograničavanja djelovanja žena u kršćanskim zajednicama već trajao.[450]

Osvrt

Kao i u sinoptičkim evanđeljima tako i u Evanđelju po Ivanu Marija iz Magdale nije nazvana ni Isusovom učenicom ni apostolicom. Evanđelje je međutim ipak predstavlja i kao učenicu i — prema kriterijima u 1 Kor 15,3-8[451] — kao apostolicu.

U trenutku Isusovog razapinjanja Marija iz Magdale predstavljena je kao Isusova bliska učenica koja uz njega ostaje do kraja i svjedoči ne samo njegovoj muci već i njegovoj posljednjoj odluci, utemeljenju zajednice sljedbenika kao *familia Dei*. Time Marija iz Magdale kao i kod sinoptika ima ulogu povezivanja raspetoga i uskrsloga Isusa, preduskrsnoga i postuskrsnoga vremena.

Ivanov opis susreta uskrsloga Isusa i Marije iz Magdale (Iv 20,1-18) može se čitati u paraleli s njegovim opisom poziva prvih učenika i s Isusovim oproštajnim govorima te s *Pjesmom nad pjesmama*. U tom je kontekstu Marija iz Magdale prikazana kao idealan tip Isusovog učenika/učenice

---

448 Usp. *Isto.*

449 Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 200.

450 Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 26.

451 O tome će više govora biti u poglavlju Apostolica.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 137

i uzor vjere, njezin susret s Uskrslim kao prva postuskrsna pripovijest o pozivu. Ona ujedno na tipološkoj razini odražava situaciju ivanovske zajednice kojoj ujedno pokazuje put prema novom zajedništvu s Uskrslim.

To što je Ivan ne naziva apostolicom treba promatrati u svjetlu njegove suzdržanosti prema konceptu apostolstva u cjelini evanđelja. Temeljna kategorija u Ivanovom evanđelju nije apostolstvo već učeništvo. U tom se smislu iz teksta ne može neposredno izvesti da je Marija iz Magdale apostolica. Ivan međutim na različite načine jasno pokazuje njezin osobit autoritet: pripovijeda o ukazanju Uskrsloga samo njoj, bez nazočnosti drugih osoba što je jedina takva naracija u kanonskim evanđeljima; pušta je govoriti, razgovarati s Uskrslim; njoj se prvoj ukazao Uskrsli, prva je od njega pozvana i poslana navijestiti uskrsnuće; ona je glasnica Isusova uskrsnuća ali i njegovog uzašašća Ocu; kao prva posreduje nov oblik prisutnosti Uskrsloga i utemeljuje postuskrsno učeništvo.

2.6. MARIJA IZ MAGDALE U DJELIMA APOSTOLSKIM

Djela apostolska, općenito pripisana Luki, sadrže podatak koji se može tumačiti tako da uključuje Mariju iz Magdale. Naime, nakon Isusovog uzašašća, apostoli se vraćaju u Jeruzalem i okupljaju se u gornjoj sobi zajedno sa »ženama, i Marijom, majkom Isusovom« na molitvu:

> »Onda se vratiše u Jeruzalem s brda zvanoga Maslinsko, koje je blizu Jeruzalema, udaljeno jedan subotni hod. I pošto uđu u grad, uspnu se u gornju sobu gdje su boravili: Petar i Ivan i Jakov i Andrija, Filip i Toma, Bartolomej i Matej, Jakov Alfejev i Šimun Revnitelj i Juda Jakovljev — svi oni bijahu jednodušno postojani u molitvi sa ženama, i Marijom, majkom Isusovom, i braćom njegovom.« (Dj 1,12-14)

Kao što je ovdje rečeno u poglavlju o Mariji iz Magdale u Evanđelju po Luki, skupinu neimenovanih žena i potom imenovanih, među kojima se posebno ističe Marija iz Magdale, Luka navodi u svom evanđelju (8,2-3). U prizoru Isusova razapinjanja i polaganja u grob, Luka navodi općenito »žene« (23,49; 23,55), a nakon izvješća o događajima na grobu navodi imena tih žena. Bile su to Marija iz Magdale, Ivana i Marija Jakovljeva. One i »ostale zajedno s njima« govorile su apostolima što su na grobu doživjele ali im oni nisu vjerovali (usp. Lk 24,10-11). Način na koji Luka o ženama piše u evanđelju, daje povoda za pretpostavku da se među ženama spomenutim u Dj 1,14 u prvom redu može misliti na Mariju iz Magdale premda nje-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 138

zino ime izričito ne navodi.[452] S. Petersen smatra iznenađenjem što je u tom tekstu od žena imenovana samo Isusova majka jer u opisu uskrsnih događaja u Lukinom evanđelju o njoj, za razliku od Marije iz Magdale, uopće nije bilo govora. Ona postavlja tezu da se možda radi o nagovještaju tendencije koju se susreće u kasnijim spisima, naime, da se ulogu Marije iz Magdale umanjuje u korist uloge Isusove majke.[453]

Navedenim tekstom iz Djela apostolskih prestaje bilo izričit bilo uključan spomen Marije iz Magdale u novozavjetnim tekstovima. Što se s njom kao i s drugim ženama dogodilo, možemo samo nagađati. S. Petersen smatra da ovim nije iscrpljeno značenje lika Marije iz Magdale u ranokršćansko doba, već da to značenje može biti dopunjeno otkrivenim tekstovima koji potječu iz 2. stoljeća poslije Krista a u kojima Marija igra veliku ulogu.[454]

2.7. MARIJA IZ MAGDALE U 1 KOR 15,3-8

»Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijehe naše po Pismima; bi pokopan i uskrsnu treći dan po Pismima; ukaza se Kefi, zatim Dvanaestorici. Potom se ukaza braći, kojih bijaše više od pet stotina zajedno; većina ih još i sada živi, a neki usnuše. Zatim se ukaza Jakovu, onda svim apostolima. Najposlije, kao nedonoščetu, ukaza se i meni.« (1 Kor 15,3-8)

Navedeni tekst najstariji je tekst koji tematizira ukazanja Uskrsloga i pri tome imenuje svjedoke.[455] U odnosu na sinoptičke popise svjedoka Isusove smrti, polaganja u grob i uskrsnuća, u ovom tekstu postoje znatne razlike. Kao prvo, uočljivo je da na popisu u 1 Kor 15,3-8 nedostaje ime Marije iz Magdale i drugih žena koje su kao (prve) svjedokinje uskrsnuća navedene u evanđeljima, kao drugo, navedena su imena osoba koje evanđe-

[452] Katherine Ludwig Jansen upućuje na srednjovjekovne pisce koji su smatrali da je Marija iz Magdale bila jedna od žena o kojima pišu Dj 1,14. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 23. Vidi također: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 87; Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 107-108.

[453] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 88.

[454] Usp. *Isto*, 89. O tome više u ovoj knjizi u poglavlju Marija iz Magdale u spisima koji su postali apokrifi.

[455] Općenito se smatra da je 1 Korinćanima napisana sredinom 50-ih godina prvoga stoljeća, dok su evanđelja zapisivana tek oko sedamdesetih godina. Osim toga, Pavao ovdje jasno pokazuje da preuzima stariju predaju, koju je zajednici u Korintu već bio predao. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 76-77; Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 508.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 139

lja ne navode kao svjedoke uskrsnuća.[456] O osobama koje se navode na popisu iz drugih tekstova Novoga zavjeta znamo da su bile važni vodeći likovi na početku kršćanstva: Petar, Jakov i Pavao.[457]

U povijesno-kritičkoj egzegezi tekstovi evanđelja koji iskustvo žena u događajima Isusove muke i uskrsnuća prenose u obliku pripovijesti bili su okarakterizirani kao kasnije sekundarne legendarne tvorevine bez povijesne vrijednosti nasuprot izvornom navještaju sadržanom u obliku formule u 1 Kor 15. Smatralo se da je stvarna jezgra poruke uskrsnuća sadržana u 1 Kor 15,3-7, najstarijem novozavjetnom tekstu u kojem se izvješćuje o Uskrslome i u kojem Petar a ne Marija iz Magdale izričito biva imenovan kao svjedok.[458] Prema mišljenju A. Taschl-Erber takvo je mišljenje služilo održavanju Petrova primata sadržanog u predaji formula (usp. također Lk 24,34) nasuprot protofaniji Marije iz Magdale sadržanoj u predaji pripovijesti.[459]

A. Taschl-Erber međutim smatra da se te dvije književne vrste — ispovjedne formule i pripovjedni tekstovi — sa svojom povijesnom vrijednošću ne mogu postavljati nasuprotno, jedna protiv druge. Naime, i u pripovijestima o uskrsnuću i u formulama nalazi se ista kerigma, zajedničko *ono*, podudaranje u iskustvima ukazanja. A. Taschl-Erber upozorava da ni formula vjere u 1 Kor 15 u predanom obliku nije najstarije tumačenje uskrsnih događaja već da odražava naprednu razinu refleksije. Isto tako u narativnim predajama sadržanim u evanđeljima treba vidjeti odraz veoma starih predaja temeljenih na povijesnim sjećanjima.[460]

---

[456] Na temelju Petrovog prvenstva na popisu u 1 Kor 15,5, prema A. G. Brock, neki znanstvenici smatraju da pripovijest o ukazanju Uskrsloga učenicima na putu u Emaus (24,33-34) podržava prvenstvo Isusovog ukazanja Petru a ne Mariji iz Magdale. Ona je međutim drugačijeg mišljenja i smatra da su u predaju o Emausu ugrađeni dijelovi predaje o posjetu žena grobu (Lk 24,22-23) i angelofanije ženama (Lk 24,24). Pretpostavlja da su te dvije predaje o ženama u vrijeme pisanja Lukina evanđelja bile dobro poznate te da ih se stoga trebalo uključiti u pripovijest o uskrsnuću barem do stupnja koji odgovara petrovskim predajama. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle,* 158-159.

[457] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 80.

[458] Usp. *Isto*, 57-58.

[459] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 378.

[460] Usp. *Isto*. Povijesnost uskrsnog ukazanja Mariji iz Magdale Joachim Jeremias opravdava iz dvaju razloga: nitko ne bi izmislio pripovijest o ukazanju ženi u kulturi u kojoj je svjedočanstvo žene moglo imati marginalizirajući učinak; negativna reakcija učenika opisana u Lk 24,10-11 i 23 govori da ta predaja nije ishod ljudskog stvaralaštva. Usp. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 291.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 140

Prije prikaza nekih tumačenja zašto se na popisu svjedoka u 1 Kor 15,3-8 ne nalaze Marija iz Magdale i druge žene, želim upozoriti na jedno pogrešno čitanje teksta i isključiti tumačenje da je Pavlovo ženomrstvo razlog isključivanja imena žena.

Činjenica da je prvo navedeno ime na listi Kefa (=Petar) često se tumačila u smislu da Pavao u 1 Kor 15,5 prenosi predaju o *protofaniji*, *prvom* ukazanju Uskrsloga Petru[461] za razliku od evanđelja po Marku, Mateju i Ivanu koji protofaniju vezuju uz Mariju iz Magdale.[462] Tekst međutim ne opravdava takvo tumačenje. Pavao ne piše da se Krist *najprije* ukazao Petru, već samo da mu se ukazao. Upravo zbog toga S. Petersen smatra da je u 1 Kor 15,4 gotovo zadržano jedno prazno mjesto koje ne isključuje misao o ukazanju pred Marijom iz Magdale.[463]

Protiv tumačenja da Pavao ne navodi žene kao svjedokinje uskrsnuća jer je ženomrzac[464] govori to što izričito navodi, priznaje i hvali žene kao svoje suradnice i njihovo djelovanje u prvim kršćanskim zajednicama. Pavao, primjerice, hvali pomoć koju su žene pružale njemu i drugim kršćanskim misionarima[465], njihovu službu u kućnim crkvama[466], hvali apostolicu Juniju koju s njezinim mužem Andronikom opisuje kao »rođake i suuznike moje; oni su ugledni među apostolima i prije mene bili su u Kristu« (Rim 16,7), potom hvali Febu, »đakona zajednice u Kenhoreji« (Rim 16,1)[467], žene hvali kao svoje »suradnice u Kristu Isusu« (usp. Rim 16,3)[468], kao one ko-

---

[461] Tekst u smislu protofanije tumače primjerice: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 201 i Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen*, 380. Da se ipak u 1 Kor 15,5 ne radi o protofaniji upozoravaju primjerice Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 80 i Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 376-378.

[462] Usp. Mk 16,9; Mt 28,9-10 i Iv 20,14-17 koji izričito pripovijedaju o protofaniji Uskrsloga Mariji iz Magdale.

[463] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 80.

[464] Više o tom tumačenju vidi u: Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and leader*, 22-23.

[465] Vidi primjerice: Fil 4,10-19; Rim 16,2; Rim 16,13; Rim 16,4.

[466] 1 Kor 16,18; 2 Tim 4,19; Rim 16,5; Kol 4,15; 1 Kor 1,11.

[467] O đakonu Febi (grč. izvornik uz Febino ime rabi imenicu đakon u muškom rodu) i apostolici Juniji više u: Von Gerhard LOHFNIK, Weibliche Diakone im Neuen Testament, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER, *Die Frau im Urchristentum*, Quaestiones disputatae 95, Freiburg-Basel-Wien, 1983., 320--338.

[468] Ovdje se radi o bračnom paru Priski i Akvili koje Pavao pozdravlja kao »moji suradnici u Kristu Isusu« (Rim 16,3). Oni su za njega izložili opasnosti vlastite živote.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 141

je su se »trudile« u misionarskom radu[469] te kao suborkinje u misionarskom djelu.[470]

Da se u 1 Kor 15,3-8 ne može govoriti o zlonamjernom Pavlovom prešućivanju ukazanja pred ženama smatra i S. Petersen. Ona ističe da obje skupine pred kojima se Uskrsli u tom tekstu ukazao, učenici i apostoli (*adelfoi* i *apostoloi*), u pavlovskim poslanicama nisu isključivo muški konotirani pojmovi, premda neki prijevodi tako sugeriraju. Ne radi se dakle o tome da se žene principijelno isključi kao svjedokinje ukazanja. O tome zašto Pavao u popisu svjedoka ne navodi Mariju iz Magdale, odnosno, je li razlog tomu što Pavao nije poznavao predaju o prvom ukazanju pred Marijom ili ju je iz bilo kojih razloga zaobišao, smatra ona, možemo samo nagađati.[471]

Njima ne zahvaljuje samo Pavao već i »sve crkve pogana« (Rim 16,4). Treba primijetiti da je Priska navedena na prvom mjestu, da je označena kao »suradnica« i da joj vrijedi zahvala mnogih zajednica. Bitno je imati na umu da je za Pavla suradnik netko tko zajedno s njim kao Božji opunomoćenik radi na zajedničkom djelu misionarskoga naviještanja. Misionarsko djelovanje Priske i Akvile nije se sastojalo samo u pomoći Pavlu; bili su samostalan misionarski bračni par kod kojega je Pavao povremeno odsjedao, radio u svome zanimanju i zajedno s njima misionarski djelovao. Usp. Alfons WEISER, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER (ur.), *Die Frau im Urchristentum*, 161-162, 172-175.

[469] Alfons Weiser upućuje da se grčka riječ *kopos* (*muka, naporan rad*) i *kopiaō* (*namučiti se*) na mnogim mjestima u Novom zavjetu odnosi na »kršćanski rad na zajednici i za zajednicu«. Pobliže tome su riječi s *kop*-korijenom osobito podređene misionarskom radu i označavaju ga kao »teški rad koji iziskuje cijelo postojanje«. Pavao rabi te riječi za oznaku vlastitoga misionarskog rada kao i za oznaku rada svojih suradnika (vidi primjerice 1 Kor 16,16). Među one koji se u misionarskom radu trude u Rimu ubrajaju se žene Marija (Rim 16,6), Trifena i Trifoza kao i Persida (Rim 16,12). Njima Pavao izričito šalje pozdrave. Ako se tekstom i ne može spoznati kojim su djelovanjem ove žene zadužile zajednice, Weiser smatra da pavlovski način izričaja pobliže izlaže da se ovdje može pomišljati na različite službe misionarskog djelovanja kao što ga je i sam Pavao vršio. Usp. *Isto*, 178-179.

[470] Evodija i Sintiha su se zajedno s Pavlom, Klementom i ostalim Pavlovim suradnicima *borile za Evanđelje* (Fil 4,2-3). U odnosu na suradnike, *suborci* znače viši stupanj zalaganja. To se može prepoznati i u Fil 2,25 gdje Pavao zajednici predstavlja Epafrodita kao *brata, suradnika i suborca*. Izrazi *surađivati* i *suborac* imaju slikovit smisao i uspoređuju zauzimanje za Evanđelje s *borbom*. Na temelju Fil 1,27-30 proizlazi da se pri tome radi o duhovnom i riječima vođenom razračunavanju s nekršćanskim protivnicima. Evodija i Sintiha, zajedno s Pavlom, Klementom i drugima u vrijeme utemeljenja zajednice, vodile su tu borbu i svojim aktivnim misionarskim radom, što znači da su u tome sudjelovale svojim naviještanjem Evanđelja i razračunavanjem. Više o tome: *Isto*, 179.

[471] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 78-79.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 142

Kao razlog izostavljanja žena s popisa svjedoka uskrsnuća u 1 Kor 15, u povijesti tumačenja toga teksta često se navodio židovski zakon koji ne priznaje svjedočanstvo žena.[472] U prilog tom tumačenju navode se i apologetski razlozi, naime ismijavanje koje je kod protivnika kršćanstva izazivalo pozivanje na svjedočanstvo žena.[473] Profesor sustavne teologije i patrologije Gerald O'Collins i profesor Svetog pisma Daniel Kendall navode da predrasude o sposobnosti žena za svjedočenje nisu postojale samo u Isusovo vrijeme već su se nastavile i poslije, sve do u 20. stoljeće.[474]

Carolyn Osiek upozorava međutim da su žene u Židovstvu prvoga stoljeća bile izuzete od službe svjedoka odnosno da nisu mogle biti prisiljene javno svjedočiti u slučajevima u kojima se nekoga tužilo. Tu se radilo o izuzeću a ne o isključenju ili nesposobnosti žena da svjedoče. Žene, prema njezinom mišljenju, nisu bile izuzete od dužnosti svjedočenja kad je to bilo potrebno. Prema Osiek, žene su mogle svjedočiti u pitanjima vjerodostojnosti, posebno u pitanjima koja se odnose na žene (primjerice, djevičanstvo — uključujući njihovo vlastito); kad su samo one bile prisutne; da se oslobode zakonske obveze; u određenim slučajevima kada muškarac nije bio prisutan ili nije bilo prikladno za muškarca da bude. U poslovnim stvarima, žena je mogla položiti prisegu o depozitu i prisegnuti u svoju iskrenost. Žensko svjedočanstvo vrijedilo je i korišteno je u kućanskim, obiteljskim i privatnim poslovima (uključujući poslovne kontakte). U tim su slučajevima žene djelovale kao pravne osobe.[475]

C. Osiek podsjeća da su Marija iz Magdale i žene u sinoptičkim evanđeljima prikazane kao svjedokinje uskrsnih događaja premda je vjerodos-

---

[472] To se tumačenje oslanja na izjavu Josipa Antiquitiesa da se dokazi ne prihvaćaju od žena zbog lakoumnosti i nepromišljenosti njihova spola. C. Osiek je međutim mišljenja da takav propis više odražava Josipovo vrednovanje žena nego biblijske pravne kodekse. Nesposobnost žena da služe kao svjedokinje u starom judaizmu nije jasna u zakonu Mišne. Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 112. Više o tome i u: Holly E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 3-5.

[473] Origen je primjerice morao pobijati optužbu da je vjera u uskrslog Isusa temeljena na svjedočanstvu »histerične žene«. Usp. Gerald O'COLLINS — Daniel KENDALL, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, 361.

[474] Kao primjer navode tumačenje Ernesta Renana (*Vie de Jésus*, Pariz, 1863., 434-435) prema kojemu su Mariju iz Magdale do izjave da je Isus uskrsnuo dovele snažna Isusova osobnost i njezina strastvena ljubav prema njemu. Usp. Gerald O'COLLINS — Daniel KENDALL, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, 632.

[475] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 112-113.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 143

tojnost njihova svjedočanstva različito primljena od muških učenika sve dok ga nisu potkrijepili vlastitim iskustvom. Šutnja o svjedočanstvu žena u kasnijim javnim govorima uz nazočnost nevjernika autoricu ne iznenađuje. Mišljenja je da bi svaki ugledni onodobni muškarac pokušao zaštititi žene svoje skupine od javnog rizika i prezira koji bi takav govor mogao izazvati. Teže je objasniti Pavlovu šutnju o ženama u nabrajanju ukazanja u 1 Kor 15,3-8 u unutrašnjem ambijentu kršćanske kućne crkve. U tom kontekstu, smatra, može se otkriti androcentrička pristranost koja selektivno pristupa predaji i dalje je prenosi. Pita se zašto Pavao i Djela apostolska potpuno prešućuju pripovijesti o praznom grobu i stoga svjedočanstvo žena i zaključuje da prazni grob zahtijeva oslanjanje na vjerodostojnost žena, muška iskustva ukazanja ne. Eliminira li se prazni grob, nije teško eliminirati ni ukazanje ženama koje je, osim u Markovom dodatku 16,9, vezano uz pripovijest o praznom grobu.[476]

Kao moguća tumačenja razloga izostavljanja imena žena na popisu Pavlovih svjedoka uskrsnuća u literaturi se dalje navode: različite skupine sačuvale su i razvile različite predaje koje su bile paralelne i međusobno nepoznate; jedna predaja prvog ukazanja bila je stvorena u reakciji na drugu predaju; različite istodobne predaje možda su se u prvim desetljećima sukobljavale; preživjele su dvije predaje pri čemu je jedna (sadržana u evanđeljima) podređena drugoj (sadržanoj u Pavlovim spisima). Primjerice, Pavao i Luka mogli su znati za predaju prvog ukazanja Mariji iz Magdale i oslabiti je napomenom (ne pripoviješću) o ukazanju Uskrsloga Petru. Taj proces mogao je biti povezan s raspravama o ženama i njihovim ulogama u ranim kršćanskim zajednicama jer su predaje ukazanja imale instrumentalnu ulogu u utvrđivanju statusa pojedinca kao apostola i bile su povezane s utvrđivanjem prirode i strukture vodstva u zajednicama.[477]

A. Taschl-Erber navodi da prema tumačima u 1 Kor 15,3-8 dolazi do izražaja konkurencija između Petra i Jakova kao mjerodavnih autoriteta u Jeruzalemu u Pavlovo vrijeme. Naime, samo su njih dvojica imenom istaknuta i njihov autoritet potkrijepljen ukazanjem Uskrsloga: Kefa (=Petar) povezan je s Dvanaestoricom[478], Jakov sa skupinom apostola.[479] Svi drugi sve-

---

[476] Usp. *Isto*, 113-115.

[477] Više o tome u: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 201; Gerald O'COLLINS — Daniel KENDALL, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, 645; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 9-10.

[478] Silke Petersen opravdano pokazuje da spominjanje Dvanaestorice na ovome mjestu nije logično jer je Petar već naveden, a Juda nije potencijalni svjedok. Smatra da

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 144

deni su na pojmove Dvanaestorice, braće i sestara (*adelfoi*), apostola i apostolica (*apostoloi*). Argumentacija je usmjerena na predstavljanje zajedničkog »temeljnog evanđelja« uglednih svjedoka (r. 11) kako bi se nadvladala podjela u korintskoj zajednici u odnosu na vjeru u uskrsnuće. Lista svjedoka u tom tekstu prema mišljenju A. Taschl-Erber ne teži biti potpuna.[480] Naime na temelju sve većeg znanja o mnogostrukosti ranog kršćanstva smatra se da je kružila jedna stara predaja o ukazanju Mariji iz Magdale i jedna stara predaja o ukazanju Petru. Ako je Pavao činjenično poznavao obje predaje, za njega je u svakom slučaju retorički mudrije pozvati se na ovome mjestu na Petrovu predaju.[481] I S. Petersen je mišljenja da Pavao, ako je želio utemeljiti svoj autoritet u zajednici, nije mogao započeti popis s Marijom iz Magdale već s Petrom.[482]

Da nije lako odbaciti mišljenje kako je moguća polemika ili konkurencija između Petra i Jakova utjecala na isključivanje imena Marije iz Magdale s popisa svjedoka, smatra i M. R. Thompson. Ona uzima u obzir konkurenciju koja je u novozavjetnim tekstovima i osobito u apokrifima zabilježena između Petra i Marije, i smatra jasnim da Pavao konkurenciju između Petra i Jakova ne želi pojačavati još i suparništvom koje je vjerojatno postojalo između Petra i Marije iz Magdale.[483] U tom pravcu razmišljaju i drugi tumači. Primjerice, prema mišljenju A. G. Brock, Pavlovo uključivanje obaju popisa može značiti da se odriče izbora među njima.[484] François Bovon tvrdi da je popis osoba koji donosi Pavao kompromis između judeokršćanstva iz Jeruzalema (predstavljenog preko Petra i Jakova) i helenskog svijeta (predstavljenog preko samoga Pavla). Taj je kompromis učinjen na

---

to upućuje više na simbolični karakter broja. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 77.

[479] Usp. *Isto*, 78.

[480] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 377-378.

[481] Prema A. G. Brock, Pavao je primio posebnu predaju koja daje prednost Petru. Prvenstvo Petra na Pavlovom popisu vjerojatno se može pripisati istaknutosti te predaje u Jeruzalemu gdje su Petar i Jakov djelovali kao »stupovi« i gdje je Pavao uveden u Crkvu (usp. Gal 1,18). Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 157-158. S. Petersen upućuje na promišljanja Antoinette Clark Wire koja moguć razlog Pavlovog izostavljanja ženskih svjedoka uskrsnuća vidi u tome što nije htio poduprijeti korintsku skupinu žena koja je imala drugačije predodžbe nego on o uskrsnuću. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 80.

[482] Usp. *Isto*, 80.

[483] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala: apostle and leader*, 22.

[484] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 10.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 145

štetu ivanovskih zajednica. Uključivanje Marije Magdalene u kerigmatsku listu predstavljalo bi problem iz nekoliko razloga: kršćani židovskog podrijetla ne bi prihvatili svjedočanstvo žena; Crkva je bila koncentrirana na uspostavu muških služba neprijateljskih prema proročkim svjedocima koje žene predstavljaju; žene su mogle umanjiti važnost Petra i Pavla koje rana Crkva naglašava.[485]

Sažimajući moguće je zaključiti da 1 Kor 15,3-8 svjedoči o važnosti koju je u kršćanskoj zajednici imalo ukazanje Uskrsloga za određivanje statusa osobe kojoj se ukazao. Isto tako, da je predaja o Mariji Magdaleni kao prvotnoj apostolskoj svjedokinji uskrsnuća (Mt, Iv i Mk dodatak), unatoč tome što je dovodila u pitanje petrovsku predaju (Pavao i Luka), preživjela u dvjema neovisnim strujama evanđeoske predaje.[486]

2.8. APOSTOLICA

Do danas ne postoji u znanosti suglasnost o podrijetlu riječi apostol ali postoji o njezinu značenju: »netko otpremljen ili poslan po nalogu drugoga«.[487] Za temu ovoga rada istraživanje podrijetla riječi ne igra značajnu ulogu. Važniji je način na koji se ona rabi u novozavjetnim tekstovima i može li se na temelju kriterija što ih novozavjetni tekstovi postavljaju za apostolstvo Mariju iz Magdale nazvati apostolicom.

Za mnoge kršćane naziv Dvanaestorica sinonim je za apostole tako da se često može čuti da postoji samo dvanaest (muških) apostola.[488] Ta identifikacija međutim u Novom zavjetu nije stalna.[489] Uz Dvanaestoricu, postoje i drugi apostoli, među njima i žene. Osim toga, u novozavjetnim spisima postoje različite definicije pojma apostol. Najveća se razlika pojavljuje izme-

---

[485] Usp. François BOVON, Le privilège pascal de Marie-Madeleine, New Testament Studies 30 (1984), 52, prema: Gerald O'COLLINS — Daniel KENDALL, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, 639-640.

[486] Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen*, 380.

[487] O značenju riječi apostol u grčkoj literaturi i u židovstvu vidi više u: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 3-6.

[488] Da je među apostolima bilo i žena ne spominje se primjerice ni u *Enciklopedijskom teološkom rječniku*. Prema tom rječniku, polaganim i neprekinutim razmišljanjem »postupno je shvaćeno da se naziv apostol odnosi na skupinu Dvanaestorice i da se poistovjećuje s njima« (usp. Aldo STARIĆ /ur./, *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 61). U skladu s tim, i tumačenje pojma apostol vezano je uz Dvanaestoricu; izostaje razlikovanje između Dvanaestorice i šireg kruga apostola.

[489] Više o tome: Kenan B. OSBORNE, *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Eugene, Oregon, 1989., 53-65.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 146

đu Pavlovih poslanica s jedne i Lukinog evanđelja i Djela apostolskih s druge strane. Prema mišljenju A. G. Brock značenje i primjena pojma apostol u tim se tekstovima toliko razlikuju da su te razlike konceptualno nepomirljive.[490] Unatoč tome, pojavljuju se i neke temeljne sličnosti.

Pavlove poslanice, najraniji kršćanski spisi, nude jasan uvid u značenje pojma apostol. U Pavlovom zahtjevu da ga se prizna kao apostola, kao bitan kriterij apostolstva pojavljuju se dva vida: svjedočenje ukazanju uskrslog Krista i božansko poslanje naviještanja Kristove poruke.

Pavao učestalo u svojim poslanicama zahtijeva priznanje da je apostol jer mu se uskrsli Isus ukazao: »Nisam li ja slobodan? Nisam li apostol? Nisam li vidio Isusa, Gospodina našega? Niste li vi djelo moje u Gospodinu?« (1 Kor 9,1). Važnost ukazanja potvrđuje i u 1 Korinćanima kad samoga sebe uključuje u predaju svjedoka uskrsnuća koju je primio:

> »Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijehe naše po Pismima; […] ukaza se Kefi, zatim dvanaestorici. Potom se ukaza braći, kojih bijaše više od pet stotina zajedno; većina ih još i sada živi, a neki usnuše. Zatim se ukaza Jakovu, onda svim apostolima. Najposlije, kao nedonoščetu, ukaza se i meni.« (1 Kor 15,3-8)

Važan je kontekst navedenog odlomka. Pavao naime ovdje ne pripovijeda kako je postao kršćanin, već obrazlaže svoj zahtjev da ga se prizna kao apostola. Samog sebe sa žestinom predstavlja kao »apostola Isusa Krista« jer mu svi suvremenici to očito nisu priznavali zato što nije poznavao zemaljskog Isusa i nije ga pratio iz Galileje.[491] Ovdje je sadržana »formula legitimizacije« i Pavao unošenjem svoga imena na popis svjedoka Uskrsloga utvrđuje svoj zahtjev da je apostol. Taj popis pokazuje da se autoritet imenovanih vođa temelji na ukazanju Uskrsloga kao i da vrijeme kad Pavao popis preuzima iz predaje, termini *dvanaest* i *apostol* nisu bili istovjetni, da je uz Dvanaestoricu postojao i širi krug apostola. Poistovjećivanje Dvanaestorice i apostola događa se tek nakon Pavla.[492]

Nije međutim samo ukazanje Uskrsloga temeljno da bi se bilo apostol, to je i božanska inicijativa u tom pozivu. Božansko opunomoćenje važno je jer Pavao, kad rabi pojam apostol, razlikuje dvije razine: pojedinci mogu biti poslani kao predstavnici zajednice[493], ili mogu biti poslani od Boga. Pa-

---

[490] Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 148.

[491] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 23.

[492] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 7, 11.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 147

vao pozorno naglašava da je on apostol na temelju božanskog poslanja: »Pavao apostol — ne od ljudi ni po kojem čovjeku, nego po Isusu Kristu i Bogu Ocu koji ga uskrisi od mrtvih.« (Gal 1,1)[494]

Pavlova je posebnost i u tome što pojam apostol rabi rodno inkluzivno. Najbolji primjer za to je apostolica Junija: »Pozdravite Andronika i Juniju, rođake i suuznike moje; oni su ugledni među apostolima i prije mene bili su u Kristu.« (Rim 16,7) Na temelju poistovjećivanja apostola i Dvanaestorice, odnosno poimanja da su apostoli samo muškarci, u povijesti prijevoda i tumačenja ovoga teksta apostolica Junija pretvorena je u muškog apostola Junija.[495]

Pavao općenito štedljivo rabi termin apostol čime ukazuje da sam termin zahtijeva priznanje autoriteta. Upravo je stoga Pavlovo pripisivanje pojma apostol ženi snažna očitost da je kategorija apostol u ranoj Crkvi bila rodno uključiva.[496] H. Schüngel-Straumann smatra da titula apostola — osim Juniji — mora biti priznata bar još jednoj ženi čije ime Pavao spominje, naime Priski, koja je i prije i s Pavlom izvanredno revno djelovala u misijskom radu (Rim 16,3).[497]

---

[493] »A Tito? Moj je drug i suradnik za vas. A braća naša? Poslanici su crkava, slava Kristova.« (2 Kor 8,23)

[494] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 8.

[495] Takav je prijevod počeo u 13. stoljeću s Aegidiusom iz Rima i prevladava od renesanse. Ta se pogreška događala dijelom stoga što se ime u poslanici Rimljanima pojavljuje u akuzativu (*Iounian*) koji se može shvatiti ili kao ženski nominativni oblik *Iounia* (Junija) ili kao muški nominativni oblik *Iounias* (Junije). S pretpostavkom da se ovdje radi o muškom apostolu problem je to što nitko nikada nije našao muški oblik imena u bilo kojem grčkom ili latinskom zapisu. Da se radi o ženskom apostolu smatrali su istaknuti teolozi u ranoj Crkvi, uključujući Origena Aleksandrijskog (oko 185.—253.), najranijeg komentatora Rim 16,7 Jeronima (340./50.—419./20) i Ivana Zlatoustog (344./54-407). Ivan Zlatousti piše: »Biti apostol nešto je najveće. Ali onaj koji se ističe među apostolima — zamisli koji je to izvrsni hvalospjev. Bili su izvrsni na temelju njihovoga rada i poštenih djela. Kako je velika morala biti mudrost ove žene da ju se smatralo vrijednom naslova apostola.« Navedeno prema: Rebeka ANIĆ, Žene i Biblija, u: Josip BEBIĆ (ur.), *Suvremeni pristup Bibliji. Zbornik radova*, Frankfurt am Main, 2004., 67-68. O Juniji vidi važno istraživanje Bernadette BROOTEN, Junia… Outstanding among the Apostles (Romans 16,7), u: Leonard SWIDLER — Arlene SWIDLER (ur.), *A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, 1977., 142. O tome također: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 145-146; Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 23.

[496] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 147.

[497] H. Schüngel-Straumann upućuje da je to već početkom dvadesetoga stoljeća primijetio Adolf Harnack u djelu *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden, ^{4}1924., 589. Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAU-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 148

Ako se kriterije koje Pavao zahtijeva za apostolstvo primijeni na Mariju iz Magdale, naime, ukazanje Uskrsloga i poslanje, može se zaključiti da ona te kriterije prema Evanđelju po Mateju i Evanđelju po Ivanu (i Markovom dodatku ovisnom o Ivanu) na izvrstan način ispunjava te se stoga, kao što predaja to i svjedoči, može smatrati apostolicom.[498]

U Novom zavjetu postoje međutim i drugačiji kriteriji za utvrđivanje statusa apostola. Pišući bar nekoliko desetljeća nakon Pavla, Luka u Djelima apostolskim dodaje neke nove kriterije nužne da bi se nekoga smatralo apostolom. Tim kriterijima Luka sužava Pavlovu definiciju apostola:

> »Jedan dakle od ovih ljudi što bijahu s nama za sve vrijeme što je među nama živio Gospodin Isus — počevši od krštenja Ivanova pa sve do dana kad bi uzet od nas — treba da bude svjedokom njegova uskrsnuća. I postaviše dvojicu: Josipa koji se zvao Barsaba a prozvao se Just, i Matiju. Onda se pomoliše: 'Ti, Gospodine, poznavaoče svih srdaca, pokaži koga si od ove dvojice izabrao da primi mjesto ove apostolske službe kojoj se iznevjerio Juda da ode na svoje mjesto.' Onda baciše kocke i kocka pade na Matiju; tako bi pribrojen jedanaestorici apostola.« (Dj 1,21-26)

Kriteriji za apostola u ovom tekstu a koje nalazimo i u Pavlovoj definiciji jesu ukazanje Uskrsloga i Božja inicijativa.[499] Ti zajednički kriteriji međutim dodatnim Lukinim zahtjevima bivaju suženi. Kao prvo, zahtijeva se da apostol bude netko tko Isusa prati od krštenja do dana kad je uzašao na nebo (usp. Dj 1,22). Dakle, samo netko tko je svjedočio Isusovom zemaljskom životu od njegovog krštenja može kao apostol biti autoritativan svjedok uskrsnuća. Prema ovom kriteriju, Pavao nije apostol jer nije očevidac Isusovog zemaljskog života. Budući da je izbor novog apostola opisan kao proces u kojem izgubljeni apostol iz skupine Dvanaestorice treba biti zamijenjen, tekst sugerira da je apostolstvo ograničeno na određeni broj osoba, odnosno, na Dvanaestoricu.[500]

Drugi uvjet koji proizlazi iz navedenog teksta jest ograničenje vremena u kojem je kandidat za apostola morao primiti ukazanje Uskrsloga na

---

MANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 23.

[498] Vidi ovdje poglavlja: Marija iz Magdale u Evanđelju po Marku, Marija iz Magdale u Evanđelju po Mateju i Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

[499] Nasljednika ne bira skupina okupljenih apostola već je konačna odluka prepuštana Božjoj intervenciji bacanjem kocke. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 9, 16, 152.

[500] Usp. *Isto*, 149-150, 155.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 149

samo četrdeset dana nakon uskrsnuća (usp. Dj 1,3). To ograničenje na simboličkih »četrdeset dana« dalje podupire instituciju posebno male skupine kao svjedoka uskrsnuća. Prema takvom ograničenju, ni Pavao ne ispunjava kriterije za apostola. Ipak, na nekoliko mjesta autor Djela apostolskih odstupa od vlastite definicije apostola i rabi pojam apostol u smislu širem od Dvanaestorice.[501] Tumači to pripisuju mogućem utjecaju starijih izvora koje Luka u svom tekstu prerađuje.[502]

Treće ograničenje u uvjetima nužnim da bi netko bio apostol koje nalazimo u Djelima apostolskim a ne nalazimo kod Pavla jest zahtjev da netko mora biti muškarac. U Dj 1,21 autor rabi riječ *muškarac* umjesto *ljudi*.[503] Takvo ograničenje s obzirom na rod apostola ne slaže se s Pavlovim konceptom apostolstva i vodstva u ranom kršćanstvu. Kao što je prethodno već rečeno, Pavao spominje apostolicu Juniju i hvali je zbog njezina apostolskog djelovanja (Rim 16,7). Premda evanđelja Mariju iz Magdale predstavljaju kao jedinu trajno spomenutu svjedokinju od početka Isusova djelovanja u Galileji do njegove smrti na križu i preko toga na pragu postuskrsnog vremena, ne dolazi ona u pitanje za apostola prema koncepciji Dj 1,21 na temelju njezina spola.

Sažimajući može se zaključiti da Luka ograničavajući apostolat na Dvanaestoricu[504] isključuje mnoge iz mogućnosti da budu apostoli. Pavao ne odgovara Lukinoj definiciji apostola jer zemaljskog Isusa nije poznavao i jer je razdoblje za ukazanje Uskrsloga ograničeno na četrdeset dana. Žene ne odgovaraju zbog svoga spola. Traže se isključivo muškarci koji odgovaraju kriterijima. Marija iz Magdale, druge žene na grobu ili Junija ne mogu da-

---

501 Vidi: »Mnoštvo se gradsko podvoji: jedni bijahu za Židove, drugi za apostole.« (Dj 14,4); »Kada su to dočuli apostoli Barnaba i Pavao, razdriješe haljine i uletješe u narod vičući...« (Dj 14,14).

502 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 71; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 150.

503 U hrvatskom prijevodu imamo riječ *ljudi* čime ovaj kriterij ne postaje odmah uočljiv.

504 A. G. Brock zbog učestalosti riječi apostol i velikog značenja koje ima u Lukinom evanđelju i Djelima apostolskim zaključuje da autor tom pojmu pripisuje posebnu ulogu, da možda naglašava autoritet onih koji dobivaju tu oznaku. Također ukazuje da je John B. Lightfoot bio jedan od prvih znanstvenika koji je razlikovao skupinu Dvanaestorice od skupine koju se zove apostolima te naglasio posebnu važnost koju Dvanaestorici pripisuje Luka (John B. LIGHTFOOT, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Grand Rapids, 1957., 92-100. https://archive.org/stream/stpaulsepistleto00ligh#page/100/mode/2up /21. 10. 2016./). Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 147-148, 156-157.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 150

kle prema Lukinim kriterijima biti apostolice. A. G. Brock zaključuje da dodatni Lukini zahtjevi znače izvjesnu rigidnost i isključivost koje nema u Pavlovoj definiciji apostola.[505] Mišljenja je da se ne može rabiti nomenklaturu »dvanaest apostola« do koje je došlo kasnijim razvojem u okviru ranog kršćanstva da bi se nijekalo apostolski status bilo Pavlu bilo Mariji Magdaleni.[506] U Novom zavjetu ne postoji uniforman koncept apostola već radije različite definicije koje su u međusobnoj kontradikciji.[507] Novi zavjet ne privilegira nijednu opciju već čuva određenu različitost.[508] Sužavanje apostolstva na Dvanaestoricu Lukina je posebnost, ali je ta posebnost imala snažan utjecaj na poimanje crkvenih službi u Katoličkoj Crkvi.[509] Marija iz Magdale nije u povijesti kršćanstva dosljedno pamćena kao apostolica, još manje apostolica apostola. Jedan od razloga upravo je način na koji je Luka predstavlja u svom evanđelju kao i njegovo sužavanje kriterija za apostolstvo. Naime, za razliku od drugih evanđelja, u Evanđelju po Luki uskrsli Isus ne ukazuje se Mariji iz Magdale već Petru, prema Djelima apostolskim Marija iz Magdale ne može biti apostolica jer je žena i jer ne spada u krug Dvanaestorice. U kasnijoj povijesti predaje Mariji iz Magdale ipak se pripisuje titula *apostolica apostola* o čemu će biti više riječi u poglavljima koja slijede.

---

[505] Usp. *Isto*, 151-152.

[506] Usp. *Isto*, 159-160.

[507] Kao što je već spomenuto, Pavao sebe smatra apostolom i to uvijek nanovo naglašava (Rim 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1, itd.) te navodi i druge koji ne pripadaju krugu Dvanaestorice, kao što su Andronik i Junija (usp. Rim 16,7). Pavlov popis u 1 Kor 15,3-7 u kojoj Pavao navodi prethodnu predaju govori u prilog tome da uže razumijevanje apostola kod Luke nije bila norma ranog kršćanstva, već da je otvorenije Pavlovo poimanje bilo barem proširenije. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 70--71.

[508] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 9, 16, 152.

[509] Usp. Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, 24; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 70; Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 381.

3. MARIJA IZ MAGDALE U ANTIČKIM SPISIMA I SPISIMA KOJI SU POSTALI APOKRIFI

Osim u novozavjetnim tekstovima koje je Crkva priznala kao kanonske i koji su analizirani u prethodnim poglavljima, Marija iz Magdale pojavljuje se i igra važnu logu i u antičkim tekstovima koji su postali apokrifi i od kojih se neki mogu smatrati gnostičkim.[510] Svim je tim spisima zajedničko, da su u danas dostupnom obliku nastali kasnije nego novozavjetni tekstovi te da su kao takvi vremenski udaljeniji od povijesne Marije iz Magdale te da

[510] Pojmom *apokrif* (skriven, tajan) označavaju se spisi biblijskoga sadržaja koji nisu uvršteni u kršćanski kanon Svetog pisma oblikovan i ustaljen u 4. stoljeću poslije Krista. Da bi pokazali kako u vrijeme pisanja tih spisa još nije bilo jasno da će se naknadno oblikovati službeni, za sve obvezujući crkveni kanon svetih spisa kao ni koji će mu spisi u konačnici pripasti, neki znanstvenici ne rabe izraz *apokrifni tekstovi* nego tekstovi koji su *postali apokrifi* (vidi primjerice: Dieter LÜHRMANN, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, Leiden, 2004; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 101). Upravo u tekstovima koji su postali apokrifi znatan je broj onih u kojima Marija iz Magdale igra bitnu ulogu. Dio tih tekstova može se klasificirati kao gnostički, dok se o drugima raspravlja u kojoj se mjeri mogu pripisati gnozi. Naime, među znanstvenicima se vodi rasprava o kriterijima na temelju kojih se neki tekst može smatrati gnostičkim. Grčka riječ *gnōsis* znači spoznaju i ukazuje na njeno veliko vrednovanje, ali po sebi ne može biti isključiv kriterij za razlikovanje gnoze jer težnja za spoznajom u antici kao i u modernoj povijesti više predstavlja trajnu liniju a ne osobito obilježje. Kao posebnost gnosticizma kršćanski kritičari gnostika posebno su isticali dualizam i odbacivanje materije, dok suvremeni istraživači smatraju da se to kod gnostika pojavljuje više kao povremena ekstravagancija jer se većina gnostika priklanjala kršćanskom, židovskom i islamskom pogledu na materiju i tijelo. Kao obilježje gnosticizma neki znanstvenici ističu razlikovni obrazac vizionarskog iskustva (usp. Dan MERKUR, *Gnosis*, Albany, 1993., 113-115). Budući da ocjena da je nešto gnostičko može voditi do shvaćanja da je gnosticizam u prvim kršćanskim stoljećima bio monolitan pokret s jedinstvenim učenjem, da su linije između različitih kršćanskih skupina bile jasne te da je za neutralnog promatrača bilo jasno koja je skupina istinski kršćanska a koja ne, neki znanstvenici više ne pišu o gnosticizmu već o *fenomenu jednom poznatom kao gnosticizam* (više o tome: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 122-123; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 94, 100-102; Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 31-32; Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 96-97). O teškoćama definiranja gnosticizma, utvrđivanja njegovog podrijetla, nutarnje povezanosti, definiranja širine, njegove osobine i vanjskih odnosa vidi u: Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 39-41.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 152

ih nije moguće izravno uzeti za rekonstrukciju odnosa u prvom stoljeću.[511] Neki su od tih tekstova do kraja 19. stoljeća bili poznati samo preko spisa ranokršćanskih kritičara gnoze, osobito Ireneja, Tertulijana, Origena, Hipolita Rimskog i drugih, koji su ih nastojali precizno opisati ali uz jasno pobijanje i odbacivanje njihovog učenja.[512] Glas samih gnostika nije se čuo sve do otkrića dvaju primarnih i autentičnih gnostičkih tekstova. Prvi rukopis, poznat kao Codex Brucianus, otkrio je James Bruce 1769. godine u Gornjem Egiptu, drugi, Pistis Sofija, u kojem se pojavljuje Marija iz Magdale, prodan je 1785. godine Britanskom muzeju iz zbirke dr. Anthonyja Askewa. Daljnji rukopis koji uključuje Evanđelje po Mariji kupljen je 1896. u Kairu.[513] Prije otkrića u blizini Nag Hammadija u Gornjem Egiptu 1945. bilo je dakle poznato više starih tekstova koji spominju Mariju iz Magdale: Pistis Sofija, Evanđelje po Petru, Evanđelje po Mariji, Herakleidovi psalmi, Epistula Apostolorum, Apostolski crkveni red, Djela Filipa.[514] Među tekstovima otkrivenim u Nag Hammadiju, pet daju Mariji iz Magdale iznenađujuće važnu i različitu ulogu od one koju ima u kršćanskom Novom zavjetu i kasnije u legendama. Ti tekstovi su: Evanđelje po Tomi, Dijalog Spasitelja, Prvo otkrivenje po Jakovu, Evanđelje po Filipu i Sofija Isusa Krista. Ti tekstovi nisu zajedno spojeni u zaseban kodeks.[515]

Osim velikog zanimanja znanstvene zajednice, nalazi tih tekstova bili su i u središtu medijske pozornosti. Senzacionalistički ih se predstavljalo kao konačno otkriće cijele ili prave istine o Mariji iz Magdale koju je Vatikan potisnuo a kao tajnu su je čuvala i prenosila razna tajna udruženja ili urotničke skupine. Nedostatak dokumentacije ili odgođena objava antičkih

---

511 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 21.

512 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 32; Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 93.

513 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 33.

514 Za popis literature u kojoj su obrađeni navedeni tekstovi vidi u: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 125, bilj. 20.

515 Nalaz iz Nag Hammadija sadrži pedeset i dva traktata (četrdeset i pet naslova ako se izuzmu duplikati) od kojih četrdeset nigdje prije nije sačuvano. Većina iznosi ideje poznate samo preko drugih autora, u prvom redu njihovih oštrih kritičara, hereziologista. Kodeksi su bili skriveni oko 400. godine poslije Krista, moguće da ih se sačuva od progonitelja kršćanske hereze. Svi tekstovi su na koptskom jeziku premda postoji velika vjerojatnost da nijedan izvorno nije napisan na koptskom, već da se radi o prijevodu s grčkoga. Vrijeme nastanka većine spisa može biti u 2. ili 3. stoljeću; u pojedinim slučajevima raspravlja se sadrže li građu iz ranijih vremena. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 18-19, 92-93; Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 121-122;

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 153

izvora u takvim se konstrukcijama tumači kao dokaz za namjerno i organizirano potiskivanje materijala. Takve teorije urote funkcioniraju međutim samo na temelju neispravnog ophođenja s izvorima osobito ako se ne uzima u obzir vrijeme i kontekst nastanka pojedinog teksta. Odugovlačenje objavljivanja pojedinih tekstova posljedica je mješavine neznanja, slučajnih okolnosti i uključenosti premalog broja stručnih osoba u njihovu obradu a ne neke urote.[516]

U ovom će poglavlju biti predstavljeni lik i uloga Marije iz Magdale u antičkim spisima i to počevši od triju spisa koji su prema sudu S. Petersen tipični za predaje o Mariji iz Magdale u drugom stoljeću.[517] Dva od ta tri spisa inačice su novozavjetnih uskrsnih predaja. Radi se o antignostičkom spisu Epistula Apostolorum i o Evanđelju po Petru koji se ne može smatrati gnostičkim, ali se ne može klasificirati ni kao antignostički jer sadrži elemente i jednoga i drugoga.[518] Treći spis ne spada u apokrife. Radi se o spisu protiv kršćana poganskog filozofa Celza iz 2. stoljeća poslije Krista. U sva se ta tri spisa Marija iz Magdale u prvom redu pojavljuje u svezi s Isusovom smrti i uskrsnućem.[519]

Nakon toga bit će predstavljeni spisi koji su postali apokrifi i koje se smatra gnostičkima. U njima je Marija iz Magdale prikazana kao ugledna učenica koja ima poseban odnos s Isusom, ali i kao učenica koja dolazi u sukob s muškim učenicima, osobito Petrom. Radi se o spisima: Sofija Isusa Krista, Dijalog Spasitelja, Evanđelje po Mariji, Evanđelje po Filipu, Pistis Sofija, Evanđelje po Tomi.

---

[516] S. Petersen kao primjer navodi Evanđelje po Mariji. Od otkrića toga teksta do kritičkog izdanja s prijevodom prošlo je 50 godina. Razlozi tako dugom razdoblju bili su smrt prvog izdavača, dva svjetska rata, otkriće paralelnih tekstova te poplava koja je 1912. godine u podrumu tiskare u Leipzigu uništila cijelu tiskanu nakladu. Petersen navodi radove koji opisuju povijest objavljivanja prvog izdanja Evanđelja po Mariji i navodi da u znanstvenim krugovima još ne postoji tumačenje u smislu teorije urote. O tome više: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 19-20.

[517] Usp. *Isto*, 102.

[518] Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 96-97.

[519] Više o Celzu, prvom poganskom autoru spisa posvećenog sustavnom pobijanju kršćanstva, vidi u: Claudio MORESCHINI, *Povijest patrističke filozofije*, 88-95.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 154

3.1. MARIJA IZ MAGDALE U EPISTULI APOSTOLORUM, EVANĐELJU PO PETRU, PROTIV CELZA

U nastavku prikazujem lik i ulogu Marije iz Magdale u trima spisima za koje se smatra da su tipični za predaju Marije iz Magdale u drugom stoljeću poslije Krista.

Epistula Apostolorum

Epistula Apostolorum je jasno antignostički spis, osobito u svom drugom dijelu.[520] Spis sadrži postuskrsne razgovore Isusa i jedanaestorice imenom navedenih apostola koji pripovijedaju o Isusovom razapinjanju, polaganju u grob i uskrsnuću. Njihova se pripovijest temelji na istim predajama koje su sadržane i u kanonskim sinoptičkim evanđeljima.[521]

Prema etiopskom prijevodu, na Isusov grob dolaze tri žene: Sara, Marta i Marija. Razlog njihova dolaska bilo je pomazanje mrtvoga tijela i oplakivanje. Došavši na grob, žene nalaze kamen otkotrljan i grob prazan. Ukazuje im se Uskrsli i šalje jednu od njih »braći« s porukom da je Učitelj uskrsnuo od mrtvih. Prva odlazi Marija i prenosi poruku učenicima, ali ovi joj ne vjeruju. Vraća se Uskrslome i izvješćuje ga što se dogodilo. Pripovjedač pri tom daje Mariji glas, pušta je da u izravnom govoru izvijesti Uskrsloga što je doživjela.[522] Uskrsli želi da s istom porukom učenicima ode druga žena, i odlazi Sara. Učenici je optužuju za laž. Ona se vraća Gospodinu i izvješćuje ga što je doživjela. Na kraju se obraća »Mariji i njezinim sestrama« i poziva ih da zajedno s njim pođu k učenicima, koji ni ovaj put ne vjeruju.[523]

---

[520] Epistula Apostolorum izvorno je pisana na grčkom jeziku; sačuvani su prijevodi na koptskom i etiopskom. Pretpostavlja se da je koptski prijevod izravan prijevod s grčkog, a za etiopski se pretpostavlja da je prijevod s arapskog koji je možda bio prijevod s koptskog ili sirijskog. U svakom slučaju, etiopski je prijevod najcjelovitiji i nastao je najkasnije. Više o otkriću papirusa na koptskom jeziku 1895. godine i daljnjim otkrićima i prijevodima vidi: Carl SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung; ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, Leipzig, 1919., na: https://archive.org/stream/gesprchejesumi00schmuoft#page/n5/mode/2up (5. 11. 2016.), 1-4, 20-22.

[521] Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 97.

[522] O značenju koje u tekstu može imati davanje glasa nekom liku vidi ovdje poglavlje: Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

[523] Usp. Carl SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern* nach der Auferstehung, 36, 38, 40.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 155

U koptskoj inačici pripovijest je ista, ali se imena žena razlikuju. Tri žene su: Marija, koja pripada Marti[524], i Marija Magdalena. Prema ovoj inačici, poruku učenicima prva prenosi Marta, potom Marija i na kraju se kao i u etiopskoj inačici Gospodin obraća »Mariji i njezinim sestrama« i poziva ih da zajedno s njim odu k učenicima.[525] U koptskoj je inačici izravan govor o reakciji učenika dodijeljen Marti. Učenici ne vjeruju ni Marti ni Mariji, dvoume se čak i kada ih Isus osobno susreće. Tek kad su dodirnuli njegove rane i vidjeli trag na nogama, uvjerili su se da im se nije ukazao nikakav duh. Prema S. Petersen, reakcija učenika u ovom spisu slična je reakciji u Lukinom evanđelju gdje se riječi žena Jedanaestorici čine kao tlapnja te oni ne vjeruju (usp. Lk 24,11). I uloga Marije i drugih žena slična je onoj u Lukinom evanđelju. Kao i ondje, žene u daljnjem tekstu ne igraju nikakvu ulogu.[526]

Nijedan od navedenih prijevoda ne specificira koja Marija odlazi učenicima prenijeti Isusovu poruku kao ni kojoj se Mariji i njezinim sestrama obraća Isus kad ih zove da zajedno odu k učenicima. Budući da se spis temelji na predajama sadržanim u sinoptičkim evanđeljima, način na koji je opisana Marija u Epistula Apostolorum upućuje da se radi o Mariji iz Magdale. Sarin identitet ostaje nepoznat. Mary R. Thompson zaključuje da pojava njezina imena u kontekstu događaja uskrsnuća a izostavljanje imena žena koje su navedene u sinoptičkim evanđeljima pokazuje kako se lako unosilo imena u stare dokumente.[527] P. Thimmes uočava da Epistula Apostolorum potiskuje Mariju iz Magdale s tradicionalno vodeće pozicije u skupini žena, ali da je ne uklanja s popisa kao što to čini s drugim ženama spomenutim u kanonskim evanđeljima. Ona pretpostavlja da taj popis imena žena odražava pamćenje zajednice u okviru koje nastaje Epistula apostolorum.[528]

---

[524] Ovdje se oslanjam na njemački prijevod koptskog teksta kod Carla Schmidta. On žene predstavlja ovako: »Maria, die zu Marta Gehörige, und Maria (Mag)dalena« (Carl SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, 39). Jane Schaberg pak žene predstavlja kao: Mariju, Martinu kćer i Mariju Magdalenu (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 137).

[525] Usp. Carl SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, 39, 41.

[526] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 105.

[527] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 97.

[528] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 215.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 156

Za razliku od P. Thimmes, Mary R. Thompson smatra da tekst u konačnici potvrđuje prvenstvo Marije iz Magdale kao voditeljice skupine žena i glasnice uskrsnuća. Premda je prema koptskoj inačici Marta prva glasnica uskrsnog događaja a Marija druga, i premda je u etiopskoj inačici Sara na popisu žena prva a Marija posljednja, Uskrsli se ipak obraća »Mariji i njezinim sestrama«. Spremnost žena da vjeruju, da prenesu Radosnu vijest i Marijino vodstvo, sve je u snažnom kontrastu s nevjerom apostola. Mary R. Thompson stoga zaključuje da je ovaj strogo antignostički rani tekst veoma svjestan uloge Marije iz Magdale kao prve svjedokinje novosti uskrsnuća i one koja je poslana prenijeti vijest učenicima.[529]

Unatoč izvjesnim tendencijama da se uloga Marije iz Magdale i njezina važnost promijeni i umanji[530], ovaj spis dakle svjedoči da je predaja o Mariji iz Magdale kao svjedokinji uskrsnuća i onoj koja je poslana prenijeti vijest učenicima u drugom stoljeću poslije Krista još bila toliko poznata da ju se nije moglo izostaviti ni znatnije izmijeniti.

Evanđelje po Petru

Grčki fragment Evanđelja po Petru otkriven je na starom groblju u Akhmîmu, u Gornjem Egiptu, 1886. godine. Prije toga to je evanđelje bilo poznato samo po spominjanju u patrističkim tekstovima.[531] Kao vrijeme nastanka općenito se uzima drugo stoljeće poslije Krista.[532]

Evanđelje po Petru počinje pripoviješću o Isusovoj muci i to nakon Pilatova pranja ruku, a završava nedovršenom rečenicom koja opisuje povratak učenika njihovim domovima dok Petar, pripovjedač događaja, i Andrija, njegov brat, uzimaju mreže i odlaze na more. Usporedba Evanđelja po Petru i kanonskih evanđelja pokazuje slaganja i razlike. Evanđelje po Petru slijedi glavne linije kanonske predaje ali sa značajnim varijacijama u detaljima.[533] Ugledni teolog Armitage Robinson i teoretičar književnosti Andrew

---

[529] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 97-98.

[530] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 137.

[531] Više o otkriću i prijevodu teksta te o patrističkim tekstovima koji spominju Evanđelje po Petru vidi u: Joseph Armitage ROBINSON — Andrew RUTHERFURD, The Gospel of Peter, u: Philip SCHAFF, *Ante-Nicene Fathers*, 9, Michigan, na: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.html (6. 11. 2016.), 5-6.

[532] Prema nekim znanstvenicima radi se o prvom kvartalu drugog stoljeća; drugi ga datiraju kasnije. Više o tome: Armitage ROBINSON — Andrew RUTHERFURD, The Gospel of Peter, 7.

[533] Još uvijek postoji dvojba je li autor koristio ikakve druge izvore osim kanonskih evanđelja. Joseph Armitage Robinson i Andrew Rutherfurd smatraju sigurnim da je

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 157

Rutherfurd izradili su sinopsu Evanđelja po Petru i kanonskih evanđelja i zaključili da su događaji između ukopa i uskrsnuća u Evanđelju po Petru opisani s mnogo više detalja nego u kanonskim evanđeljima, a da je pripovijest o uskrsnuću toliko različita od kanonskih evanđelja da u svojoj analizi nisu željeli ulaziti u detalje. Unatoč tome smatrali su važnim ukazati na razlike u prikazu uloge žena u događajima uskrsnuća i istaknuto mjesto dodijeljeno Mariji iz Magdale.[534] U nastavku ću se usredotočiti na sličnost i razlike u prikazu žena i Marije iz Magdale u cijelom spisu, ne samo u pripovijesti o uskrsnuću.

Unatoč tome što spis donosi brojne standardne detalje Isusovog razapinjanja, za razliku od četiri kanonska evanđelja, Evanđelje po Petru ne spominje nijednu ženu pod križem. A. G. Brock uspoređuje izvješće o razapinjanju u Evanđelju po Luki i Evanđelju po Petru i zaključuje da u oba spisa postoji tendencija da se umanji kontrast između muških učenika koji su pobjegli i vjernih žena koje ostaju uz križ unatoč opasnosti za vlastiti život, ali da se taj kontrast prikazuje na različit način. Luka spominje žene u sceni razapinjanja kao što to čine i druga kanonska evanđelja (premda izostavlja njihova imena), ali ne spominje da su muški učenici pobjegli nakon Isusova uhićenja. Evanđelje po Petru žene uopće ne spominje.[535]

Evanđelje po Petru Mariju iz Magdale prvi put spominje u prizoru u kojem zajedno s prijateljicama dolazi na Isusov grob kako bi obavile službu koju prema židovskim običajima nad pokojnicima obavljaju žene te kako bi oplakale Isusa. Značajno je da je Marija iz Magdale, za razliku od kanonskih evanđelja, ovdje izričito nazvana *učenicom* (*mathētria*) Gospodinovom.[536] Prema mišljenju J. Schaberg, njezina važnost kao učenice naglaše-

---

pod utjecajem stavova koji su strani tim evanđeljima, a koji su poznati u ranoj kršćanskoj književnosti. Mišljenja su da je autor općenito bliži sinopticima ali se s autorom četvrtog evanđelja slaže u odnosu na kronologiju raspeća i nekoliko događaja na križu te općim stavovima prema Židovima i Pilatu (usp. *Isto*, 7). Mary R. Thompson upućuje na postavku Helmuta Koestera da Evanđelje po Petru možda odražava faze u oblikovanju pripovijesti muke i pripovijesti o praznom grobu koje su starije od onih sadržanih u kanonskim evanđeljima (usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 98. Thompson upućuje na: Helmut KOESTER, *History and Literature of Early Christianity*, 2, Philadelphia, 1982., 163).

[534] Joseph Armitage ROBINSON — Andrew RUTHERFURD, The Gospel of Peter, 6--7.

[535] Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 69.

[536] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 104; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 215.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 158

na je i trostrukim spominjanjem njezinog straha od Židova.[537] Kao i u kanonskim evanđeljima prikazana je kao voditeljica skupine žena čija imena ovdje nisu spomenuta.

Marija Magdalena i druge žene ne susreću na grobu Isusa već usred grobnice nalaze mladića koji im govori da je Isus uskrsnuo i otišao te dodaje da, ako ne vjeruju, pogledaju mjesto gdje je ležao i vidjet će da ga nema. Bez naznake jesu li učinile što im je mladić rekao ili ne, tekst pripovijeda da su uplašeno pobjegle. Taj opis kao i završetak prema kojemu u strahu bježe, podsjeća na Evanđelje po Marku. Osim sličnosti, ta dva spisa imaju međutim i razlike. Evanđelje po Petru primjerice ne izvješćuje da su žene šutjele i da nisu prenijele poruku. Važnije od toga je međutim da prema Evanđelju po Petru žene nisu primile nikakvo poslanje, a da su prema Evanđelju po Marku poslane javiti učenicima i Petru.[538]

Za ulogu Marije iz Magdale i žena u Evanđelju po Petru prema mišljenju A. G. Brock potrebno je imati na umu da se u tom spisu o ukazanju pripovijeda tri puta: 1. čuvarima i starješinama ukazuje se Isus; 2. Mariji Magdaleni i drugim ženama ukazuje se mladić u blistavoj odjeći; 3. Petar i Andrija svjedoče Isusovom ukazanju na jezeru.[539] Pripovijest o ukazanju čuvarima i starješinama na grobu koji time postaju svjedoci uskrsnuća nov je element koji se ne pojavljuje ni u jednom od kanonskih evanđelja. Uvođenje te epifanije u tijek događaja znatno mijenja ulogu žena. Žene nisu više prve svjedokinje uskrsnuća niti posrednice navještaja.[540]

Prema mišljenju A. G. Brock Evanđelje po Petru sliči Evanđelju po Luki u tome što Mariju iz Magdale i druge žene smješta u drugotnu i suvišnu poziciju kao svjedokinje uskrsnuća.[541] Ona zaključuje da se ovdje radi o propetrinskom tekstu u kojem se Petar pojavljuje i kao glavni narator i kao svjedok uskrsnuća.[542] Ona postavlja tezu da taj tekst možda odražava riva-

---

537 Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 137.

538 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 67-68; Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 98-99.

539 Tekst završava na početku posljednje epifanije. Petar i Andrija uzimaju svoje mreže i odlaze na jezero što je čini se početak pripovijesti o trećem ukazanju. Igra li Marija iz Magdale u tekstu koji nedostaje neku ulogu uz Petra, Andriju i Levija, ne može se reći. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 104.

540 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 67.

541 Usp. *Isto*, 69.

542 Usp. *Isto*, 66.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 159

litet između Petra i Marije Magdalene kao apostolskih svjedoka u prvom stoljeću poslije Krista, kao što to čini i propetrovsko Evanđelje po Luki.[543]

Sažimajući, može se reći da Evanđelje po Petru pripisuje važnu ulogu Mariji iz Magdale: predstavlja je kao voditeljicu skupine žena i kao Isusovu učenicu; svjedoči da je predaja o ženama na grobu postojana i u drugom stoljeću poslije Krista pa je autor nije mogao izostaviti, morala je biti uvrštena u tekst bez obzira na opis drugih ukazanja.[544] Uloga žena ipak je umanjena u korist muških učenika: Uskrsli im se ne ukazuje i one ne primaju nikakvo poslanje.

Protiv Celza

Osim navedena dva apokrifna spisa koji ne spadaju u gnostičke spise, S. Petersen navodi još jedan tekst za koji smatra da je tipičan za predaje o Mariji iz Magdale u drugom stoljeću poslije Krista. Radi se o Origenovom djelu *Protiv Celza* u kojem on, odgovarajući poganskom filozofu Celzu, prenosi veći dio njegovog djela *Istinski logos* koji je tako ostao i sačuvan. Prema Origenu, Celzo stavlja u usta jednog Židova svoje argumente protiv kršćanske vjere u uskrsnuće. Celzo sumnja da netko tko je umro može uskrsnuti u istom tijelu. Tvrdi da Isus sebi nije mogao pomoći ni za svoga života, a sad je navodno uskrsnuo. I pita se: »Ali tko je to vidio? Histerična žena (*gynē paroistros*)«.[545]

Premda u ovom tekstu ženino ime nije navedeno, jasno je da iza ovoga teksta mogu biti novozavjetne predaje o Mariji iz Magdale kao svjedokinje uskrsnuća te da ju Celzo ne smatra vjerodostojnom svjedokinjom.

Tri navedena primjera na izvjestan su način tipična za predaje Marije Magdalene u 2. stoljeću. Ono što u njima u cijelosti nedostaje jest kasnije poistovjećivanje Marije s grešnicom koja Isusa pomazuje. Epistula Apostolorum i Evanđelje po Petru predstavljaju inačice i preoblikovanja novozavjetnih uskrsnih predaja premda nije sigurno da su im kao predložak služili novozavjetni spisi u onom obliku u kojem su nam predani. U navedenim tekstovima jedva postoje novi elementi, ispripovijedani sadržaj kanonskih evanđelja samo je dalje razvijen.[546] Taj je daljnji razvoj međutim negativan za ulogu Marije iz Magdale i žena. Tendencija umanjivanja njihove uloge

---

[543] Usp. *Isto*, 68.

[544] Usp. Carolyn OSIEK, The women at the tomb: What are they doing there?, 109.

[545] ORIGENES, *Gegen Kelsos* II, 55, navedeno prema: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala,* 105.

[546] Usp. *Isto*, 106.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 160

prisutna osobito u kanonskom Evanđelju po Luki, ovdje se nastavlja dok se zanemaruje tradicija sadržana u drugim kanonskim evanđeljima. To se umanjivanje osobito postiže isključivanjem žena kao (prvih) primateljica ukazanja Uskrsloga i primateljica poslanja.

3.2. MARIJA IZ MAGDALE U SOFIJI ISUSA KRISTA

U većini gnostičkih spisa Marija iz Magdale nastupa u kontekstu dijaloga između Isusa i njegovih učenika i učenica. Jedan takav spis je i Sofija Isusa Krista, sačuvan u dvjema koptskim inačicama i u jednom grčkom fragmentu.[547]

Spis počinje Spasiteljevim ukazanjem u Galileji skupini od »dvanaest učenika i sedam žena« koji su nastavili »biti njegovim sljedbenicima«.[548] Slijede dugi Isusovi odgovori na kratka pitanja koja postavljaju Toma, Matej, Filip, Bartolomej, Marija kao i cijela skupina. Prema S. Petersen, spis se može čitati kao neka vrsta nove koncepcije Mt 28,16-20[549]. Za razliku od Mateja u kojem se Isus ukazuje samo Jedanaestorici, u Sofiji Isusa Krista ukazuje se skupini od dvanaest učenika proširenoj sa sedam žena. Osim toga, znatno je proširen i sadržaj Isusova govora. Uskrsli izlaže neku vrstu filozofsko-gnostičkog učenja o nastanku neba, svijeta i ljudi, učenja koje nema paralelu u Novom zavjetu.[550] Od sedam žena imenovana je samo Marija (Magdalena). Ona je ujedno jedina žena koja postavlja pitanja: postavlja

---

[547] Naslov Sofija Isusa Krista je dvosmislen: može značiti *eon Sofiju*, *nebeski lik Sofije* kao i *mudrost* Isusa Krista (usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 107; Joshua Roy PORTER, *Izgubljena Biblija*, Zagreb, 2011., 171). Datiranje spisa razlikuje se od autora do autora. Douglas M. Parrott pretpostavlja da je mogao nastati u drugoj polovini prvoga stoljeća ubrzo nakon dolaska kršćanstva u Egipat. Mišljenja je da tu postavku podržava prilično nepolemičan ton traktata (usp. Douglas M. PARROTT, Uvod. Eugnost Blaženi /III,3 i V,1/ i Sofija Isusa Krista /III,4 i BG 8502,3/, u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 2007., 208). S. Petersen spis datira u rano drugo stoljeće (usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 107), a A. G. Brock u drugu polovinu drugog stoljeća poslije Krista (usp. Ann G. BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 99).

[548] Eugnost Blaženi (III,3 i V,1) i Sofija Isusa Krista (III,4 i BG 8502,3), 209.

[549] »Jedanaestorica pođoše u Galileju na goru kamo im je naredio Isus. Kad ga ugledaše, padoše ničice preda nj. A neki posumnjaše. Isus im pristupi i prozbori: 'Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji! Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio!'«

[550] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 108.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 161

dva pitanja, jednako kao i Filip, Toma i Matej, a Bartolomej postavlja jedno.[551]

A. G. Brock slaže se s autorima koji smatraju da autor namjerno bira prethodno imenovane učenike te da tim izborom odbacuje uži krug učenika (Petra, Andriju, Jakova i Ivana) koji su ponekad izdvojeni u kanonskim evanđeljima (usp. Lk 5,1-11; Mk 9,2; Mk 14,33). Na taj način autor oblikuje vlastiti uži krug. Osobe koje ga sačinjavaju poznate su i iz drugih gnostičkih spisa, primjerice, iz Prvog Jakovljevog otkrivenja. A. G. Brock pretpostavlja da autor možda bira tu skupinu učenika i učenica jer predstavljaju alternativu skupini iz kanonskih evanđelja. Na taj način oblikuje vlastiti uži krug učenika oko Isusa.[552] Sedam žena iz ovoga spisa može predstavljati sedam gnostičkih žena o kojima govori Prvo Jakovljevo otkrivenje ili, primjerice, Manihejska knjiga psalama koja jedina sadrži cjelovit popis imena.[553]

J. Schaberg prepoznaje u tom spisu vodeću ulogu Marije iz Magdale. Prema njezinom mišljenju, njezino vodstvo ne znači nužno ili uvijek da ima sljedbenike, da je uspješna ili da ima moć ovlasti, već da je opisana kao ona koja učenicima pokazuje put. Često to uključuje tješenje i ohrabrivanje drugih da krenu, njihovo ispravljanje, pozivanje da vjeruju i da djeluju. U Sofiji Isusa Krista uskrsli Spasitelj sam tješi i uči zbunjene učenike. Ali u drugom i konačnom pitanju, Marijin glas brine se za misiju učenika: »Sveti Gospodine, odakle su došli tvoji učenici, kamo idu, i (što) da ondje čine?«[554] Njegov odgovor njoj završava poslanjem i to jezikom koji je sigurno trebao biti inkluzivan: »Dao sam vam vlast nad svime kao Sinovima Svjetla, kako biste po njihovoj moći vi gazili [svojim] nogama«.[555]

Potrebno je ipak uočiti da na to posljednje pitanje koje postavlja Marija iz Magdale, pitanje o podrijetlu i sudbini učenika i učenica, Isus odgovara izrekom u kojoj je ženskost predstavljena kao »nedostatak«[556], kao negativni princip dok veliko svjetlo muškosti ima pozitivnu ulogu.[557] Ljudi tre-

---

551 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 99.

552 Usp. *Isto*, 99-100.

553 Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 131.

554 Eugnost Blaženi (III,3 i V,1) i Sofija Isusa Krista (III,4 i BG 8502,3), 226.

555 *Isto,* 229.

556 Usp. *Isto*, 226.

557 »Kad se zagrijala zbog daha Velike Svjetlosti Muškoga, i kada je uzela misao, primiše tad imena svi oni koji su u svijetu kaosa, i sve što je u njemu kroz tog Besmrtnika, kada je dah u njega udahnut.« *Isto*, 227.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 162

baju »od dvoje« postati jedno kao na početku[558]. Prema S. Petersen misaoni tijek ovoga teksta vodi od mitoloških izričaja preko stvaranja u kojem je »ženskost« negativno konotirana, do ukidanja spolnih razlika i time do konačno idealnog duhovnog stanja »muškosti«. Sve to je izazvano Marijinim pitanjem i ujedno je, kao i u Evanđelju po Tomi, zaključni dio teksta.[559]

Osim tih negativnih konotacija vezanih uz ženskost, uloga Marije iz Magdale u spisu Sofija Isusa Krista načelno se ne razlikuje od uloge muških učenika i ni u čemu nije sporna. Kao i u kanonskim evanđeljima predstavljena je kao najvažnija učenica: jedina je žena čije se ime izričito navodi; jedina od žena govori i to dva puta kao i većina muških učenika; pripisuje joj se važno pitanje o podrijetlu i ulozi učenika kojim ujedno tekst i završava; ima vodeću ulogu.

3.3. MARIJA IZ MAGDALE U DIJALOGU SPASITELJA

Dijalog Spasitelja primjer je spisa u kojem je Marija iz Magdale prikazana kao učenica koja izvanredno dobro razumije gnostičko učenje. Spis spada u kodeks III iz otkrića Nag Hammadija i datiran je na početak drugog stoljeća. Tekst je fragmentaran i poznat samo u koptskom prijevodu grčkog originala.[560] Središnja je tema Dijaloga put otkupljenja i cijeli se koncept može okarakterizirati kao gnostički.[561]

Dijalog Spasitelja sadrži razgovore Spasitelja i njegovih učenika od kojih su imenom spomenuti Matej, Juda i Marija[562], za koju se pretpostavlja da je Marija iz Magdale.[563] Juda govori šesnaest puta, Matej deset a Marija trinaest puta. Da tekst pripisuje veliku važnost Mariji, ne očituje samo učestalost njezinog javljanja za riječ već i vrsta njezinih govora. Primjerice, dok se druga dvojica učenika ponašaju tipično za učenike postavljajući Gospodinu pitanja, Marija uz pitanja i tumači, izlaže.[564] Osim toga, ona ispituje

---

558 Usp. *Isto*, 228.

559 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 178.

560 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 97-98.

561 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 109.

562 Kao što u Sofiji Isusa Krista postoji uži krug učenika kao alternativa užem krugu učenika iz kanonskih evanđelja, tako A. G. Brock i u Dijalogu Spasitelja prepoznaje alternativni krug učenika: Marija, Juda i Matej nude protutežu Petru, Jakovu i Ivanu. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 99.

563 Usp. *Isto*, 98.

564 Marija govori trinaest puta: od toga pet puta postavlja pitanje, ostalo je aktivno sudjelovanje u dijalogu. Usp. *Isto*, 99.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 163

učenike. Pita ih o čuvanju rasprava s Gospodinom (131,19-21) što može značiti da postavlja pitanje o zapisivanju njegovih riječi, o čuvanju svitaka ili o razumijevanju i izvršavanju tih riječi.[565]

Marija iz Magdale prikazana je u ovom spisu kao osoba koja želi razumjeti i koja razumije. Ona govori: »Želim razumjeti sve [upravo onako] kako jest« (141,12-14).[566] Da i postiže razumijevanje (uvid, gnozu), svjedoči rečenica kojom pripovjedač ili redaktor hvali njezino tumačenje Gospodinova govora: »Izgovorila je ovo kao žena koja u potpunosti razumije« (139,12-13).[567] A. G. Brock naglašava da je to najpozitivniji opis bilo kojeg učenika u tekstu.[568] Marija međutim doživljava još jednu veliku pohvalu. Na njezinu molbu: »Reci mi, Gospodine, zbog čega sam ovamo došla da dobijem ili izgubim«, Gospodin je hvali: »Razjašnjavaš svo obilje objavitelja!« (140,14-18).[569] Prema M. R. Thompson Marija je time uzdignuta kao nositeljica objave.[570]

J. Schaberg u Dijalogu Spasitelja prepoznaje i vizionarsko iskustvo i vizionarsku ulogu Marije iz Magdale. Ona ne razlikuje između vizije i uskrsnog ukazanja te pojam *vizionar* ne rabi za nekoga tko prima privatne objave i zadržava ih za sebe, već čije iskustvo izravne komunikacije sa Spasiteljem zahtijeva prenošenje poruke drugima. Marijin izravni kontakt sa Spasiteljem izvor je njezinoga znanja, autoriteta i učenja te je ona u tom smislu vizionarka. Osim toga, u Dijalogu Spasitelja 134,24-25 spomenuta je s Judom i Matejem na početku izvješća o apokaliptičkoj viziji koju je izvorno primila jedna osoba. Schaberg se poziva na istraživanja prema kojima je ta osoba možda bila Marija.[571]

Marija je dakle u Dijalogu Spasitelja okarakterizirana kao izvrsna gnostičarka. Istovremeno se međutim oko njezinih govora postavlja važno pitanje vrijednosti ženskosti. Naime, Marijino pitanje o razlogu njezinog dolaska nadovezuje se na Isusove riječi: »Što je rođeno od istine, ne umire. Što žena rodi, to umire« (140,12-14).[572] Marija stoga pita koji je smisao njezinog

---

565 Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 145.

566 Dijalog Spasitelja (III,5), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 239.

567 Dijalog Spasitelja (III,5), 238.

568 Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 98-99.

569 Dijalog Spasitelja (III,5), 239.

570 Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 100-101.

571 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 147.

572 Dijalog Spasitelja (III,5), 238.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 164

biti-tu ako je osuđena za proizvodnju smrti. Gospodin joj odgovara da je razlog njezina dolaska da razjašnjava obilje objave. Marija dakle na osobit način dokazuje »obilje objave« jer ona — premda žena — posve razumije. Njezina prisutnost kao žene pokazuje Isusovu veličinu jer su njegove objave pristupačne čak i za jednu ženu.[573]

Na pitanje ženskosti Gospodin se vraća još jednom. Na Judino pitanje: »No, kako da se molimo kad molimo?« slijedi Isusov odgovor: »Molite se na mjestu gdje nema žena.« Matej ponavlja te riječi i tumači da Gospodin pod tim misli: »'Uništite djela ženskosti', ne zato što postoji neki drugi [način rađanja], već zato što će one prestati [rađati]«. Marija reagira na Matejevu izjavu skepsom: »Njih se nikada neće zatrti« (144,17-23).[574] Koji je odgovor slijedio na Marijin prigovor ne znamo jer nedostaje dio teksta.

Kao što vidimo, pitanje o pravom načinu molitve u Isusovom odgovoru je izostavljeno a Isusov poticaj da se moli na mjestu gdje nema žena Matej tumači kao poticaj za rušenje djela ženskosti. Djela ženskosti se pri tom stavljaju u vezu s prestankom rađanja. Djela ženskosti su rađanja preko žena i to neće biti zamijenjeno nekom drugom vrstom rađanja, već će rađanja kao takva prestati kad žene prestanu rađati. Prestanak ljudskog rađanja vodi do mira i otkupljenja. Silke Petersen smatra da zajednica koja stoji iza Dijaloga Spasitelja favorizira način života koji je neprijateljski prema rađanju.[575]

S. Petersen smatra zanimljivim da je u ovom spisu tema rušenja »djela ženskosti« povezana s pitanjem prisutnosti ili odsutnosti žena i raspravljana u prisutnosti učenice Marije.[576] Naime, poziv da se moli na mjestu na kojem nema žena, ne vodi do isključenja žena: Marija bez osporavanja ostaje i dalje nazočna. Prema mišljenju S. Petersen, Dijalog ne propagira isključenje žena, već rušenje »djela ženskosti« služi kao priprema za prisutnost žena. Kad prestanu djela ženskosti, rodna razlika neće više igrati nikakvu ulogu.[577] Slično razmišlja i Elaine Pagels: cilj nisu žene već moć seksualnosti.

---

573 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 167-168.

574 Dijalog Spasitelja (III,5), 240.

575 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 168-169.

576 Usp. Isto, 169-170. Petersen upozorava da se sličan model tumačenja ženskosti pojavljuje i u Prvoj Jakovljevoj apokalipsi. U jednom odlomku spisa Jakov izričito pita Isusa o sedam žena koje su postale njegove učenice i čudi se da su one, *bespomoćno posuđe*, stekle moć pravog razumijevanja. Sedam žena Isus tumači kao *sedam duhova* (*pneuma*). Isus sam ih je očistio i djelo ženskosti uzdignuto je u djelo muškosti. Deficitarna ženskost time za učenice ne znači više nikakvu zapreku. Usp. *Isto*, 170-173.

577 Usp. *Isto*, 170.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 165

Marija Magdalena, slavljena kao žena koja sve zna, stoji među učenicima koji primaju Isusove zapovijedi.[578]

Silke Petersen ukazuje da uloga ženskosti i žensko-božanskih likova u kontekstu nastanka svijeta u mnogim gnostičkim spisima biva tematizirana upravo u suznačjima u kojima se kao istaknuta učenica pojavljuje Marija iz Magdale. Slava Marijina tako korespondira s manjim vrednovanjem ženskosti što upozorava na to da gnostičke spise ne treba promatrati jednostavno kao bolju alternativu patrijarhalnom kršćanstvu.[579]

Može se zaključiti da je u Dijalogu Spasitelja Marija iz Magdale prikazana kao uzorna, vodeća učenica, vizionarka te da tu njezinu ulogu ne umanjuje ni manje vrednovanje ženskosti. Posebno je važno da je hvaljena više nego dva muška učenika koja sudjeluju u dijalogu. To što je predstavljena kao žena koja u potpunosti razumije i kao nositeljica objave govori da je morala imati veliku važnost u zajednici iz koje dolazi predaja sadržana u ovom spisu.

3.4. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO MARIJI

Središnji spis koji prikazuje osobit odnos Isusa i Marije iz Magdale jest Evanđelje po Mariji. Taj je tekst ostao nepoznat sve do u kasno devetnaesto stoljeće kad je otkrivena fragmentarna kopija u koptskom prijevodu (Papyrus Berolinensis 8502,1) koja sadrži većinu teksta premda nedostaje otprilike osamnaest stranica. Nakon toga su se pojavila dva dodatna fragmenta na grčkom jeziku: Papirus Rylands III 463 i Papyrus Oxyrhynchus 3525.[580] Ve-

[578] Usp. Elaine PAGELS, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979., 66-67.

[579] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 110.

[580] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 81-82. Evanđelje po Mariji ne spada u spise otkrivene u Nag Hammadiju ali budući da mu se pripisuju snažna gnostička obilježja, u pravilu ga se obrađuje u kontekstu tih spisa (usp. Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften*, Wiesbaden, 2013., 246. Više o otkriću Evanđelja po Mariji vidi u: K. L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman apostle*, Salem, 7-12, 170-172). K. L. King ujedno stavlja u pitanje i gnostički karakter spisa. Ona je mišljenja da je teško pomiriti učenje sadržano u Evanđelju po Mariji s tipičnim oznakama znanstveno konstruiranog gnosticizma. Činjenica da učenja sadržana u Evanđelju po Mariji nisu prevladala u kasnijem kršćanstvu, ne znači da je spis u vrijeme nastanka bio smatran nekršćanskim. Sukob među učenicima opisan u spisu, smatra ona, više ima obilježja sukoba među kršćanima koji imaju različite poglede na pitanje autoriteta a još se ne mogu pozvati na fiksne norme kao što su kanon novozavjetnih tekstova ili Nicejsko vjerovanje koji nastaju kasnije (usp. *Isto*, 171-172). Razlika mišljenja među autorima pripada li Evanđelje po Mariji u gnostičke spise ili ne, odražava se i na njihova tumačenja pojedinih pitanja vezanih uz spis ili uz tumačenje spisa u cjelini. Ta će razlika mišljenja biti prikazana u tekstu koji slijedi.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 166

ćina znanstvenika Evanđelje po Mariji datira u drugo stoljeće poslije Krista i pretpostavlja da potječe iz Egipta.[581]

Dok Evanđelje po Mariji nije otkriveno, nije bilo poznato nijedno evanđelje pripisano nekoj ženi. Premda naslov ne znači da je Evanđelje po Mariji napisala povijesna učenica Marija iz Magdale[582], neki su znanstvenici sugerirali da ga je napisala žena[583]. K. L. King smatra da se to ne može sa sigurnošću tvrditi, ali ni smatrati nemogućim jer žene su od početka Isusova javnog djelovanja bile njegove sljedbenice, imale su važnu ulogu u ranokršćanskim zajednicama i u antici su postojale žene autorice. Tekst je pripisan Mariji iz Magdale jer se željelo osigurati apostolski autoritet za učenje u njemu sadržano, kao što je slučaj i s drugim tekstovima iz prvog i drugog stoljeća pripisanim raznim apostolima ili njihovim sljedbenicima.[584]

Budući da je spis naslovljen Evanđelje po Mariji bez pobližih oznaka o kojoj se Mariji radi, vodila se i rasprava radi li se o Mariji, Isusovoj majci, ili o Mariji iz Magdale. Prema Pameli Thimmes prevladali su argumenti da se radi o Mariji iz Magdale. Naime, fraza da je Isus volio Mariju Magdalenu više nego (sve) koja se pojavljuje u Evanđelju po Filipu, prisutna je i u Evanđelju po Mariji što govori da je u gnostičkoj predaji upravo Marija iz Magdale bila poznata po posebnom odnosu prema Isusu.[585] Osim toga, egzeget Jürgen Werlitz i teologinja i filozofkinja Katharina Ceming navode da su u gnostičkim krugovima bile važne sve osobe koje su bile u kontaktu s Isusom nakon uskrsnuća budući da je to otvaralo mogućnost primanja daljnjih objava od Uskrsloga. U kanonskom Evanđelju po Ivanu (20,11-18) upravo je Marija iz Magdale predstavljena kao svjedokinja Uskrsloga čime je u gnostičkim krugovima bila upravo predodređena za primanje tajnih ob-

---

581 Među znanstvenicima se vode rasprave o tome treba li spis datirati u prvu ili drugu polovinu drugoga stoljeća. A. G. Brock i K. L. King smatraju da Evanđelje po Mariji nastaje u prvoj polovini drugog stoljeća. Prema K. L. King, većina argumenata u raspravama o vodećim ulogama žena pred kraj drugoga stoljeća — bilo za, bilo protiv — poziva se na Pavlov autoritet što posve nedostaje u Evanđelju po Mariji (usp. *Isto*, 183-184; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 82). J. Schaberg navodi mogućnost da tekst potječe iz kasnog prvog ili ranog drugog stoljeća poslije Krista. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, usp. 168.

582 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 114.

583 Raspravu o tome vidi u: Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 212, bilješka 91.

584 Premda ostaje nepoznat autor ili autorica Evanđelja po Mariji, K. L. King sugerira mogućnost da to Evanđelje sadrži žensku perspektivu u teologiji. Usp. *Isto*, 184-185.

585 Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 208-209.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 167

java od Uskrsloga.[586] S. Petersen upućuje da kad se u apokrifnim spisima drugog i trećeg stoljeća pojavljuje Isusova majka, ona je uvijek okarakterizirana kao majka. Marija bez nadimka stoga nije Isusova majka već Marija iz Magdale.[587]

Tekst Evanđelja po Mariji počinje dijalogom Spasitelja i njegovih učenika u kojem odgovara na njihova pitanja o materiji i grijehu. Nakon izlaganja Spasitelj se s učenicima pozdravlja, upozorava ih da se čuvaju onih koji bi ih mogli zavesti na pogrešan put te ih šalje da propovijedaju evanđelje o kraljevstvu. Učenici međutim ne odlaze propovijedati već padaju u neku vrstu apatičnosti:

> No, oni se ražalostiše i zaplakaše, govoreći, »Kako da odemo među nežidove i propovijedamo evanđelje kraljevstva Sina Čovječjega? Ako nisu poštedjeli njega, kako će poštedjeti nas?«[588]

S. Petersen uočava razliku ovoga spisa i drugih gnostičkih apokrifa pisanih u obliku dijaloga (primjerice Ivanov apokrif i Sofija Isusa Krista). U tim drugim apokrifima beznadnost učenika opisana je na početku spisa i povod je Spasiteljevog ukazanja i njegovih govora. U Evanđelju po Mariji bespomoćnost učenika opisana je tek nakon Isusova ukazanja. Opis njihova stanja ne služi stoga kao priprema za Isusovo ukazanje već kao priprema za Marijin nastup[589]:

> Tada ustane Marija, pozdravi ih i reče braći svojoj, »Ne plačite i ne tugujte, i ne budite neodlučni, jer njegova će milost biti s vama i štititi vas. Radije slavimo njegovu veličinu, jer on nas je pripremio i učinio ljudima.« Kada je Marija to rekla, njihova se srca okrenuše Dobru, i oni počeše raspravljati o [Spasiteljevim] riječima.[590]

---

[586] Usp. Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien,* 242. Pamela Thimmes kao i Jürgen Werlitz i Katharina Ceming smatraju Evanđelje po Mariji gnostičkim spisom što se odražava i na njihovo gore predstavljeno tumačenje pitanja identiteta Marije iz Magdale u spisu Evanđelje po Mariji.

[587] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 114.

[588] Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 2007., 495.

[589] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 115.

[590] Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 495. Prema hrvatskom prijevodu Marija učenike *pozdravi*. Takav prijevod slijedi i Jane Schaberg (*The Ressurection of Mary Magdalene*, 169). Joseph Rowe prevodi s koptskoga na engleski i prevodi sa *zagrli* (*embraced*) (usp. Jean-Yves LELOUP — Joseph ROWE— Jacob NEEDLEMAN, *The Gospel of Mary Magdalene*, Vermont, 2002., 29). S. Petersen prevodi sa *zagrli/poljubi* bez dodatnih tumačenja (usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 115). K. L. King upozo-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 168

Marija nastupa odlučno i izravno dijagnosticira stanje učenika. Prema J. Schaberg, njezin nastup govori da je u zajednici imala istaknut položaj. Nije identificirana kao žena ili majka i ništa nije rečeno o njezinoj seksualnosti ili bilo čemu drugom. Strah drugih ukazuje da oni imaju samo djelomično razumijevanje Spasiteljeva učenja: imaju pravo da neće biti pošteđeni kao što nije bio ni on, ali su u krivu jer se boje smrti i jer puštaju da ih strah paralizira. Marija se ne boji smrti i ne boji se učenika, tješi ih govorom koji, prema J. Schaberg, podsjeća na diskurs Isusovih govora na Posljednjoj večeri.[591] Ona učenike usredotočuje na veličinu Spasitelja, njegovu zaštitu i njihovu unutarnju jakost.[592] U ovom se tekstu Marija iz Magdale ne pojavljuje samo kao razborita, prisebna učenica već se — time što učenike tješi, hrabri i podučava — pojavljuje u ulozi koja u drugim spisima pripada Isusu. U Isusovoj odsutnosti, ona preuzima njegovu ulogu. Isus ipak ostaje u središtu pozornosti. Premda odsutan, na njegove se riječi sjeća i o njima se raspravlja.[593]

U prethodno citiranom govoru Marije iz Magdale važan je i izraz da je Spasitelj učenike *učinio ljudima*. J. Schaberg upozorava da termin rabljen u izvorniku može biti rodno inkluzivan ili se može odnositi na muškarca. Ona se slaže s prijevodom K. L. King koja termin prevodi inkluzivno: *ljudima*. J. Schaberg naime smatra da u tekstu ne postoji nikakva indikacija da je stajalište autora seksističko, da se muškarce vrednuje više nego žene ili da u redu postajanja potpunim ljudskim bićem žene trebaju nadići svoju ženskost više nego muškarci svoju muškost. U tom se smislu Evanđelje po Mariji razlikuje od Evanđelja po Tomi gdje Marija treba postati poput muškarca da bi dosegla savršenstvo.[594] To je stajalište u ovom tekstu izričito odbačeno. Prijevod s muškim rodom kao generičkim da bi se označilo cijelu

---

rava da ih ona prema grčkoj inačici teksta *sve nježno poljubi* (Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 83.) Smatram bitnim upozoriti na različite mogućnosti prijevoda jer će o značenju poljubaca u antičkom svijetu u ovom radu naknadno biti više riječi u prikazu Evanđelja po Filipu.

591 »Neka se ne uznemiruje srce vaše! Vjerujte u Boga, i u mene vjerujte!« (Iv 14,1).

592 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 170.

593 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 116; Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 172; Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien*, 243.

594 Tekst iz Evanđelja po Tomi glasi: »Isus reče, 'Ja sâm ću je voditi da je učinim muškom, kako bi i ona postala živim duhom poput vas muškaraca. Jer, svaka žena koja sebe učini muškim, ući će u Kraljevstvo nebesko.'« (114). Evanđelje po Tomi (II,2), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 130.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 169

ljudskost, prema J. Schaberg, proizlazi iz vrednovanja koje ovo evanđelje ne sadrži.[595]

Tekst sugerira da su Marijine riječi obnovile među apostolima mir i sklad. Dojam se dodatno pojačava kad je Petar, nakon što učenici počnu raspravljati o Spasiteljevim riječima, oslovljava sa *sestro*:

> Petar reče Mariji: »Sestro, znamo da te učitelj ljubio više od ostalih žena. Reci nam, po sjećanju svojemu, koje su bile riječi Spasitelja — riječi koje ti znaš (a) mi ih ne znamo, niti smo ih čuli. Marija odgovori, »Što je od vas skriveno, ja ću vam objaviti.«[596]

Petar pretpostavlja da je više čula i da zna više nego drugi, a kao razlog zašto ima više informacija navodi Isusovu posebnu ljubav prema Mariji. Istovremeno međutim pokušava umanjiti Marijinu prednost jer Isusovu ljubav prema njoj ograničava na usporedbu s ljubavlju prema drugim ženama isključujući iz usporedbe sebe i druge muške učenike.

U ovom je suznačju važno upozoriti na ulogu koju posebno znanje i koncept sjećanja imaju u drugim spisima iz drugog stoljeća i u Novom zavjetu.[597] Posebno znanje često se predstavlja kao tajna predaja dana pojedinim osobama ili ograničenom krugu ljudi. Time se s jedne strane tumači činjenica da to znanje nije općenito prošireno, s druge strane se određeno učenje vezuje uz poznate osobe koje time osiguravaju pouzdanost te predaje.[598] Objavljujući ono što je drugima nepoznato, Marija iz Magdale predstavljena je ovdje kao prenositeljica i jamac određene predaje te kao njezina tumačiteljica.

Osim toga, kao što Marija iz Magdale preuzima Spasiteljevu ulogu kad tješi i hrabri učenike, time što se sjeća Spasiteljevih riječi podsjeća na ulogu Duha Branitelja o kojem govori kanonsko Evanđelje po Ivanu. U trenucima rastanka s učenicima Isus naviješta Duha Branitelja koji će učenike podučavati i sjećati na sve što je rekao[599], koji će ih upućivati u svu isti-

---

[595] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 171.

[596] Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 495.

[597] Silke Petersen upozorava da predodžba o posebnim, tajnim Isusovim riječima nije gnostički izum jer i u novozavjetnim tekstovima nailazimo na opise kako se Isus obraća samo užem krugu učenika. Vidi primjerice: »Vama je dano otajstvo kraljevstva Božjega, a onima vani sve biva u prispodobama.« (Mk 4,11). Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 117, bilj. 106. O *sjećanju* više ovdje u poglavlju Marija iz Magdale u Evanđelju po Luki.

[598] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 117.

[599] »Branitelj — Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje Ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh.« (Iv 14, 26)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 170

nu.[600] U Evanđelju po Mariji Marija ne naviješta vlastiti nauk, već se sjeća na Isusove riječi i prenosi ih učenicima. U tom smislu učenike u ovom spisu uvodi u »svu istinu«.[601]

U nastavku teksta ona udovoljava Petrovoj molbi i izvješćuje o viziji u kojoj joj se ukazao Isus.[602] Marija je dakle prikazana i kao vizionarka koju Spasitelj hvali jer se nije uplašila kad ga je vidjela.[603] Njezin je um stabilan, usredotočen na vječno i duhovno.

Tekst u kojem Marija pripovijeda o razgovoru s Isusom nažalost je prekinut, nedostaju četiri stranice u koptskom kodeksu. Potom se nastavlja usred govora u kojem ona opisuje uzdignuće duše. Pripovijest završava riječima: »Kad je Marija to izrekla, ona utihnu, jer, Spasitelj ništa više nije bio rekao.«[604] Tom je rečenicom još jednom potvrđeno da je u prethodnim odlomcima govorila Marija i da je dalje predavala Isusovo učenje. Prema S. Petersen, Marijina šutnja odgovara šutnji koju je dosegnula duša na cilju svoga uzdizanja. Ili kako to tumači Dieter Lührmann: »Opisom svoje vizije dosegnula je razinu otkupljenja.«[605]

Marijin govor izaziva Andrijinu kritiku. On se obraća braći:

> Recite što (vam) drago o onome što je ispripovijedala, no ja osobno ne vjerujem da je Spasitelj to izrekao. Jer, taj nam je nauk stran.[606]

J. Schaberg uočava da učenje koje Marija prenosi učenicima nije u sukobu sa Spasiteljevim učenjem o materiji i grijehu s početka ovoga teksta te da stoga Andrijine primjedbe nisu logične. Osim toga ne slijedi rasprava o podrijetlu ili sadržaju riječi koje je Marija izgovorila.[607] Umjesto toga, sli-

---

600 »No kad dođe on — Duh Istine — upućivat će vas u svu istinu; jer neće govoriti od sebe, nego će govoriti što čuje, i očitovat će vam ono što dolazi.« (Iv 16,13)

601 Više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 117-118.

602 Silke Petersen upućuje da se njezina početna formulacija »Ja sam vidjela Gospodina« nadovezuje na »vidjela sam Gospodina« iz Iv 20,18. Usp. *Isto*, 144.

603 Više o pitanju vizije u ovom tekstu: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 172-173. Vidi također: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 82-83.

604 Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 495.

605 Dieter LÜHRMANN, Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums, POx 3525 und PRyl 463, u: *Novum Testamentum*, 30 (1988.) 4, 331. Prema: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 146.

606 Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 496.

607 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 175-176.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 171

jedi Petrov napad koji je, za razliku od Andrijinog, personaliziran. On proziva Mariju kao ženu:

> »Je li on doista razgovarao sa ženom, bez našeg znanja (i) u tajnosti? Zar ćemo je poslušati? Zar je nju ljubio više od nas?«[608]

Marija je ponovno predstavljena kao ljubljena učenica ali — kao i u prvom Petrovom govoru — ne zbog svoje erotičnosti već stoga što, za razliku od drugih učenika, posjeduje posebno znanje i razumije pravu poruku o Kraljevstvu Božjem. Ovdje se ne radi o ljubavi muškarca prema ženi već o ljubavi učitelja prema učenici. To je posebno naglašeno Marijinim oslovljavanjem Isusa kao *Spasitelja* i *Gospodina*.[609] S. Petersen smatra da se Evanđelje po Mariji ne smije tumačiti onako kako ga tumači Dan Brown, kao da se radi o erotskom ili seksualnom odnosu: Marija iz Magdale ne pojavljuje se u tekstu kao Isusova ljubavnica već nedvosmisleno kao jamac predaje za određenu vrstu »tajnog« znanja. Njezina duhovna blizina Isusu jamči da je pouzdana kao prenositeljica toga tajnog znanja.[610]

Prema S. Petersen, Petar svojom reakcijom pokazuje da nije shvatio da zbiljsko biti-čovjek, učenje koje je na više mjesta izloženo u Evanđelju po Mariji, nadilazi spolne razlike.[611] Elaine Pagels, povjesničarka religije i sveučilišna profesorica čije je glavno područje istraživanja povijest ranog kršćanstva i posebno gnosticizma, drži kako Petar nije samo netko tko ne prima viziju, već kleveće osobu obdarenu vizijama.[612] Antti Marjanen, autor prve sveobuhvatne studije o Mariji Magdaleni u gnostičkim tekstovima drugog i trećeg stoljeća, smatra da je Evanđelje po Mariji dijelom pisano u obranu žena koje žele sudjelovati u duhovnom vodstvu ali su im to priječili oni koji su to smatrali nezakonitim zahtjevom. Nije na kocki samo uloga Marije kao prenositeljice vizionarske objave već duhovni autoritet žena općenito.[613]

---

[608] Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 496.

[609] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 175; Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien*, 242.

[610] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 119. Toga je mišljenja i Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien*, 241-243.

[611] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 146.

[612] Usp. Elaine PAGELS, Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions, u: Barbara ALAND, *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978., 424, prema: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 83.

[613] Usp. Antti MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden, 1996., 225.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 172

Marija izravno odgovara Petru, neizravno i Andriji. Brani se na pomirljiv način, bez ljutnje, nazivajući ga bratom kao što je on nju bio nazvao sestrom:

> Marija tad zaplaka i reče Petru: »Petre, brate moj, što misliš o tome? Zar misliš da sam sve to u svome srcu zamislila, ili da lažem o Spasitelju?«[614]

Marija polazi od toga da Petar dobro procjenjuje njezin karakter i da je dobrohotan. Ali on je ne poznaje i nije joj sklon.[615] K. L. King smatra da Marija nije uznemirena samo zbog toga što Petar sugerira da ona laže drugima već i zbog rivalstva i neprijateljstva koje Petrove riječi sugeriraju.[616]

Oštrija kritika Petra prepuštena je u tekstu učeniku po imenu Levi:

> »Petre, uvijek si bio nagle naravi. Vidim da se prema ženi odnosiš kao prema neprijateljima svojim. Ako ju je Spasitelj učinio dostojnom, tko si ti da je odbacuješ? Spasitelj je zasigurno dobro poznaje, i zato ju je ljubio više nego nas. Neka nas bude stid, i prigrlimo sad savršenoga čovjeka kao što nam je zapovjedio, i propovijedajmo evanđelje ne smišljajući nikakvih drugih pravila ni zakona uz one koje je Spasitelj postavio.«[617]

Levijeva obrana Marije je protunapad na Petrov karakter: zbog svoje nagle naravi Petar teško prihvaća Marijinu prednost pred drugim učenicima. Osim toga, Levi ga uspoređuje s *neprijateljem*. Izraz može označavati neprijateljske moći koje sprečavaju dušu u njezinom napretku. Naime, isti pojam, koji ovdje opisuje Petrov karakter kao osobito srdit, već je ranije u govoru o uzdignuću duše upotrijebljen za neprijateljske moći koje žele zadržati dušu.[618] U ovom je tekstu jasno izložena kritika Petra i njegovog pogrešnog razumijevanja.

Za razliku od Petra, prema kojemu je Isus Mariju ljubio više nego druge žene, Levi kaže da je Isus Mariju ljubio »više nego nas« pri čemu »nas«

---

614 Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 496.

615 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 176-177.

616 Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 85

617 Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), 496.

618 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 147. Te se sličnosti ne mogu uočiti u hrvatskom prijevodu jer se za Petrovu narav rabi riječ *nagla*, a moć koja sprječava dušu u napredovanju opisana je kao *gnjevna* (usp. Evanđelje po Mariji /BG 8502,1/, 496. O tome također: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 177). U jednoj od grčkih inačica Evanđelja po Mariji Andrija o Petru govori kao o Marijinom protivniku (u jednini) što je zapravo naziv za Sotonu (usp. Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien*, 245. O tome više i: Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 84-85.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 173

uključuje i muški dio skupine. Osim toga, iz toga što Marijin i Levijev govor sadrži mnoge elemente Isusova govora s početka spisa, S. Petersen zaključuje da je tekst Evanđelja po Mariji jednoznačno pristran u korist njihova učenja. Marija se pojavljuje kao duhovno najnapredniji lik skupine, njezino je biti-žena ne sprječava da ima uvide dublje od drugih. Važno je uočiti da i Petar i Andrija u ovom tekstu dovode u pitanje Marijinu superiornost nad muškim učenicima i njezin pristup tajnim objavama, ali ne i pripadnost skupini u cjelini i vodeću ulogu među ženama. I jedno i drugo pretpostavlja se kao samorazumljivo.[619]

Levijev odgovor pokazuje kako on prepoznaje da je Petrov problem povezan s Marijinom ženskošću i ujedno jasno govori da je Spasitelj više voli i da joj daje posebna učenja jer je ona, žena, dostojna.[620] K. L. King stoga u teologiji Evanđelja po Mariji smatra važnim rodno pitanje. Za Evanđelje po Mariji tjelesno je razlikovanje irelevantno za duhovni karakter. Kao što Bog nije orođen već je nematerijalan i transcendentan, takva je i zbiljska ljudskost. Petrova je krivnja u nesposobnosti da onkraj tjelesnih razlika vidi duhovne kvalitete nužne za vodstvo. On očigledno voli status koji mu daje njegov rod, i to ga vodi do uznositosti i ljubomore. Levijev ukor pak pokazuje kako se može biti zavaran tijelom te da se autoritet ne smije temeljiti na tome je li tko muškarac ili žena već na duhovnim postignućima. Oni koji su duhovno napredovali više od drugih imaju odgovornost da se brinu za druge i da ih podučavaju. Osim toga, prema Evanđelju po Mariji, za vodstvo u zajednici nije dovoljno da je netko poznavao povijesnoga Isusa i slušao njegove riječi — traži se da se Spasiteljevo učenje usvoji i očituje u vlastitom življenju. Vodstvo pripada onima koji su tražili i našli istinsku ljudskost, oni trebaju drugima pokazati put, onako kako je to činio i Spasitelj. Takva osoba može biti bilo žena bilo muškarac. K. L. King ističe da prema Evanđelju po Mariji oni koji poput Petra tu činjenicu ne razumiju riskiraju da se nađu na strani *protivnika*. Oni koji se suprotstavljaju ženskom duhovnom vodstvu, čine to zbog ponosa, ljubomore, manjka razumijevanja, duhovne nezrelosti i svadljivosti.[621]

Levijeva obrana počiva na Spasiteljevom posebnom vrednovanju Marije koje bi, drži, Petar trebao prihvatiti. U tom smislu važan je koncept *biti dostojan* u njegovu govoru. Prema A. G. Brock izraz *biti dostojan* u kon-

---

619 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 149-150.

620 Usp. Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 89.

621 Usp. *Isto*.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 174

tekstu rasprave u Evanđelju po Mariji sugerira da se radi o dostojanstvu kao nužnoj kvaliteti za nositelja apostolske predaje. Pozivajući se na druge apokrifne tekstove i tekstove iz drugog stoljeća, zaključuje da postoji veza između dostojanstva i apostolskog autoriteta te da je u nekim tekstovima nakon prvoga stoljeća kršćanstva koncept *biti dostojan* povezan s ispunjavanjem uvjeta za biskupsku službu.[622]

Levi nadalje poziva učenike da se stide premda nije jasno odnosi li se to na njihovo suprotstavljanje Mariji ili na manjak razumijevanja, na strah i neodlučnost ili mješavinu svega toga. Levi govori u množini, »neka nas bude stid«, ne optužuje dakle samo Petra već sve učenike, uključujući i sebe. K. L. King smatra da to znači kako nije riječ samo o ponašanju jednog ili dvaju pojedinaca, već o skladu cijele skupine i njihovoj misiji propovijedanja evanđelja.[623] Levi podsjeća učenike na posljednje Spasiteljeve riječi i upozorava ih da trebaju ići i propovijedati Radosnu vijest a ne smišljati neka druga pravila i zakone. J. Schaberg se pita ne misli li Levi pritom na pravila i zakone koji se skrivaju iza Petrovih riječi a koji bi mogli glasiti: žensko duhovno iskustvo treba biti predmet muškog odobrenja i kontrole; neće žene učiti muškarce; neće žene voditi muškarce; neće žene zahtijevati uloge za koje ih Spasitelj nije izabrao; muškarci će biti zaduženi za određivanje autentičnosti cjelokupnog Spasiteljeva učenja, bilo da se temelji na sjećanju ili na tumačenju njegova života i osobe, ili na naknadnom iskustvu.[624]

Andrija, Petar i drugi muškarci ne odgovaraju Leviju već, prema koptskom tekstu, nakon njegovog govora odlaze propovijedati. Prema jednom od grčkih fragmenata naviještati odlazi samo Levi. S. Petersen napominje da nije jednostavno odlučiti koja je inačica izvorna. Grčka je pesimističnija, prema njoj skupina nije postigla jedinstvo i složno djelovanje. Stoga se pita: upućuje li to na kasniji datum nastanka grčke inačice, na vrijeme u kojem se produbio jaz prema petrovskoj skupini? Ili je skupina koja se poziva na Mariju iz Magdale uvijek bila u jasnoj suprotnosti prema Petrovoj skupini?[625]

---

[622] Kao primjer A. G. Brock navodi obred ređenja biskupa u Pravoslavnoj Crkvi u kojoj zajednica jednoglasno odgovara da je kandidat dostojan za službu. Više o konceptu dostojanstva u: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 84-86.

[623] Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 85.

[624] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 177.

[625] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 149.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 175

I K. L. King smatra da završni prizor Evanđelja po Mariji otvara brojna pitanja. Primjerice: Odražava li završni prizor u Evanđelju po Mariji stvarni sukob između povijesnih likova Petra i Marije? O kojim se tenzijama pritom radi? Ili su Petar i Marija (Andrija i Levi) samo narativni simboli suprotstavljenih kršćanskih skupina ili različitih teoloških pozicija? I koje su to skupine? Koja stajališta predstavljaju ti likovi? Što je bila okosnica sukoba? Čije gledište zastupa Evanđelje po Mariji? Što ono govori o kršćanstvu u drugom stoljeću?[626]

Kao primjer tumačenja da se u sukobu Petra i Marije odražava sukob pravovjernih i gnostičkih zajednica navodim tumačenje Pheme Perkins, Elaine Pagels i Anttija Marjanena. Prema teologinji specijaliziranoj za Ivanovske spise, Pavlove poslanice i gnosticizam P. Perkins, Marija iz Magdale predstavlja gnostičke a Petar pravovjerne zajednice koje se protive gnostičkom nauku i manjku poštivanja prema apostolskoj predaji.[627] E. Pagels tvrdi da su gnostici svjesni da njihova teorija, kao i pravovjerna, ima političke posljedice: onaj tko *vidi Gospodina* u viziji, može tvrditi da ima jednak ili veći autoritet nego Dvanaestorica i njihovi nasljednici.[628] Sukob se odvija oko legitimiteta postuskrsnih vizija kao izvora autoriteta učenja, posebno autoriteta žena. S tim se mišljenjem slaže i Annti Marjanen koji smatra da se ne radi samo o ulozi Marije Magdalene kao prenositeljice objave već je u pitanju duhovni autoritet žena općenito.[629] I S. Haskins smatra da Evanđelje po Mariji sadrži nekoliko različitih značajki koje pomažu osvijetliti gnostičko poimanje Marije Magdalene: ona nije opisana samo kao žena koju Spasitelj ljubi već kao voditeljica skupine apostola čak i kad se taj položaj nastoji osporiti; privilegirana je da primi viziju; razumije više od Petra i djeluje kao jamac Gospodinovog učenja.[630]

I S. Petersen smatra Evanđelje po Mariji polemičkim tekstom u kojem se odražavaju rasprave drugog stoljeća o pravom razumijevanju »kršćanskog«. Osobe koje u njemu nastupaju služe kao simboličke figure različitih stajališta u toj raspravi.[631] One predstavljaju različita teološka uvjerenja, da-

---

[626] Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 85-86.

[627] Usp. Pheme PERKINS, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York, 1980., 133, 137.

[628] Usp. Elaine PAGELS, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979., 13.

[629] Usp. Antti MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 225.

[630] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 37.

[631] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 149.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 176

kle nije riječ o raspravi o povijesnim osobama pa iz Evanđelja po Mariji ne valja izvoditi izravne zaključke o odnosima povijesnih osoba.[632] Ono što se može doznati jest da na početku kršćanstva postoji jedan pravac koji je sebe shvaćao kao kršćanski i koji se u svojim teološkim uvjerenjima pozivao na Mariju iz Magdale kao onu koja jamči predaju, kao što su drugi pravci za svoja uvjerenja uzimali u obzir druge osobe.[633] Izbor tih osoba nije proizvoljan. Birane su osobe iz užeg Isusovog okruženja kao što su Jakov, Isusov brat, učenik Toma ili Ljubljeni učenik u Ivanovom evanđelju. S. Petersen navodi da je konstelacija osoba u Evanđelju po Mariji posve usporediva s onom u kanonskom Evanđelju po Ivanu: oba se teksta pozivaju na osobu koju je Isus posebno ljubio, što ide na štetu Petrova lika i onih koje on predstavlja. Uz nazive »Ivanovsko kršćanstvo«, »Tomino kršćanstvo« itd. koji se rabe kad se prema vodećim osobama nazivaju skupine koje stoje iza njih, pojavljuje se i naziv »Magdalenino kršćanstvo« čiji se obrisi otkrivaju u novijim istraživanjima.[634]

Tumačenje da je Petrov i Marijin sukob odraz sukoba pravovjernih i gnostičkih oblika kršćanstva K. L. King smatra prividno uvjerljivim. Slaže se da se odnosi na autoritet vodstva, no mišljenja je međutim da se ne radi o različitom poimanju vodstva u pravovjernim i gnostičkim kršćanskim zajednicama. Takvo je tumačenje moguće tek na temelju uvida kasnijih stoljeća, uključujući i naše. Gledajući u drugo stoljeće iz motrišta dvadeset i prvoga, znamo da je učenje Evanđelja po Mariji izgubilo u borbi za teološku hegemoniju, da je Petar postao istaknut predstavnik pravovjerja. Ali naravno, nitko u drugom stoljeću nije to vidio na taj način jer nisu znali ono što mi danas znamo. K. L. King smatra dakle da se Marijin i Petrov sukob ne smije tumačiti kao sukob pravovjernih i gnostičkih učenika, da je to strano sukobu opisanom u Evanđelju po Mariji te da ujedno zamagljuje kompleksnu dinamiku društvenog i teološkog formiranja ranog kršćanstva.[635] Prema

---

[632] Usp. *Isto*, 121; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 210.

[633] O različitim kršćanskim skupinama u prva dva stoljeća poslije Krista i njihovim odnosima vidi: Jürgen WERLITZ — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien*, 9.

[634] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 120. Pojam *Magdalenino kršćanstvo* rabi i Jane Schaberg i stavlja ga kao naslov jednog poglavlja u svojoj knjizi. Pretpostavlja da je središte toga kršćanstva bila borba za ravnopravnost (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 347-349). Esther A. de Boer nastoji dokazati da Evanđelje po Mariji upućuje da je Marija Magdalena imala sljedbenike koji su smatrali da je njezin nauk nadahnjujuć i autoritativan. Ona suprotstavlja Marijino gradsko-helenističko podrijetlo koje shvaća kao slobodnije i tolerantnije i Petrovu seosku običnost. Usp. Esther A. de BOER, *Mary Magdalene. Beyond the Myth*, 116-17.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 177

njezinu mišljenju, portret učenika u Evanđelju po Mariji nije usmjeren protiv Dvanaestorice, ne podupire gnostike protiv pravovjernih kršćana, niti vizionare protiv apostolskih svjedoka. Središnji problem u tom tekstu jest problem *kriterija* nužnih za autoritet vođenja i propovijedanja pri čemu se pitanje kriterija oblikuje kao pitanje karaktera: Na koga se može osloniti u propovijedanju evanđelja? Argument za istinu učenja temelji se na kontrastu između Marijinog i Petrovog karaktera. Evanđelje po Mariji pisano je u vrijeme kad istina o kršćanskom učenju nije mogla biti riješena pozivom na prihvaćena pravila vjere ili kanon evanđelja, niti na uspostavljeno vodstvo jer je sve to bilo u nastajanju. Portret Marije iz Magdale u Evanđelju po Mariji nudi izričit argument da izvor istine i autoriteta može biti potvrđen samo karakterom učenika. Levijeva obrana Marije temelji se samo na njezinu odnosu sa Spasiteljem, a prijepor s Petrom rabi samo da prikaže njezin karakter.[636] Spasitelj je poznaje u cijelosti i voli je više nego druge učenike, čak i muške, jer je razumjela i usvojila njegovo učenje i postigla stabilnost karaktera koji drugim učenicima nedostaje. Zbog postojanosti, dobiva posebnu objavu. Poruka Evanđelja po Mariji je jasna: podučavanje istinskog evanđelja može se povjeriti samo onim apostolima koji su postigli istu razinu duhovnoga razvoja kao Marija.[637]

Evanđelje po Mariji daje dakle dva važna kriterija za utemeljenje autoriteta: duhovnu zrelost očitovanu u proročkom iskustvu i postojanost uma. To se dvoje prema mišljenju K. L. King smatra vjerodostojnijim od puke apostolske linije u tumačenju apostolske predaje. Temelj vodstva treba biti duhovna zrelost, a ne spol. Portret Marije u Evanđelju po Mariji nudi alternativu isključivom oslanjanju na apostolsko svjedočanstvo kao izvor autoriteta. Premda je Marija iz Magdale poznavala povijesnoga Isusa, bila svjedokinja njegova uskrsnuća i dobila od njega upute, nije to iskustvo ono što je izdvaja od drugih. Izdvaja je duhovna zrelost i postojanost: ne boji se kad Spasitelj odlazi, nakon toga stupa na njegovo mjesto, tješi, hrabri i podučava druge, ne podučava u svoje vlastito ime već donosi Spasiteljeve riječi, umiruje učenike i vraća njihovo srce Bogu. Njezino duhovno razumijevanje i zrelost pokazuju se u smirenom ponašanju i osobito u njezinom vizionarskom iskustvu. To upućuje na duhovnu zrelost i predstavlja temelj za njezin legitimni autoritet u podučavanju drugih učenika. Njezin je karakter ja-

[635] Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 174.

[636] Usp *Isto*, 177, 183.

[637] Usp. *Isto*, 173.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 178

mac istinitosti njezine objave i učenja sadržanog u Evanđelju po Mariji. Sve se to utvrđuje u suprotstavljanju onim apostolima koji odbacuju autoritet žena, propovijedaju neko drugo evanđelje i postavljaju zakone drukčije od onih koje je odredio Spasitelj.[638]

U tom smislu K. L. King čita Evanđelje po Mariji u kontekstu kanonskih pastoralnih poslanica, posebno 1 Tim 2,8-15 gdje se od žena zahtijeva šutnja i podređenost i zabranjuje im se autoritet nad muškarcem. Ona tumači da Evanđelje po Mariji omogućava uvid da 1 Tim predstavlja jednu stranu rasprave u ranokršćanskim krugovima te da je taj tekst pisan upravo zato što su žene imale vodstvo i autoritet nad muškarcem. Evanđelje po Mariji dokazuje da je vodstvo žena valjano kad se temelji na nepokolebljivoj vjeri, duhovnom razumijevanju, moralnoj snazi, posvećenosti širenju evanđelja i pomoći drugima — istim kvalitetama koje se traže za muško vodstvo. Oni koji se opiru takvoj vrsti vodstva čine to zbog ponosa, ljubomore, manjka razumijevanja, duhovne nezrelosti i svadljivosti.[639]

Prikaz učenja Evanđelja po Mariji i različitih tumačenja toga djela završavam s J. Schaberg koja navodi devet točaka Magdaleninog profila u apokrifnim spisima i smatra da je svaka od tih devet točaka sadržana u Evanđelju po Mariji: ona je ugledna, održala se u tekstualnom svijetu androcentričkog jezika i seksističke ideologije, govori odvažno, igra voditeljsku ulogu *vis à vis* muškim učenicima, vizionarka je, hvaljena je zbog svoga superiornijeg razumijevanja, identificirana je kao bliska Isusova pratiteljica, protivi se i u otvorenom je sukobu s jednim ili više muških učenika, brani ju se od napada.[640]

3.5. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO FILIPU

Najpoznatiji primjer profila gnostičke Marije iz Magdale kao bliske Isusove prijateljice pojavljuje se u valentinskom Evanđelju po Filipu. Spis pripada tekstovima otkrivenim u Nag Hammadiju, pretpostavlja se da potječe iz kasnog drugog ili ranog trećega stoljeća i da je nastao u Siriji.[641]

---

[638] Usp. *Isto*, 89-90.

[639] Usp. *Isto*, 186-187.

[640] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 168.

[641] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 121. Wesley W. Isenberg tumači da se kao mjesto podrijetla uzima Sirija zbog zanimanja za značenje određenih sirijskih riječi, naklonjenosti istočnjačkoj sakramentalnoj praksi i katekizmu te asketskoj etici (usp. Wesley W. ISENBERG, Evanđelje po Filipu (II,3), Uvod, u: *Koptski gnostički teksto-*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 179

Evanđelje po Filipu sadrži zbirku iskaza o značenju i vrijednosti sakramenata »u kontekstu valentinskih koncepcija o teškoćama bivanja čovjekom i o životu poslije smrti«[642] koji nisu stavljeni u narativni kontekst. Unatoč tome, tekst ima stanovit kontinuitet i ostavlja dojam logičke koherentnosti. Pretpostavka je da je Evanđelje po Filipu zbirka izvadaka uglavnom iz kršćansko-gnostičke sakramentalne kateheze.[643] Poteškoće u razumijevanju teksta stvaraju oštećeni dijelovi papirusa.[644] Neki od njih važni su i za tumačenje lika i uloge Marije iz Magdale.

Marija iz Magdale pojavljuje se u Evanđelju po Filipu na dva mjesta. Prvi tekst pomaže u identificiranju Marije iz Magdale jer je razlikuje od drugih Marija koje su Isusa pratile i ujedno provocira pitanja: koliko žena je pratilo Isusa, koje su to žene bile te što znači izraz »družica njegova« pripisan Magdaleni. Tekst glasi:

> Tri su bile koje su uvijek hodale uz Gospodina: Marija, njegova majka, sestra, i Magdalena, ona koju nazivahu njegovom družicom. Njegova majka i njegova sestra, i družica njegova, sve tri zvale su se Marije.[645]

U Evanđelju po Filipu (59,6-10) Magdalena je dakle jedna od tri žene »koje uvijek idu s Gospodinom« i samo je ona nazvana njegovom družicom (*tef-koinōnos*). J. Schaberg upozorava da je u gnostičkoj literaturi to jedino mjesto gdje je tako nazvana i da nitko drugi nije nazvan Gospodinovim drugom/prijateljem.[646] U Bibliji je samo za Henoka i Nou rečeno da »hodaju s Bogom« (usp. Post 5,24; 6,9). Oni se ujedno pojavljuju kao vizionari u kasnijoj apokaliptičkoj literaturi (Knjiga Henokova I, II, III i Adamova apokalipsa). J. Schaberg stoga smatra mogućim da taj izraz iz židovske mističke predaje odjekuje u ovom tekstu u odnosu na Mariju iz Magdale.[647]

Problem koji se pojavljuje u tekstu u odnosu na identifikaciju žena koje prate Isusa nije vidljiv iz hrvatskog prijevoda jer on već sadrži odabrano rješenje. Problem predstavlja različito označivanje *sestre*: prema izvorniku,

---

vi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502, Zagreb, 2007., 131). Mary R. Thompson pak kao moguće mjesto podrijetla navodi Egipat. Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 101.

642 Wesley W. ISENBERG, Evanđelje po Filipu (II,3), Uvod, 131.

643 Usp. *Isto*, 131, 133; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 213.

644 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 122.

645 Evanđelje po Filipu (II,3), 137.

646 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 152.

647 Usp. *Isto,* 147.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 180

prvi spomen sestre trebalo bi prevesti kao »njezina sestra«, drugi »njegova sestra«. Iz toga proizlazi da Isusa prate četiri žene: Marija, njegova majka, *njezina sestra*, Marija iz Magdale i *njegova sestra*. Broj od četiri žene u Isusovoj pratnji razlikuje se od najavljene tri žene na početku rečenice.

S. Petersen navodi da se u slučaju takvih nejasnoća pribjegava nagađanju, odnosno, promjenama i poboljšanjima teksta prema uvidima urednika. U ovom slučaju smatra preporučljivim da se kod spomena prve sestre *njezina* promijeni u *njegova* te da se tako unaprijed utvrdi da se u oba slučaja radi o Isusovoj sestri a ne u jednom o njegovoj sestri, u drugom o njegovoj tetki.[648] Ne želi li se pribjeći takvom ispravljanju teksta, preostaje traženje tumačenja prividnog suprotstavljanja. Ona za taj slučaj navodi Hansa-Josefa Klaucka koji polazi od toga da se ovdje radi o planiranom *signalu koji izaziva pozornost*, odnosno, ukazuje na pomak smisla u tekstu. Njoj se to čini prihvatljivim jer se oba popisa već razlikuju: zamijenjen je redoslijed majke i sestre i izabran drugi izričaj za bližu oznaku Marije. Potpuno preklapanje oba popisa čini se da nije bilo namjera. S. Petersen prihvaća i Klauckovo tumačenje da prvi popis žena preuzima popis naveden u kanonskom Ivanovom evanđelju 19,25[649], dok drugi popis prvi tumači. Tumačenje pri tome ne upućuje samo na to da se tri žene oko Isusa možda slučajno zovu jednako, Marija, već upućuje na dublji smisao. Tri Isusu najbliže žene nisu prikazane kao odvojene osobe već kao različita očitovanja idealnih prijateljica. Da bi se naglasila blizina tih žena Isusu, jedna od njih — uz majku i družicu — treba sada biti njegova sestra.[650]

Prevoditelj Evanđelja po Filipu na hrvatski riješio je problem dvaju popisa žena tako što je posve izostavio posvojnu zamjenicu uz prvi spomen sestre, uz drugi spomen pojasnio je da se radi o Isusovoj sestri. U svakom slučaju, sva rješenja ostaju pri tome da su Isusa slijedile tri žene te da se Marija Magdalena razlikovala od drugih Marija upravo po Isusovom posebnom odnosu prema njoj o čemu više govori opis Marije iz Magdale kao Gospodinove družice. Marija iz Magdale nigdje drugdje u gnostičkoj literaturi nije nazvana Isusovom družicom niti je ta titula pripisana ikome od drugih učenika u poznatim kršćanskim spisima.[651]

---

[648] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 122.

[649] Isti popis žena postoji u Iv 19,25 u prizoru razapinjanja. Na tom su popisu Isusova majka i njezina sestra uključene kao srodnice dok je Marija iz Magdale uključena zbog značenja njezine uloge u ranoj Crkvi. O tome vidi i: Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 101-102.

[650] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 123.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 181

J. Schaberg prikazuje široki raspon značenja koja ima grčki pojam *koinōnos* u Bibliji i drugdje: bračni drug[652], sudionik, suradnik u evangelizaciji, drug u vjeri, poslovni partner, drug, prijatelj. Središnje je u svim tim značenjima dijeljenje bilo interesa, tvrtke, materijalnog posjeda, obrazovanja ili obroka. Ona navodi i da Filon Aleksandrijski[653] u djelu *De Vita Mosis* (1,155-58) piše kako Bog nagrađuje Mojsija tako da mu u ruke daje cijeli svijet i imenuje ga partnerom (*koinōnos*) Božjeg posjeda.[654] Ujedno upućuje da se pojmove iz skupine *koinōneo-koinōnia,* te koptskog ekvivalenta *hōt*^{e}*r* (pridružiti se, zaposliti se, biti pridružen, biti u harmoniji) u Evanđelju po Filipu rabi na tri načina: 1. u kontekstu u kojemu imaju pejorativno značenje u odnosu na nezakonit ili preljubnički odnos; 2. u odnosu na doslovno uparivanje muškarca i žene u bračnom (i seksualnom) odnosu, ali uvijek kao metafora za dublje, duhovno partnerstvo; 3. za opis iskustva spasenja gnostičkih kršćana, iskustva opisanog kao jedinstvo s anđeoskim dvojnikom u pleromi ili kao ritualna anticipacija s drugim gnostikom suprotnog spola u sakramentu bračne odaje koja ima mistično značenje. Prema J. Schaberg, kontekst u Evanđelju po Filipu u kojem se pojam primjenjuje na Mariju iz Magdale nema negativne implikacije. Drugo značenje, družica ili supruga, smatra možda namjeravanim u tekstu. Marija Magdalena prikazana je kao zemaljska Isusova partnerica. Moguće je da se o njoj mislilo kao o suradnici zemaljskoga Isusa kao što je Duh Sveti bio suradnik eonskog Krista u pleromi i Sofija suradnica Spasitelja.[655] A. Marjanen pak tumači da se izraz u Evanđelju po Filipu ne rabi u kontekstu u kojem autor želi govoriti o ženi/supruzi te sugerira da se odnosi na Mariju kao duhovnu suprugu.[656]

Silke Petersen iza oznake družica vidi gnostičku pozadinu teologije sadržane u Evanđelju po Filipu koja se u cijelosti može pripisati tzv. valentinskoj gnozi. Mitološki elementi koji se pojavljuju pokazuju osobitu preferenciju za nastupanje u parovima nebeskih i drugih likova. Kad se neki od

---

651 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 152; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 213.

652 Pamela Thimmes navodi autore prema kojima koinonōs može značiti i *supruga* ili *žena*. Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 213.

653 Više o Filonu Aleksandrijskom u: Maja POLJAK, Filon Aleksandrijski kao spona između antike i srednjeg vijeka, u: *Filozofska istraživanja*, 29 (2009) 4, 657-668.

654 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 153.

655 Usp. *Isto*, 152.

656 Usp. Antti MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 153-154.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 182

tih likova, Sofija primjerice, osamostaljuje i odjeljuje, to vodi u katastrofu, odnosno u stvaranje. Pozitivni likovi nužno moraju nastupati u (spolno mješovitim) parovima. Nebeski Krist je u Evanđelju po Filipu drug svete duhovne ženske moći. Isto tako su zemaljski Isus i Marija Magdalena drugovi. Budući da je prema Evanđelju po Filipu smrt nastala iz dijeljenja ženskoga od muškoga, može se nadići samo ponovnim ujedinjenjem razdvojenih dijelova. Muški Isus bez ženske dopune bio bi manjkav. U tom smislu, Marija Magdalena predstavlja taj nužni Isusov ženski dio. Mitologija nebeskih parova time je tako reći premještena u zemaljsko. S. Petersen naglašava da bi stoga iz teksta kao što je Evanđelje po Filipu bilo pogrešno izvoditi zaključke o povijesnim osobama.[657]

Potrebno je promotriti i drugi tekst Evanđelja po Filipu koji se uzima gotovo kao krunski dokaz da je odnos Marije iz Magdale i Isusa uključivao seksualnu komponentu:

> Mudrost, koju zovu »jalova«, majka anđela. I družica […] Marija Magdalena. […ljubio] nju više nego [ostale] učenike [i običavao je] ljubiti [često] njezine […]. Ostali [učenici]. Rekoše mu, »Zašto nju voliš više nego nas?« Spasitelj odgovori i reče im, »Zašto vas ne volim kao nju?«[658]

Prvu poteškoću u razumijevanju ovoga teksta stvara njegovo oštećenje što zorno dočaravaju uglate zagrade i o čemu će naknadno biti više riječi. U tumačenju polazim od toga da tekst izričito identificira Mariju iz Magdale kao Isusovu družicu i kao učenicu koja ima poseban status u skupini. Štoviše, tekst opisuje kako je njezin status uzrokovao poteškoće kod muških učenika, tolike da pitaju Isusa: »Zašto nju voliš više nego nas?« Tekst sugerira njihovu ljubomoru prema Mariji iz Magdale, ali ne otkriva motive koji stoje iza toga. Slična scena opisana je i u Evanđelju po Mariji. U oba je teksta Marija iz Magdale predstavljena kao učenica koja ima osoban odnos s Isusom. Razlika je u tome što Evanđelje po Filipu ne imenuje posebno nijednog učenika koji joj osporava status.

U Evanđelju po Filipu, rečeno je da Isus voli Mariju Magdalenu više nego druge učenike i da je često ljubio njezine […]. Tekst je oštećen i ne može se sa sigurnošću reći na koji se dio tijela misli. J. Schaberg poziva se na Bentleyja Laytona koji navodi četiri mogućnosti: usne, noge, obraz, čelo. Ona smatra da cjelina spisa upućuje na to da su to usta. Poziva se naime na tekst iz Evanđelja po Filipu (59,1-6) u kojem se suprotstavlja govor

---

657 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 124.

658 Evanđelje po Filipu (II,3), 63,30-64,5, 125.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 183

o hranjenju riječi iz usta i poljupca kojim »savršeni začinju i rađaju život. Iz ovoga se razloga i mi međusobno ljubimo. Začeće primamo iz uzajamne milosti.«[659]

I drugi su znanstvenici na temelju cjeline spisa pokušali odrediti značenje poljupca u odnosu Isusa i Marije iz Magdale. Tako prema novozavjetnom teologu Robertu Priceu ljubljenje može često označavati spolni odnos, ali u gnostičkom tekstu seksualni odnos implicira odnos čisto duhovne i metaforičke prirode.[660] Prema A. Marjanenu ljubljenje ne predstavlja samo seksualne i erotske odnose već i druge vrste odnosa. Primjerice, poljubac može ukazati na srodstvo ili može služiti kao vanjski znak pomirenja. Tumačenje poljupca kao seksualnog ostavlja neodgovoreno pitanje muške ljubomore u ovom tekstu. Zbog te poteškoće, A. Marjanen smatra najprikladnijim tumačenje da su Isus i Marija iz Magdale prototip ujedinjenja između Krista i njegove Crkve te da je njihov odnos stoga isključivo duhovan.[661]

J. Schaberg iznosi suprotstavljena mišljenja o tome je li poljubac povezan s ritualom »svadbene odaje«[662] ili nije i zaključuje da u svakom slučaju poljubac »može biti metafora za duhovni snošaj *ili* simbol za seksualni odnos«.[663] U tom smislu poziva se na K. L. King prema kojoj Evanđelje po Filipu nikada ne negira da ljubljenje može imati doslovan smisao, ali da kontekst jasno upućuje na metaforičko značenje. Ona razlikuje tri moguća razumijevanja ljubljenja u metaforičkom smislu koja nisu međusobno isključiva: 1. upućivanje na učenje riječju; 2. metafora o intimnom i osobnom primanju riječi učenja; 3. kršćanska praksa poljupca zajedništva. Jedno ili sva ta značenja mogu biti mišljena u Isusovom ljubljenju Marije u Evanđelju po Filipu, što bi značilo da je Marija predstavljena kao netko tko prihvaća i ra-

---

[659] Evanđelje po Filipu (II,3), 137. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 154.

[660] Usp. Robert M. PRICE, Mary Magdalene: Gnostic Apostle?, 59-60.

[661] Usp. Antti MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 158, 218-219.

[662] Prema Evanđelju po Filipu, valentinska zajednica je imala pet sakramenata: krštenje, krizmu, euharistiju, otkupljenje i »svadbenu odaju«. Mistički obred svadbene odaje bio je najvažniji sakrament. Nije točno jasno što se događalo u »svadbenoj odaji« ali se pretpostavlja da se moglo raditi o nekoj vrsti oživljavanja braka između Otkupitelja i Sofije, odnosno, božanskog mladoženje i mladenke, čime se obnavljalo izvorno jedinstvo muškog i ženskog. Pretpostavlja se da je svadbena odaja zajedno s drugim sakramentima imala značenje inicijacijskog obreda ulaska u tu sljedbu. Usp. Joshua Roy PORTER, *Izgubljena Biblija*, 164.

[663] Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 154.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 184

zumije Isusovo učenje i stoga je od njega voljena. Ona je mudra učenica koju Učitelj ljubi.[664]

S. Haskins pak upućuje na značenje erotske ljubavi u misticizmu odnosno na to, da se često pojavljuje kao sredstvo za izricanje mističkih iskustava. Kao primjer navodi Pjesmu nad pjesmama, koja na najsenzualniji način opisuje ono što su rabini čitali kao alegoriju o Jahvinoj ljubavi prema Izraelu a rani kršćani kao alegoriju o Kristovoj ljubavi prema Crkvi, odnosno ljubavi kršćanske duše prema Kristu. U Evanđelju po Filipu, duhovno jedinstvo između Krista i Marije Magdalene opisano u terminima ljudske seksualnosti metafora je za ponovno ujedinjenje Krista i Crkve koje se događa u svadbenoj/bračnoj odaji, mjestu punine ili savršenstva. Haskins drži da je glavna ideja spisa — u duhu gnostičkog učenja — da problemi čovječanstva nastaju dijeljenjem spolova uzrokovanim dijeljenjem Eve od Adama. Ono je naime razrušilo prvotno androgeno jedinstvo u Post 1,27, i gnostičko jedinstvo nakon toga za njim uvijek žudi. Upravo autor Evanđelja po Filipu tumači: »Kada je Eva bila (u Adamu), nije bilo smrti. Kada se (od) njega bila odvojila, ušla je smrt u bivanje. Kada (ona) opet (u njega) uniđe, i on (je) primi, neće više biti smrti.«[665] Evanđelje po Filipu uzima bračnu odaju kao metaforu za ponovno ujedinjenje Adama i Eve u kojem će polariteti biti ukinuti i androgenost, ili duhovno stanje, bit će postignuto dolaskom Krista, zaručnika. Odnos između Krista i Marije Magdalene simbolizira to savršeno duhovno ujedinjenje. S. Haskins zaključuje da se odlomak u Evanđelju po Filipu može promatrati na dvije različite razine — simboličkoj kao ljubav Krista prema Crkvi u osobi Marije Magdalene, i kao izraz povijesne situacije u kojoj Marija Magdalena simbolizira ženski element u Crkvi. U svakom slučaju, prvenstvo što ga Krist daje Mariji iz Magdale uzrokuje ljubomoru drugih učenika.[666]

S. Petersen tumači poljubac također u cjelini Evanđelja po Filipu, ali i okviru antičkoga društva i značenja koje ima u kršćanstvu, osobito u liturgiji. U tumačenju poljupca u cjelini Evanđelja po Filipu i u duhu valentinskoga gnostičkog učenja ona polazi od rečenice: »Mudrost, koju zovu 'jalova', majka anđela.«[667] Sofija, mudrost, prema valentinskoj mitologiji sudje-

---

[664] Usp. *Isto*, 154.

[665] Jevanđelje po Filipu, u: Dušan ĐORĐEVIĆ MILEUSNIĆ (ur.), *Gnostički tekstovi*, Gradac, 1992., 72. Preuzimam prijevod iz ovog djela jer je jasniji od prijevoda u Evanđelju po Filipu (II,3) kojim se inače služim.

[666] Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 38-39.

[667] Evanđelje po Filipu (II,3), 125.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 185

luje u radnjama koje vode do stvaranja. Budući da se stvaranje smatra negativnim, mudrost je ovdje nazvana neplodnom. Anđeli, čija je ona majka, također su u gnostičkom kontekstu negativno konotirane moći koje sudjeluju na manjkavom procesu stvaranja svijeta. Nasuprot tome, Mariji Magdaleni kao Otkupiteljevoj *družici* pripisana je pozitivna uloga: ona se nije odvojila i osamostalila od svoga muškog druga i proizvela manje vrijedno. S. Petersen smatra kako se izravan dokaz da Evanđelje po Filipu u ovom tekstu ne argumentira na normalnoj razini nalazi u tekstu prije prvog spomena Marije Magdalene[668]:

> Jer, oni savršeni poljupcem će začeti i roditi život. Iz ovoga se razloga i mi međusobno ljubimo. Začeće primamo iz uzajamne milosti.[669]

S. Petersen zaključuje da se očito ne radi o rađanju djece već da su ishod poljubaca duhovni plodovi. U tom smislu je Marija, kad od Isusa prima poljupce, duhovno plodna i tako u suprotnosti s neplodnom Sofijom.[670]

Poljubac i posebno poljubac u usta treba, smatra S. Petersen, tumačiti i u kontekstu antičkoga svijeta. Nije ispravno erotsko značenje poljupca u usta u našem vremenu prihvatiti kao nešto nadvremensko, gotovo kao općeljudsku činjenicu. Značenje poljupca mijenjalo se u povijesti. Osobito zanimljivim ona smatra značenje poljubaca u ranom kršćanstvu, posebno u liturgiji. Njezin prikaz ishoda istraživanja[671] može se ovako sažeti:

- Poljupci su posvjedočeni u kršćanskom slavlju euharistije od drugog stoljeća poslije Krista: najprije se javljaju nakon molitve a prije prinošenja na oltar kruha i vina, poslije su premješteni unutar slavlja euharistije.[672]
- Niz dokumenata svjedoči da je poljubac sastavni dio rituala krštenja ili ređenja te da se ljube okovi mučenika u zatvoru.[673]
- Tekstovi pisani kada i Evanđelje po Filipu sadrže polemike o ljubljenju. Tako Klement Aleksandrijski pred kraj drugog stoljeća piše protiv

---

668 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 126-127.

669 Evanđelje po Filipu (II,3), 59, 2-6. str. 137.

670 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 127.

671 S. Petersen se posebno poziva na istraživanja: Klaus THRAEDE, Ursprünge und Formen des »Heiligen Kusses« im frühen Christentum, u: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 11/12 (1968—1969), 124-189; Michael Philip PENN, *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church,* Philadelphia, 2005. Usp. *Isto*, 128--129.

672 Usp. *Isto*, 129.

673 Usp. *Isto*, 130.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 186

poljubaca bez ljubavi i protiv neobuzdanih poljubaca. Poljupci moraju biti dani s pravim stavom. Klementova polemika svjedoči da se među *svetim poljupcima* radi o *poljupcima u usta*.[674]

• Može se pretpostaviti da kršćanski ritual ljubljenja nije bio neobičan jer nije poznat ni jedan jedini primjer poganske polemike u odnosu na kršćanske poljupce.[675]

• Bogoštovni poljupci u ranom kršćanstvu mogu se opisati kao ritual koji je pridonosio stvaranju zajedništva i identiteta.[676] Od pomoći za takvo promišljanje bila je proširena analogija između kršćanskih zajednica i obitelji. Obiteljski poljupci (u usta) bili su u antici općenito prošireni.[677]

• U antici je postojala povezanost poljupca i pozdrava.[678]

• Kad se kršćane i kršćanke tumači kao veliku obitelj u kojoj se svi ljube, to istovremeno znači da postoji netko *izvan* te obitelji, ljudi koji ne trebaju i ne smiju biti ljubljeni.[679] To upućuje da uz značenje stvaranja zajedništva, poljupci imaju i značenje razdvajanja.

• Postoje pogrešni poljupci. Paradigmatski pogrešan poljubac kršćanske predaje jest Judin poljubac.[680]

• Poljubac mora biti dan s ispravnim stavom i mora u sebi nositi *mir*. Veza *poljupca mira* ili *pozdrava mira* vodi k tome da kad se u nekim izvorima rabi riječ mir, nije nužno jasno misli li se i na posebne poljupce.[681]

• Poljupci su izričito uređeni u crkvenim pravilima od kojih su nakon 3. stoljeća sačuvane različite inačice. U tzv. *Traditio apostolica* prvi put izranja neizravna zabrana poljubaca između žena i muškaraca: pri molitvi trebaju odvojeno stajati muškarci, žene, katekumeni i katekumen-

---

674 Usp. *Isto*, 130-131.

675 Petersen dolazi do toga zaključka iako Klement Aleksandrijski navodi da su poljupci izazvali sumnju i zle klevete. Ona se naime oslanja na istraživanje Michalea Philipa Penna koji nigdje drugdje ne nalazi potvrdu za tu primjedbu, a sam Klement ne precizira s koje strane klevete dolaze. Usp. *Isto*, 132.

676 Opis poljupca kao rituala koji stvara jedinstvo zajednice kao duhovne obitelji S. Petersen prepoznaje i u Evanđelju po Mariji kad Marija ustaje, grli/ljubi učenike i hrabri ih. Usp. *Isto*, 137.

677 Usp. *Isto*, 132.

678 Usp. *Isto*, 133.

679 Usp. *Isto*, 133, 135.

680 Usp. *Isto*, 133.

681 Usp. *Isto*, 134.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 187

ke. Ljubljenje je dopušteno samo unutar skupine. Ne kaže se izričito da žene ne smiju ljubiti muškarce, ali to je rečeno implicitno uputom da žene trebaju ljubiti jedna drugu. U starijim tekstovima, primjerice tekstovima crkvenih otaca, nije izrečena zabrana poljubaca između pripadnika različitih spolova.[682] U *Constitutiones Apostolorum* zabrana poljubaca među spolovima formulirana je pozitivno: članovi klera pozdravljaju biskupa, muškarci laici — muškarce laike, žene — žene. S. Petersen navodi da poljubac ovdje služi insceniranju granica skupina. U kojim područjima, kod kojih skupina i koliko dugo su i dalje prakticirani poljupci i preko tih granica, teško je reći. Važno je imati na umu da crkvena pravila nisu opisni, već preskriptivni izvori, to znači: oni ne opisuju, već žele uspostaviti određeno stanje i ne očituju se o tome koje značenje imaju »duhovni« poljupci za one koji su ih prakticirali.[683]

S. Petersen ujedno smatra značajnim da se u nekim antičkim tekstovima poljubac shvaća u smislu prenošenja duha i znanja te upućuje na tzv. Salomonove ode.[684] U 28. Odi nastupa »Život« kao neka vrsta personalizirane otkupiteljske figure: »I zagrli me život bez smrti i poljubi me, i od njega (života) je duhovna snaga koja je u meni. I ona ne može umrijeti, jer je ona (sama) život.«[685] U ovom slučaju, besmrtni *život* daje duha posredstvom poljupca.[686]

U spisima iz Nag Hammadija, prema S. Petersen, poljupcima se dalje predaje znanje objave: Isus je onaj koji ljubi, osobe koje ljubi mogu biti različite. U tom smislu ona upućuje na tzv. Drugo otkrivenje po Jakovu. Glavna osoba, Jakov, izvješćuje o objavama koje je primio od Isusa i koje kao posrednik objava dalje prenosi. Jakov opisuje sljedeću scenu:

> I on poljubi moja usta. Primi me, i reče: »Ljubljeni moj! Evo, otkrit ću ti (stvari) koje (ni) nebesa ni arhonti nisu znali. Evo, otkrit ću ti (stvari) koje on nije znao, on koji [se hvalisao, … nema] drugoga osim mene.«[687]

---

682 Usp. *Isto*, 136.

683 Usp. *Isto*, 137.

684 Za te se Ode ne može jasno reći jesu li židovske, kršćanske, gnostičke ili mješavina s preradama. Isto ih je tako teško datirati. Raspravlja se o vremenu između 50. prije Krista i 250. godine nakon Krista. Usp. *Isto*, 139.

685 Navedeno prema: *Isto*, 139.

686 Usp. *Isto*, 139.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 188

Ovdje je poljubac izravno povezan s gnostičkim znanjem objave. To što Isus Jakova oslovljava s ljubljeni nije dovelo do spekulacija da se radi o erotskom odnosu. Osim toga, tijelo je, unatoč pozitivno konotiranim tjelesnim doticajima, u tekstu jednoznačno negativno vrednovano. Iz tijela treba izići. Kad Jakov pokušava dirnuti Isusa, ne uspijeva, samo čuje njegov glas što govori da se Isus ne nalazi u stanju normalne tjelesnosti.[688]

S. Petersen se poziva na još jedan tekst iz Evanđelja po Tomi koji ukazuje da se poljubac može tumačiti u smislu prenošenja znanja:

> Isus reče, »Tko pije iz mojih usta, postat će kao ja. Ja sâm postat ću on, i ono što je skriveno tad će mu se razotkriti.[689]

Piće objavljuje skriveno i može se protumačiti kao *slušati*, *ljubiti* ili, prema S. Petersen, kao oboje. U Evanđelju po Tomi na Isusovo pitanje za koga ga smatraju, Toma odgovara: »Učitelju, moja usta uopće ne mogu izreći komu si nalik.« Isus mu odgovara: »Nisam ja tvoj učitelj, jer si se ti opio sa zapjenjena vrutka koji sam ja otvorio.«[690] Nakon toga, Isus povlači Tomu na stranu i govori mu nešto što drugi ne trebaju čuti. Toma dakle kroz Isusova usta dobiva skriveno znanje koje ga uzdiže iznad ostalih.[691]

S. Petersen navodi još jedan tekst koji svjedoči da običaj ljubljenja u usta nije primarno erotski konotiran već da utvrđuje zajedništvo i duhovnu razmjenu. Radi se o *Krsnim poukama* crkvenog naučitelja Ivana Zlatoustog (oko 344.—407.) u kojem on piše o »svetom poljupcu« u kontekstu euharistijskog slavlja:[692]

> Svaki put kada kanimo pristupit svetome stolu, naređuje se da jedni druge ljubimo i pozdravimo svetim cjelovom. Radi čega? Mi smo, dakako, tijelom razdvojeni, ali u tome trenutku poljupcem uzajamno sjedinjujemo duše. Tako naša zajednica postaje kakva je bila i ona apostolska kada je u svih vjernika bilo »jedno srce i jedna duša« (Dj 4,32).[693]
>
> Postoji pak i drugo tajanstveno tumačenje toga cjelova. Duh Sveti nas je učinio Kristovim hramom. Kada, dakle, jedni drugima cjelivamo usta, ljubimo

---

687 (Drugo) Otkrivenje po Jakovu (V,4), 56,14 u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 2007., 259.

688 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 139-140.

689 Evanđelje po Tomi (II,2), 129.

690 Evanđelje po Tomi (II,2), 120.

691 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 141.

692 Usp. *Isto*, 142.

693 Ivan ZLATOUSTI, *Krsne pouke*, Makarska, 2000., 171.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 189

ulazna hramska vrata. Ali neka to nitko ne čini s nečistom savješću i s iznutra nezacijeljenom mišlju jer cjelov je svet. Pavao kaže: »Jedni druge pozdravljajte svetim poljupcem« (1 Sol 16,20).[694]

Na temelju izloženih tumačenja moguće je zaključiti da poljupci općenito[695] i poljubac u usta posebno u gnostičkim tekstovima imaju značenje rituala koji utvrđuje povezanost među članovima određene skupine te posebno znaka daljnjeg prenošenja duhovnoga znanja na izabrane pojedince ili posebne skupine. Osobito prikladnim za simboliziranje prenošenja znanja pojavljuje se poljubac *u usta* jer se preko usta dalje prenose riječi. Osoba koju se ljubi pojavljuje se tako kao istaknuta učenica, istaknut učenik. Time se dodatno potvrđuje da je oštećeni tekst u Evanđelju po Filipu prihvatljivo dopuniti riječju *usta*. Marija iz Magdale preko poljubaca u usta prima od Isusa posebno znanje. Ona se pojavljuje kao ljubljena učenica i preferirana gnostičarka što uzrokuje prigovore i ljubomoru drugih učenika.[696]

Zbog dvoznačnosti, metafora i upućivanja na druge razine razumijevanja koje se može prepoznati u Evanđelju po Filipu, autori i autorice koji prihvaćaju opisano značenje poljupca i poljupca u usta, ipak ne odbacuju posve mogućnost erotske konotacije. Primjerice, S. Petersen smatra da je svako jednolinijsko tumačenja teksta preusko. Ono što ipak smatra jasnim jest neprikladnost izvođenja izravnih zaključaka o povijesnim osobama.[697] J. Schaberg prihvaća dvosmislenost odnosa Isusa i Marije iz Magdale u Evanđelju po Filipu kao poziv da se izbjegne dvije alternative patrijarhalnog poimanja: da svaki muško-ženski odnos mora uključivati seksualni odnos; ili da »sveta« ili »duhovna« muško-ženska veza takav odnos ne smije uključivati.[698]

3.6. MARIJA IZ MAGDALE U PISTIS SOFIJI

Pistis Sofija je spis u kojem se Petar izričito neprijateljski odnosi prema Mariji iz Magdale a u kojem je ona prikazana duhovno superiornom. To je jedan od rijetkih gotovo u cijelosti sačuvanih izvornih gnostičkih spisa koji je bio poznat i prije otkrića u Nag Hammadiju. Koptski prijevod sačuvan je u

---

[694] *Isto*, 172.

[695] Marija Magdalena ljubi učenike u Evanđelju po Mariji, Isus ljubi Jakova u Drugom Jakovljevom otkrivenju, Isus ljubi Mariju u Evanđelju po Filipu.

[696] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 143-144.

[697] Usp. *Isto*, 143.

[698] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 153.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 190

Codex Askewianusu i potječe iz druge polovine 4. stoljeća. Izvorno je pisan na grčkom, pretpostavlja se u Egiptu. Sastoji se od četiri knjige od kojih se prve tri datiraju u drugu polovinu trećeg stoljeća, a četvrta datira u prvu polovinu trećeg stoljeća. Sve četiri knjige sadrže serije razgovora uskrslog Isusa i njegovih učenika.[699] I taj spis, uz Evanđelje po Mariji, razvija gnostički portret Marije iz Magdale.[700]

Rasprave koje se vode o liku Marije iz Magdale u Pistis Sofiji mogu se svesti pod nekoliko tema: njezina identifikacija u odnosu na Mariju, Isusovu majku; njezina istaknutost u odnosu na druge učenike i učenice te voditeljska uloga u skupini i sukobi s Petrom.

Kao i Evanđelje po Filipu, tako se Pistis Sofija 1-3 pokazuje korisnom za identifikaciju Marije iz Magdale, odnosno, njezino razlikovanje od drugih Marija, osobito Isusove majke.[701] Analiza razlika između Isusove majke i Marije Magdalene pokazuje ujedno da spis više vrednuje Mariju iz Magdale.

Da se radi o dvjema Marijama jasno je na temelju brojnih podataka u kojima su jasno razlikovane. Kad se radi o Mariji, Isusovoj majci, ona je uvijek predstavljena kao majka: *Marija, Isusova majka*, *njegova majka Marija* (I,59), *Marija, moja majka* (I,61). Kad se pak radi o Mariji Magdaleni, nekada je predstavljena kao Magdalena (usp. primjerice II,83, 87 itd.), nekada njezino ime prate različiti pridjevi na temelju kojih ju je moguće razlikovati od Marije, majke, primjerice, *Marija, druga* (I,59), *Marija, blagoslovljena* (II,73, 74), *duhovna i svjetla puna* (III,116), *baštinica svjetla* (I,62) itd. Da se ti pridjevi odnose na nju a ne na Isusovu majku, zaključuje se i iz tekstova u kojima se zajedno pojavljuju oba lika. Primjerice, u I,60 nakon tumačenja Trinaeste pjesme kajanja Pistis Sofije, Isus pita učenike jesu li razumjeli što im je govorio. Na taj njegov upit »žurno istupi Marija« i tumači Isusov govor. U I,61 Isus je hvali: »Vrlo ispravno, Marijo, ti koja si u milosti i koja ćeš baštiniti cijelo kraljevstvo svjetla.« Nakon što je to rekao, »istupi Marija, Isusova majka, i reče: 'Gospodine moj i spasitelju, naloži i meni da protumačim te riječi'« (I,61).[702]

---

[699] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 150; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 212; Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 41. O razlici datiranja knjiga prvih triju i četvrte knjige Pistis Sofije vidi: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 86.

[700] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 41.

[701] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 92.

[702] Više o identitetu Marije iz Magdale u Pistis Sofiji vidi: *Isto*, 92-97. Svi prijevodi tekstova iz prve knjige Pistis Sofije pruzeti su iz hrvatskog prijevoda u knjizi: Jan van RIJ-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 191

Marija, Isusova majka i Marija Magdalena u Pistis Sofiji drugačije su vrednovane. Marija, majka, pojavljuje se prvi put u I,8 gdje je predstavljena kao Isusova majka po materijalnom tijelu.[703] Ona je time povezana s materijom, materijalnom sferom koju se u spisu negativno vrednuje. Isus govori Mariji, svojoj majci: »Tvarno tijelo u kojem sam se tada nalazio i koje sam očistio i pročistio iz tebe je proizašlo« (I,59). Cijeli spis sadrži brojne poticaje na odricanja od »svijeta i sve materije u njemu« (usp. primjerice II,100). Premda Isus kaže da će Marija, majka, biti blagoslivljana »s kraja na kraj Zemlje« jer joj »je povjerena baština Prvoga misterija« (I,59), zbog uske veze s materijalnim svijetom njezin status u ovom spisu nije posebno visok.[704]

Za razliku od nje, Marija iz Magdale prikazana je kao učenica kojoj se Isus divi jer u svojim govorima pokazuje da razumije njegov nauk. Isus je, među ostalim, naziva *duhovna i čista Marija* (II,87), *baštinica svjetla* (I,62). Prikazana je kao snažna, »ispunjena svim znanjem«, zajedno s Ivanom Djevcem bit će superiorna svim Isusovim učenicima (II,96). Na jednome mjestu Isus joj govori: »Marijo, ti koja si u milosti, koju ću usavršiti u svojim misterijima visine, govori otvoreno, ti čije je srce usmjereno na Kraljevstvo nebesko više od srdaca tvoje braće« (I,17).[705]

Rasprava se vodila o identifikaciji Marije koja je pobliže određena samo pridjevom *blagoslovljena*. Primjerice, nakon što je Marija protumačila Prvu pjesmu kajanja Pistis Sofije (usp. I,33), Isus je hvali: »Vrlo dobro, Ma-

---

CKENBORGH, *Gnostički misterij Pistis Sofije*, Zagreb, 2007. Tekstovi Pistis Sofije od druge do četvrte knjige citirani su s mrežne stranice http://gnosis.org/library/pistis-sophia/index.htm (24. 9. 2017.). Tekst je s engleskoga na hrvatski za potrebe ovoga rada prevela autorica. Tekst objavljen na navedenoj mrežnoj stranici skenirano je i revidirano drugo izdanje objavljeno 1921. godine (J. M. WATKINS /ur./, *A Gnostic Miscellany. Being For The Most Part Extracts From The Books Of The Saviour, To Which Are Added Excerpts From A Cognate Literature*, London, 1921.; prvo izdanje objavljeno je 1896). Skenirani tekst uredio je John Bruno Hare 2005. Premda se u Uvodu navodi da se sadržaj Pistis Sofije može podijeliti u četiri dijela koja se obično nazivaju četiri knjige (usp. Introduction, na: http://gnosis.org/library/pistis-sophia/ps003.htm), na mrežnoj stranici sadržaj je podijeljen na šest knjiga. Ono što se ne razlikuje od drugih izdanja jest numeracija poglavlja. Zbog toga, pri navođenju teksta, da bi se izbjegla zabuna, slijedim uobičajenu podjelu na četiri knjige a broj poglavlja može pomoći da se dotični tekst nađe i na toj stranici bez obzira na to u koju je knjigu svrstan.

[703] Isus govori: »… našao sam Mariju, koja je zvana moja majka prema tijelu materije.« (I, 8).

[704] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 93.

[705] Više o tome: *Isto*, 93-94.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 192

rijo. Blagoslovljena si, punino, koja sadrži sav blagoslov i koju će slaviti svi naraštaji« (1,34). A. G. Brock navodi autore koji smatraju da se u tome tekstu radi o Mariji, Isusovoj majci, jer nju se naziva blagoslovljenom u kanonskom Lukinom evanđelju. Ona se ne slaže s takvim mišljenjem iz dvaju razloga. Prvo, uporaba pridjeva blagoslovljena za ženske likove starija je od Lukina evanđelja[706] i u kršćanskoj literaturi pojavljuje se uz opise i drugih ženskih likova. Drugo, pridjev blagoslovljena ili blagoslovljen u Pistis Sofiji I — III pojavljuje se sedamnaest puta, ali nikada u svezi s Marijom, Isusovom majkom. Pridjev se izričito odnosi na Mariju koja nije majka. Očit primjer sadržan je u Pistis Sofiji I,59 gdje Isus odgovara Mariji, majci: »ti i druga Marija, blagoslovljena.«[707] A. G. Brock smatra da ne postoji dovoljno uvjerljivih dokaza da se pridjev *blagoslovljena* nužno odnosi na Mariju, majku.[708] Ujedno zaključuje da usporedba izričitih referencija o Mariji iz Magdale s onima o Mariji, majci, govori da je Marija iz Magdale visoko vrednovana. Kako je rečeno, Mariju, majku, u spisu se povezuje s Isusovim materijalnim tijelom, dakle, materijalnim svijetom koji treba nadići. Marija iz Magdale pojavljuje se kao primaran lik i to ne samo u odnosu na Mariju, Isusovu majku, već i u odnosu na druge učenike,[709] o čemu će u nastavku biti više riječi.

Osim što je Marija iz Magdale u Pistis Sofiji vrednovana više nego Marija, Isusova majka, njezin lik se pojavljuje i kao duhovno i intelektualno nadmoćan drugim učenicima i učenicama, odnosno, Dvanaestorici. Naime, u Pistis Sofiji govori se o skupini »dvanaest učenika« koja se razlikuje od sinoptičke skupine Dvanaestorice. Skupina dvanaestero u Pistis Sofiji rodno je mješovita: u dijalozima s Isusom spominju se uz muške učenike (Petra, Ivana, Andriju, Filipa, Tomu, Matiju, Jakova, Bartolomeja, Šimuna) i učenice: Marija iz Magdale, Saloma, Marta, Marija te Isusova majka. Trećinu učenika dakle čine žene, brojčano je učenika i učenica više od dvanaest. U Pistis Sofiji IV,136 žene su i izričito označene kao žene-učenice.

---

[706] Vidi, primjerice u Starom zavjetu: »Blagoslovljena bila, kćeri, od Boga Svevišnjega više od svih drugih žena na zemlji!« (Jdt 13,18).

[707] Hrvatski prijevod ovdje i na nekim drugim mjestima umjesto riječi *blagoslovljena* rabi izraz »koja je u milosti«. A. G. Brock dokumentira da se kao i na drugim mjestima radi o izrazu »blagoslovljena«. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 94-95.

[708] Usp. *Isto*, 96.

[709] Usp. *Isto*, 93-94.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 193

Učenici i učenice u Pistis Sofiji pripadaju drugačijoj vrsti u odnosu na druge ljude: Isus je dolazeći na svijet sa sobom donio dvanaest snaga koje je utisnuo u utrobu njihovih majki i one se nalaze u tijelima učenika (I,7). »Dvanaestorica« stoga poput Isusa imaju neku vrstu predegzistencije i posebnu prirodu što ih razlikuje od drugih ljudi zarobljenih u svijet za čije su spasenje predodređeni.[710] Govoreći o svojoj vladavini i prijestoljima u Kraljevstvu nebeskom, Isus posebnu ulogu među učenicima pripisuje Mariji Magdaleni i Ivanu, djevcu (II,96):

> Ali Marija Magdalena i Ivan, djevac, oni će se izdizati nad svim mojim učenicima i svim ljudima koji će primiti tajne u neopisivom/neizrecivom. I oni će biti meni s desna i meni s lijeva. I ja sam oni, i oni su ja.

Jasno je dakle da je Marija iz Magdale u skupini najužih učenika i da joj Isus pripisuje posebnu ulogu. Ona se dosljedno u sve četiri knjige Pistis Sofije pojavljuje kao najistaknutija Isusova učenica. Njezina istaknutost se očituje i u tome što postavlja više pitanja i donosi više tumačenja nego drugi učenici i učenice. Prema J. Schaberg, od imenovanih osoba koje postavljaju pitanja, Marija iz Magdale u prve tri knjige Pistis Sofije postavlja šezdeset i sedam od sto i petnaest a u četvrtoj četiri od dvanaest pitanja.[711]

---

[710] Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 151.

[711] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 133-134. Postoje i drugačiji podaci o broju pitanja ukupno i o udjelu u postavljanju pitanja Marije iz Magdale. Prema Mary R. Thompson, Marija iz Magdale postavlja 39 pitanja od ukupno 45 (usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 102). Silke Petersen donosi tablicu u kojoj prikazuje razlike u nastupima između Marije iz Magdale i drugih učenika u nekoliko gnostičkih spisa:

	Sofija Isusa Krista	Evanđelje po Mariji	Dijalog Spasitelja	Pistis Sofija
Marija iz Magdale	2	4	16	65
(Juda) Toma	2	-	21	3
Matej	2	-	16	2
Petar	-	3	-	5
Ivan	-	-	-	9
Andrija	-	1	-	5
Salome	-	-	-	4
Marta	-	-	-	4
Filip	2	-	-	2
Jakov	-	-	-	3
Marija (majka)	-	-	-	3
Bartolomej	1	-	-	1
Levi	-	1	-	1

Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 151-152. Za razliku od J. Schaberg, ni M. R. Thompson ni S. Petersen ne preciziraju kriterije brojenja. Budući da je iz sva tri primjera očito da Marija iz Magdale nastupa znatno češće od drugih učenika i učeni-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 194

Marija iz Magdale nadilazi druge učenike i učenice ne samo brojem govora već i njihovom kvalitetom. Ona se prva od učenika i učenica javlja za riječ (I,17) i moli Isusa da joj zapovijedi da govori otvoreno. On joj to dopušta. Primjerice, u I,19 kaže joj: »Govori otvoreno i ne boj se. Očitovat ću ti sve što budeš pitala.« Ili u I,24: »Izreci riječi koje želiš, a ja ću ih otvoreno objasniti«. Na njezinu molbu uskrsli Isus pripovijeda dogodovštine i pjesme kajanja Pistis Sofije koju je susreo na svom nebeskom putovanju (usp. I,30 i dalje).

U prvim trima knjigama Pistis Sofije Marija iz Magdale daje glavna tumačenja Isusova učenja o njegovom uzlasku i pjesama kajanja Pistis Sofije. Premda Isus hvali gotovo svakog učenika, posebno i trajno hvali Mariju iz Magdale jer postavlja dobra pitanja i posjeduje duhovno razumijevanje:

> »Odlično, Marijo. Postavljaš izvrsna pitanja i sve savjesno provjeravaš.« (1,25)
>
> »Dobro rečeno, Marijo. Blagoslovljenija si od svih žena na Zemlji, jer ti ćeš biti najviša punina i najviše dovršenje.« (I,19)
>
> »Vrlo dobro, Marijo. Blagoslovljena si, punino, koja sadrži sav blagoslov i koju će slaviti svi naraštaji.« (I,34).
>
> »ti čije je srce usmjereno na Kraljevstvo nebesko više od srdaca tvoje braće.« (I,17).

J. Schaberg upozorava da izraz *srce* jasno znači integraciju uma i osjećaja. Ono što Marija iz Magdale u Pistis Sofiji razumije jest uskrsli i uzašli Isus, Isus koji se vratio. Ona posjeduje i znanje o životu autentične kršćanske zajednice.[712]

Tumačenja koja daje su snažna, njezina pitanja direktna, uporna, hrabra. Način na koji je opisano njezino javljanje za riječ[713] pokazuje zanimanje, strast za znanjem i pokazivanjem vlastitog znanja. Njezin je nastup siguran,[714] predstavljena je kao ona »koja govori iskreno« (I,24), koja sve savjesno provjerava (I,25). Marijine riječi podsjećaju na Isusove govore u sinoptičkim kanonskim evanđeljima što J. Schaberg tumači kao njezinu spo-

---

ca, ne smatram važnim utvrđivati točan broj nastupa. Više pozornosti posvetit ću kvaliteti njezinih pitanja i odgovora.

712 Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 150.

713 Primjerice: »Marija ponovno skoči na noge i reče…« (I, 52); »Ponovno žurno istupi Marija i reče...« (I, 60).

714 »Kad je Marija izgovorila te riječi u krugu Isusovih učenika, reče: 'Gospodine, to je objašnjenje misterija pjesme kajanja Pistis Sofije.'« (I, 34).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 195

sobnost da radikalno gnostičko tumačenje ukorijeni u stariju predaju. Marija pozorno organizira svoje komentare (usp. III,113). Ona govori o neopisivim misterijima i o životu zajednice — odricanju, propovijedanju, praštanju, kažnjavaju itd. Kad Isus pita učenike jesu li razumjeli na koji način im je govorio, Marija odgovara: »Da, Gospodine, razumjela sam Tvoje riječi.« (I,44; III,113; III,120; III,121). Ona je nezadrživa, govori za sebe i za druge i govori drugima, nastupa kao glasnogovornica učenika i kao posrednica između Isusa i drugih učenika i učenica.[715] Primjerice kad Saloma uputi pitanje Isusu, Marija ga moli da joj ona odgovori i Isus joj dopušta (III,132). U II,94-95 ona ne tješi samo svoju braću već podučava i samoga uskrslog Isusa. Ona se stoga u spisu pojavljuje kao učiteljica koja nastupa zajedno s Isusom, kao da su svojevrstan tim. Time se dolazi do još jedne važne uloge koju Marija iz Magdale ima u Pistis Sofiji, naime, uloge voditeljice. Prije toga ipak nekoliko riječi i o njezinoj ulozi vizionarke i o sudjelovanju u poslanju i vršenju rituala.

Marija iz Magdale u Pistis Sofiji ima i ulogu vizionarke premda nije kao takva predstavljena. Ona naime doživljava i tumači viziju. Primjerice, u II,17 opisano je kako prije nego li govori jedan sat gleda u zrak i potom uz pomoć teksta iz Izaije 19 tumači Spasiteljeve riječi. Na početku četvrte knjige (136), muški i ženski učenici stoje s Isusom uz more i imaju viđenje. Učenici se s Isusom u sredini nalaze u zraku dok slušaju njegovo tumačenje. Marija, plačući, moli Isusovu sućut i zaštitu u tom iskustvu i dobiva ih (IV,137). J. Schaberg postavlja tezu o mogućoj povezanosti spomenutog teksta iz Pistis Sofije II,96 koji govori o prijestolju u raju namijenjenom Mariji s predajom koja u Bibliji opisuje viziju prijestolja-kola (usp. Ezekiel 1).[716]

Kad je u pitanju uloga Marije iz Magdale kao voditeljice, A. G. Brock drži da je u spisu Pistis Sofija ocrtana jedna od njenih najvećih voditeljskih uloga. Ta se uloga očituje u njezinoj dominaciji u teološkim raspravama, u broju pitanja koja postavlja i u tumačenjima koja nudi.[717] Tu ulogu J. Schaberg osobito iščitava iz prikaza Marije iz Magdale koja zajedno s Isusom podučava učenike[718] kao i još nekim tekstovima. Primjerice, kad Marija, govoreći o radu u zajednici, rabi zamjenicu »mi« kao da je uključena u njezino vodstvo (III,108). Autorica ne vidi zašto bi se mislilo da Marija iz Mag-

[715] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 152.

[716] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 149.

[717] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 86.

[718] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 144-145.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 196

dale nije uključena u poslanje dano svim učenicima da propovijedaju cijelome svijetu (usp. III,102) ili da nije uključena u obrede, kao što je krštenje (usp. III,105; III,110). Odlomke u kojima ispituje Isusa o sadržajima ili načinu propovijedanja koji mogu biti korisni *braći* (usp. II,88; III,114) ona ne smatra svjedočanstvom da Marija u tome ne sudjeluje, da propovijedaju samo muški učenici. Ona braću ispituje kako bi svoje zadaće mogli obavljati još bolje. Ti i slični tekstovi, prema J. Schaberg, ne pokazuju da su Marija i druge žene bile isključene od propovijedanja i obreda već naprotiv, podrazumijevaju da su ih obavljale. Njihove uloge ne pojavljuju se kao ograničene ili podređene.[719]

Na vodeću ulogu Marije iz Magdale upućuje i sukob s Petrom. U ovom spisu Magdalena govori često i biva predstavljena kao »čisto duhovna« i »nasljednica svjetla«, kao lik koji postaje sluškinja i ponekad alter ego same božanske mudrosti[720], Petar pak dolazi do riječi samo pet puta i od toga dva puta govori protiv Marije iz Magdale i ženā. Već je njegov prvi nastup usmjeren protiv nje. Naime, nakon što je izložio Drugu pjesmu kajanja Pistis Sofije, Isus pita učenike razumiju li što im govori. Reagira Petar:

> Nato Petar skoči na noge i reče Isusu: »Gospodine, ova nam je žena nepodnošljiva, oduzima nam prigodu da nešto kažemo, jer sama tako često govori.« (I,36)

Petar dakle ne odgovara na Isusov upit niti iznosi svoje tumačenje njegova govora kao što to na drugim mjestima u Pistis Sofiji čine učenici i učenice, on napada Mariju iz Magdale. Naziva je *ova žena*, ne naziva je Isusovom sljedbenicom, učenicom ili sestrom. Na taj način verbalno ju je odgurnuo, stvorio je udaljenost, razliku, odijelio je od drugih.[721] Petar prosvjeduje u ime svih muškaraca optužujući Mariju da im uskraćuje mogućnost da pitaju i pripisujući joj moć da ih ušutka. Isus odgovara, umirujući ga:

> Isus odgovori i reče svojim učenicima i učenicama: Svi, u kojima će se podići snaga njezinog Duha, kako biste shvatili to što ja govorim, mogu istupiti naprijed i govoriti. Neka istupi i govori onaj u komu navire snaga duha tako da može razumjeti moje riječi. (I, 36)

Isus ne kori Petra zbog njegovog nastupa već obrazlaže da presudan kriterij za nastup i govor nije spol već snaga duha. Tim je odgovorom pi-

---

719 Usp. *Isto*, 134-135.

720 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 41.

721 Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 161-162.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 197

tanje roda zaobiđeno u korist nerodne duhovnosti.[722] Takvo je rješenje ambivalentno: s jedne strane priznaje ženama ravnopravno sudjelovanje, s druge, u sklopu cjelokupne gnostičke duhovnosti ostavlja mogućnost različitog vrednovanja. Kratko ću objasniti.

Kao što je spomenuto u vezi s likom majke Marije, u cijelom spisu Pistis Sofije zastupa se temeljno neprijateljsko držanje prema svijetu, materiji, tijelu i razmnožavanju. Materijalno tijelo treba biti očišćeno. Spolna razlika postoji u materijalnom svijetu, a u pneumatskom svijetu svjetla, s onu stranu tjelesnosti, ne postoje spolne razlike. U tom je svijetu materija kao neprijateljski princip nadvladana. Pozitivne veličine kojima treba težiti su duh (*pneuma*) i razum (*nous*). One su na prvi pogled neovisne o spolu o čemu, u prethodno navedenom tekstu, govori Isus. Kad Isus hvali Marijine odgovore i opisuje je kao *čisto pneumatsku*, predstavlja je kao učenicu koja je nadišla veze materije. U pozadini Marijine izvanredne uloge leži odbacivanje svijeta i materije i orijentacija na ideal bestjelesne duhovnosti. Transcendencijom tjelesnosti nadilazi se značaj spolne razlike. Pri tome se u Pistis Sofiji ne traži izričito rušenje »djela ženskosti« kao u Evanđelju po Tomi, ali je i ovdje nadilaženje ženskog tjelesnog postojanja pretpostavka ženske participacije u duhovnosti. Premda se dobiva dojam da isto vrijedi i za muškarce jer i oni prema tom modelu trebaju nadići svoje tijelo, zbog stereotipnog povezivanja žena i materije, muškaraca i duha, to ipak nije slučaj. Kao što je u predstavljanju drugih apokrifnih spisa u ovoj knjizi spomenuto, u antičkom smislu je duhovno-bespolni čovjek zapravo duhovno-*muški*.[723]

Vraćam se Isusovu odgovoru Petru. Nastavljajući odgovor, Isus ga potiče na doprinos raspravi jer u njemu vidi sposobnost da razumije:

> »Ali vidim da snaga u tebi, Petre, razumije objašnjenje misterija pjesme kajanja Pistis Sofije. Pa dobro, Petre, među svojom braćom izgovori misli te pjesme kajanja.« (I,36)

Petar iznosi svoje tumačenje i Isus ga hvali: »Dobro si govorio, Petre, to je tumačenje njezine pjesme kajanja.« (I,37) Isus Petra dakle nije ukorio, podučio ga je da je duhovno nadahnuće važnije od spolnih razlika i dao mu mogućnost da pokaže snagu razumijevanja. Važno je uočiti da unatoč Petrovom nastojanju, Marija iz Magdale nije ušutkana. Ona i u daljnjem tekstu ostaje najčešća Isusova partnerica u dijalogu.[724]

---

[722] Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 148.

[723] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 173-175.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 198

U drugoj knjizi Pistis Sofije sama Marija tematizira Petrovo neprijateljstvo prema ženama kad se tuži Isusu:

> »Moj Gospodine, moj je razum uvijek pronicav, kako bih svaki put istupila i iznijela riječi koje je ona (=Pistis Sofija) izrekla, ali se bojim Petra jer mi prijeti i mrzi naš spol.« Nakon što je ona to rekla, reče joj prvi Misterij (=Isus): Svi koji trebaju biti ispunjeni duhom svjetla kako bi istupili i izložili rješenje onoga što kažem — nitko ih neće moći spriječiti. Sada, dakle, Marijo, iznesi rješenje riječi koje je izgovorila Pistis Sofija. (II,72).

Optužba da Petar mrzi žene ovdje dolazi izravno od Marije. Petrove prijetnje njoj upućene povezuje s njegovom mržnjom prema ženama općenito. Isus i ovdje kao i u prethodnom odgovoru Petru pojašnjava da je za tumačenje učenja odlučujući Duh a ne spolna razlika.[725] Isus gotovo jamči svima ispunjenim Duhom da njihov nastup nitko neće moći spriječiti. Petra ipak ne kori.

Treći tekst u kojemu se očituje Petrovo neprijateljstvo prema ženama nalazi se u četvrtoj knjizi Pistis Sofije, u kojoj Marija u cjelini, prema S. Petersen, ima manje dominantnu ulogu nego u prve tri knjige.[726] Prije Petrova napada, glavne partnerice u razgovoru s Isusom bile su Marija i Saloma. Petar to više nije mogao podnijeti:

> Petar reče: Gospodine moj, neka žene prestanu ispitivati kako bismo i mi mogli postaviti pitanje. Isus reče Mariji i ženama: Dajte svojoj muškoj braći također mogućnost da pitaju. (IV,146)

Isus svojim odgovorom ne staje na stranu žena već ih izričito potiče na suzdržanost. To se, prema S. Petersen, ne pojavljuje ni u jednoj drugoj raspravi između Petra i Marije. Isusov poziv ipak nije nikakva zapovijed šutnje ženama jer u nastavku Marija ponovno govori. S. Petersen Isusove riječi stoga tumači kao prijedlog ili uvođenje pravila *kvota* za muškarce.[727] Prema J. Schaberg od Marije se očekuje da se ponaša kao napredna, uzorna učenica koja treba biti suzdržana kako bi je drugi, manje uspješni učenici, mogli sustići.[728] U cjelini, snažna uloga žena — prije svega Marije Magdalene — više je nego jasna. S. Petersen pretpostavlja da se u ovom tekstu moguće odražava snažna uloga žena u skupini koja stoji iza spisa Pistis So-

---

[724] Usp. *Isto*, 153.

[725] Usp. *Isto*, 153.

[726] Usp. *Isto,153.*

[727] Usp. *Isto*, 154-155.

[728] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 164-165.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 199

fija, što je za neke muškarce moglo predstavljati problem. Prijedlog je da se napetosti u zajednici riješe apelom ženama da budu suzdržane jer muškarci ne prihvaćaju manje važan položaj u odnosu na žene. Zaoštreno rečeno, može se govoriti o obratu scenarija: Petar se ne bori protiv žena već za ravnopravnost muškaraca.[729]

J. Schaberg smatra važnim primijetiti da u četvrtoj knjizi Pistis Sofije u kojoj se ovaj tekst nalazi Marija ne dobiva nikakvu posebnu pohvalu ili blagoslov. U toj knjizi Isus blagoslivlje vino i govori riječi ustanovljenja euharistije (IV,141). J. Schaberg stoga povezuje ušutkivanje Marije iz Magdale s tendencijom da ritual postane isključivo muško područje.[730] I P. Thimmes smatra da tekst baca svjetlo na ritualne aktivnosti muških i ženskih učenika prije nego li je svećeništvo postalo isključivo muško.[731] Prema J. Schaberg, premda ne postoji nijedan muški duhovni heroj u Pistis Sofiji IV, Isus u ovom tekstu ipak pojačava autoritet muških učenika.[732]

Pogledaju li se svi Petrovi prigovori, očito je da njegov sukob s Marijom iz Magdale ne uključuje doktrinarna pitanja. To nije sukob pravovjerja i krivovjerja. Glavni je Petrov problem to što je Marija iz Magdale žena, duhovno naprednija od muških kolega te što je njezin duhovni i intelektualni autoritet osposobljava da preuzme vodstvo. S. Haskins sugerira da se na razini povijesnog konteksta ovaj tekst može odnositi na političke tenzije u ranoj Crkvi.[733]

Za A. G. Brock Pistis Sofija je još jedan tekst koji pokazuje da ta dva lika, Petar i Marija iz Magdale, rijetko, ako ikada, uživaju jednak status u istom tekstu. Drugim riječima, kad Marija funkcionira kao dio unutarnjeg kruga učenika, Petar se pojavljuje kao antagonist.[734]

3.7. MARIJA IZ MAGDALE U EVANĐELJU PO TOMI

Još jedan tekst u kojem Petar nastupa protiv Marije iz Magdale nalazi se na samom završetku Evanđelja po Tomi, staroj zbirci 114 Isusovih izreka. To je Evanđelje izvorno napisano na grčkom. Fragmenti toga teksta sadržani

[729] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 155.

[730] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 164-165.

[731] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 212.

[732] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 165.

[733] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 39.

[734] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 97.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 200

su u papirusima otkrivenim početkom dvadesetoga stoljeća u Oxyrhynchusu u Egiptu (fragmenti 1,654 i 655). Koptski prijevod nađen je među spisima otkrivenim u Nag Hammadiju, u Codexu II. Znanstvenici se ne slažu potječe li iz prvoga ili drugoga stoljeća, a raspravljaju i o tome potječe li iz Sirije ili iz Palestine. Evanđelje sadrži mnoge gnostičke elemente, ali ga se ne može u cijelosti smatrati gnostičkim djelom. Nije ga moguće pripisati nekoj posebnoj školi ili sekti.[735]

Rasprave su se vodile oko identiteta Marije u Evanđelju po Tomi. Uz mišljenje da se pod imenom Marija može misliti na razne ženske likove iz kršćanske predaje, osobito na Isusovu majku Mariju i Mariju Salomu ili na »univerzalnu Mariju«, općenito je prihvaćeno da se radi o Mariji iz Magdale. Naime, kad se Evanđelje po Tomi čita zajedno s drugim gnostičkim tekstovima u kojima se suprotstavljaju Marija iz Magdale i Petar, čini se razboritim da se i u ovom spisu pritom misli na Mariju iz Magdale.[736]

U Evanđelju po Tomi izričito je imenovano samo nekoliko učenika: Juda Toma Blizanac, Jakov Pravednik, Šimun Petar, Matej, Marija, Ivan Krstitelj i Saloma. Od tih sedam likova, samo pet posjeduju vlastiti govorni dio: Juda Toma Blizanac, Šimun Petar, Matej, Marija i Saloma.[737] Dva puta dakle govore žene, Marija (logion 21) i Saloma (logion 61). Kad se prvi put pojavljuje u tekstu, Marija pita o karakteristikama učenika: »Komu su tvoji učenici nalik?« Isus odgovara: »Nalik su djeci koja posjedaše na tuđe polje.«[738] Saloma Isusu postavlja zagonetno pitanje o njegovoj osobi: »Tko si ti, čovječe, da … na moj krevet liježeš i za mojim stolom jedeš?«[739] A. G. Brock slaže se s mišljenjem P. Perkins da ta dva logija u kojima govore Marija (logion 21) i Saloma (logion 61) upućuju da su one učenice koje imaju uvide u spoznaje slične Tominima.[740] Koje to značenje može imati za tumačenje uloge Marije iz Magdale u ovom spisu, postaje jasnije ako se uzme u obzir da je u ovom spisu Petar prikazan kao inferioran u znanju i statusu u odnosu na Tomu o čemu će naknadno biti više govora.

---

[735] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 155; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 75, 78-79; Mary R. THOMPSON, Mary of Magdala, 1995, 99; Helmut KOESTER, Uvod. Evanđelje po Tomi (II,2), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 117-118.

[736] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 206-207.

[737] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 76.

[738] Evanđelje po Tomi (II,2), 121.

[739] Evanđelje po Tomi (II,2), 125.

[740] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 78.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 201

Osim u logiju 21 u kojem Marija iz Magdale Isusu postavlja pitanje, njezino se ime u Evanđelju po Tomi pojavljuje još jednom u raspravi između Isusa i Petra na samom završetku koptskog teksta (logij 114):

> Šimun Petar im reče, »Neka Marija ode od nas, jer žene nisu dostojne života.« Isus reče, »Ja sâm ću je voditi da je učinim muškom, kako bi i ona postala živim duhom poput vas muškaraca. Jer, svaka žena koja sebe učini muškom, ući će u Kraljevstvo nebesko.«[741]

Ako se ovaj tekst usporedi s Evanđeljem po Mariji u kojem Petar također napada Mariju, razlika je u tome što Mariju ovdje ne brani učenik Levi već sam Isus. Osim toga, Petrov napad ovdje je principijelnije postavljen nego u Evanđelju po Mariji. U tom Evanđelju on odriče Mariji iz Magdale autoritet koji joj pripada na temelju posebnog odnosa s Isusom i posebnog znanja koje je od njega primala. U Evanđelju po Tomi, Petar traži da se Mariju iz Magdale isključi iz skupine učenika jer da — kao i sve žene — nije dostojna života. Isus odbacuje taj zahtjev za isključenje Marije iz Magdale i obećava da će ona uz njegovu pomoć doživjeti preobrazbu koja će je učiniti dostojnom ulaska u Kraljevstvo nebesko. U odgovoru na Petrov upit, i Isusov odgovor poopćava ono što je rečeno o Mariji na »svaku ženu«. Marija iz Magdale pojavljuje se kao paradigma za sve žene, paradigma za vrednovanje ženskosti i za tumačenje spolnih razlika.[742]

Isusov je odgovor ambivalentan: Protiv Petrovog zahtjeva za isključivanjem Marije iz Magdale ne argumentira time da žene kao takve treba prihvatiti, već Mariji — i svakoj drugoj ženi — obećava da će moći postati »muško«. Marija (i žene) ostaju u zajednici, ući će u Kraljevstvo nebesko ali se trebaju promijeniti, trebaju postati muško. Takvo što ne traži se od muškaraca.[743]

Ključni izričaj koji izaziva brojne rasprave jest »učiniti muškim«. Prema A. G. Brock o tome postoji toliko tumačenja koliko i tumača.[744] J. Schaberg i P. Thimmes prepoznaju tri različite linije tumačenja:

> 1. oponašanje muškarca odijevanjem muške odjeće i nošenjem kratke kose što može značiti i radikalan asketski izbor koji se poima kao nijekanje seksualnog života;[745]

---

741 Evanđelje po Tomi (II,2), 130.

742 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 167.

743 Usp. *Isto*, 156-157.

744 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 79.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 202

2. tumačenje fraze u duhu platonskog mita o androginom čovjeku onako kako se reflektira u pripovijesti o stvaranju u knjizi Postanka, naime, kao povratak u stanje nedužnosti;

3. bipolarni svjetonazor prema kojemu *žensko* znači zemaljsko, senzualno, nesavršeno, pasivno, a *muško* znači transcendentno, čedno, savršeno, aktivno, autonomno, racionalno, moralno, odvažno.

Put spasenja događa se od onoga što je fizičko i zemaljsko prema onome što je duhovno i nebesko. Prema P. Thimmes, većina znanstvenika izabrala je tumačenja 2 ili 3, a neki su ih pokušali spojiti u jednu liniju tumačenja.[746]

U svakom slučaju, formulacija u Isusovom govoru upućuje na to da se »muškost« stavlja u izravnu vezu s duhom. Povezanost muškost — duhovnost, ženskost — tjelesnost prisutna je i u drugim antičkim tekstovima. U cjelini Evanđelja po Tomi svijet, tijelo i tjelesnost vrednuju se negativno, to su stanja iz kojih treba pobjeći.[747] Ženskost je dakle negativno konotirana. Ukidanje rodne razlike zapravo je ukidanje ženskosti, ideal je duhovno-muška cjelovitost. Time govor o ukidanju rodne razlike nije u suprotnosti s »biti-muško«. Prema P. Thimmes Isus artikulira muško kao formativni princip gnostičke univerze.[748]

Dok logij 114 ne traži ukidanje rodne razlike u univerzalnom ljudskom već u parcijalnom muškom, logij 22 u Evanđelju po Tomi zastupa suprotno:

Isus vidje dojenčad kako siše, i reče svojim učenicima, »Ova dječica koju doje, nalik su onima koji ulaze u kraljevstvo.« Upitaše ga, »Hoćemo li, ako smo

---

[745] Za takva tumačenja navode se dva primjera. Prvi je slučaj Tekla (Djela Tekle) koja se obratila na Pavlovu propovijed, ali da bi bila sigurna kao njegova suputnica, morala se prerušiti. Tekla je preuzela »muški« način života i napustila »ženski«, slomila je duhovne granice koje definiraju ženske društvene uloge. Drugi primjer su tekstovi sadržani u Djelima Filipovim. U prvom tekstu Isus govori Mariji da promijeni odjeću i izgled, odnosno, da skine sa sebe sve izvanjsko što podsjeća na žene, ljetnu haljinu koju nosi (VIII, 4). Marija bi se tako zaštitila od zmija koje bi je mogle smatrati Evom. Na drugom mjestu u Djelima Filipovim ona kaže: »Nisam žena.« (VIII,125) J. Schaberg je mišljenja da ovo tumačenje koje uključuje prerušavanje nije sadržano u Evanđelju po Tomi. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 157-158. O Djelima Tekle više: Anne JENSEN, *Thekla — Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeck*t, Freiburg — Basel — Wien, 1995.

[746] Opširnije o tri linije tumačenja izraza »učiniti muškim« vidi: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 157-160; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 207.

[747] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 175.

[748] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 208.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 203

kao djeca, ući u kraljevstvo?« Isus im reče, »Kada iz dva načinite jedno, i kada postignete da unutarnje bude vanjsko, i vanjsko unutarnje, i gornje kao donje, i ako iz muškog i ženskog načinite jedno, tako da muško nije muško a žensko nije žensko; i kada stavite oči na mjesto očiju, i ruku na mjesto gdje ruka dolazi, i stopalo na mjesto stopala, i obličje na mjesto obličja, tada ćete ući u [kraljevstvo].«[749]

Prema ovom logiju, temeljne razlike našega svijeta, dualistički način gledanja s razlikovanjem na unutarnje i vanjsko, gore i dolje, muško i žensko, treba biti ukinut kao pretpostavka za ulazak u Kraljevstvo. Među tumačima se postavilo pitanje kako shvatiti odnos ovog logija i logija 114. Većina autora smatra da nisu disonantni,[750] a razlike tumače sukobom između Petra i Marije koji u logiju 114 igra važnu ulogu. U takvim se tumačenjima smatra manje važnim ukidanje rodne razlike u postajanju muškarcem, a važnije Isusovo odbacivanje Petrovog zahtjeva da Marija napusti skupinu kao i dodjeljivanje sposobnosti Mariji da bude jednakovrijedna muškarcima.[751] U pozadini teksta autori pretpostavljaju sukobe u zajednici oko uloge žena. Tako primjerice:

- Antti Marjanen smatra da cijeli govor može predstavljati dva nasuprotna stajališta u zajednici: jedno naglašava da asketska skupina treba biti samo muška, isključujuća prema ženama kao duhovno inferiornima; drugo (a to je stav pisca logija) inzistira da i muški i ženski askete imaju pravo biti u istoj zajednici tako dugo dok žene ne postanu muškarci. U svakom slučaju, izreka predstavlja sukob koji je nastao o mjestu žena u zajednici.[752]
- M. R. Thompson mišljenja je da tekst možda odražava nešto od situacije Crkve u vrijeme pisanja Evanđelja: ili je Petar bio vođa u natjecanju s Marijom iz Magdale ili su Petrovi sljedbenici bili u natjecanju s

[749] Evanđelje po Tomi (II,2), 121.

[750] A. G. Brock navodi niz autora koji smatraju da logiji 22 i 114 nisu disonantni. Argumenti kojima to opravdavaju ovise o pravcima tumačenja logija 114 o čemu je prethodno bila riječ. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene, The First Apostle*, 80.

[751] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 177. Primjerice, Mary R. Thompson je mišljenja da naglasak u tekstu nije u ocjenjivanju odnosa spolova, već u priznavanju Marije iz Magdale koju Isus želi učiniti muškarcem jer je postala dio Kraljevstva nebeskog. Prema njezinom mišljenju treba primijetiti očitost sukoba s Petrom te da je taj sukob središte teksta. Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 100.

[752] Prema: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 156.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 204

Marijinim sljedbenicima. Redaktor Evanđelja po Tomi jasno smješta Mariju u poziciju višu od Petrove.[753]

• Elaine H. Pagels, među ostalima, sugerira da je povijesni kontekst rasprave između Isusa i Petra možda sukob oko položaja žena u zajednici u kojoj Evanđelje nastaje. Važno je da Isus niječe Petrov zahtjev i obećava da će Mariju učiniti muškarcem tako da i ona može dobiti živi duh.[754]

U tom smislu važan je i način na koji je Petrov lik prikazan u cjelini Evanđelja po Filipu. U logiju 13 tri učenika, Šimun Petar, Matej i Toma, odgovaraju na Isusov poziv: »Usporedite me s nečim i recite mi komu sam nalik.«[755] A. G. Brock se slaže s autorima koji smatraju da taj logij tematizira stupanj autoriteta i prosvijetljenosti učenika.[756] Petrov odgovor upućuje na to da ga autor teksta procjenjuje kao manje prosvijetljenog od Tome što potvrđuje i time da Isus bira Tomu kao učenika kojemu prenosi posebno znanje. Dva Petrova govora u Evanđelju po Tomi (logij 13 i 114) prikazana su dakle kao neprikladna, a njegov položaj niži u odnosu na druge učenike: u logiju 13 Petar se pokazuje slabiji u odnosu na druge učenike i njegov se status jasno predstavlja kao podređen Tominom; Petrov prijedlog u 114 da se Mariju isključi kao onu koja nije vrijedna života, čitatelj treba shvatiti kao znak njegova neznanja.[757]

Zaključujući može se reći da u ovom tekstu postoje dva stava o ženskosti: prvo, ženskost kao i muškost treba biti ukinuta da bi se ušlo u Kraljevstvo nebesko; i drugo, ženskost treba postati muškost da bi ušla u Kraljevstvo nebesko. Premda u drugom slučaju partikularno muško vrijedi kao univerzalno ljudsko, ipak, s J. Schaberg moguće je to i pozitivno vrednovati. Naime, to da žene mogu »postati muško« proširuje granice hegemonijskog rodnog poretka i paradoksalno otkriva savitljivost i prilagodljivost naturaliziranih kategorija muškog i ženskog. Rodni identitet i rodne razlike ni-

---

[753] Usp. Mary R. THOMPSON, *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, 100.

[754] Prema: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 78-79. P. Thimmes se poziva na Richarda Atwooda koji tvrdi da sukob između Marije i Petra dolazi izravno iz njezinog ugleda u ranoj Crkvi. Petrovo neprijateljstvo je u skladu s njegovim ponašanjem prema njoj u najmanje dva druga teksta, i služi kao trag prema teološkim, kulturnim i političkim argumentima koji su morali imati mjesto u ranoj zajednici. Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 208.

[755] Evanđelje po Tomi (II,2), 120.

[756] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 76-77.

[757] Usp. *Isto, 80.*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 205

su viđeni kao fiksni.[758] Osim toga, važno je da Isus svojim odgovorom odbija Petrov zahtjev i brani Mariju. Što god moglo biti značenje fraze »učiniti muškim«, Petrov pokušaj isključenja žena iz kruga učenika odbijen je kao pogrešan i to izravno i autoritativno od samoga Isusa.

[758] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 159.

4. OD APOSTOLICE DO GREŠNICE: STRATEGIJE UMANJIVANJA VAŽNOSTI

U prethodnim poglavljima rečeno je da u Novom zavjetu postoje dvije liste kriterija na temelju kojih se utvrđivao apostolski status osobe te da Marija iz Magdale prema jednoj ispunjava postavljene uvjete, prema drugoj ne. Prema kriterijima iz 1 Kor 15,3-8 ispunjava dva ključna kriterija: vidjela je uskrsloga Isusa i dobila nalog naviještanja uskrsne poruke[759]; prema kriterijima iz Dj 1,21-26, ne ispunjava kriterije za apostolski autoritet. Naime, u Dj 1,21-26 uz prethodno navedene kriterije ukazanja Uskrsloga i poslanja, dodani su i drugi kriteriji među kojima se posebno ističe kriterij spola: apostol može biti samo muškarac.[760] Djela apostolska općenito se pripisuju autoru Evanđelja po Luki, jedinog evanđelja koje izvješćuje o ukazanju Uskrsloga Petru a izostavlja ukazanje Mariji iz Magdale i koje ne izvješćuje o njezinu poslanju da navijesti događaj uskrsnuća. To govori da autor, koji u svom evanđelju ulogu koju Marija iz Magdale ima u drugim evanđeljima pripisuje Petru, u Djelima apostolskim uvodi kriterije koji je isključuju iz skupine apostola i koju dodatno sve više sužava samo na Dvanaestoricu. Radi li se o strategiji kojom se promiče neki vid crkvenog ustrojstva i položaja žena u Crkvi? Kako su se s autoritetom Marije iz Magdale i njezinom ulogom prve svjedokinje uskrsnuća i poslane od Uskrsloga nosili drugi pisci ranoga kršćanstva i koliko se iz toga može iščitati rasprava o položaju i ulozi žena u ranokršćanskim zajednicama?

Ovo je poglavlje naslovljeno Od apostolice do grešnice: strategije umanjivanja važnosti. Cilj je naime predstaviti istraživanja novozavjetnih tekstova, apokrifnih spisa, tekstova crkvenih otaca i drugih ranokršćanskih pisaca upravo pod vidom odnosa prema ulozi Marije iz Magdale kao svjedokinje Uskrsloga i navjestiteljice uskrsnuća, odnosno, ukazati na neke strategi-

---

759 Usp. Iv 20,15-18; Mt 28,9-10; Mk 16,7.9, osim u *Evanđelju po Luki.*

760 Druga u Dj 2,21-23 dodana mjerila u odnosu na 1 Kor 15,3-8 jesu da netko prati Isusa od njegova krštenja do dana kad je uzašao na nebo te da je primio uskrsno ukazanje u razdoblju od četrdeset dana nakon uskrsnuća.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 208

je kojima se umanjuje ili koje su omogućavale i olakšavale naknadno umanjivanje važnosti i uloge Marije iz Magdale. U prvom će dijelu biti predstavljeni ishodi istraživanja A. G. Brock u kojem analizira kako se u kanonskim i apokrifnim evanđeljima prvenstvo Marije iz Magdale odražava na prvenstvo Petra i obratno, odnosno, u kojem ukazuje na strategiju zamjene lika Marije iz Magdale u nekanonskim tekstovima o uskrsnuću drugim likovima a u korist isticanja Petra.[761] U drugom dijelu bit će prikazane analize učenja crkvenih otaca o Mariji Magdaleni posebno pod vidom načina na koji su pokušali odgovoriti na nesuglasje između njezine uloge kao prve svjedokinje i navjestiteljice uskrsnuća i crkvene prakse zabrane propovijedanja i naučavanja žena u kršćanskim zajednicama.

4.1. MARIJA IZ MAGDALE I PETAR — VEZA SUPROTNOSTI I ZAMJENA ULOGA

Za razliku od radova u kojima se istraživalo zasebno lik i ulogu Marije iz Magdale i lik i ulogu Petra, A. G. Brock analizira način na koji se ta dva lika predstavlja u tekstovima u kojima se pojavljuju zajedno. Ona otkriva da slike Marije iz Magdale i Petra međusobno korespondiraju u suprotnosti: u tekstovima u kojima ona ima važnu ulogu, može se utvrditi kritičkiji stav prema Petru; u tekstovima koji vrednuju Petrovu ulogu, događa se to na njezinu štetu. Ova druga tendencija osobito je naglašena u tekstovima iz prvog stoljeća u kojima je Marija Magdalena zamijenjena ili Petrom ili Marijom, Isusovom majkom. Najprije ću prikazati iznimno zanimljivu i temeljitu analizu kanonskih i nekanonskih tekstova A. G. Brock pod vidom kako se prvenstvo Marije iz Magdale u nekom tekstu odnosi na prvenstvo Petra i obratno.

4.1.1. Marija iz Magdale i Petar — veza suprotnosti

Iščitavajući način na koji su u kanonskim evanđeljima prikazani Marija iz Magdale i Petar, A. G. Brock upozorava na odstupanje od pravila podudarnosti između sinoptičkih evanđelja (Mateja, Marka, Luke) u odnosu na posebnosti Evanđelja po Ivanu. Svojim istraživanjem ona pokazuje da više suglasnosti postoji između evanđelja po Mateju, Marku i Ivanu, a da iznimku predstavlja Evanđelje po Luki. Ono naime više sličnosti u prikazu Marije iz Magdale i Petra ima s nekanonskim Evanđeljem po Petru nego s drugim

[761] Istraživanje objavljeno u knjizi: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle.*

Petrove osjećaje prema Mariji Magdaleni, smatra Karen Ralls, zorno dočarava triptih Carla Crivellija (oko 1430./35. —1495.) u crkvi sv. Lucije u Montefiore dell'Aso. Potrebno je međutim upozoriti da to nije bila umjetnikova izvorna nakana. Sadašnji je triptih naime bio poliptih na kojem Petar i Marija Magalena nisu bili postavljeni jedno uz drugo.

Usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 20; http://www.maredelpiceno.it/stile-balneare/polittico-di-montefiore-dell-aso-carlo-crivelli.html (19. 1. 2018.)

kanonskim evanđeljima.[762] U nastavku iznosim argumente na kojima autorica utemeljuje te svoje postavke.[763]

Ona polazi od činjenice da se Marija iz Magdale unatoč razlikama između izvješća pojedinih kanonskih evanđelja pojavljuje na grobu u svakom od njih ili sama ili u pratnji drugih žena. Ona nije samo uvijek prisutna već je i uvijek prva navedena u sceni groba, čak i u Evanđelju po Luki u kojem joj je, u cjelini, dodijeljen najmanji status. Na taj se način pojavljuje kao najstabilniji element u novozavjetnim pripovijestima o uskrsnuću u cjelini. Među kanonskim evanđeljima Luka ipak jedini ne izvješćuje o ukazanju Uskrsloga ili anđela/bića Mariji iz Magdale i jedini joj izbjegava dodijeliti poslanje da drugim učenicima prenese radosnu vijest uskrsnuća.[764]

Opis Petra kao prvog svjedoka uskrsnuća jedan je od najvećih izazova za položaj Marije Magdalene kao apostolice. Autorica se poziva na Raymonda Browna[765] koji ističe da je ključ za važnost Petrove apostolske ulo-

[762] Usp. *Isto*, 70.

[763] Ovdje ću iznijeti samo glavne postavke A. G. Brock bez detaljnijeg tumačenja jer su lik i uloga Marije iz Magdale u kanonskim evanđeljima predstavljeni u prethodnim poglavljima. Ta su poglavlja pretpostavka za bolje razumijevanje ovdje predstavljenih teza.

[764] Usp. *Isto*, 70.

[765] Poziva se na djelo: Raymond E. BROWN, *Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979., 189.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 210

ge bila predaja prema kojoj je vidio uskrslog Isusa. Tu predaju prenosi Evanđelje po Luki koje mijenja predaje o Mariji iz Magdale sadržane u druga tri evanđelja na dvostruk način: dodjeljujući pojedinačno uskrsno ukazanje Petru i ne izvješćujući da je Marija iz Magdale od bilo koga dobila nalog poslanja da prenese vijest o uskrsnuću. U tome se to evanđelje podudara s nekanonskim Evanđeljem po Petru. Za razliku od drugih kanonskih evanđelja, Evanđelje po Luki i nekanonsko Evanđelje po Petru sadrže predaju da se uskrsli Isus ukazao Petru.[766]

A. G. Brock smatra da se isticanje Petra u odnosu na Mariju iz Magdale u Evanđelju po Luki u izvješćima o muci, smrti i uskrsnuću ne događa slučajno s obzirom na to da se Luka dosljedno razlikuje od drugih evanđelja u privilegiranju Petra. Uspoređujući predaje o Petru u Evanđelju po Luki i drugim kanonskim evanđeljima, ona prepoznaje tri metode kojima Luka modificira predaje o Petru kako bi istaknuo njegovu važnost i prikazao ga u pozitivnom svjetlu. Luka tako: 1. dopunjava predaju o Petru[767]; izostavlja materijale iz izvora koji su za Petra nepovoljni[768]; modificira postojeće narative o njemu[769]. Najznačajnija dopunska predaja kod Luke je posebno ukazanje Uskrsloga Šimunu Petru (24,33-34). Te predaje nema ni u jednom drugom kanonskom evanđelju i ona predstavlja najizrazitiji primjer istaknutosti Petra u Evanđelju po Luki. Autorica se poziva na analize izvo-

[766] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 163-164.

[767] Analizom Lukina opisa Isusova poziva Petru i opisa toga poziva u Markovom i Matejevom evanđelju (Mk 1,16-18; Mt 4,18-20; Lk 5,1-11), potom Lukina izvješća o Isusovom pretkazanju Petrova zatajenja te još nekoliko manjih dodataka o Petru (usp. Lk 8,45 u odnosu na Mk 5,31; Mt 24,4 u odnosu na Lk 12,40-41; Mt 26,17 i Mk 14,13 u odnosu na Lk 22,8) autorica dolazi do zaključka da Luka dopunjava postojeće predaje o Petru na način da pozitivnije predstavlja Petrov lik nego druga dva sinoptičara. Usp. *Isto*, 20-22.

[768] Prema autoričinoj analizi Luka učestalo izostavlja ili ublažava sinoptičke predaje o Petru koje se mogu tumačiti njemu na štetu. Primjer je Isusova prijetnja Petru u Isusovom navještaju svoje muke (Mk 8,32-33; Mt 16,22-23) koja nema paralelu kod Luke. Petrov odgovor na Isusovo pretkazanje da će ga Petar izdati (Mk 14,31; Mt 26,35) nema paralelu kod Luke. Premda Isus redovito kori Petra kod Marka i Mateja, kod Luke ga nigdje ne kori. Primjerice, premda Matej i Marko opisuju Isusa kako posebno kori Petra zbog spavanja u vrtu (Mk 14,37; Mt 26,40), kod Luke se Isus obraća učenicima kao skupini (Lk 22,45-46). To izostavljanje Petrova imena A. G. Brock tumači kao Lukin obrazac kojim mijenja predaju kako bi Petra predstavio u najboljem mogućem svjetlu. Usp. *Isto*, 23-27.

[769] U nekim slučajevima izvore nepovoljne za Petra Luka ne izostavlja već modificira. Primjerice, u izvješću o preobraženju (Mk 9,6; Lk 9,33), u navještaju Petrovog zatajenja Isusa (usp. Mk 14,29; Mt 26,33; Lk 22,33), u izvješću o Petrovom zatajenju i izdaji (Mk 14,71a; Mt 26,74a; Lk 22,60a). Usp. Isto, 27-29.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 211

ra i jezične analize toga Lukinog teksta koje pokazuju da se radi o Lukinom sastavku. Da je tekst Lukin svjedoče naracija, vokabular, stil, struktura i teme.[770] Takvo jedinstveno predstavljanje Petra kao primatelja individualnog uskrsnog ukazanja kamen je temeljac Lukine namjere da osnaži njegov status u ranoj Crkvi.[771] Petrov status je prema njezinu mišljenju u Lukinom evanđelju toliko istaknut da se to evanđelje može označiti kao propetrovski tekst.[772]

Za razliku od Petra koji u Lukinu evanđelju biva istaknut u statusu apostola, Marija iz Magdale biva umanjena. Uz prethodno spomenuto, naime da Luka izostavlja predaju sadržanu u drugim kanonskim evanđeljima o ukazanju Uskrsloga Mariji iz Magdale (samoj ili s drugim ženama) i poslanju da prenese vijest o uskrsnuću, samo je Luka predstavlja kao osobu opsjednutu od sedam demona od kojih je Isus oslobađa. Samo Luka umanjuje ulogu Marije iz Magdale i drugih žena pod križem uvodeći u scenu razapinjanja druge »poznanike« i to prije spomena žena. I samo Luka ne donosi imena žena u prizoru razapinjanja. Činjenično, tu skupinu žena spominje četiri puta u pripovijesti o muci, ali ih imenuje samo jednom, u trenutku kad muški učenici svjedočanstvo tih žena procjenjuju kao »glupo naklapanje«.[773] Osim toga u svom evanđelju umanjuje općenito ulogu žena kao voditeljica u ranom kršćanstvu. Unatoč tome što njegovo evanđelje sadrži najviše redaka u kojima se spominju žene i unatoč njegovu uparivanju pripovijesti o muškarcima s pripovijestima o ženama, Luka ne donosi egalitaran model u pogledu muških i ženskih uloga. Čak suprotno: Luka žene opisuje kao uzore za podređene službe, isključuje ih iz središta moći pokreta i donošenja važnih odluka.[774]

Evanđelje po Luki autorica uspoređuje s apokrifnim Evanđeljem po Petru i zaključuje da oba spisa imaju propetrovske tendencije i da se znatno razlikuju u opisu statusa Marije Magdalene od tekstova u kojima Petar ima

---

[770] Usp. *Isto,* 29-30.

[771] Usp. *Isto*, 19-20.

[772] Autorica smatra kako možda nije slučajno da je upravo Petar zadnji od dvanaest apostola koji se po imenu spominju u Evanđelju po Luki i prvi od Dvanaestorice koji se po imenu spominju u Djelima apostolskim. Usp. *Isto*, 31-32.

[773] Usp. *Isto*, 35, 164. O tome više i ovdje u poglavlju: Marija iz Magdale u Evanđelju po Luki.

[774] Više o analizi ženskih likova u Evanđelju po Luki u odnosu na muške vidi: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 36-38. Raspravu o prikazu žena u Evanđelju po Luki vidi ovdje u poglavlju: Marija iz Magdale u Evanđelju po Luki.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 212

umanjenu poziciju. Ona je mišljenja da se Evanđelje po Petru bez sumnje može ocijeniti kao propetrovski tekst i to ne samo stoga što predstavlja Petra kao svjedoka uskrsnog događaja, već zbog cijele naracije. Primjerice, Evanđelje po Petru sadrži brojne detalje Isusova razapinjanja opisane i u kanonskim evanđeljima, ali ne spominje nijednu ženu pod križem. U prvom izvješću o ukazanju Uskrsloga, kao svjedoci uskrsnuća pojavljuju se čuvari i starješine što ne navodi nijedno kanonsko evanđelje. Žene time nisu više prve svjedokinje uskrsnuća ili posrednice navještaja, muškarci jesu. Žene se pojavljuju u drugom izvješću o uskrsnuću, ukazuje im se mladić u svijetloj odjeći, one se uplašeno razbježe i ne dobivaju nikakvo poslanje. Premda je kraj Evanđelja po Petru izgubljen, treća epifanija naglašava Kristovo ukazanje Petru i drugim učenicima.[775]

Zajedničke sadržaje Evanđelja po Petru i Evanđelja po Luki i njihovu razliku u odnosu na druga kanonska evanđelja A. G. Brock sažima u sljedeće: 1. Ni Evanđelje po Petru ni Evanđelje po Luki ne izvješćuju o ukazanju Isusa Mariji iz Magdale ili drugim ženama kao što to čine Matej i Ivan; obojica izvješćuju o angelofaniji Mariji Magdaleni kao što to čine Matej, Marko i Ivan, ali ni u Evanđelju po Petru ni u Evanđelju po Luki ona ne prima poslanje da prenese radosnu vijest uskrsnuća kao što prima u evanđeljima po Mateju, Marku i Ivanu; 3. oba teksta opisuju Petra kao autoritet i pripisuju uskrsno ukazanje Isusa Petru umjesto Mariji iz Magdale. Autorica smatra da te sličnosti ne mogu biti slučajne. U oba teksta prepoznaje manipulaciju građom kako bi se uzvisilo Petra uz istovremeno osporavanje uskrsnog ukazanja Mariji iz Magdale i njezina poslanja. Isticanje Petra u oba teksta podudara se s predstavljanjem uloge Marije iz Magdale koju se ne može povezati s apostolskom.[776] Stoga autorica zaključuje da ako u prvom stoljeću postoji neko suparništvo između Petra i Marije iz Magdale kao apostolskih svjedoka, moguće je da nekanonsko propetrovsko Evanđelje po Petru odražava to suparništvo umanjujući Marijin status kao što to čini i kanonsko propetrovsko Evanđelje po Luki.[777] Retorički ishod suptilnih promjena u Evanđelju po Luki i Evanđelju po Petru u odnosu na druga kanonska evanđelja otklanja svaku mogućnost da se žene pozovu na izvješća o uskrsnuću u zahtjevu za vodeće uloge u Crkvi. Oba evanđelja pokazuju upadljivu tendenciju da ih isključe iz pozicije autoriteta.[778] Slabljenje

[775] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 66-68.

[776] Usp. *Isto*, 70-71.

[777] Usp. *Isto*, 68.

[778] Usp. *Isto*, 65.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 213

uloge žena kompenzirano je pojačanom ulogom koju igra Petar. U tom smislu A. G. Brock parafrazira riječi Ivana Krstitelja: »Ona se mora umanjiti, da bi on mogao rasti« (usp. Iv 3,30).[779]

Za razliku od Evanđelja po Luki i Evanđelja po Petru, Evanđelje po Ivanu podupire status Marije Magdalene ističući njezinu važnost u pripovijestima o uskrsnuću i opisujući njezin karakter u dijalogu s Isusom[780]. Međutim, u Ivanovom evanđelju važnu ulogu ima i Ljubljeni učenik. A. G. Brock stoga analizira prikaz i interakciju triju likova: Petra, Ljubljenog učenika i Marije iz Magdale te procjenjuje utjecaj tih prikaza na njihov autoritet i status.

Evanđelje po Ivanu jasno privilegira lik Ljubljenoga učenika, a Petrova uloga umanjena je na brojnim mjestima: Petra ne poziva Isus već on postaje učenikom preko svoga brata Andrije koji je prvi otkrio Isusa i doveo mu Petra; Petar nije prvi pozvani učenik, nikad se ne pojavljuje u izabranoj skupini učenika, njegova je vjeroispovijed[781] manje snažna nego Martina[782], on pogrešno shvaća značenje Isusove službe pranja nogu, na Posljednjoj večeri komunicira s Isusom preko posrednika, Ljubljenog učenika, ne ukazuje mu se uskrsli Isus kao u Evanđelju po Luki.[783] Ivanovno evan-

---

[779] Usp. *Isto*, 164-165.

[780] O razlikama u prikazu Marije iz Magdale u Evanđelju po Marku i Evanđelju po Mateju u odnosu na Evanđelje po Luki vidi više u: *Isto*, 62-65. Ovdje više pozornosti posvećujem Evanđelju po Ivanu jer je kontrast u odnosu na Luku izričitiji. Osim toga, Evanđelje po Marku zahtijevalo bi šire obrazlaganje zbog dodataka izvornom tekstu Evanđelja (više o tome vidi ovdje poglavlje: Marija iz Magdale u Evanđelju po Marku). U odnosu na Evanđelje po Mateju navodim samo zaključak A. G. Brock da je u njemu očita tendencija autora da uključi više predaja. Primjerice, kad je u pitanju Petar, Evanđelje po Mateju sadrži predaje koje ga prikazuju i pozitivno i negativno. Također one koje ga prikazuju kao vođu skupine apostola ne idu na štetu Marije iz Magdale. Evanđelje po Mateju naime sadrži predaje o njenoj angelofaniji i kristofaniji kao i predaje koje joj dodjeljuju poslanje navještaja uskrsnuća. Unatoč otvorenosti za različite predaje, A. G. Brock upućuje na radove prema kojima Evanđelje po Mateju ipak daje veću važnost Mariji iz Magdale. Naime, dok su Mariji iz Magdale pripisani angelofanija, kristofanija i poslanje navještaja, Petar nije ni imenovan u izvješćima o muci i uskrsnuću. Matej posljednji put spominje Petra u pripovijesti o nijekanju Isusa (26,75), njegovo se ime ponovno ne pojavljuje čak ni kad Isus šalje svoje učenike u svijet (28,16-20). Usp. *Isto*, 64-65.

[781] »Reče stoga Isus dvanaestorici: 'Da možda i vi ne kanite otići?' Odgovori mu Šimun Petar: 'Gospodine, kome da idemo? Ti imaš riječi života vječnoga! I mi vjerujemo i znamo: ti si Svetac Božji.'« Iv 6,67-69.

[782] »Odgovori mu: 'Da, Gospodine! Ja vjerujem da si ti Krist, Sin Božji, Onaj koji dolazi na svijet!'« Iv 11,27.

[783] Petar se kao vođa skupine pojavljuje samo u pogl. 21, za koje mnogi smatraju da je dodatak. Literaturu o tom pitanju vidi u: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 51, bilješka 27.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 214

đelje daje mogućnost drugim likovima, među kojima su i žene, da budu vjerni svjedoci Krista.[784] Premda je Ivanovo evanđelje očito nastalo nezavisno od Marka i Mateja, i ono podupire prvenstvo Marije Magdalene kao prve svjedokinje uskrsnuća.[785] Kontrast prikaza njezina apostolskog statusa kod Luke i Ivana prema autoričinom mišljenju primjer je kako autor koji pripisuje autoritet i vjerodostojnost jednom ranokršćanskom liku istovremeno taj autoritet umanjuje drugom.[786]

I drugi spisi iz prvih nekoliko stoljeća kršćanstva mogu dodatno rasvijetliti predaju sukoba koja je u odnosu na ta dva lika postojala među ranim kršćanima. A. G. Brock analizirala je kako drugi nekanonski ranokršćanski tekstovi predstavljaju uloge Marije iz Magdalene i Petra, njihovu interakciju s drugima likovima, uključujući Isusa, i posebno učestalost kojom se ta dva lika opisuju u međusobnom nadmetanju.[787] Analizirala je apokrifne spise: Evanđelje po Tomi, Evanđelje po Mariji, Pistis Sofiju 1-3 i 4, Evanđelje po Filipu, Dijalog Spasitelja, Sofiju Isusa Krista. Na temelju istraživanja ona zaključuje: 1. nikad oboje, Marija iz Magdale i Petar, u istom tekstu ne primaju posebno ukazanje od uskrslog Isusa; i 2. kad su u tekstu prisutni i Petar i Marija, Petar dosljedno stavlja u pitanje njezin autoritet ili joj umanjuje status, često na javan i napadan način.[788] Autorica navodi da joj nije poznat nijedan stari kršćanski tekst u kojem bi se suprotstavljalo Isusovu majku Mariju i Petra. Činjenično, u tekstu u kojem se zajedno pojavljuju Isusova majka Marija i Petar, Marija dosljedno priznaje ili popušta Petrovom autoritetu, i muškom autoritetu općenito.[789]

---

[784] Uz Mariju iz Magdale autorica posebno spominje Martu i njezinu vjeroispovijed u Ivanovom evanđelju koju procjenjuje snažnijom od Petrove vjeroispovijesti (usp. *Isto*, 56). O tome vidi također: Bernadette ESCAFFRE, Marta, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 351-353; Susanne RUSCHMANN, *Marta und Maria. Gegensätze — Vorbilder — Jüngerinnen*, Stuttgart, 2005., 34.

[785] Vidi ovdje u poglavlju: Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

[786] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 165.

[787] Usp. *Isto*, 73.

[788] Autorica naglašava da prema njezinom istraživanju odlomci u kojima se opisuju tenzije između likova Petra i Marije Magdalene u Evanđelju po Tomi, Evanđelju po Mariji i Pistis Sofiji ne pokazuju izravnu međusobnu literarnu ovisnost. Ona zaključuje da se ti tekstovi temelje na nezavisnim predajama koje su preživjele na rasprostranjenim lokacijama što govori da kontroverzije između likova Marije iz Magdale i Petra ne predstavljaju lokalne sukobe kratkog trajanja, već radije reflektiraju pitanje koje se susreće u mnogim literarno nepovezanim tekstovima sa široko raspršenih lokacija. Usp. *Isto*, 104.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 215

4.1.2. Zamjena Marije Magdalene drugim likovima: strategija uklanjanja konkurencije

Kao drugu strategiju kojom se umanjuje važnost Marije iz Magdale kao apostolice A. G. Brock navodi zamjenu njezinog lika drugim likom, Petrom ili Marijom, Isusovom majkom. Nekada se ta promjena događa u prijevodu ili drugoj prilagodbi teksta.[790] Donosim neke primjere iz njezina istraživanja. Najprije primjer kako se lik Marije iz Magdale zamjenjuje likom Petra.

Grčka inačica apokrifnih Djela Filipovih tekst je iz četvrtog stoljeća u kojem se spominju tri apostola: Filip, Bartolomej i Marija. Marijina uloga je prilično naglašena. Primjerice, ona je na strani Krista kad dodjeljuje misiju apostolima, ona drži popis zemalja, priprema kruh i sol, lomljenje kruha. Krist o njoj govori kao o dobroj, hrabroj i blagoslovljenoj među ženama te priznaje da Filipove karakterne mane zahtijevaju da ga Marija prati u misiji. Marija sudjeluje u borbi protiv zmaja tijekom jednog egzorcističkog rituala. Dok Filip krsti muškarce, Marija krsti žene. Štoviše, Marija je u grčkom tekstu bezbroj puta uključena kad se u pluralu govori o apostolima.[791]

---

[789] Usp. *Isto*, 101-102. A. G. Brock analizira i Djela Petrova i Djela Pavlova u kojima se Marija iz Magdale ne spominje ali se može dovesti u vezu uloga i autoritet koji se pripisuju Petru ili Pavlu i stav autora prema vodećim ulogama žena u prvim kršćanskim zajednicama. Ta dva teksta smatra važnima jer oni spadaju u najpoznatija apokrifna izvješća o razvoju ranokršćanskog misionarskog pokreta. Pisana su u drugom stoljeću, kronološki su toliko blizu da znanstvenici raspravljaju koji je tekst nastao prvi. Unatoč brojnim sličnostima, autorica navodi da su ideološki neuskladivi osobito u pitanju žena u vodećim ulogama u ranom kršćanstvu. Autori u oba spisa imaju namjeru osnažiti autoritet apostola kojeg predstavljaju. Glavna je razlika u tome da je Pavlovo apostolstvo u Djelima Pavlovim usko povezano sa snažnim ženskim vodstvom, a u Djelima Petrovim participacija žena ili interakcija s Petrom prihvatljiva je ako žene pomažu iz materijalnih dobara ili traže pomoć. Mogućnosti za vodeće uloge žena ne postoje. A. G. Brock to povezuje i s različitim konceptima obiteljskih i društvenih odgovornosti žena te eklezijalnom organizacijom u svakom spisu. Primjerice, u Djelima Pavlovim uobičajene biološke obiteljske veze zamijenjene su srodstvom kršćanskih obitelji, a Teklin otpor društvenom i obiteljskom pritisku vrednuje se kao čin hrabrosti. Tekla u tom spisu ima pravo podučavati i krstiti. Za razliku od toga, Djela Petrova nastoje uspostaviti i definirati lojalnost obiteljskim vezama kao normativnu i temeljnu komponentu kršćanskoga života. Isto tako, Djela Petrova sadrže znatan broj referencija na crkvena imenovanja i titule čega u Djelima Pavlovim nema. Djela Pavlova nude mogućnost demokratskijeg i decentraliziranijeg crkvenog vodstva i hijerarhije što se odražava i na stav prema ženama. Više o tome: *Isto*, 105-122.

[790] Usp. *Isto*, 123.

[791] Usp. *Isto*, 124-126.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 216

Djela Filipova postoje međutim i u koptskoj, arapskoj i etiopskoj inačici koje sadrže važne razlike u odnosu na grčku. U njima zajedno putuju propovijedajući, ozdravljujući, izvodeći egzorcizme i krsteći, Filip i Petar a ne Filip i Marija. Prema mišljenju A. G. Brock, Djela Filipova na koptskom jeziku pružaju jedan od najzanimljivijih primjera uklanjanja ili zamjene lika Marije iz Magdale. Naime, ona nisu prijevod već se u njima prepričava pripovijest s time da uz Isusa pri raspodjeli misionarskog područja ne stoji Marija već Petar, a Filipa na njegovu misionarskom putu ne tješi i hrabri Marija već Petar. Dok u grčkoj inačici Filipove slabosti i karakterne mane ublažuje Marija, u koptskoj ih ublažuje Petar. Koptska inačica eliminira položaj autoriteta koji je Marija iz Magdale imala u originalnom grčkom tekstu.[792]

Koptska inačica Djela Filipovih samo je jedan od nekoliko prijevoda i prilagodbi teksta koji Mariju iz Magdale iz originalne pripovijesti zamjenjuju drugim ključnim likom ranokršćanske povijesti. A. G. Brock smatra da učestalost tih zamjena u brojnim tekstovima, široko rasprostranjenim u prostoru i vremenu, čini malo vjerojatnim da su ishod puke nespretnosti ili proizvoljne odluke. Vjerojatnijim smatra da ti višestruki primjeri uklanjanja Marije iz Magdale iz pripovijesti odražavaju odnos između Petrova i Marijina autoriteta. Ugled Marije iz Magdale u ranom kršćanstvu bez sumnje je proizlazio iz predaje u kojoj je predstavljena kao prva svjedokinja Uskrsloga i stoga je za mnoge rane kršćane ona bila prva apostolska svjedokinja. Njezin uzvišeni status postupno je izazivao otpor. Jedna strategija je, prema autoričinu mišljenju, bila da se njezin lik sustavno umanji ili potpuno izbriše iz tekstova i predaje zamjenjujući ga Petrom. Druga strategija bila je zamjena njezinog lika drugim manje »opasnim« likom, kao što je Marija iz Nazareta, Isusova majka.[793] Navodim neke primjere iz autoričine analize kojima ona potkrepljuje svoje postavke.

Grčka Djela Tadejeva (BHG 1702-1703) nude drugu inačicu scene na grobu opisujući Mariju majku, umjesto Marije iz Magdale, kako razgovara s Isusom. Prema tom tekstu, Isus se najprije ukazao majci i drugim ženama, potom Petru i Ivanu koji su opisani kao prvi među Isusovim učenicima, i nakon toga Dvanaestorici. Budući da taj tekst privilegira Petra, A. G. Brock nije iznenađena što izostavlja Mariju iz Magdale kao prvu svjedokinju uskrsnuća i na njezino mjesto stavlja Mariju, majku.[794]

---

[792] Više o tome: *Isto*, 127-128.

[793] Usp. *Isto*, 128-129.

[794] Usp. *Isto*, 129-130.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 217

Zamjenu Marije Magdalene Marijom iz Nazareta autorica nalazi i u spisu Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos. Najmanje dva od tri glavna rukopisa sadrže pitanje: »Zašto je Gospodin rekao svojoj majci Mariji 'Ne diraj me'?«[795] Marija iz Magdale je dakle zamijenjena Isusovom majkom Marijom u sceni ukazanja Uskrsloga.

A. G. Brock se poziva na istraživanja sirijskih tekstova[796] koja otkrivaju različite smjerove u kojima se razvijala predaja o Mariji iz Magdale na grobu: na grobu se pojavljuje Marija, Isusova majka; Marija, majka, zamjenjuje Mariju iz Magdale; Marija, majka, ima prednost pred Marijom iz Magdale koju se predstavlja kao »drugu Mariju, Magdalenu«. A. G. Brock se ne slaže s tumačenjem da je zamjena Marije Magdalene Isusovom majkom u tim tekstovima uzrokovana zabunom zbog imena Marija. Ta bi joj postavka bila prihvatljiva kad bi se radilo o osamljenom slučaju. Zbog učestalosti »konfuzije« o dvjema Marijama u nizu ranokršćanskih tekstova, ona promjenu identiteta tumači kao namjernu.[797]

Osim sirijskih tekstova autorica analizira i koptske tekstove kako bi ispitala postoji li učestalost zamjene Marije Magdalene Marijom, majkom kao što je to slučaj u sirijskoj predaji i može li se pretpostaviti da se radi o više nego slučajnoj konfuziji.[798] Kao primjer koptskih tekstova u kojima se takva zamjena nalazi navodi Revillout fragment 14. Taj fragment opisuje susret između Isusa i njegove majke na grobu koji je paralelan sceni u Evanđelju po Ivanu gdje se Isus ukazuje Mariji Magdaleni i s njom razgovara u vrtu. Sličnost je i u tome što Isus upozorava majku da ga ne dodiruje. Prema tom

---

[795] Navedeno prema: *Isto*, 131. A. G. Brock upozorava da su neki urednici tiskanih izdanja ispravili rukopis izostavljajući »majka« pri čemu neki o tom izostavljanju nisu upozorili čitatelje. U bilješci 25 ona navodi neke od tih urednika.

[796] Najčešće se radi o spisima Efrema Sirskog (oko 360.—373.), egzegeta i crkvenog naučitelja, ali i o drugim spisima iz sirijske egzegetske predaje. A. G. Brock ujedno upućuje na radove u kojima je to opširno istraženo. Usp. *Isto*, 130. Više o Efremu Sirskom: Anthony D. ANDREASSI, Efrem Sirski u: Michael GLAZIER — Monika K. HELLWIG, *Suvremena katolička enciklopedija*, A — E, Split, ²2005., 284.

[797] Autorica se posebno poziva na istraživanje Roberta Murraya, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambrige, 1975. Ističe da se njezino istraživanje podudara s ishodima njegova istraživanja kojim je došao do zaključka da se u sirijskoj predaji može govoriti o namjernoj zamjeni lika Marije Magdalene likom Marije, majke. Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 130--131.

[798] Komentatori često nisu zamjene imena uzeli ozbiljno niti priznavali mogućnost da su to stari autori svrhovito činili. A. G. Brock navodi primjer komentatora koji zamjenu Marije Magdalene u tekstu tumači kao nesmotrenu identifikaciju Djevice Marije sa svim drugim Marijama u Evanđelju. Usp. *Isto*, 133-134.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 218

spisu, svjedokinja uskrsnuća je Marija, Isusova majka. Ona ujedno dobiva nalog da prenese učenicima poruku uskrsnuća.[799] Već je više puta u ovoj knjizi spominjana važnost prvog ukazanja i poslanja naviještanja za autoritet osobe kojoj se Isus prvoj ukazuje.

Drugi koptski tekst koji Marijom, majkom, zamjenjuje Mariju Magdalenu u sceni groba jest apokrifni spis Bartolomeja apostola Knjiga uskrsnuća Isusa Krista koji se čuva u Britanskom muzeju. U njemu su Isusovoj majci pripisane riječi Marije iz Magdale iz Evanđelja po Ivanu: »rabbouni« kao i uloga glasnice uskrsnuća koju evanđelist Ivan (20,16-18) izričito pripisuje Magdaleni.[800] U koptskom fragmentu iz Knjige uskrsnuća koji se čuva u Nacionalnoj knjižnici u Parizu sadržano je više detalja iz razgovora Marije majke i Isusa. Marija, primjerice, govori Isusu da ako joj nije dopušteno da ga dirne, neka bar blagoslovi njezino tijelo u kojem se udostojao prebivati. Isus blagoslivlja Marijino tijelo, ona odlazi i predaje poruku apostolima. Nakon toga Petar blagoslivlje Mariju, majku. A. G. Brock smatra taj fragment specifičnim zbog posebnog položaja pripisanog Petru. Opisano je naime kako Otac, Sin i Duh Sveti pružaju ruku nad Petrovu glavu i posvećuju ga za nadbiskupa cijeloga svijeta.[801] Posljedice za crkveni autoritet prilično su jasne: tekst ne samo što slavi Mariju majku umjesto Marije Magdalene već istovremeno učestalo osvjetljava Petrovu prisutnost i važnost. Primjerice: Petar je izdvojen kao da je bio na mjestu uskrsnuća; vlasnik vrta zove Petra »velikim tumačem Isusa«; kad Marija, majka, prenosi poruku učenicima, blagoslivlje je Petar ili »veliki biskup« (ovisno o rukopisu); nakon posvećenja Petra kao »nadbiskupa cijeloga svijeta« slijedi blagoslov koji mu daje Otac određujući da će biti poglavar i glava u njegovom kraljevstvu i nad cijelim svijetom. A. G. Brock smatra da je takva izjava morala imati snažne političke implikacije za čitatelja teksta.[802]

Da nije neobično da se Marija, majka, pojavi u tekstu koji osvjetljava apostolski Petrov autoritet, pokazuje i analiza spisa Bartolomejeva pitanja (Questions of Bartholomew).[803] Taj grčki tekst, sastavljen između drugog i šestog stoljeća, opisuje Petra, Andriju, Bartolomeja, Ivana i Mariju, Isusovu

---

[799] Usp. *Isto*, 134-135.

[800] Usp. *Isto*, 135. O tome vidi i: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of Magdalen, 30.*

[801] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 137.

[802] Više o tome u: *Isto*, 137-138.

[803] Usp. *Isto*, 138-139.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 219

majku. Retorička analiza otkriva da je primarna uloga majke Marije da bude glasnogovornica Petrova autoriteta nad ženama.[804] Ti tekstovi prema A. G. Brock otvaraju pitanje o utjecaju koji autorovo štovanje Petrova autoriteta može imati na umanjivanje uloge Marije iz Magdale. Ako je postojalo natjecanje među zajednicama koje časte ta dva lika, slijedi da bi autori koji ističu Petra kao lik alternativan Mariji iz Magdale predstavili Mariju, Isusovu majku.[805]

U tumačenju te pojave, autorica polazi od činjenice da su u kanonskim evanđeljima samo dvije osobe istaknute kao primatelji individualnog Isusovog uskrsnog ukazanja: Marija iz Magdale (Iv 20,14-17) i Šimun Petar (Lk 24,34). Novozavjetni tekstovi svjedoče da ukazanje uskrsloga Isusa ima veliko značenje za to da se nekoga smatra apostolom (usp. Dj 1,21-22; 1 Kor 15,3-8). Zahtjev za naslov *svjedok/inja usrksnuća* i *apostol/apostolica* važna je značajka rasprave o crkvenom autoritetu u prvoj generaciji kršćana.[806] Položaj Marije iz Magdale kao svjedokinje uskrsnuća a time i kao apostolice često je u ranokršćanskim tekstovima promijenjen, oslabljen ili posve izbačen iz pripovijesti o uskrsnim događajima.

Fluidnost kojom se svaki ranokršćanski lik kao što su Marija Magdalena, Marija, majka i Petar pojavljuju i nestaju u različitim tekstualnim predajama sugerira da prisutnost ili odsutnost tih likova može imati važno teološko ili crkveno-političko značenje. Premještanje likova, bilo u tekstu ili prijevodu, ne čini se proizvoljnim, konfuznim i nemotiviranim, više se pokazuje kao promišljena i namjerna manipulacija primarnim apostolskim likom. A. G. Brock je mišljenja da se ne može odrediti sve motive takvih zamjena, ali može se navesti nekoliko čimbenika koji mogu pomoći da se protumači ta pojava.[807]

---

[804] U odgovoru Petru Marija, majka, priznaje da žene imaju drugotnu poziciju i opisuje razlike između muškaraca i žena. Unatoč činjenici da Marija, majka, ima važnu ulogu u ovom tekstu, u njoj pripovijest nudi autoritativnu figuru koja je prigušena, kojoj vlastiti sin zabranjuje govoriti. Dok se u tekstu ušutkuje lik Marije, majke, Isusa se predstavlja kako od svojih učenika zahtijeva da ga pitaju što žele. Marijina uloga u ovom tekstu je dvosmislena. Premda joj on dodjeljuje primarnu ulogu, predstavlja je kao podređenu. Ona priznaje Petrov autoritet i ponovljeno mu se priklanja. A. G. Brock pretpostavlja da tekst ima više preskriptivno nego deskriptivno značenje, naime manje opisuje zbiljsko stanje, više ono koje se priželjkuje. Usp. *Isto*, 140.

[805] Usp. *Isto*, 138-139.

[806] Više o tome: *Isto*, 141, 143-144.

[807] Izričito to prepoznaje u koptskoj inačici Djela Filipovih. Usp. *Isto*, 141.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 220

Pojavljivanje Isusove majke u scenama uskrsnuća u određenim sirijskim himnama i komentarima prema autoričinu mišljenju bez sumnje odražava porast njezinog štovanja. Poput K. L. Jansen i A. G. Brock se poziva na istraživanja R. Murraya koji je sugerirao da ujedinjavanje identiteta Djevice Marije s drugim Marijama pokazuje snažnu istočnu, osobito sirijsku pobožnost Djevici u kojoj se Djevicu Mariju obdaruje svim važnim ženskim ulogama i pohvalnim atributima drugih žena iz evanđelja.[808] A. G. Brock smatra međutim da to ne rješava u cijelosti problem zamjene Marije iz Magdale majkom Marijom. Da je tako, poziva se na tekstove u kojima je ta zamjena praćena isticanjem Petrovog značenja i izričitim podupiranjem Petrova položaja od strane Marije majke i njezinim podvrgavanjem Petrovom autoritetu. U ranokršćanskoj literaturi Petar se najčešće pojavljuje kao antagonist Mariji Magdaleni moguće i stoga što je njegovo ime na neki način već bilo povezano sa strujom koja se suprotstavljala ulozi žena kao voditeljica u kršćanskim zajednicama.[809] Autorica stoga smatra da ako su postojale tenzije između onih koji su više poštivali autoritet Petra, odnosno Marije iz Magdale, zamjena Marije iz Magdale u propetrinskim tekstovima Marijom, Isusovom majkom, pojavljuje se kao logična s obzirom na to da majka Marija za Petrov autoritet ne predstavlja nikakvu opasnost.[810] Ona s pravom upozorava da se na temelju literarne očitosti ne može učiniti sociološki skok i zaključiti suprotstavljanje između petrinskih zajednica i zajednica koje privilegiraju Mariju iz Magdale. Ponekad kontroverzne pripovijesti mogu predstavljati kontroverze u skupini. Izvan sumnje je ipak da se razlikuju dvije predaje i to u ključnom pitanju je li Krist uključio žene u poslanje propovijedanja i naviještanja Radosne vijesti. Tekst koji se oslanja na Mariju iz Magdale kao jamstvo svoje predaje stalno daje važne uloge ženskim likovima. Tekstovi u kojima Petar funkcionira kao autoritet, stalno to ne čine. Uloge žena u tim tekstovima često se svode na uloge (financijskih) podupirateljica ili ih se prikazuje kao podređene i tihe.[811] Autorica stoga smatra da zamjena imena u ranokršćanskim tekstovima i prijevodima zaslužuje pozornost i budućih istraživanja kako bi se bolje razumjela u njihovom povi-

---

[808] O tome više: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 31; Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 130-131.

[809] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 172.

[810] Usp. *Isto*, 141-142. 167.

[811] Usp. *Isto*, 173.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 221

jesnom i društvenom kontekstu. U svakom slučaju, drži, te zamjene imaju značajne negativne posljedice za apostolski autoritet Marije iz Magdale.[812]

4.2. APOSTOLICA APOSTOLA SUČELICE ZABRANI PROPOVIJEDANJA I NAUČAVANJA ŽENAMA

Kad je u pitanju Marija iz Magdale, ranokršćanski pisci suočeni su s problemom kako protumačiti njezinu ulogu prve svjedokinje Uskrsloga i one koja je poslana navijestiti uskrsnuće učenicima i učenicama s jedne strane, a s druge vladajuće zabrane propovijedanja i naučavanja ženama u kršćanskim zajednicama. Ovo poglavlje govori o tome kako su taj problem rješavali najprije crkveni oci i ranokršćanski pisci kršćanskog Zapada, a potom kršćanskog Istoka.[813] Pri tome neće biti obuhvaćeni svi crkveni oci i ranokršćanski pisci već samo neki kao predstavnici glavnih pravaca tumačenja i rješavanja spomenutoga pitanja.

4.2.1. Zapadni crkveni oci i ranokršćanski pisci

Kod zapadnih crkvenih otaca i ranokršćanskih pisaca mogu se razlikovati dvije linije tumačenja uloge Marije iz Magdale. Jedna joj priznaje apostolski autoritet, a umanjivanje važnosti njezine uloge kod nekih autora proizlazi

---

[812] Usp. *Isto*, 142.

[813] U Crkvi se uobičajilo stare crkvene pisce nazivati »crkvenim ocima«, no s vremenom su se ipak iskristalizirali posebni uvjeti da bi se nekoga moglo smatrati crkvenim ocem: pravovjernost nauka, svetost života, crkveno odobrenje i starina, odnosno, djelovanje u prvom razdoblju povijesti Crkve. Onaj koji ne ispunjava neki od tih uvjeta smatra se »crkvenim piscem« (usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976., 8). Razdoblje crkvenih otaca različito se računa na kršćanskom Zapadu i na Istoku. Na Zapadu se smatra da razdoblje sv. otaca ondje traje od novozavjetnog vremena do 7. st., na Istoku do 9. st. (usp. Juraj PAVIĆ — Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 2). Pravoslavni Istok međutim ne pravi takvu razliku, za njih razdoblje otaca traje i danas i zapravo nikad ne prestaje (usp. PRAVOSLAVLJE, O razlikama između Pravoslavne i Katoličke Crkve, I. dio, /5. 5. 2016./, na: http://orthodoxhr.blogspot.hr/2016/05/o-razlikama-izmeu-katolicke-i.html, /19. 6. 2017./). To je važno napomenuti jer Eva Maria Synek — na čije se istraživanje u prikazu učenja istočnih otaca o Mariji iz Magdale pozivam — analizira grčke oce sve do 13./14. stoljeća, dakle izvan perioda koji se na Zapadu smatra razdobljem istočnih crkvenih otaca (usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 40-60). Proučavanje starokršćanskih pisaca pruža dragocjena znanja o vjeri i duhovnom življenju ondašnje Crkve (usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, 8) premda njihovi tekstovi ne odražavaju nužno neposrednu praksu pojedine crkvene zajednice već stavove pojedinog autora o određenom problemu. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 589.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 222

iz rodnih stereotipa i tipološkog tumačenja, ali nije usmjereno protiv govora i naučavanja žena u Crkvi. Druga linija povezuje tipološko tumačenje s rodnim stereotipima i izravno osporava apostolski autoritet žena sa svrhom opravdanja zabrane govora i naviještanja žena u Crkvi. Premda se papu Grgura I. više može svrstati u prvu skupinu jer ulogu Marije iz Magdale tumači tipološki, to ne rabi kao argument protiv naviještanja žena, pa će njegovo učenje biti predstavljeno zasebno na kraju prikaza predstavnika druge linije tumačenja. On je naime prvi izričito stopio tri različita ženska novozavjetna lika u jedan i tako ponudio tri obilježja svetice važna za razumijevanje Marije iz Magdale u kasnijim stoljećima zapadnoga kršćanstva. Stoga je papa Grgur I. dobar prelazak na novo poglavlje u ovoj knjizi u kojem se predstavljaju legende o Mariji iz Magdale u zapadnom kršćanstvu.

4.2.1.1. *Priznanje apostolskog autoriteta unatoč tipološkom tumačenju i rodnim stereotipima*

Kao najstariji sačuvani tekst u kojem se titula *apostolice apostola* (*apostola apostolorum*) primjenjuje na svjedokinje uskrsnuća a time i na Mariju iz Magdale u literaturi se uobičajeno navodi *Komentar Pjesme nad pjesmama* svećenika i posljednjeg grčkog crkvenog pisca na Zapadu Hipolita Rimskog (oko 170.—235./236.[814]).[815] Hipolit naime uspoređuje sliku za-

[814] Usp. Clemens SCHOLTEN, Hl. Hippolyt von Rom, u: Walter KASPER (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, V., Freiburg — Basel — Wien, 2006., 147. O liku i djelu Hipolita Rimskog postoje brojne kontroverze, no njihov prikaz nadilazi opseg ovoga rada (više o njegovu životu i djelu u: Juraj PAVIĆ — Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, 100-103). Jedna od kontroverzi na koju ovdje želim skrenuti pozornost jest, pripada li on među zapadne ili istočne ranokršćanske pisce s obzirom na to da je grčkog podrijetla a živio je u Rimu. Na temelju tekstualne analize *Komentara Pjesme nad pjesmama* Yancy Warren Smith zaključuje da *Komentar* bolje odgovara zapadnom kontekstu, odnosno, nudi tragove koji autora povezuju s Rimom (usp. Yancy Warren SMITH, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Dissertation, Brite Divinity School, Fort Worth, 2009., 110; dizertacija je objavljena i kao knjiga: Yancy Warren SMITH, *The Mystery of Anointing. Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts. Texts, Translations, and Comprehensive Study*, Piscataway, NJ, 2015.). I drugi autori/autorice analiziraju njegov *Komentar* kao djelo iz kruga zapadnih crkvenih otaca. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 163, osobito bilješka 5 u kojoj Taschl-Erber ukazuje na literaturu o prikazu Marije iz Magdale u spisima zapadnih crkvenih otaca.

[815] Usp. primjerice: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 214; Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision, 220-221. S tim se mišljenjem ne slaže Katherine Ludwig Jansen. Ona isključuje Hipolita Rimskog jer njegov *Komentar* u kojem se taj naziv pojavljuje nije sačuvan u originalu već samo u gruzijskom prijevodu na temelju kojega je nastao latinski prijevod. Budući da tu titulu nije našla nigdje drugo prije dvanaestoga stoljeća, zaključuje da je nastala nakon toga a na temelju legende koja potječe iz Véze-

↑ *Marija Magdalena naviješta uskrsnuće učenicima. Albani Psalter* (prije 1123.). Župna crkva St. Godehard, Hildesheim/Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, u: Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, IV.

Prvo likovno predstavljanje Marije Magdalene u službi *apostolice apostola* datira iz dvanaestoga stoljeća i prikazuje Mariju Magdalenu kako prenosi Radosnu vijest jedanaestorici apostola koji je slušaju širom otvorenih očiju. Naziv *apostolica apostola* za Mariju iz Magdale počasni je naziv koji je ušao u opću upotrebu u dvanaestom stoljeću. Mnogi veliki teolozi iz tog razdoblja upotrebljavaju taj naziv kad spominju Mariju Magdalenu. Do tog stoljeća već su kružile legende koje su sveticu povezivale s apostolskom misijom u Provansi, predstavljajući je kao apostolicu Provanse. Slike, a osobito minijature u rukopisima, prikazuju Mariju kako propovijeda ostalim učenicima. Tako je prikazivana i u propovijedima, nabožnoj književnosti, svetačkim uprizorenjima. Na slikama je često prikazana kako propovijeda s propovjedaonice. Naslov i slike preživjeli su kroz srednjovjekovno razdoblje, ali ne i reforme provedene nakon Tridentinskog sabora (1545.—1563.). »Cilj je Sabora bio odgovoriti na kritike koje su Katoličkoj Crkvi uputili protestantski reformatori. Jedna od njih bila je usmjerena na štovanje svetaca, čije su brojne biografije protestantski reformatori ismijavali kao uljepšane legende. Odgovor s katoličke strane bio je da životi svetaca ubuduće budu koliko je moguće povijesno točni i da se pročiste od legendarnih dodataka. Kad su uklonjeni legendarni elementi iz 'životopisa' Marije Magdalene, nestao je i naslov *apostolica apostola*. Bez obzira na to što taj naziv svoje nadahnuće ima u Novom zavjetu, ni protestantizam ni katolicizam toga razdoblja nisu prihvaćali zamisao o religioznoj ženi koja propovijeda muškarcima.« Katherine LUDWIG JANSEN, Pokajana grešnica, apostolska svetica, u: Dan BURSTEIN — Arne J. de KEIJZER, *Tajne Marije Magdalene. Neispričana priča o najmanje shvaćenoj ženi u povijesti*, 145.

ručnice koja noću traži ljubljenoga (Pj 3) sa ženama na grobu. On pri tom harmonizira različita izvješća o uskrsnim događajima iz evanđeljā. Mariju Hipolit ne predstavlja preko mjesta njezina podrijetla već je stavlja u društvo Marte. Prema Andrei Taschl-Erber to se može tumačiti kao dokaz ranog poistovjećivanja Marije iz Magdale s Marijom iz Betanije, Martinom sestrom, ali se također na temelju kritičke analize teksta može pretpostaviti da se ra-

laya o Magdaleninu apostolatu u Galiji. Svoju postavku temelji na sljedećim činjenicama: nije našla ukaz na tu titulu prije dvanaestoga stoljeća kad je već bila u općoj uporabi; mnogi pisci iz tog stoljeća koji rabe naslov apostolica apostola imaju neku vezu s matičnom kućom u Vézelayu; prvo likovno predstavljanje Marije Magdalene u službi apostolice apostola datira iz dvanaestoga stoljeća (Albani Psalter iz 1120.—1130.); dvanaesto stoljeće je doba u kojem se u himnama počinje rabiti oznaka apostolica apostola za Mariju Magdalenu (usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 28, 62-63). Ako i prihvatimo autoričino mišljenje da sam izraz *apostolica apostola* ne potječe od Hipolita, neupitno je da Hipolit žene na grobu predstavlja kao apostolice koje sam Krist šalje apostolima.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:43 Page 224

di o utjecaju kasnijih poistovjećivanja.[816] To što Hipolit identificira Mariju iz Magdale s Marijom, Lazarovom sestrom, u ovom slučaju ne igra važnu ulogu jer je iz teksta jasno da se radi o Mariji iz Magdale.[817] Puno je važnije ono što Hipolit piše o ženama kao apostolima:

> … preko žena, onih koje su učinjene apostolima apostola, poslane od Krista: onih kojima su prvima anđeli rekli »Idite, recite njegovim učenicima i Petru: Ide pred vama u Galileju. Ondje ćete ga vidjeti« (Mk 16,7). Ali da apostoli ne bi sumnjali [da su poslane] od anđela, Krist se osobno sastao s apostolima kako bi žene mogle postati apostoli Krista i kako bi poslušnošću mogle dovršiti pogrešku stare Eve.[818]

Važno je i Hipolitovo tumačenje prema kojem se Krist nakon toga ukazuje apostolima i tumači im:

> »To je bila moja želja, ja koji sam se objavio tim ženama, da ih pošaljem također vama kao apostole.«[819]

Hipolit Rimski dakle žene izričito naziva apostolima i to temelji na Kristovoj odluci i slobodnoj volji: Krist je želio i odlučio poslati žene apostolima i time ih učiniti apostolicama.

Hipolitov *Komentar* pripada predaji alegorijskog tumačenja Pjesme nad pjesmama. Mariju Magdalenu Hipolit tumači kao alegoriju zaručnice iz Pjesme nad pjesmama a Krista kao zaručnika.[820] Taj je motiv prepoznat već u Ivanovom evanđelju.[821] Uspoređujući Mariju iz Magdale sa zaručnicom

---

816 Andrea Taschl-Erber do toga zaključka dolazi usporedbom armenskog i staroslavenskog prijevoda teksta. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 165-166.

817 Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 41--42.

818 HIPPOLYTUS, *De Cantico* 24-26, CSCO 264, 43-49, prijevod na hrvatski ovdje i u nastavku Jadranka Rebeka Anić na temelju prvog engleskog prijevoda s gruzijskog, grčkog, staroslavenskog, armenskog i sirijskog teksta u: Yancy Warren SMITH, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, 249-374. Engleski prijevod s gruzijskog na kojem se temelji moj hrvatski prijevod glasi: »... through the women, those who were made apostles to the apostles, having been sent by Christ: those to whom first the angels said [...]. But in order that the apostle might not doubt [that they were sent] from the angels, Christ himself met with the apostles, in order that the women might become apostles of Christ and might complete thorough obedience the failure of old Eve.« (356). Ključna rečenica o apostolicama apostola u prijevodu s armenskoga na engleski glasi: »The women are apostles among the apostles sent by Christ.« Prijevod sa staroslavenskoga glasi: »... and they were sent by Christ as apostles of the apostles.« *Isto*, 356.

819 Engleski prijevod s gruzijskoga: »It was my desire, I who appeared to these women, to send them also as apostles to you.« *Isto*, 359.

820 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 206.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 225

koja traži zaručnika, Hipolit je poput autora Ivanovog evanđelja postavlja kao uzor ponašanja kršćanskoj zajednici nakon Isusovog tjelesnog odlaska. Međutim, za razliku od Evanđelja po Ivanu u kojem joj nije pripisana titula apostola/apostolice, Hipolit to izričito čini.

Prema Hipolitu žene na grobu a time i Marija iz Magdale pojavljuju se kao tip Crkve i kao tip nove Eve. Kao zaručnice koje noću traže ljubljenoga, žene na grobu za Hipolita predstavljaju Crkvu. Hipolit pri tom postavlja paralelu: pretvorba žena u apostolice odgovara pretvaranju sinagoge u Crkvu, odnosno, odgovara zamjeni sinagoge Crkvom.[822] Osim toga, žene na grobu Hipolit tumači i motivom nove Eve. Kao što je stara Eva izgubila pravo na drvo života u Edenskom vrtu, tako se Marija Magdalena (odnosno Marta — Marija) nakon što je našla Krista, stablo života u vrtu uskrsnuća, strastveno uz njega priljubljuje. Dok je čovjeka u Edenskom vrtu preko Eve prevario Sotona, u Ivanovom vrtu Sotona u obliku Jude opet ga pokušava prevariti ali ne uspijeva. Marija iz Magdale pogrešno tumači Krista kao vrtlara, ali potom ga prepoznaje i tako ispravlja Evinu krivnju. I tu Hipolit rabi naslov kojim priznaje važnost uloge Marije iz Magdale (ili Marte i Marije) u navještaju uskrsloga apostolima: kako bi donijela čovječanstvu vječni život i nadu i kompenzirala Evin prvi grijeh, nova Eva postaje *apostolica apostola*.[823] Za razliku od Eve, uzročnice grijeha i smrti, žene na grobu su glasnice uskrsnuća i tako ispravljaju Evinu krivicu i uspostavljaju narušeni poredak.[824] Hipolit se divi: »O nove utjehe! Eva je nazvana apostolom!«[825]

Prema A. Taschl-Erber Hipolit tu iznosi na vidjelo ulogu Marije iz Magdale u spasenju koju zastupaju i drugi crkveni oci: divnim Božjim naumom povijest nespasenja je promijenjena u povijest spasenja time što Eva, čije ime ovdje kao i u drugim patrističkim tekstovima stoji kao sinonim za *ženu*, biva apostolicom. Tako se obnavlja iskonski poredak.[826] Ujedno je si-

---

821 Vidi ovdje poglavlje: Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

822 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 170.

823 Više o tome: Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 62.

824 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 175-176.

825 Engleski prijevod s gruzijskog: »O new consolations! Eve is being called an apostle!« Engleski prijevod s armenskog: »Eve has been made an apostle!« Engleski prijevod sa staroslavenskog: »Eve [has] become an apostle!« Prema: Yancy Warren SMITH, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs*, 357.

826 Andrea Taschl-Erber za takvo tumačenje posebno navodi tumačenje Hilariusa von Poitiersa (+367.). Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 177.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 226

nagoga, židovska crkva, predstavljena prvom Evom, nadiđena i Hipolit veliča Kristovu crkvu simboliziranu Martom — Marijom, odnosno Marijom Magdalenom.[827]

Pozivanje na apostolice kod Hipolita Rimskog u trećem stoljeću A. G. Brock smatra važnim jer to govori da su barem neki kršćanski krugovi u definiciju apostola uključivali i žene.[828] Uz to, Hipolitovi komentari donose slike o Mariji Magdaleni koje ulaze u predaju. Ona poprima osobine senzualne ljubavnice iz Pjesme nad pjesmama i iskonske zavodnice Eve. Učinci komentara su i erotski elementi koji su postali dio mističnog odnosa pripisanog Kristu i Mariji Magdaleni.[829] Negativne posljedice za položaj žena u Crkvi imalo je vezivanje *žene* uz prvi grijeh bilo kao uzročnice grijeha bilo kao one koja od njega iskupljuje kao i tipologija Krista zaručnika i Crkve zaručnice. Tom se tipologijom žena i ženskost na simboličkoj razini poistovjećuju s ljudskim, a muškarac/muškost s božanskim.[830] Za razliku od toga, naslov *apostolica apostola* koji ističe važnost Marije iz Magdale i koji se u pohvalnom smislu može naći i u kasnijim stoljećima kod drugih pisaca, izblijedio je tijekom povijesti do neznačenja.[831] Haskins smatra da su već u Hipolitovo vrijeme ta uloga i naslov bili zastarjeli, odnosno da nisu imali crkveno-političku snagu[832] za položaj i uloge žena u Crkvi.

Naslov *apostolorum apostolae* pripisuje ženama i sv. Jeronim (+420.), prevoditelj Biblije na latinski i najveći egzeget među crkvenim ocima.[833] On doduše taj naslov prati rodno specifičnim stereotipima:

> Budući da se ovo djelo bavi drugom temom, meni na kraju predgovora preostaje samo reći da se uskrsli Gospodin prvo objavio ženama i da su one apostolima bile apostoli, da se postide muškarci jer nisu tražili onoga kojeg je slabiji spol već pronašao.[834]

---

827 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 1993., 63.

828 Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 2.

829 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 64.

830 O posljedicama te tipologije na položaj žena u Crkvi vidi: Jadranka Rebeka ANIĆ, Crkva — zajednica Isusovih prijatelja i za žene?, u: *Nova prisutnost*, 13 (2015.) 1, 5--24.

831 Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 64.

832 Usp. *Isto*, 86.

833 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 214.

834 »Mihi tantum ... in fine prologi dixisse sufficiat, Dominum resurgentem primum apparuisse mulieribus, et apostolorum illas fuisse apostolae, ut erubescerent viri non quaerere, quem iam fragilior sexus invenerat.« Hieronymus, Comm. in Sophoniam

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 227

Premda navodi da su slabiji spol, Jeronim žene predstavlja kao muškarcima nadređene u događajima uskrsnuća. Opravdavajući se u predgovoru zašto Komentar proroka Sefanije iz kojega je citat uzet piše za dvije žene, svoje prijateljice i sponzorice, Paulu i Eustohiju, navodi da je »grčka i latinska povijest puna kreposnih žena«[835] koje muškarcima ni u čemu nisu inferiorne već su ih možda čak nadišle. Žene kao prve svjedokinje uskrsnuća tvore krunu toga niza. One služe kao uzor muškarcima općenito ili čak kao uzor nasuprot Petru.[836]

U jednom pismu naslovljenom na Marcelu[837] Jeronim predstavlja Mariju iz Magdale kao onu iz koje je Isus istjerao sedam demona i to tumači u svjetlu poslanice Rim 5,20 »gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost«:

> Marija Magdalena je ona iz koje je istjerao sedam demona, tako da ondje gdje je prevladavao grijeh sada nadvlada milost; budući da je mislila da je Gospodin vrtlar te je razgovarala s njim kao s čovjekom i tražila je živoga među mrtvima, ispravno je čula: ne dodiruj me, a smisao je sljedeći: »nisi zaslužila priljubiti se uz moje noge niti mi se klanjati kao Gospodinu i držati njegova stopala, ako ne smatraš da je uskrsnuo. Što se tebe tiče, ja još nisam uzišao svome Ocu«.[838]

Premda Jeronim sedam demona tumači kao obilje grijeha, A. Taschl-Erbel smatra da ipak nije jasno odnosi li se to na individualnu grešnost Ma-

---

Prophetam, prologus, u: *CCL* 76A,655,24-28. Navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 167, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

835 Navedeno prema: Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska, 1995., 122. Marijan Mandac komentira: »… mislimo da je rijetko tko, ili vjerojatno nitko, takvim razmišljanjem započeo kakvo biblijsko egzegetsko djelo. Ipak je Jeronim bio izniman čovjek.« Usp. *Isto*, 122.

836 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 215.

837 Marcela je živjela u Rimu, oko sebe je okupljala žene koje su težile isposničkom i svetom životu. Ona je u svoje društvo uvela i Jeronima koji je na neki način postao duhovni vođa cijele zajednice oko nje okupljene. Osnovao je biblijski kružok u kojem je tumačio Sveto pismo i izlagao teologiju. Kad je 385. godine napustio Rim, vezu s Marcelom održava pismima u kojima raspravlja o najrazličitijim pitanjima vezanim uz Bibliju i teologiju. Više o tome: Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 178-179.

838 »Maria Magdalene ipsa est, a qua septem daemonia expulerat, ut, ubi abundauerat peccatum, superabundaret gratia; quae, quia dominum hortulanum putabat et quasi cum homine loquebatur et quaerebat uiuentem cum mortuis, recte audit: *noli me tangere*, et est sensus: 'non mereris meis haerere uestigiis nec adorare quasi dominum et eius tenere pedes, quem non aestimas surrexisse. tibi enim necdum ascendi ad patrem meum.'« HIERONYMUS, An Marcella, CSEL 54,545,1-8, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 190, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 228

rije iz Magdale što se nije smatralo ukazom na rani početak stapanja Marije iz Magdale s bezimenom grešnicom iz Evanđelja po Luki ili se radi o Eva-tipologiji.[839] Autorica naime upozorava da Ambrozije isto mjesto tumači u smislu Eva-tipologije.[840] U navedenom tekstu Jeronim kritizira i vjeru Marije iz Magdale. *Noli me tangere*, zabranu dodira Uskrsloga, tumači manjkom njezine vjere. Ipak, u drugom tekstu, Tumačenju Poslanice Efežanima, smatra je prvom vrijednom vidjeti Krista uskrsloga, čak prije apostola i to obrazlaže time da se moralna izvrsnost ne sudi spolom već kvalitetom duha.[841]

Jeronim dakle unatoč rodnim stereotipima o slabijem spolu i tipološkom tumačenju u kojemu milost koju doživljava Marija iz Magdale tumači kao kontrast veličini grijeha, Mariji priznaje apostolski status i postavlja je kao uzor vjernicima.

I Aurelije Augustin, crkveni naučitelj (+430.), tipologiju Eva — Marija Magdalena, rodne stereotipe i Isusove riječi Mariji iz Magdale *noli me tangere* ne rabi da bi isključio žene iz crkvenih službi naviještanja.

Prema Augustinovom mišljenju, Marija iz Magdale kao žena spada u slabiji spol koji je emotivnije prirode. Upravo zbog toga ona prva nalazi Gospodina jer ga kao osjećajnija vatrenije traži od apostola, pripadnika jačeg spola.[842] Ulogu Marije iz Magdale tumači u svjetlu Eva-tipologije ali stvara vlastitu paralelu: Adam je pao u grijeh jer je vjerovao Evinim riječima,[843] a učenici nisu vjerovali riječima Marije Magdalene. Eva je prva izgu-

---

[839] Prema Peteru Ketteru Jeronim oštro razlikuje između bezimene žene iz Evanđelja po Luki 7,36-50 i žene koja je pomazala Isusa u Betaniji (usp. Peter KETTER, *The Magdalene Question*, 71-72). Na tom primjeru kao i na primjeru drugih crkvenih otaca pokazuje da se o predaji poistovjećivanja triju novozavjetnih žena s Marijom iz Magdale prije Grgura Velikoga ne može govoriti.

[840] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 190.

[841] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 86.

[842] Usp. AUGUSTINUS, In Ioannis Evangelium tractatus 121,1, na: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm (24. 10. 2017.). Više o Augustinovom poimanju žene vidi u: Monika LEISCH-KIESL, *Eva kao drukčija. Egzemplarno istraživanje ranoga kršćanstva i srednjega vijeka*, Zagreb, 2014., 81-186.

[843] Prema Augustinovom tumačenju, zmija se u raju obratila ženi kao nižem dijelu ljudskoga para »ne misleći da bi muškarac bio tako lakovjeran te bi se dao obmanuti vlastitom pogrješkom, nego samo ako popusti pogrješci drugoga«. Adam nije vjerovao ženi »da govori istinu i tako bio zaveden, nego ju je poslušao po nužnosti njihove združenosti«. Žena je »prihvatila kao istinito ono što joj zmija bijaše govorila, dok se muž nije htio razdvojiti od svoje jedine družice, čak ni u zajedništvu grijeha; a nije zbog toga manje kriv, ta zgriješio je znajući i razumijevajući«. Aurelije AUGUSTIN, *O Državi Božjoj. De civitate Dei,* II., Zagreb, 1995., 14, 11,2.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 229

bila odnos s Bogom, a Marija Magdalena bila je prva koja je našla uskrslog Krista. Mariju iz Magdale Augustin stavlja uz Blaženu Djevicu Mariju kao prototip stare Eve. Kao što je do pada čovječanstva došlo preko ženskoga roda, tako preko ženskoga roda dolazi i do obnove čovječanstva. Noseći vijest uskrsnuća, Marija Magdalena, koja simbolizira ženski rod, obnavlja red stvaranja koji je narušio izvorni grijeh i njegove posljedice. Drugim riječima, ona je pomogla u uspostavi spasenjske simetrije. Obje, Marija Magdalena i Djevica Marija, predstavljaju Novu Evu, u paraleli s Kristovom ulogom novog Adama. U ulozi nove Eve Djevica donosi spasenje rađanjem Isusa Krista, a Magdalena kao nova Eva naviješta spasenje naviještajući njegovo uskrsnuće. Za žene je međutim tijekom povijesti tumačenja negativan utjecaj imala njegova izreka: *po ženi smrt, po ženi život.*[844]

Augustin odbacuje tumačenja *noli me tangere* prema kojima Uskrsli koji još nije uzišao Ocu nije želio da ga dodirnu žene već je to dopustio samo muškarcima. Poziva se na Mt 28,9 gdje je opisano kako su žene obujmile noge Uskrslome i zaključuje da se iza zabrane dodira u Evanđelju po Ivanu mora skrivati tajna. Dodirivanje Isusa povezuje Augustin s pravom vjerom u Isusa.[845] U tom smislu se Marija Magdalena u njegovom tumačenju pojavljuje s jedne strane kao tip *Crkve iz pogana* (*ecclesia de gentibus*),[846]

---

[844] »Venerunt mulieres ad monumentum: corpus in monumento non invenerunt; resurrexisse Dominum ab Angelis audierunt: feminae viris nuntiaverunt. Et quid scriptum est? Quid audistis? Visa sunt ista ante oculos corum quasi deliramenta. Magna infelicitas conditionis humanae! Quando locuta est Eva quod dixerat serpens, audita est cito. Mulieri mentienti creditum est, ut moreremur: non est creditum feminis vera dicentibus, ut viveremus. Si non erat credendum feminus, quare Adam credidit Evae? Si feminis credendum, quare sanctis mulieribus non crediderunt discipuli? Et ideo in hoc facto consideranda est benigna dispersatio Domini nostri? Nam hoc est quod egit Dominus Jesus Christus, ut prius illum sexus femineus resurexisse nuntiaret. Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Chistum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita. Sed non credidentur discipuli ut dixerant feminae: delirare putaverunt, quando tamen vera nuntiabaus.« AUGUSTINUS, Sermo 232,2, na: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm (24. 10. 2017.).

[845] I crkveni naučitelj i papa Leon Veliki (+ 461.) tumači *noli me tangere* tako da Marija Magdalena, koja utjelovljuje Crkvu, ne smije dodirnuti Uskrsloga koji još nije uzišao Ocu jer je Isus priprema za više. Kad uziđe Ocu, ona će ga moći dirnuti savršeno i zbiljski jer će shvatiti i vjerovati ono što ne dodiruje i ne vidi. O tome više: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 173.

[846] »Quis autem tam sit absurdus, ut dicat eum a discipulis quidem antequam ad Patrem adscendisset, uoluisse se tangi, a mulieribus autem noluisse, nisi cum adscendisset ad Patrem? (*CCL* 36,666,18-21). Restat ergo ut aliquod in his uerbis lateat sacramentum... Aut ergo sic dictum est..., ut in illa femina figuraretur ecclesia de gentibus,

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 230

odnosno, tip Crkve uopće (*ecclesia*),[847] s druge strane kao uzor rasta u vjeri za sve ljude, bez obzira na spolne razlike.[848]

4.2.1.2. *Rodni stereotipi i tipološko tumačenje u službi zabrane govora i propovijedanja žena u Crkvi*

Za razliku od prethodno analiziranih crkvenih otaca koji premda rabe rodne stereotipe i tipološko tumačenje uloge Marije iz Magdale i žena, ne argumentiraju time protiv govora i propovijedanja žena u Crkvi, Ambrozije i Petar Krizolog upravo to čine. Ulogu žena i Marije iz Magdale u uskrsnim događajima tumače uz pomoć rodnih stereotipa i tipologije Eva — Marija i to u smislu zabrane govora i propovijedanja žena u Crkvi.

Ambrozije (+397.), milanski biskup i veliki crkveni otac, tumači Mariju iz Magdale kao novu Evu koja prianja uz Krista kao novo drvo života i time preokreće nevjernost prve Eve. Za razliku od Hipolita Rimskoga kojeg takva tipologija nije sprečavala da žene na grobu a time i Mariju iz Magdale proglasi apostolicama apostola, Ambroziju tipologija Eva — Marija Magdalena služi da prvo ukazanje Uskrsloga ženama protumači u smislu zabrane propovijedanja ženama.

Ambrozije ne niječe da je Marija iz Magdale muškim apostolima navijestila uskrsnuće ali ga umanjuje tipologijom Eva — Marija. Mariji kao ženi dodijeljeno je da prva vidi i navijesti uskrsnuće kako bi tako ispravila grijeh prve žene:

> Naime, Marija se poklonila Kristu, i zato je predodređena za navjestiteljicu uskrsnuća apostolima, čime je razriješila nasljednu vezu teškog grijeha ženskoga roda. Ovo je po misteriju učinio Gospodin, da, »ondje gdje je prevladavao grijeh, sada nadvlada milost«. I s pravom je žena predodređena mu-

---

quae in Christum non credidit, nisi cum adscendisset ad Patrem; aut sic in se credi uoluit Iesus, hoc est, sic se spiritaliter tangi, quod ipse et Pater unum sint. Eius quippe intimis sensibus quodammodo adscendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit ut Patri agnoscat aequalem…« AUGUSTINUS, Tract. in ev. Ioh. 121,3, *CCL* 36,666,28-37, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 171.

[847] Primjerice: »Videtur ergo ista Maria, cui dixit Dominus, *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum*, Ecclesiae gestare personam, quae tunc in Christum credidit, cum ascendisset ad Patrem.« AUGUSTINUS, Sermo 243,2, *PL* 38,1144, prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 171. Više o tome: Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche. Zur Aktualität mittelalterlicher Reflexionen, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalena — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München 1990, 56; Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 37-38.

[848] Više o tome: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 172, bilješka 31.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 231

škarcima (javiti uskrsnuće — op. prev.), da ona, koja je prva muškarcu najavila grijeh, sada prva javi milost Gospodnju.[849]

Ambrozije dakle Pavlovom rečenicom iz Rim 5,20 tumači da milost sada prožima Mariju Magdalenu ondje gdje je jednom prebivao grijeh.

U Komentaru Evanđelja po Luki (Expositio evangelii secundam Lucam) Ambrozije tumači Isusove riječi *noli me tangere* upućene Mariji iz Magdale u Evanđelju po Ivanu u smislu zabrane dodira[850] i to zbog manjka vjere. Ne samo što ona zbog manjka vjere ne smije dodirivati Isusa već treba biti podučena od jačih u vjeri, muških učenika, kojima Ambrozije dodjeljuje ulogu propovijedanja uskrsnuća:

Svakako se s pravom zabranjuje dodirnuti Gospodina; naime, Krista ne dotičemo tjelesnim, već dodirom vjere. Reče, još nisam uzišao svome Ocu, to jest još nisam uzišao što se tiče tebe koja tražiš živoga među mrtvima, i zato je ona poslana hrabrijima, da prema njihovom primjeru nauči vjerovati, i da oni propovijedaju uskrsnuće.[851]

Da služba naviještanja treba biti dodijeljena muškarcima Ambrozije opravdava rodnim stereotipima o ženama kao nižem spolu i tipologijom Eva — Marija koju dodatno tumači u duhu Rim 5,20: »Ali gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost…« Ambrozije naime piše:

No, budući da je za propovijedanje potrebna postojanost, a niži spol je za to djelo slabiji, predana je služba naviještanja muškarcima. Naime, kao što se po Isusu ženama otkupljuje ne samo grijeh, nego se, također, milost umnogostručuje, da ona, koja je jednom jednoga (muškarca — op. prev.) prevarila, sada mnogima preporuča (Gospodina — op. prev.), tako da je i muška-

---

[849] »Adoravit enim Christum et Maria, et ideo praenuntia resurrectionis ad apostolos destinatur, solvens haereditarium nexum et feminei generis immane delictum. Hoc enim operatus est in mysterio dominus, ut, ubi superabundaverat peccatum, superabundaret et gratia'. Meritoque ad viros femina destinatur, ut quae culpam viro prima nuntiaverat, prima domini gratiam nuntiaret.« AMBROSIUS, In spir. 3,11,74, CSEL 79,181,40-46, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 190, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

[850] O mogućnostima drugačijeg tumačenja izraza *noli me tangere* vidi ovdje u poglavlju: Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

[851] »Merito nimirum prohibetur tangere dominum; non enim corporali tactu Christum, sed fide tangimus. Nondum enim inquit ascendi ad Patrem meum, hoc est nondum tibi ascendi, quae uiuentem cum mortuis quaeris, et ideo ad fortiores mittitur, quorum credere discat exemplo, ut illi resurrectionem praedicent.« AMBROSIUS, In Luc. 10,155, *CCL* 14,390,1467-1472, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 179, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 232

> rac, koji je prije slučajno povjerovao (ženi — op. prev.), morao ponovno zadobiti povjerenu mu dužnost.[852]

Tumačenje *noli me tangere* u smislu zabrane dodirivanja zbog manjka vjere, povezano s rodnim stereotipima o manjkavoj ženskoj sposobnosti razumijevanja, Ambrozije dalje povezuje s novozavjetnim tekstovima koji ženama zabranjuju naviještanje i učenje (1 Kor 14,34-35[853]; 1 Tim 2,12[854]):

> Što znači dakle: ne dodiruj me? Ne stavljaj ruku na veće, već idi mojoj braći, to znači savršenijima […] jer uskrsnuće se ne može prihvatiti osim po onima koji su zaslužili, povlastica ove vjere sačuvana je za one koji su se potvrdili, ženama pak ne dopuštam poučavati u crkvi; kod kuće neka pitaju svoje muževe. Ona je poslana dakle njima koji su ukućani i primila je propisane odredbe.[855]

Ambrozije dakle smatra muške učenike savršenijima, onima koji razumiju. Marija iz Magdale treba poslužiti ženama kao primjer prihvaćanja pravog reda, odnosno podložnosti kako kod kuće tako i u crkvenoj zajednici.[856] Usporedi li se Ambrozijevo tumačenje s izvješćima evanđelja o događajima na grobu, razlike su očite. Za razliku od evanđelja koja nevjeru i zdvojnost pripisuju muškim učenicima, Ambrozije naglašava manjak vjere kod Marije iz Magdale.

To međutim ne znači da kod Ambrozija nema i pozitivnog vrednovanja Marije iz Magdale. A. Taschl-Erber navodi primjerice kako se on u kon-

---

852 »Sed quia constantia ad praedicandum inferior, sexus ad exsequendum infirmior, uiris euangelizandi mandatur officium. Nam sicut mulierum per Iesum non solum culpa soluitur, sed etiam multiplicatur gratia, ut pluribus suadeat quae unum ante deceperat, ita et uir, qui temere ante crediderat faeneratum munus recuperare debuit...« AMBROSIUS, In Luc. 10,157, *CCL* 14,390,1479-391,1485, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 180, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

853 »Kao u svim Crkvama svetih, žene na Sastancima neka šute. Nije im dopušteno govoriti, nego neka budu podložne, kako i Zakon govori. Žele li što saznati, neka kod kuće pitaju svoje muževe jer ružno je da žena govori na Sastanku.«

854 »Podučavati pak ženi ne dopuštam, ni vladati nad mužem, nego — neka bude na miru.«

855 »Quid est igitur: noli me tangere? Noli manum adhibere maioribus, sed uade ad fratres meos, hoc est ad perfectiores […], quia resurrectio non facile nisi a perfectioribus capi potest, fundatioribus huius fidei praerogatiua seruatur, mulieribus autem docere in ecclesia non permitto; domi viros suos interrogent. Ad eos ergo mittitur qui domestici sunt et accepit praescripta mandata.«, AMBROSIUS, In Luc. 10,165, *CCL* 14,393,1565-1573, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 181, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

856 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 181.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 233

tekstu pohvale žena poziva na novozavjetne ženske likove oko Isusa i pri tom osobito ističe Mariju iz Magdale, pripisujući joj ustrajnost i žar vjere te je smatra dostojnom da kao prva, prije apostola, vidi uskrsloga Krista.[857] Na položaj žena u Crkvi međutim to njegovo tumačenje nije utjecalo onako kao njegovo tumačenje o zabrani ženama da govore u Crkvi koje je ušlo u *Glossa ordinaria* iz sredine dvanaestoga stoljeća. Ponavljajući Ambrozijevo učenje, *Glossa ordinaria* proglašava da nije na ženama poduzimati važne stvari (kao što je učenje u Crkvi), već tražiti savjet od onih koji su savršeniji.[858]

Vjernost žena i bijeg muških učenika u smislu zabrane govora i naviještanja žena u Crkvi tumači i Petar Krizolog, biskup i crkveni naučitelj (+450.), u propovijedima o uskrsnim događajima služeći se pri tome rodnim stereotipima i dvjema tipologijama: Eva — žene na grobu, i žene — Crkva.

Problem kako u Crkvi u kojoj se ženama zabranjuje propovijedati protumačiti bijeg muških učenika dok one ostaju vjerne i primaju poslanje naviještanja uskrsnuća, Petar Krizolog pokušao je riješiti povezujući tipološki Evu i žene na grobu i obezvređujući žene prizivom na rodne stereotipe o slabosti žena:

> Braćo, žena je uzrok zla, začetnik grijeha, put smrti, natpis na grobu, vrata podzemlja, čitava je predana žalosti […] a u žalosti su toliko jake, koliko su slabe snagom […]. Stoga nije čudno da su se žene ovdje u žalovanju, sprovodu, na grobu, kod praćenja Gospodinova tijela pokazale gorljivijima od apostola; kada žena, koja je prva pala, sada prva plače; ona, koja je pošla prema smrti, sada je na grobu; ona, koja je bila glas smrti, sada je navjestiteljica uskrsnuća; i ona, koja je muškarcu objavila nagovještaj tolikoga pada, sada sama objavljuje glas spasenja, da nagovještajem vjere nadoknadi što je oduzela posluhom prijevare.[859]

---

[857] Usp. *Isto*, 191.

[858] Više o tome: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 54. *Glossa ordinaria* bila je standardan autoritativni komentar Biblije koji obuhvaća bit patrističkog tumačenja Svetog pisma. Više o tome: Alexander ANDRÉE, *Gilbertus Universalis: Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I. A Critical Edition with an Introduction and a Translation*, Stockholm, 2005., 1-2.

[859] »Fratres, mulier mali causa, peccati auctor, via mortis, sepulcri titulus, inferni janua, lamenti necessitas tota ... […] et in lamentis tantum fortes sunt, quantum viribus inveniuntur infirmae […]. Non est ergo mirum, si ad lacrymas, ad funus, ad sepulcrum, ad obsequium Dominici corporis feminae ardentiores apostolis hic videntur; ubi mulier prima currit ad lacrymas, quae prima cucurrit ad lapsum; praecedit ad sepulcrum, quae praecessit ad mortem; fit resurrectionis nuntia, quae fuit mortis inter-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 234

Kao što je već izloženo u analizi lika Marije iz Magdale u Evanđelju po Ivanu[860], nazočnost razapinjanju i polaganju u grob kao i dolazak na grob smaknutoga, za žene je bilo opasno jer su Rimljani htjeli spriječiti da se grob pretvori u mjesto hodočašća sljedbenika. Petar Krizolog ne uvažava te povijesne činjenice i pribjegava tipološkom tumačenju povezujući ga s rodnim stereotipima koji su za žene negativni. Žene ne dolaze na grob iz vjernosti i riskirajući život već zato što je to njihova tradicionalna dužnost u skladu s njihovom više emotivnijom prirodom. Svaki pozitivan čin žena na grobu u ovom je tekstu predstavljen s prizvukom krivnje zbog grijeha prve žene i obveze ispravka toga prijestupa. Koliko je Krizologu stalo opravdati muške učenike vidi se i iz pokušaja pridavanja mističnog značenja njihovom bijegu:

> Ovaj poredak nije izokrenut nego mističan; nisu apostoli iza žena, nego se čuvaju za veće stvari; žene slijede Krista, a apostoli slijede Kristovu muku; … one ulaze u grob, a oni u tamnicu; … one prolijevaju ulje, a oni prolijevaju krv: one su zapanjene pred mrtvacem, a oni preuzimaju na sebe smrt(i). I što više? One ostaju kod kuće, a oni teže prema boju, da kao zavjetovani vojnici iskušaju vjeru u teškoćama … Žene, dakle, prinose Kristu suze; a apostoli nakon što nadvladaju sotonu i pobjede neprijatelje prinose Kristu i pobjedu i proslavu.[861]

Nevjeru muškaraca Krizolog opravdava i povlačenjem paralele između Adama i Eve s jedne i žena i Petra s druge strane. Nitko ne treba osuditi apostole koji nisu vjerovali ili su vijest žena o uskrsnuću smatrali glupošću, piše, jer njihova je sumnja zapravo znak duboke vjere. Apostoli su se na taj

---

pres; et quae viro porrexerat interitus tanti nuntium, viris ipsa porrigit magnae salutis auditum, ut compenset fidei nuntio quod perfidiae ademit auditu.« CHRYSOLOGUS, Sermo 79, *PL* 52, 423a-b, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 182-183, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

860 Vidi ovdje poglavlje: Marija iz Magdale u Evanđelju po Ivanu.

861 «Non est hic praeposterus ordo, sed mysticus; non postponuntur apostoli feminis, sed ad majora servantur; feminae obsequium Christi suscipiunt, apostoli Christi suscipiunt passiones; ... illae intrant sepulcrum, isti carcerem; ... infundunt illae oleum, isti sanguinem fundunt: mortem stupent illae, suscipiunt hi mortes. Et quid multa? Resident illae domi, ad acies isti tendunt, ut devoti milites probent adversis fidem ... Mulieres ergo ferunt pro Christo lacrymas; apostoli, diabolo superato et victis hostibus, Christo et victoriam referunt, et triumphum (Luc. *XXIV*).« CHRYSOLOGUS, Sermo 79, *PL* 52, 423b-c, navedeno prema prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 184, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić. I carigradski patrijarh Proklo (umro oko 446.) smatra da je to što žene naviještaju uskrsnuće muškim učenicima izokretanje prirodnog poretka, no to smatra razlogom da se te žene poštuje. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 89.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 235

način zaštitili da ne budu prevareni i u tome se razlikuju od neiskusnog Adama koji je brzo povjerovao i brzo pao. Krizolog stoga hvali Petra jer nije pokorno slušao žene i njegovo nevjerovanje ženama tumači kao promišljanje iskusnoga starca.[862] Kad je u pitanju svjedočanstvo muških učenika, ono prema mišljenju Krizologa ne treba provjeru. Stoga hvali apostole koji njihovo svjedočanstvo ne procjenjuju kao ludilo već kao muževno.[863]

Petar Krizolog smatra da treba biti oprezan u odgovoru na pitanje može li se odsutnost Petra, Ivana i drugih učenika shvatiti kao kukavičluk, odnosno, kako treba shvatiti prvo ukazanje Uskrsloga ženama. U tumačenju pribjegava alegoriji i smatra da se radi o tajni i redu a ne o slučajnosti, sudbini i grijehu. Tumači da Petar nije slabiji od žena nego od Krista, nije podređen ženama nego Gospodinu. On se pridružio tajni, ne spavanju, redu, a ne strahu. Prema njegovom tumačenju ne može se smatrati da se Uskrsli prvo ukazao ženama jer je muškarac već bio u Kristu kad je anđeo došao ženama. Muškarac ih je na taj način pretekao i stoga im prethodi u slavi kao što Gospodin nadmašuje anđele.[864]

Krizolog umanjuje i značenje poslanja žena od strane anđela o čemu izvješćuje Evanđelje po Mateju i to primjenjujući tipologiju s Evom. Prema njegovom mišljenju, ne radi se o slabosti apostola u odnosu na žene već *žena* koja je donijela vijest o smrti i propasti, donoseći vijest o životu, uskrsnuću, biva oslobođena od grijeha.[865] Da mu je stalo do očuvanja patri-

---

[862] »Verum quod apostoli resurrexisse Dominum mulieribus nuntiantibus, aut non credidisse, aut deliramentum judicasse referuntur, graviter nemo arguat: alte dubitat, qui altius credit; decipi non potest, qui non est facilis auditui ... Sic Adam novus cito cecidit, dum cito credidit; et dum facile dat aures ad mulieris auditum, se suosque posteros pessimo addixit inimico: at veteranus Petrus feminam non facile audit, feminis nuntiantibus credit tarde, et ut veteranus deliberat, ne ut puer incurrat.« CHRYSOLOGUS, Sermo 79, *PL* 52, 423c-424a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 184-185.

[863] »Denique ubi duo ex discipulis, qui post resurrectionem Christum meruerunt itineris habere collegam, reversi, nuntiabant Dominum se vidisse, apostoli quod audiunt non delirium judicant, sed virile...« CHRYSOLOGUS, Sermo 79, *PL* 52, 424a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 185.

[864] »Putasne Petri, Joannis, discipulorum omnium absentia objurgatur, castigatur ignavia, quod resurgenti Christo mulieres primae solae pervigiles ardenter occurant...? Absit, fratres, est istud causa, non casus; mysterium, non eventus; ordo, non culpa: nam mulier hic virum sequitur, non praecedit, ubi vir resurgit in Christo. Sentias ergo Petrum non mulieribus cessisse, sed Christo; non ancillae sed domino; sacramento, non somno; ordini, non timori: denique jam vir erat in Christo quando ad mulieres angelus venit, ut quantum praecellit Dominus angelum, tantum vir mulierem praecederet in honore.« CHRYSOLOGUS, Sermo 80, *PL* 52,425a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 185-186.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 236

jarhalnog rodnog poretka, pokazuje kad tumači da žena treba slijediti muškarca a ne ići pred njim jer da je muškarac u Kristovoj glavi a žene u Njegovim nogama.[866]

Za odbacivanje predodžbe ženskog apostolata služi se tipologijom Crkve: anđeo u Evanđelju po Mateju ne šalje žene da navijeste uskrsnuće već u ženama šalje Crkvu.[867] Da bi ulogu žena na grobu i u događajima uskrsnuća povezao sa zabranom govora i podučavanja ženama u Crkvi, pribjegava kombinaciji različitih novozavjetnih izvješća i tumačenju koje se ne temelji na tim tekstovima. Kombinira Markovo i Ivanovo evanđelje i to tako da tumačenje uskrsnih događaja počinje šutnjom žena kojom završava Evanđelje po Marku (16,8) te tom šutnjom opravdava zabranu govora i podučavanja žena u Crkvi. Izvješće iz Evanđelja po Ivanu (20,18) o naviještanju žena tumači potom tipološki: Marija iz Magdale ne naviješta kao žena već kao Crkva[868]:

> I nikome ništa nisu rekle, jer ženama nije dano govoriti već slušati, ne poučavati, jer kako kaže Apostol: Žene u Crkvi neka šute (1 Kor 14). Naposljetku je ista ta Marija kasnije i pošla i objavila, ali ne kao žena već kao Crkva, da ondje (kada je šutjela i nije nikome ništa rekla — op. prev.) kao žena šuti, ovdje (odnosi se na mjesto kada je javila apostolima — op. prev.) kao Crkva objavljuje i govori.[869]

Aluzijama na 1 Kor 14,34-35[870] i 1 Tim 2,11-12 s jedne strane i tipološkim tumačenjem naviještanja žena s druge, stvara Krizolog tumačenje ko-

---

865 »Neque hic mulieribus apostoli postponuntur, sed mulier absolvitur a reatu, dum portat vitae, portat resurrectionis auditum, quae auditum mortis portaverat et ruinae.« CHRYSOLOGUS, Sermo 80, *PL* 52,426a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 186.

866 »... in capite Christi virum esse, se esse in pedibus Christi: et datum sibi virum sequi, non praeire per Christum.« CHRYSOLOGUS, Sermo 80, 426c, *PL* 52, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 186.

867 »Angelus hic non feminas, sed Ecclesiam duabus in feminis mittit ...« Petrus CHRYSOLOGUS, Sermo 76, *PL* 52,415a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 173.

868 Silke Petersen piše da se u tumačenju uskrsnih događaja Krizolog služi »trikom«. Više o tome: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 212-213.

869 »Et nemini quidquam dixerunt, quia mulieribus audire, non loqui datum est; discere datum est, non docere, dicente Apostolo: Mulieres in Ecclesia taceant (I Cor. XIV). Denique eadem Maria postea et vadit, et nuntiat, sed jam non feminam, sed Ecclesiam gestans, ut ibi sicut femina taceat, hic ut Ecclesia enuntiet et loquatur.« CHRYSOLOGUS, Sermo 82, *PL* 52, 432b, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 174, prijevod na hrvatski: Stipe Ledić.

870 »Kao u svim Crkvama svetih, žene na Sastancima neka šute. Nije im dopušteno govoriti, nego neka budu podložne, kako i Zakon govori. Žele li što saznati, neka kod kuće pitaju svoje muževe jer ružno je da žena govori na Sastanku.«

Zaštitnica gubavaca

Marija iz Magdale postala je zaštitnica gubavaca i bolnica za gubavce. Razlog je za to ležao u tumačenju Svetoga pisma ali i u srednjovjekovnim znanstvenim pogledima na žensku seksualnost te u uređenju onodobnog društva.

Kad je u pitanju Sveto pismo, veza Marije iz Magdale i gube stvarala se stapanjem različitih novozavjetnih likova u jedan lik bilo Marije iz Magdale, bilo gubavca. Primjerice, njezino stapanje s Marijom iz Betanije priskrbilo joj je brata Lazara kojeg se poistovjetilo s gubavim prosjakom o kojem izvješćuje Evanđelje po Luki (usp. Lk, 16,20). Stapanje lika Marije iz Magdale s neimenovanom grešnicom u Lk 7,36-50 koja ulazi u kuću Šimuna farizeja te stapanje lika s neimenovanom ženom koja pomazuje Isusovu glavu u kući Šimuna Gubavca (usp. Mt 26,6) dovodi do poistovjećivanja Šimuna farizeja i Šimuna Gubavca. K tome, egzegeti su tvrdili da je proročica Mirjam, Mojsijeva sestra, nagovijestila Mariju Magdalenu. Mirjam je bila zaražena i potom čudesno ozdravljena od gube. Sve su to bili razlozi da se Mariju iz Magdale poveže s gubom.

Uz to, smatralo se da žene zbog sastava svoga tijela koje je više hladno i vlažno, imaju nestabilan seksualni nagon te da su žene i posebno prostitutke glavne prenositeljice gube. Veza Marije Magdalene s gubom bila je i u tome što je srednjovjekovno društvo fizički odgurnulo na rub i gubavce i prostitutke. Te se dvije skupine samo toleriralo. Gradska vijeća su doslovno ozakonjivala njihovu marginalizaciju na rubovima grada držeći ih odijeljene od ostatka društva. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 169-177.

je odgovara ondašnjim rodnim stereotipima.[871] Izmjenom povijesnog i alegorijskog tumačenja on odbacuje zahtjev žena za pravom na naviještanje. Prema njegovom mišljenju, ženama pripada šutnja u Crkvi. Naviještanje Marije Magdalene cijeni samo na alegorijskoj razini: naviještati treba Crkva, a ne žene.[872] Tipologija žene — Crkva pojavljuje se kod Petra Krizologa kao strategija odbijanja ženskog navjestiteljskog djelovanja i stoji u kontekstu linije tumačenja koja zahtijeva podređenost žena. Ta tipologija omogućava poistovjećivanje muškarca i muškosti s Kristom i žena/ženskosti s Crkvom i stoga — povezano s metaforom zaručnika i zaručnice — podređenost žena/ženskosti muškarcima/muškosti.[873]

4.2.1.3. *Papa Grgur Veliki*

I Papa Grgur I., nazvan Veliki (papa 590.—604.), tumači Mariju iz Magdale tipološki Evom i Crkvom ali za razliku od Ambrozija i Petra Krizologa ne rabi to tumačenje u argumentiranju protiv naviještanja žena u Crkvi. On je međutim iznimno važan jer je stapanjem lika Marije iz Magdale s drugim novozavjetnim ženskim likovima stvorio novi lik koji je zapadnim kršćan-

[871] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 174.

[872] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 213.

[873] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 175; Silke Petersen, *Maria aus Magdala*, 213.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 238

stvom stoljećima dominirao.[874] Premda se tom liku Marije iz Magdale ne poriče uloga svjedokinje i navjestiteljice, stapanjem Marije iz Magdale s bezimenom grešnicom iz Lukinog evanđelja i tipologijom Eve — ta se uloga oslabljuje. Za analizu tumačenja lika Marije iz Magdale kod Grgura Velikog posebno su važne njegove dvije propovijedi te pismo koje je uputio carskoj sluškinji Gregoriji.

U svojoj dvadeset i petoj homiliji, komentirajući tekst iz Evanđelja po Ivanu (20,11-18), Grgur Veliki stapa Mariju iz Magdale s dva ženska lika iz Evanđelja po Luki — bezimenom grešnicom (Lk 7,36-50) i Marijom iz Betanije (Lk 10,39). Prema njegovom tumačenju, Marija Magdalena, koja je u gradu bila grešnica, iz ljubavi prema istini pere suzama mrlje grijeha[875] te nakon što je odbacila grešni život, sjeda do Isusovih nogu i sluša riječi s njegovih usana. On pritom citira Lk 7,47: »oprošteni su joj grijesi mnogi jer ljubljaše mnogo. Komu se malo oprašta, malo ljubi.« Slično stapanje triju ženskih likova uz izričitu tvrdnju da se radi o jednom liku, Grgur Veliki donosi u trideset i trećoj homiliji održanoj 21. rujna 591. godine u kojoj tumači odlomak o bezimenoj grešnici iz Evanđelja po Luki (7,36-50):

> Za ovu ženu koju Luka naziva grešnicom, a Ivan je naziva Marija, zaista vjerujemo da je ona Marija o kojoj Marko svjedoči da je iz nje istjerano sedam demona. I što označava sedam demona, ako ne univerzalne mane? Naime, u sedam se dana sažima sve vrijeme, s pravom se sedmicom prikazuje univerzalnost. Dakle, sedam je demona imala Marija koja je time bila ispunjena univerzalnim manama.[876]

Grgur Veliki tvrdi dakle da su tri različite novozavjetne žene zapravo jedna, Marija iz Magdale. Takvim stapanjem biografija Marija iz Magdale dobiva od svakog ženskog lika neku karakteristiku koja će stoljećima u za-

---

[874] Kao jedan je od četiri velika zapadna crkvena oca, utemeljitelj samostana, propovjednik, pisac brojnih pisama i reformator liturgije, svojim je spisima uvelike utjecao na teološku misao kako u svoje vrijeme tako i u narednim stoljećima. Usp. August FRANZEN, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1983., 78-79.

[875] «Maria Magdalene, quae fuerat in ciuitate peccatrix, amando ueritatem, lauat lacrimis maculas criminis...« GREGORIUS MAGNUS, In evang. 25,1, *CCL* 141,205,1. Navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 193.

[876] »Hanc uero quam Lucas peccatricem mulierem, Iohannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur. Et quid septem daemonia, nisi universa uitia designantur? Quia enim septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero uniuersitas figuratur. Septem ergo daemonia Maria habuit, quae uniuersis uitiis plena fruit.« GREGORIUS MAGNUS, In evang. 33, *CCL 141,288,7*-13. Navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 193., prijevod na hrvatski Stipe Ledić.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 239

padnom kršćanstvu vrijediti kao njezina vlastita: od bezimene grešnice iz Lukinog evanđelja baštini grešnu prošlost, od Marije iz Betanije dobiva brata i sestru (Martu i Lazara) i biva povezana s kontemplativnim životom, od Marije iz Magdale identitet žene koju je Isus oslobodio od sedam demona, odnosno od grešnoga života, i koja mu je potom postala učenica.[877]

Osim što je tri različita novozavjetna ženska lika spojio u jedan lik, lik Marije Magdalene, Grgur Veliki u tumačenju tog lika rabi za patristiku karakteristično tipološko tumačenje. Marija iz Magdale pojavljuje se kao tip nove Eve, odnosno, kao tip Crkve.

U homiliji 25 uspostavlja vezu Marije Magdalene s tugujućom zaručnicom iz Pjesme nad pjesmama (3,1-4) koja kao tip Crkve traži svoga zaručnika. Budući da Marija istovremeno ljubi i zdvaja, ne prepoznaje odmah Isusa, prepoznaje ga tek kad je zazove po imenu. Grgur hvali njenu ljubav i ustrajnost u traženju Isusa:

> Ovdje treba istaknuti onu silnu moć ljubavi što je prožimala duh te žene. Ona se nije udaljila od Gospodinova groba, iako su učenici otišli. Tražila je, iako nije nalazila. Plakala je tražeći i, raspaljena ognjem svoje ljubavi, izgaraše od želje za onim o kome je držala da je odnesen. Zbog toga se i zbilo da ga je samo ona tada vidjela, jer je ostala da traži. Ustrajnost je naime snaga za dobro djelo […]. Ona ga je naime tražila izvanjski, a on ju je poučio da ga traži nutarnje.[878]

Grgur joj dakle ne odriče da je susrela Uskrsloga niti da je uskrsnuće navijestila učenicima. Njezinu ulogu navjestiteljice uskrsnuća učenicima (Iv 20,18) umanjuje međutim tumačeći je motivom Eve:

> Evo, sasječen je grijeh ljudskoga roda ondje odakle je potekao. Naime, budući da je žena muškarcu u raju pripravila smrt, žena s groba muškarcima navješćuje život, i ona, koja je prenosila riječi zmije koja je nosila smrt, sada prenosi poruku tvorca života. Kao što Gospodin ljudskome rodu ne govori riječima, nego primjerima: Od iste ruke koja je donijela piće smrti, primite čašu života.[879]

---

[877] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 33. Prema Susan Haskins, s propovijedima Grgura Velikog na Lukino evanđelje (14. 9. vjerojatno 591.) identitet Marije Magdalene je dobio konačan oblik. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 93.

[878] Iz Homilije o evanđeljima svetoga Grgura Velikog, pape, Služba čitanja, Sveta Marija Magdalena, spomendan, 22. srpnja, Hom. 25,1-2, 4-5, *PL* 76, 1189-1193, u: *Časoslov rimskog obreda, III.*, Zagreb, 1985., 1201-1202.

[879] »Ecce humani generis culpa ibi absciditur unde processit. Quia enim in paradiso mulier uiro propinauit mortem, a sepulcro mulier uiris annuntiat uitam, et dicta sui

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 240

Andrea Taschl-Erber primjećuje da Grgur Mariju iz Magdale ne slavi zbog uloge *apostola apostolorum*, već kao svjedokinju Božjeg milosrđa (*testis diuinae misericordiae*)[880]. Osim toga, umanjuje njezinu ulogu tumačeći je tipološki s Evom. Pri tome Hipolitovu tipologiju koja se temelji na kolektivnoj sklonosti *žena* grijehu primjenjuje na individualnu biografiju Marije iz Magdale: u njezinoj osobi događa se preobrazba iz bivše grešnice u svjedokinju uskrsnuća.[881] Da bi ilustrirao tu Marijinu grešnu prošlost, Grgur poseže za pripovijesti o pomazanju:

> Ono što je sebi sramotno priskrbila, to je sada časno stavila pred Gospodina. Očima bijaše žudjela za zemaljskim, a njih je istrošila plačem u kajanju. Kosu bijaše uređivala za ljepotu lica, a sada je kosom brisala suze. Ustima bijaše izgovarala prljavštine, a sada ih, cjelivajući Gospodinova stopala, priljubila uz noge svoga Otkupitelja. Koliko se predavala užitcima, toliko je prinijela paljenica. Preobrazila je brojne zločine u vrlinu, da sve, čime god je grijehom prezrela Boga, sada služi Bogu u pokajanju.[882]

S. Petersen upozorava da je unatoč problematičnosti takvoga tumačenja potrebno naglasiti da Grguru nije stalo manje vrednovati Mariju iz Magdale kao pojedinačnu osobu. On je uzima kao uzor, prototip grešnog čovjeka voljnog na obraćenje. S. Petersen se poziva na Ingrid Maisch koja smatra da Marija iz Magdale kod Grgura Velikog ima značenje veznog člana između biblijskog uzora i crkvene zbilje.[883] Sve to ipak ne umanjuje či-

---

uiuificatoris narrat, quae mortiferi serpentis uerba narrauerat. Ac si humano generi non uerbis Dominus, sed rebus dicat: De qua manu uobis illatus est potus mortis, de ipsa suscipite poculum uitae.« GREGORIUS MAGNUS, In evang. 25,6, *CCL* 141,212, 206-211, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 194., prijevod na hrvatski Stipe Ledić.

880 Taschl-Erber smatra da njezina uloga prve uskrsne glasnice dolazi do izražaja u igri riječi koju Grgur Veliki rabi: *nuntiis ... nuntiaret*. GREGORIUS MAGNUS, In evang. 25,10; *CCL* 141,215,285. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 195.

881 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 609.

882 »Quod ergo sibi turpiter exhibuerat, hoc iam Deo laudabiliter offerebat. Oculis terrena concupierat, sed hos iam per paenitentiam conterens flebat. Capillos ad compositionem uultus exhibuerat, sed iam capillis lacrimas tergebat. Ore superba dixerat, sed pedes Domini osculans, hoc in Redemptoris sui uestigia figebat. Quot ergo in se habuit oblectamenta, tot de se inuenit holocausta. Conuertit ad uirtutum numerum [korr.] criminum, ut totum seruiret Deo in paenitentia, quidquid ex se Deum contempserat in culpa.« GREGORIUS MAGNUS, In evang. 33,2, *CCL* 141,289,27-35 (usp. *PL* 76,1240a-b), navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 610, prijevod Stipe Ledić. O tome također: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 220.

883 Ingrid MAISCH, *Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Freiburg-Basel-Wien, 1996., 54, navedeno prema: Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 221.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 241

njenicu da je on svojim homilijama stvorio jedan nov lik koji je postupno razvio vlastitu privlačnu snagu i započeo vlastitu povijest u teologiji, duhovnosti, umjetnosti.

Složeni lik Marije Magdalene kako ga je razvio Grgur Veliki, s biografskim elementima koji obuhvaćaju grijeh, obraćenje, učenički status, ljubav i vjernost Uskrslome, mogao se dobro rabiti u dušobrižničke svrhe. O tome govori i njegovo pismo sluškinji Gregoriji koju su očito mučili osjećaji krivnje i u kojemu on ponovno spaja različite ženske novozavjetne likove:

> Primio sam željno iščekivana pisma vaše ljupkosti, u kojima ste zacijelo nastojali optužiti se zbog mnoštva grijeha. No, znam da svemogućeg Boga žarko volite, i ja se pouzdajem u njegovo milosrđe jer se ona misao, koju je izrekao o nekoj svetoj ženi, a proizlazi iz usta istine, odnosi na vas: Otpušteni su joj grijesi, jer je puno ljubila. U onome što je uslijedilo poslije toga pokazano je na koji su način otpušteni: budući da je sjedila uz Gospodinove noge, slušala je riječi iz njegovih usta. Ona je prihvatila kontemplativni i prešla u aktivni život, koji je već vršila njena sestra Marta. Uporno je tražila ukopanog Gospodina, ali nagnuta nad grob nije pronašla njegovo tijelo. No, budući da su učenici uzmaknuli, a sama je plačući stajala pred vratima groba i zaslužila je vidjeti živim onoga kojega je mrtvoga oplakivala i budući da je uskrsnuo, javila je učenicima. I ovo se zbilo divnom raspodjelom Božje dobrote, da se iz usta žene obznani život, jer se iz usta žene u raju nazdravilo smrti. Ona je i drugi put, poslije uskrsnuća, s drugom Marijom vidjela Gospodina i pristupivši mu primila se njegovih stopala. Imaj, molim, pred očima ruke koje su držale njegova stopala. Ona žena, koja je u gradu bila grešnica, one ruke koje su bile onečišćene bezakonjem dodirnule su stopala onoga koji sjedi Ocu s desna ponad prijestolja anđeoskog. Promislimo, ako možemo, kolika je dubina višnje milosti kada se žena, koja je po grijehu bila potopljena u bezdanu propasti, po milosti na krilima ljubavi uzdigne k visini.[884]

[884] »Desiderata dulcedinis uestrae scripta suscepi, in quibus ous omnino de peccatorum multitudine studuistis accusare. Sed scio quia omnipotentem Deum feruenter diligitis, atque in eius misericordia confido quia illa de uobis sententia ex ore ueritatis procedit quae de quadam sancta muliere dicta: Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint dimissa in hoc etiam monstratum est quod postmodum est secutum: quia ad pedes Domini sedebat, uerbum ex ore illius audiebat. In contemplatiua enim uita suspensa iam actiuam transcenderat, quam adhuc Martha soror illius tenebat. Sepultum quoque Dominum studiose requisivit, ad monumentum inclinata corpus illius non inuenit. Sed etiam discipulis recedentibus ipsa ante ianuam monumenti plorans perstitit et quem mortuum flebat, uiuentem uidere meruit et quia resurrexisset discipulis nuntiauit. Et hoc mira dispensatione pietatis Dei fuit, ut ex ore mulieris nuntiaretur uita, quia ex ore mulieris mors fuerat in paradiso propinata. Quae alio quoque tempore cum Maria altera post resurrectionem Domi-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 242

Grgur Veliki ovdje ponovno kombinira lik bezimene grešnice iz Lukinog evanđelja, Marije iz Betanije i Marije Magdalene kao svjedokinje i navjestitetljice uskrsnuća iz Ivanovog evanđelja. Ta njezina posljednja uloga biva međutim zbog primjene Eva-tipologije i paradigme grešnice neutralizirana. Naglašava se njezino ponizno i pokajničko držanje.[885] S. Petersen navodi da Grgur Veliki ovdje rabi pripovjedalačku tehniku isticanja suprotnosti: veličina praštanja, ljubavi i nade raste proporcionalno u odnosu na veličinu prethodnih grijeha. Što su grijesi crnje opisani, to nada više svijetli. Autorica drži da se dušobrižnički takva retorika može razumjeti, a problematičnim smatra to što upravo jedna žena predstavlja uzor grešnog i obraćenog čovjeka, premda bi tu ulogu mogli preuzeti i mnogi muški novozavjetni likovi, pa i sam Petar. On je ipak u kolektivnom sjećanju ostao »stijena Crkve« i »prvi papa«, dok je Marija sve više od učenice i svjedokinje uskrsnuća mutirala u grešnicu i veliku pokajnicu.[886]

Zaključno, može se reći da je papa Grgur Veliki u kasnom šestom stoljeću transformirao novozavjetni identitet Marije iz Magdale i stvorio sveticu koju će iduća stoljeća častiti kao Mariju Magdalenu.[887] Spojio je tri ženska lika u jedan premda mu to nije bio tematski cilj, a zapadno kršćanstvo prihvatilo je tu identifikaciju kao samorazumljivu: bezimena grešnica u ku-

---

num uidit et accedens pedes eius tenuit. Duc, rogo, ante oculos, quae manus cuius tenuerunt pedes. Illa mulier quae fuerat in ciuitate peccatrix, illae manus quae fuerant iniquitate pollutae, illius tetigerunt pedes qui ad patris dexteram super angelorum uerticem sedet. Pensemus, si possumus, quae sint ista uiscere supernae pietatis, ut mulier quae in profundo uoraginis fuerat demersa per culpam, ex amoris penna sic in altum leuaretur per gratiam.« GREGORIUS MAGNUS, Ep. 7,22; *CCL* 140,472,2--473,26 (usp. *PL* 77,877b-878a), navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?,* 611-612, prijevod na hrvatski Stipe Ledić.

[885] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 612.

[886] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 223. U tom smislu tekst tumači i Anne Jensen. Prema njezinom mišljenju, u tekstu nema izričito negativnih tvrdnji o ženama općenito ili o osobi Marije iz Magdale. Problem je međutim u onome što nije (više) rečeno te u posljedicama ovoga tumačenja. Premda Jensen pobliže ne tumači te svoje tvrdnje može se pretpostaviti da žali za izričitijim naglaskom na ulozi Marije iz Magdale kao apostolice apostola te kasnijem sve većem isticanju njene uloge obraćene grešnice. Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 36-37.

[887] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 32. Prema Urbanu Holzmeisteru taj je lik nakon Grgura Velikog kroz devet stoljeća u zapadnoj Crkvi zadobio građansko pravo premda je bio i osporavan. On upozorava da razdoblje prije Grgura Velikog više govori u prilog tomu da se radi o četiri novozavjetna ženska lika nego o jednom liku. Usp. Urban HOLZMEISTER, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlifernung, 407-408.

U kasnom srednjovjekovnom razdoblju Marija iz Magdale bila je u prvom redu simbol nade. Slijedeći Grgura Velikog, tako su je predstavljali pape i propovjednici. Inocent III. svojim slušateljima govori da ne trebaju očajavati već svoju pozornost usmjeriti na Mariju Magdalenu. Franjevački propovjednik iz četrnaestoga stoljeća Pietro da Padova naziva sveticu *speculum spei*, zrcalo nade. Anonimni franjevac iz Marseillesa kaže da ona nudi nadu praštanja za sebe i za druge. François de Meyronnes primjećuje da Marija Magdalena nije bila samo primjer nade za grešnike već i njihova zagovornica. Temu nade preuzeli su i slikari srednjovjekovnog razdoblja. U drugoj polovini trinaestoga stoljeća, u Firenci je nastala slika na kojoj svetica, odjevena samo u svoju dugu gustu kosu, zove promatrača da zastane i pročita poruku napisanu na njezinom svitku: »Ne desperetis vos qui peccare soletis. Exemploque me vos reparate Deo.« (»Nemojte očajavati vi koji ste navikli na grijeh. Mojim primjerom vratite se Bogu«). Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 233-234.

ći farizeja Šimuna sestra je Martina i Lazarova i žena koja je Isusu pomazala noge u kući Šimuna Gubavca, zapravo, sve to je Marija iz Magdale. S. Petersen i I. Maisch, kako rekoh, smatraju da Grgur pri tom nije imao namjeru manje vrednovati Mariju iz Magdale kao osobu. Prema R. Radford Ruether, nije mu također bila namjera ukloniti je kao uzor za vodeće službe žena u Crkvi — vjerojatno je kršćanima želio pomoći da shvate složenost novozavjetnih Marija postavljajući jednostavan dualizam: uvijek-djevica majka i obraćena grešnica.[888] S. Haskins pak drži da je želio Rimljanima, pritisnutima glađu, kugom i ratom, Mariju Magdalenu ponuditi kao primjer obraćenja.[889] Za K. Ludwig Jansen pak najvažniji mu je bio simbolički vid Marije Magdalene kao primjera pokajanja i nade za sve grešnike.[890]

Grgurova zbirka propovijedi u kojoj su i one o Mariji Magdaleni bila je u osmom i devetom stoljeću iznimno popularna, pa je njegov lik složene Marije Magdalene ušao u homiletsku literaturu tijekom Srednjega vijeka i u liturgiju.[891] Homilijama o Magdaleni stvorio je i temelj za kasnije legende o

[888] Usp. Rosemary RADFORD RUETHER, No Church Conspiracy against Mary Magdalene.

[889] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 93-94.

[890] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 34.

[891] Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 93-94.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 244

njoj.[892] Osobito naglašena bila je njena uloga kao pokajnice pri čemu naglasak nije bio samo na grijehu i obraćenju, već na intenzivnom kajanju u dužem razdoblju *nakon* događaja o kojima izvještava Novi zavjet.[893] A. Taschl-Erber navodi tri bitna obilježja Marije iz Magdale na Zapadu koja se temelje na stapanju barem tri različita novozavjetna ženska lika — Marije iz Magdale, Lukine bezimene grešnice i Marije iz Betanije:

- Obraćena i spašena grešnica (usp. Lk 7,36-50) kao model i identifikacijski lik za srednjovjekovne vjernike važna je za pučku pobožnost, za crkvenu samokritiku i za odgovarajuće reformatorske pokrete. Pri tome se u Srednjem vijeku nastavilo i dodatno pojačalo moralizirajuće ali i tipološko tumačenje Biblije iz doba patristike ako se Mariju iz Magdale uzimalo kao simbol za grešnu i obraćenu Crkvu.
- Lik pokajnice koji se razvija na temelju lika Marije iz Betanije zaštitnik je eremitskoga pokreta, uzor za odricanje i bijeg od svijeta.
- Vid apostolice, prve svjedokinje Uskrsloga i navjestiteljice uskrsnuća, u čemu ostaje iskonska biblijska uloga Marije iz Magdale, dalje je razrađen u legendama o svetičinom apostolatu u Francuskoj.[894]

4.2.2. Istočni crkveni oci

I u spisima istočnih crkvenih otaca prisutni su rodni stereotipi i tipološko tumačenje, u njima se međutim ne poriče uloga žena i Marije iz Magdale kao prvih svjedokinja Uskrsloga i primateljica poslanja naviještanja Radosne vijesti niti se tim argumentira u korist osporavanja prava na govor i naučavanje žena u Crkvi. U odnosu na službe žena u Crkvi, istočni oci ili ne izvode zaključke o tome na temelju uloge žena i Marije iz Magdale u uskrsnim događajima ili Mariju iz Magdale i žene stavljaju na istu razinu s biskupima i za uzor učiteljima studenata teologije ili ukazuju na nužnost uklanjanja diskriminacije. O Mariji iz Magdale uglavnom govore u homilijama u kojima tumače uskrsne događaje. Najstariji poznati tekstovi o Mariji iz Magdale potječu iz 4. stoljeća. Radi se o tekstovima Grgura Nisenskoga i Ivana Zlatoustoga. S njima započinjem ovaj pregled, a druge istočne oce predstavljam kronološkim slijedom od najstarijih prema mlađima.

---

[892] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, »Eva wird Apostel!«, 196.

[893] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 223-224.

[894] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 614.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 245

Grgur Nisenski

O problemu različitih uskrsnih pripovijesti Grgur Nisenski (335.—394.) raspravlja u svojoj drugoj homiliji o uskrsnuću.[895] Mariju Magdalenu spominje kao svjedokinju praznoga groba, kao primateljicu poruke anđela, kao svjedokinju Uskrsloga i konačno kao glasnicu Radosne vijesti učenicima. U skladu s kanonskim evanđeljima, Grgur Nisenski je predstavlja kao osobu istaknutu među ženama, ali njezinu ulogu ne analizira pobliže. Trudi se međutim oko tumačenja prvenstva nje i drugih žena u odnosu na muške učenike. Prednost žena Grgur tumači Eva-tipologijom: Kao što je na početku jedna žena prekršila Božju zapovijed na zmijin nagovor zbog čega je kažnjena tugom i boli i učinjena Adamovom slugom, tako mora prema Kristovoj volji jedna žena prva čuti Radosnu vijest uskrsnuća i kao glasnica Radosne vijesti biti poslana muškim učenicima. Grgur Nisenski smatra dakle prvu ženu isključivim krivcem za prvi grijeh, koji ujedno stilizira u *felix culpa (sretni grijeh)* jer povlači za sobom posebno izabranje istoga spola od strane Spasitelja.[896] Grgurovo tumačenje Postanka 3 Eva Maria Synek uspoređuje s novozavjetnim tumačenjem u 1 Timotejevoj poslanici 2,11-15. U tom se tekstu zabrana poučavanja žena i pokornost žena u obitelji i Crkvi opravdava grijehom prve žene. Grgur međutim prizivom na Postanak 3 ne zahtijeva ni jedno ni drugo već tim tekstom pokušava protumačiti posebno izabranje žena.[897]

Ivan Zlatousti

Komentirajući predaje o uskrsnim događajima iz Evanđelja po Ivanu, Ivan Zlatousti (349./50.—407.) suprotstavlja veliku ljubav Marije iz Magdale prema Isusu i njezinu veliku zbunjenost u odnosu na njegovo uskrsnuće. Angelofaniju i prvo ukazanje Uskrsloga on tumači kao privilegij žene koja tuguje i osobito žene kojoj treba utjeha te kao polagano uvođenje Marije iz Magdale u tajnu vjere. Na kraju Homilije 85 Ivan Zlatousti tumači da je Marija Magdalena od Uskrsloga osobno poslana kao tješiteljica učenika koja učenicima treba navijestiti Gospodinovo ukazanje.[898] Govor o Duhu Sveto-

---

[895] GREGORIOUS VON NYSSA, Oratio II., u: *PG* 46, 627-651. Za analizu tumačenja lika Marije iz Magdale Grgura Nisenskog vidi: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 42-43.

[896] Usp. *Isto*, 42.

[897] Usp. *Isto*, 43.

[898] Usp. Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. 85, u: *PG* 59,459-468; Hom. 86, u: *PG* 59,467-474. Prikaz učenja Ivana Zlatoustog na temelju: Eva Maria SYNEK, *Heilige Fra-*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 246

mu kao tješitelju i o Mariji Magdaleni kao onoj koja je poslana tješiti učenike, smatra E. M. Synek, ne isključuje mogućnost da u slici Magdalene kod Ivana Zlatoustoga odzvanja teološki motiv sirijskog kršćanstva poznat iz Didascalia Apostolorum u kojem se služba đakonice tipološki tumači Duhom Svetim. Naime, prema trojstvenom tumačenju teologije crkvenih služba u *Didascalia Apostolorum*, biskup predstavlja Boga Oca, muški đakon Krista a đakonica Duha Svetoga.[899]

U homiliji na Evanđelje po Mateju 27,55-56[900] Ivan Zlatousti učenice predstavlja pozitivno. Premda žene predstavlja stereotipno kao one koje najčešće tuguju, pozitivno naglašava i vrednuje njihovu solidarnost, angažman i hrabrost unatoč opasnostima kojima se izlažu. Žene su kao osuđivaniji spol nagrađene od Uskrsloga da budu prve svjedokinje.[901] Ivan Zlatousti divi se hrabrosti, ljubavi i velikodušnosti žena koja ide sve do smrti. Te žene on postavlja kao uzor:

> »Vidiš li hrabrost žena? Vidiš li ljubav, vidiš li velikodušnost u događajima, sve do smrti? Mi želimo oponašati žene, vi muškarce: mi ne želimo iznevjeriti Isusa u kušnji![902]

U refleksiji na odlomak iz Evanđelja po Mateju 28,9-10[903] Ivan Zlatousti usredotočuje se ponovno na »najprezreniji spol« koji nosi Radosnu vijest (muškim) učenicima te tako ozdravlja spol koji je patio i vodi ga do slave i nade.[904]

---

uen der frühen Christenheit, 44-45 i Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?,* 596-598.

[899] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 44-45.

[900] Tumači tekst: »A bijahu ondje i izdaleka promatrahu mnoge žene što su iz Galileje išle za Isusom poslužujući mu; među njima Marija Magdalena i Marija, Jakovljeva i Josipova majka, i majka sinova Zebedejevih.«

[901] Usp. i Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. In Matth. 89, *PG* 58,777, prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 593-584.

[902] Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. In Matth. 89, *PG* 58,778, prijevod J. R. Anić na temelju njemačkog prijevoda u: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 594. Taschl-Erber navodi da je paradoks u grčkom tekstu još jasniji. Naime grčka riječ za *hrabrost (andreia)* izvedena je od *anēr* (gen. *andros*) što znači *muž*, *junak*, *momak* i stereotipno se smatra muškom vlastitosti. Ovdje tu vrlinu svjedoče upravo žene a ne muškarci. Usp. *Isto,* 594.

[903] »Kad eto im Isusa u susret! Reče im: 'Zdravo!' One polete k njemu, obujme mu noge i ničice mu se poklone. Tada im Isus reče: 'Ne bojte se! Idite, javite mojoj braći da pođu u Galileju! Ondje će me vidjeti!'«

[904] Usp. Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. In Matth. 89, *PG* 58,784, prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 595.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 247

Tumačeći 1 Kor 15,5, pitanje kome se Isus prvom ukazao, Mariji (Magdaleni) ili Petru, Ivan Zlatousti rješava tumačeći da se Uskrsli prvo ukazao Mariji (Magdaleni).[905] Petar je prvi muškarac kojem se Isus ukazao. Uskrsni Petrov primat utemeljuje Ivan Zlatousti s jedne strane na njegovoj mesijanskoj ispovijedi, s druge strane na motivu utjehe zbog njegovog zatajenja, dok prvo ukazanje ženama tumači kao kompenzaciju za njihovu prikraćenost u pravima, za njihov neravnopravan položaj.[906] A. Taschl-Erber upozorava na razliku tumačenja Ivana Zlatoustog u odnosu na uobičajenu Evatipologiju: u prvom planu nije grijeh prve žene već neravnopravnost žena, odnosno nužnost izjednačavanja u privilegijima onih koji su do tada bili diskriminirani.[907]

Ivan iz Bejruta

Ivan iz Bejruta (5. stoljeće) u homiliji o uskrsnuću Spasitelja[908] ne navodi imena žena već govori o koru bogoljubnih žena. Prema analizi E. M. Synek njegovo tumačenje varira između idealiziranja žena i klasičnih predrasuda o ženskom spolu. Primjerice, ženama na grobu pripisuje više ljubavi i vjere nego muškarcima, da bi potom naglašavao kako je njihov spol prirodno sklon tuzi. Također, on pripovijeda o dva anđela koji su ženama navijestili radosnu vijest uskrsnuća i dali im nalog da je prenesu učenicima. Homiliju završava tvrdnjom da od tada na cijeloj zemaljskoj kugli u crkvama Razapetoga »pastiri nade« ovim Pavlovim riječima (usp. 1 Kor 15,20) naviještaju Radosnu vijest, kao što i on sam čini tom propovijedi.[909]

---

[905] Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. in 1 Kor 38, *PG* 61,326. Budući da nedostaje specifikacija o kojoj se Mariji u ovom tekstu radi te da Ivan Zlatousti u homiliji 89 (In Matth. 89, *PG* 58,777) žene na grobu predstavlja kao »njegovu majku… i ostale«, A. Taschl-Erber smatra da se i ovdje može postaviti pitanje na koju Mariju misli: na Mariju iz Magdale ili Mariju, Isusovu majku, što bi bilo u skladu sa sirijskom predajom. Autorica ipak smatra da je tipologija Crkve ono što obje povezuje. Osim toga, u nastavku teksta on piše da se kao prvima ukazao ženama što u cjelini teksta pokazuje da se manje radi o povijesnoj Mariji, više o *ženi* općenito. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 595.

[906] Johannes CHRYSOSTOMUS, Hom. in 1 Kor 38, *PG* 61,327, prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 596.

[907] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 596.

[908] Prikaz učenja Ivana iz Bejruta o Mariji iz Magdale prema: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 45-46. E. M. Synek kao izvor rabi: JOHANNES VON BEIRUT, In Resurrectionem Salvatoris, u: Michel AUBINEAU (ur.), *Homélies pascales (Cinq homélies inédites)*, (SC 187), Pariz 1972., 296-299.

[909] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 45.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 248

Analizirajući homiliju Ivana iz Bejruta Synek uočava da tri puta spominje navještaj Radosne vijesti pri čemu isti glagol rabi na isti način za anđela koji se obraća ženama, za nalog ženama u odnosu na učenike i konačno za *pastire nade* u odnosu na cijeli svijet. Prema njezinu mišljenju, tako se svete žene u svom poslanju pojavljuju na istoj razini s anđelima i biskupima. O njima se dakle u petom stoljeću zna da su u postuskrsnoj zajednici imale istu zadaću koja je u to doba pripadala biskupima. Ivan iz Bejruta smatra se u svom naviještanju uskrsne kerigme pozvan na istu zadaću kao i bogobojazne žene na Isusovom grobu. Prema mišljenju E. M. Synek ta je bez predrasuda postavljena paralela o službi žena u zajednici učenika i službe biskupa u etabliranoj Crkvi iznenađujuća jer sam Ivan iz Bejruta pokazuje sklonost nereflektiranom ponavljanju predrasuda o ženama. Ipak on se ne trudi poziv žena na grobu ni legitimirati niti ga oslabiti u korist kasnijih zabrana naučavanja žena, samo ih bez komentara dalje prenosi.[910]

Ćiril Aleksandrijski

U komentaru na Ivanovo evanđelje Ćiril Aleksandrijski (+444.) tumači ulogu Marije iz Magdale rabeći Eva-tipologiju: Marija iz Magdale, poslana kao prva navjestiteljica, treba osloboditi od grijeha cijeli ženski spol koji je osuđen zbog prve žene.[911] Bijeg muških učenika pokušava opravdati kao nužnu pragmatičnost: umjesto da se u teško vrijeme izlože opasnosti, bježe jer smatraju da moraju pričekati pravi trenutak za iskren govor.[912] Učenici su se prema njegovom mišljenju mudro skrivali.[913] Premda suprotno ponašanju učenika, ponašanje Marije iz Magdale on tumači kao izraz ljubavi i neustrašivosti i pritom upada u rodno tipizirajući način govora. On naime smatra da su ženama patnja i plač prirođeni.[914] Zašto se anđeo nije ukazao učenicima već Mariji Magdaleni, tumači on poznavanjem Svetoga pisma: zbog poznavanja Pisma učenicima je za zrelu vjeru bio dovoljan sam tijek događaja, a Mariji iz Magdale zbog slabog poznavanja Pisma i manjka ra-

---

910 Usp. *Isto*, 46.

911 CYRILL VON ALEXANDRIEN, In Ioh. 12, *PG* 74,692a-b, *PG* 74,701, prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin*, 595.

912 CYRILL VON ALEXANDRIEN, In Ioh. 12, *PG* 74,685c-d, prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin*, 594.

913 CYRILL VON ALEXANDRIEN, In Ioh. 12, *PG* 74,687-688a, Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin*, 594, bilj. 39.

914 Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Maria von Magdala — erste Apostolin?, 594.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 249

zumijevanja dubokog misterija uskrsnuća bio je nužan razgovor s anđelom.[915]

Grgur Antiohijski

Grgur Antiohijski (+93.) opisuje Isusa koji se na grobu ukazuje Mariji Magdaleni i drugoj Mariji govoreći: »Kao prve budite učitelji učiteljima. Petar koji me zanijekao treba naučiti, da i žene mogu izabrati kao apostole.«[916] Taj navod iz šestog stoljeća prema mišljenju A. G. Brock pokazuje da se pravo žena da budu apostoli nastavlja braniti stoljećima.[917]

Leoncije Bizantski

Prema E. M. Synek i Leoncije Bizantski (6. stoljeće) priznaje da se Isus ukazao Mariji iz Magdale i drugim Marijama. Pokušavajući odgovoriti na mogući prigovor slušatelja zašto se Uskrsli nije ukazao najprije muškim učenicima, rabi Eva-tipologiju: preko jedne žene ušla je u svijet žalost, preko jedne žene širi Gospodin radost. Leoncije se pri tom poziva na Rim 5,20: »gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost«.[918] Učestalost pozivanja na Rim 5,20 u tumačenju uloge Marije iz Magdale i drugih žena u uskrsnim događajima pokazuje da se taj način teološkog argumentiranja udomaćio i u istočnom i u zapadnom kršćanstvu. Bijeg muških učenika i ustrajnost žena Leoncije tumači s ironijom: apostoli su svoje spasenje osigurali bijegom, žene su čekale na donositelja spasenja. Marija iz Magdale i druge Marije prema njegovom su mišljenju veće vjernice nego muški apostoli. Premda se i one boje i tuguju, imaju povjerenje u Gospodina kao u svoga spasitelja i ne bježe. Leoncije uz to povlači paralelu sa stanjem u svoje doba: kao što su se žene prve zajednice ponašale uzorno u trenucima Isusove smrti, po-

---

[915] Usp. CYRILL VON ALEXANDRIEN, In Ioh. 12, *PG* 74,688d-690a, navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin*, 597, bilješka 49.

[916] Usp. GREGORY OF ANTIOCH, Oration in Mulieries Unguentiferas, XI., *PG* 88.1864b. Navedeno prema: Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 15. Andrea Taschl-Erber upozorava da Grgur za učitelje i apostole rabi muške imenice sukladno uporabi u grčkom jeziku. Navodi također da se grčka riječ za izabrati u Dj 14,23 i 2 Kor 8,18 rabi pri postavljanju u crkvene službe. Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 604.

[917] Usp. Ann Graham BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle*, 16.

[918] Prikaz Leoncijeva učenja prema: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 46-48. Kao izvore za njegovo učenje autorica navodi: LEONTIOS VON KONSTANTINOPEL, In sanctum Pascha, u: Michel AUBINEAU (ur.), *Homélies pascales. Cinq homélies inédites*, (SC 187), Pariz 1972., 368-385 (osobito 370-373); LEONTIOS VON KONSTANTINOPEL, In resurrectionem Domini, u: Michel AUBINEAU (ur.), *Homélies pascales. Cinq homélies inédites*, (SC 187), Pariz 1972., 430-441.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 250

našaju se uzorno i u 6. stoljeću. Vjerne su u molitvi i traže svoje spasenje kod Gospodina. Propovijed završava riječima stavljenim u Isusova usta u kojima trostruko »radujte se« ima vrhunac u »radujte se, vi žene«. E. M. Synek smatra da je to očito usmjereno na slušateljice njegove propovijedi.[919]

Modesto Jeruzalemski

U homiliji o nositeljicama pomasti Modesto Jeruzalemski (+630.) spominje posebno izabranje Marije Magdalene od strane Spasitelja. Slično kao Grgur Nisenski i Leoncije Bizantski, i on je dovodi u vezu s prvim grijehom. Synek ističe da on ipak ne rabi izričitu antitezu Eva — Marija Magdalena te da se od uobičajene tipologije razlikuje i po tome što ne stavlja Mariju Magdalenu u vezu s Evom na temelju uskrsnih događaja već na temelju njezinog ozdravljenja: Isus je iz Marije Magdalene istjerao sedam demona kako bi preko nje čovječanstvo bilo oslobođeno od iskona zla.[920]

Modesto pripovijeda i detalje o životu Marije Magdalene kojih nema u Novom zavjetu, ali postoje u drugim onodobnim hagiografskim tekstovima: naglašava njezino djevičanstvo i govori o njezinom mučeništvu u Efezu, kamo je otputovala kako bi bila s Ivanom evanđelistom kad je umrla Gospodinova majka. Synek zaključuje da tekst izričito odražava efešku predaju o Mariji Magdaleni.[921]

Zanimljiv je dio teksta, piše E. M. Synek, u kojem izričito stavlja u analogiju prvu među ženama učenicama i Petra: kao što je Petar zbog čvrste vjere u Krista bio nazvan stijenom, Petrom, tako je prva među učenicama zbog čistoće i ljubavi od samoga Krista nazvana imenom majke Božje; kao što gospodara učenika slijedi mnoštvo, tako i gospodaricu i majku Gospodinovu slijedi mnoštvo ženskih učenica. Tekst prema njezinoj analizi nije posve jasan i otvara pitanje misli li Modesto na Mariju Magdalenu ili Mariju, majku. Autorica navodi da original na grčkom jeziku upućuje na mogućnost da se u analogiji ne promatraju uloge Petra i Marije Magdalene već Petra i Majke Božje.[922] Ako se i ne može jednoznačno potvrditi radi li se u prethodnom tekstu o Mariji Magdaleni ili Mariji majci, važno je to što navo-

---

[919] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 48.

[920] Usp. MODESTOS VON JERUSALEM, In unguenta ferentes mulieries, prema: Photios, Myrobiblion sive Bibliotheca, u: *PG* 104,243sl (= *PG* 86,3273-3276). Prikaz učenja Modesta Jeruzalemskog na temelju Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*,48-52. Usp. također: Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 89.

[921] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 48-49.

[922] Usp. *Isto*, 49.

Kao netko tko je primio upute izravno od Učitelja, Marija Magdalena smatrana je uzorom učenika. Primjerice, franjevac Matteo d'Aquasparta (1240.—1302.) u jednoj propovijedi uzima kontemplativnu Magdalenu kao uzor znanstvenog ponašanja, vjerojatno u kontrastu prema nesavršenim uzorima na sveučilištima u Parizu i Bolonji. Njegove propovijedi slušali su muškarci, redovnici, vjerojatno sveučilištarci angažirani u postizanju viših stupnjeva u teologiji. Osim toga, od 15. stoljeća, dva engleska muška koledža posvećena su Mariji Magdaleni: jedan u Oxfordu, drugi u Cambridgeu. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 118.

di da je Mariji Magdaleni Isus izravno govorio. Naime, dok prema Modestu žene koje slijede Isusa u pravilu svoje obraćenje zahvaljuju misionarskom djelovanju Majke Božje a ne izravnom djelovanju Otkupitelja, Marija Magdalena je na istoj razini s muškim učenicima. Prvenstvo među ženama ne dobiva posredovano majkom Marijom, već ga kao i Petar prima izravno od Isusa. Na taj način u analogiji s Petrovim primatom Modesto jasno ističe prvenstvo Marije Magdalene u odnosu na druge učenice. Nejasno u propovijedi ostaje kako zamišlja odnos Marije Magdalene i Marije, majke Gospodinove. E. M. Synek zaključuje da vjerojatno posjeduje dvije različite predaje o dvjema velikim svetim ženama rane Crkve te da se nije potrudio uskladiti njihove uloge.[923]

Teofilakt Ohridski

Teofilakt Ohridski (+ oko 1108.) Petra opisuje kao praktičnog, Ivana kontemplativnog i prikladnoga za spoznaju Boga, a Marija Magalena za njega je tip osobe kojom vladaju osjećaji. Time ona odgovara uobičajenom klišeju »tipične žene«. Teofilakt ipak hvali njezinu uzornu ustrajnost i izdržljivost kojom je postala glasnica Uskrsloga učenicima i zbog koje je učenike mogla snažiti u vjeri. Zanimljivo je da Teofilakt Mariju iz Magdale izričito ističe kao uzor studentima teologije, potičući ih da u učenju budu marljivi poput nje. Kao Marija Magdalena, i oni će od učenika riječi postati učiteljima. Uključno je Mariji Magdaleni ovdje pripisano da je učiteljica i to čak uzorna.[924]

Teofan Keramevs

Andrea Taschl-Erber navodi da se od 11./12. stoljeća oznaka *apostola apostolorum* za Mariju iz Magdale udomaćila u latinskoj literaturi, ali da je taj

[923] Usp. *Isto*, 50-51.

[924] Usp. THEOPHYLAKTOS VON ACHRIDA, Enarratio in Evangelium Ioannis, cap. XX, u: *PG* 124, 287-303. Prikaz njegovog učenja na temelju: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 52-53.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 252

naslov prisutan i u bizantskoj literaturi. U tom smislu se poziva na Teofana Keramevsa (12. st.) koji za Mariju iz Magdale piše da je »apostol apostola«. On rabi muški rod kao što je uobičajeno u grčkom jeziku za takve oznake uloga. T. Keramevs pri tome problematizira Magdalenin spol nadovezujući na klasične stereotipe: »i premda je bila žensko, transcendirala je prirodu muškom naravi« (*PG* 132,632b).[925] Sličnu izreku u pluralu primjenjuje u Homiliji 31 na žene, glasnice uskrsnuća: »I one su bile apostoli apostola i navjestitelji navjestitelja i nadilaze prirodu i pokazuju se superiorne muškarcima.« (*PG* 132, 644c)[926] U Homiliji 30 naziva on Mariju iz Magdale »učenicom Spasitelja« i »navjestiteljicom uskrsnuća«. (*PG* 132, 632c)[927]

Za Keramevsa je Marija Magdalena više nego nositeljica pomasti, ona je evanđelistica. Kao navjestiteljica Radosne vijesti postala je nositeljica Krista. On se svjesno stavlja u opoziciju prema teolozima, koji, kako bi izbjegli proturječje između naviještanja žena posvjedočenog u evanđeoskim tekstovima i novozavjetnih zabrana naučavanja ženama, smatraju da žene nisu bile evanđelistkinje i propovjednice, da su doduše apostole podsjetile ali ne i podučile, jer takvo što već je zabranio Pavao. Takvo tumačenje T. Keramevs smatra »izmišljotinom djetinjaste duše« i protiv njega argumentira najprije povijesno: Pavlova zapovijed u vrijeme prvog naviještanja uskrsnuća nije još postojala. Nakon toga argumentira teološki navodeći klasični argument *felix culpa*: upravo jer je pramajka Eva u raju učila muškarca zlu, moraju njezine nasljednice apostole učiti dobru. Naposljetku on ukazuje na drugu Pavlovu predaju. Prema apokrifnom spisu Djela Pavla i Tekle koji je uzet za liturgijsku uporabu bizantske crkve, Pavao je imao učenicu Teklu. Isto tako, apokrifna Djela apostolska pripovijedaju da joj je Pavao udijelo nalog propovijedanja. Ako ju je sam Pavao postavio »učiteljicom i propovjednicom vjere«, ne treba navoditi njegove tzv. zabrane učenja protiv Marije Magdalene i drugih žena mironosnica s obzirom na to da u njihovo vrijeme još nisu ni postojale. T. Keramevs ipak ne pokušava harmonizirati obje pavlovske predaje; zadovoljava se time što u raspravu uvodi emancipacijske sadržaje iz predaje i ne izvodi zaključak o potrebi priznanja službe naučavanja za žene u Crkvi.[928]

---

[925] Navedeno prema: Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 52. Prijevod s njemačkoga J. R. Anić.

[926] Navedeno prema: *Isto*, 52. Prijevod s njemačkoga J. R. Anić.

[927] Usp. *Isto*, 53.

[928] Usp. THEOPHANES KERAMEUS, Hom. XXX, XXXI i XXXIV, u: *PG* 132, 629-642; 641-648; 671-682. Prikaz njegovog učenja na temelju: Eva Maria SYNEK, *Heilige Fra-*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 253

Nikifor Kalist Ksantopul

Za Nikifora Kalista Ksantopula (oko 1256.—1335.) Marija Magdalena se borila s drugima apostolima, nadmašila druge žene i bila uzor života.[929] Mišljenje svojih teoloških protivnika kad je u pitanju Marija Magdalena ne navodi, već pokušava opravdati njezinu iznimnu ulogu i slavu. Prema njegovom mišljenju, nitko ne može zanijekati da je bila učiteljica apostola i stoga ne smije biti odijeljena od apostola. N. K. Ksantopul spominje Pavlovo isticanje važnosti vjere u uskrsnuće i navodi da je Marija Magdalena bila prva koja je Uskrsloga vidjela i njegovo uskrsnuće navijestila apostolima. On donosi podatke iz njezina života koji ne potječu iz kanonskih evanđelja. Između ostaloga, piše da kao dijete nije bila podučavana ženskim poslovima već da je pohađala školu. Već u djetinjstvu stečeno znanje o Svetom pismu kvalificira je da spozna Mesiju. Druge osobine mlade djevojke prije nego li je susrela Isusa bile su: asketski život u skromnosti, čednost i dobra djela, povjerljivi razgovori s Bogom i nastavak proučavanja Svetoga pisma. Posebnu vrijednost N. K. Ksantopul polaže na to da je sačuvala djevičanstvo. Da bi istaknuo svoje uvjerenje o svetosti Marije Magdalene od rođenja i kako bi to uskladio s biblijskom predajom o opsjednuću, uvodi motiv zavisti Sotone: Bog je pripustio da je Sotona neko vrijeme pritišće demonima, ali samo do susreta s Isusom. On ne uspoređuje Mariju Magdalenu s Petrom, ali je s njim izjednačava predstavljajući je kao onu koja je Isusa spoznala i priznala kao Mesiju. U nastavku je opisuje kao osobnu poznanicu i prijateljicu Isusove obitelji, osobito njegove majke, ali i njegovog kruga prijatelja i učenika i navodi da je morala nazočiti različitim, u evanđeljima izloženim događajima.[930]

N. K. Ksantopul prikazuje Mariju iz Magdale kako svjedoči razapinjanju i pri tom razgovara s Raspetim potičući ga da tješi svoju majku i Ivana. Poslije intervenira kod Josipa iz Arimateje radi pogreba. S Isusovom majkom oplakuje Isusovo mrtvo tijelo prepuštajući majci ljubljenje lica.[931] Raz-

---

uen der frühen Christenheit, 53-55; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 52-53.

[929] Usp. NIKEPHOROS KALLISTOS XANTHOPOULOS, Sermo in sanctam et apostolis aequalem unguentiferam Mariam Magdalenam, u: *PG* 147, 539-576. Prikaz njegovog učenja na temelju: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 55-60; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 61-62.

[930] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 56-58; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin..., 61-62.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 254

like u izvješćima o uskrsnuću Ksantopul pomiruje tumačenjem da je Marija iz Magdale bila na grobu četiri puta. Na tragu prvoga posjeta (usp. Mt 28) i ukazanja Krista, postala je navjestiteljica Radosne vijesti apostolima. Da bi protumačio poslanje žena muškarcima, poseže za motivom pada u grijeh slično Grguru Nisenskom. Naime, Marija iz Magdale odlazi na grob drugi put (usp. Iv 20) jer sumnja u ono što je doživjela i samokritički to smatra umišljajem. Time on tumači i njezino zadržavanje na grobu i posljedično novo ukazanje Uskrsloga. On razlikuje izričito prvi i drugi nalog poslanja: prvi se odnosi na uskrsnuće, drugi na uzašašće i poslanje Duha. Konačno, Marija Magdalena koja već dugo vjeruje ide na grob posljednji put kako bi pokazala put drugim ženama. Ksantopul se potom trudi pokazati da je ona, navjestiteljica uzašašća i poslanja Duha, moguće bila nazočna kod Isusovog uzašašća te da je zajedno s Majkom Božjom i (muškim) apostolima na Duhove primila obećane darove Duha.[932]

U skladu s Gospodinovim nalogom, Marija Magdalena se kao i svi drugi apostoli dala na putovanje kako bi se posvetila naviještanju Radosne vijesti svima, ne samo ženama. U Rimu kod cara Tiberija podignula je tužbu protiv Pilata zbog nepravedne Isusove smrti. N. K. Ksantopul bavi se i pitanjem njezina daljnjeg misionarskog djelovanja. Ona, prema njegovom tumačenju, ispunja nalog naviještanja dan učenicima u Evanđelju po Mateju 28. Širila je vjeru u Rimu, u Galiji, u Egiptu i Pamfiliji sve do povratka u Palestinu odakle je otišla u Efez.[933]

Što se tiče njezine smrti, preuzima N. K. Ksantopul već kod Modestosa posvjedočenu efešku predaju: nakon dugo vremena koje je provela zajedno s Ivanom, Marija Magdalena umrla je nakon kratke bolesti u okolici Efeza, a pokopali su je Ivan i Djevica. Njezine su relikvije iz Efeza prenesene u Carigrad.[934]

Ksantopulovu propovijed E. M. Synek ocjenjuje kao krunu pozitivnog vrednovanja Marije Magdalene u homiletskoj literaturi istočnih otaca: on još u 14. stoljeću zna da jedna žena Božjom milosti ne nadilazi u svetosti samo svoje svete sestre već i svetu braću. Marija Magdalena ima s muškim

---

[931] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 62.

[932] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 58-59.

[933] Usp. *Isto*, 59; Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 46.

[934] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 59; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin..., 62.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 255

apostolima prema Ksantopulu sve zajedničko, počevši od poznavanja Svetih spisa od djetinjstva nadalje, do teškog i opasnog načina života putujuće propovjednice u službi naviještanja Radosne vijesti ženama i muškarcima. Ksantopulov potanki svetičin životopis za E. M. Synek je ujedno rječit dokaz da je sjećanje na Mariju Magdalenu u bizantskoj crkvi vodilo od biblijskih predaja do legendi[935] o čemu će više riječi biti u sljedećem poglavlju.

○ s v r t

Analize tumačenja uloge Marije iz Magdale u raznim tekstovima iz razdoblja ranog kršćanstva navode na zaključak da se u njezinu liku i ulozi kao u ogledalu odražavaju:

- Postupna hijerarhizacija Crkve u kojoj sve veću važnost dobiva apostol Petar. Na to upućuju tekstovi u kojima se Mariju iz Magdale zamjenjuje Petrom, osobito u ključnom događaju prve svjedokinje Uskrsloga.
- Sve veće štovanje Marije, Isusove majke, osobito u istočnom kršćanstvu što dovodi do toga da joj se pripisuju osobine i uloge istaknutih novozavjetnih žena među kojima je i Marija iz Magdale. Takva zamjena uloga vodi do umanjivanja ili uklanjanja uloge Marije iz Magdale kao apostolice, osobito u tekstovima u kojima se Mariju, majku, instrumentalizira za uzdizanje Petrova autoriteta i za naglašavanje podređenog položaja žena u Crkvi.
- Ranokršćanske rasprave o položaju i ulogama žena u Crkvi. U njima se razlikuju dvije tendencije: prvo, praksa zabrane govora i naučavanja žena koja uzima sve više maha nakon novozavjetnog vremena utječe na nijekanje apostolske uloge Marije iz Magdale i drugih žena; i drugo, Marijom iz Magdale i drugim ženama u uskrsnim događajima ta se praksa stavlja u pitanje. Ovo drugo tumačenje prevladava na kršćanskom istoku.

Važno je uočiti da je u doba crkvenih otaca i u zapadnom i u istočnom kršćanstvu sačuvano sjećanje na Mariju iz Magdale kao apostolicu apostola. Istočna je predaja ipak izričitija u priznanju njezinog apostolskog statusa. Naime, za razliku od nekih zapadnih crkvenih otaca koji rodne stereotipe i tipološko tumačenje (Eva — Marija Magdalena i/ili Marija Magdalena — Crkva) rabe kako bi obrazložili i podržali zabranu govora i nauča-

[935] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 60.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 256

vanja žena u Crkvi, kod istočnih crkvenih otaca na takvo učenje ne nailazimo. Premda rabe i rodne stereotipe i tipološko tumačenje, oni ili se ne referiraju na položaj i uloge žena u Crkvi ili ih pozitivno vrednuju. Primjerice: Ivan Zlatousti pripisuje Mariji iz Magdale ulogu tješenja učenika što podsjeća na službu đakonica, a u Eva-tipologiji ne ističe grijeh prve žene već neravnopravnost žena i nužnost izjednačavanja u privilegijima onih koji su diskriminirani; Ivan iz Bejruta na istu razinu stavlja poslanje žena s poslanjem anđela i biskupa; Teofilakt Ohridski Mariju iz Magdale predstavlja kao uzor studentima teologije; Teofan Keramevs ističe da je bila apostolica apostola i propovjednica propovjednikâ te se stavlja u opoziciju teolozima koji na temelju novozavjetnih tekstova pripisanih apostolu Pavlu o zabrani govora i naučavanja žena u Crkvi stavljaju u pitanje apostolski autoritet Marije iz Magdale; Nikifor Kalist Ksantopul smatra da nitko ne smije zanijekati da je bila učiteljica apostola ili je odijeliti od apostola.

Prethodna analiza također pokazuje da se u pogledu uloge žena ne može postaviti jasna i jednoznačna granica između pravovjernih kršćanskih zajednica i gnostičkih zajednica. Rasprava o primatu Petra odnosno Marije iz Magdale vodila se u različitim kršćanskim zajednicama na što upućuju kanonska i apokrifna evanđelja. Isto tako, prihvati li se postavka A. G. Brock da zamjena lika Marije iz Magdale u sirijskim i koptskim tekstovima nije slučajna i da nije ishod volje pojedinog pisca ili prevoditelja već da se zbog prostorne i vremenske raširenosti tekstova može prepoznati određenu predaju i strategiju koja privilegira Mariju, majku, uz izričito uzdizanje uloge Petra, otvara se pitanje kako vrednovati spise istočnih crkvenih otaca koji se pokazuju pozitivnijima u odnosu na vrednovanje apostolskog statusa Marije iz Magdale nego zapadni. Zamjena primarnih apostolskih likova ima naime važno teološko i crkveno-političko značenje i osobito se odražava na obnašanje službi u Crkvi od strane žena.

Prikaz učenja zapadnih crkvenih otaca o Mariji iz Magdale završila sam s Grgurom Velikim, a istočnih s Nikiforom Kalistom Ksantopulom. Oba autora smatram prikladnim za prelazak na prikaz lika i uloge Marije iz Magdale u zapadnim i istočnim legendama. Kao što je već rečeno, Grgur Veliki stopio je tri novozavjetna ženska lika u jedan lik Marije iz Magdale s karakteristikama koje se razvijaju i u zapadnim legendama o svetici: raskajana, obraćena grešnica, kontemplativna osoba i apostolica. N. K. Ksantopul u svojim spisima predstavlja spoj biblijskih predaja i legendi u bizantskoj crkvi. O kakvim se legendama radi, bit će riječi u nastavku.

5. LEGENDE O MARIJI IZ MAGDALE

David Mycoff, autor znanstvenokritičkog izdanja Legende o Mariji Magdaleni iz *Zlatne legende* Williama Caxtona (1483.) i autor knjige *The Life of Mary Magdalene and of her Sister Saint Martha: A Medieval Biography* (1985.), klasificirao je patrističke i srednjovjekovne legende o Mariji iz Magdale od prvog do sedmog stoljeća.[936] On razlikuje:

1. *heretičke i pravovjerne rane tekstove*. U pravovjernu skupinu svrstao je tekstove koji Mariju Magdalenu smatraju smrtnim stvorenjem koje je samo svjedočilo ili možda igralo manju ulogu u spasenju ljudskoga roda. Heretičku skupinu čine tekstovi koji njezin status temelje na posebnom i jedinstvenom znanju koje posjeduje. U pravovjernoj skupini legendi Mycoff razlikuje dvije krajnosti: na jednoj strani legende koje joj pripisuju status evanđelistice i apostolice jer joj se prvoj ukazao uskrsli Isus, na drugoj one koje ističu da Marija zbog manjka vjere i ženske slabosti nije prepoznala uskrslog Gospodina u njegovom sjaju.[937]

2. *teorije koje zastupaju stapanje različitih novozavjetnih likova u jedan lik Marije Magdalene od teorija koje Mariju Magdalenu razlikuju od drugih ženskih likova*. Općenito, Zapadna Crkva je zastupala spajanje likova, a Istočna držala da su Marija Magdalena, Marija iz Betanije i grešnica različite žene. Mycoff uz to napominje da se sve legende o Mariji koje su se prenosile na narodni engleski jezik temelje na teoriji jedinstva.[938]

---

[936] D. Mycoff je legende klasificirao oslanjajući se na djelo *Victora Saxera, Le culte de Marie-Madeleine en occident des origines à la fin du moyen âge* (1959.) koje, kao i drugi autori, ocjenjuje najvažnijim djelom o kultu Marije Magdalene u zapadnom kršćanstvu. Usp. David A. MYCOFF, *A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's »Golden legende« of 1483*, Salzburg, 1985., 5. Vidi također: Katharina LUDWIG JANSEN, *The Making of Magdalen*, 13.

[937] U ovoj skupini ranih tekstova Mycoff je obuhvatio analizu tekstova crkvenih otaca i apokrifnih spisa. Usp. David A. MYCOFF, *A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's »Golden legende« of 1483*, 5-6.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 258

3. *način na koji se pripovijeda o životu Marije iz Magdale nakon Isusovog uzašašća.* Legende se razlikuju prema tome lociraju li njezine posljednje dane u Palestinu, Efez, grad Saintes Maries de la Mer u regiji Camargue u Južnoj Francuskoj ili u Aix ili Marseilles u Provansi. Na Istoku je najšire prihvaćena efeška legenda. Na Zapadu su bile najutjecajnije provansalske legende, osobito nakon dvanaestoga stoljeća. Posve je razvijen i relativno stabilan oblik u trinaestom stoljeću onaj koji donosi Jacobus de Voragine u popularnoj *Legenda aurea* (*Zlatna legenda*), koja vjerojatno nije nastala kasnije od 1267.[939]

Opsežni prikaz istraživanja legendi o Mariji iz Magdale, njihove povezanosti sa štovanjem te svetice[940], odnosno, njihova utjecaja na duhovnost, književnost, likovnu, kazališnu i filmsku umjetnost nadilazi opseg ovoga rada.[941] Cilj je ovoga poglavlja prikazati najvažnije legende iz zapadnog i istočnog kršćanstva jer su nužne i ključne za razumijevanje lika Marije iz Magdale u književnosti, likovnoj i suvremenoj filmskoj umjetnosti te za razumijevanje štovanja, odnosno, široke lepeze društvenih slojeva i zanimanja koji je uzimaju za svoju zaštitnicu. Premda će naglasak biti na analizi sadržaja pojedinih legendi, osvrnut ću se u glavnim crtama i na njihov nastanak jer se na taj način može barem donekle doznati kako su autori u okviru iste temeljne pripovijesti stavljali različite naglaske te kako su prema potrebama svoga vremena od različite pripovjedne građe stvarali jedan životopis, odnosno, jednu legendu o Mariji iz Magdale.

5.1. ZAPADNA PREDAJA

Kad su u pitanju legende o Mariji iz Magdale u zapadnoj kršćanskoj predaji, svakako je najpoznatija tzv. *Zlatna legenda* iz 13. stoljeća. Radi se zapra-

---

[938] Usp. *Isto*, 6-7.

[939] Usp. *Isto*, 7-10.

[940] Legende su s jedne strane povezane s nastankom kulta Marije iz Magdale, s druge potiču taj kult. Primjer za to su osobito legende s juga Francuske. Potrebno je ipak imati na umu da premda su se u Srednjem vijeku glavna hodočasnička mjesta posvećena Mariji Magdaleni nalazila u Provansi i Burgundiji, pobožnost povezana s tom sveticom nije bila ograničena na Francusku. Iz osmog stoljeća postoje dokazi o početku njezinog štovanja u Britaniji. Međunarodno značenje pobožnost svetici dobila je u trinaestom stoljeću, u doba prosjačkih redova (franjevačkog i dominikanskog). Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *Pokajana grešnica, apostolska svetica*, 143-144.

[941] Gregory M. Sadlek smatra da su Magdalenine legende i njihova povijest izvrstan primjer bogatstva i kompleksnosti u predaji legendi. Gregory M. SADLEK, Rev. of A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's »Golden legende« of 1483, u: *Mystics Quarterly*, 15 (1989.), 99-101.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 259

vo o zbirci dominikanca Jakova iz Varazzea (Jakova de Voragine) u kojoj je sabrao živote različitih svetaca slijedeći crkvenu godinu.[942] *Zlatna legenda* je najpoznatija hagiografska zbirka na Zapadu i imala je velik utjecaj na propovjedništvo[943], narodno pjesništvo i likovnu umjetnost.[944] Njezinu popularnost svjedoči i podatak da je nakon izuma tiska, među inkunabulama, doživjela više izdanja nego Biblija te da je prevođena na jezike svih velikih europskih naroda.[945] Na hrvatskom jeziku objavljena je 2014./2015.[946] a prije toga prijevoda u Hrvatskoj je bila poznata u izvorniku.[947]

Legenda o Mariji iz Magdale u *Zlatnoj legendi* dolazi pod naslovom O svetoj Mariji Magdaleni. Da bi se razumio sadržaj te legende, smatram važnim barem u glavnim crtama izložiti složenost njezinog nastanka.[948] Svaka

---

[942] Prvobitni naziv bio je *Legendae sanctorum*, a autor svjedoči da ju je sastavio iz tekstova mnogih pisaca, posebno se služeći djelom *Historia tripartita et scholastica* (usp. Željka ČORAK, Predgovor *Zlatnoj legendi*, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015., 478). Naziv *Legenda aurea* u pogovoru hrvatskom prijevodu tumači Marko Grčić. On ističe da bi se naziv mogao prevesti kao (starinski) *Zlaćana štenja* ili (suvremenije) *Zlatna čitanka*. Grčić napominje da je *legenda* prvotno značila ono »što je *vrijedno čitanja*«, a da je suvremeno poimanje legende kao »bajoslovnoga prikaza nekoga života ili događaja« nastalo mnogo kasnije. Usp. Marko GRČIĆ, Jacobus de Voragine i *Legenda aurea*, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015., 485, bilj. 1.

[943] K. Ludwig Jansen upućuje na djelo Carla Delcorna koji je izvrsno pokazao kako su propovjednici »gladni« materijala za propovijed prihvatili *Zlatnu legendu* (Carlo DELCORNO, Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV, u*: Agiografia nell'Occidente Cristiano secoli XIII-XV. Atti dei Convegni Lincei 48*, Rome, 1980., 79--114). Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 67.

[944] Prema mišljenju Željke Čorak, bez *Zlatne legende* bilo bi teško ili gotovo nemoguće dešifrirati i razumjeti prizore dvaju tisućljeća kršćanske umjetnosti. *Legenda* predstavlja osnovni ikonografski priručnik europske povijesti umjetnosti. Kao primjer ona navodi knjigu *L'art religieux du XIIIe siècle en France (Sakralna umjetnost XIII. stoljeća u Francuskoj)* iz 1898. godine u kojoj autoru, Émileu Mâleu, *Zlatna legenda* služi kao ključ za ikonografska tumačenja francuskih umjetnina. Usp. Željka ČORAK, Predgovor *Zlatnoj legendi*, 479, 482.

[945] Usp. Željka ČORAK, Predgovor *Zlatnoj legendi*, 477. Prema S. Petersen sačuvano je više od 1000 srednjovjekovnih rukopisa. Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 225.

[946] Radi se o prijevodu Stjepana Pavića. Prvi svezak objavljen je 2014. godine, drugi 2015. Vidi: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, I., Zagreb, 2014.; Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015.

[947] Više o tome: Marko GRČIĆ, Jacobus de Voragine i *Legenda aurea*, 488 kao i u uvodu ove knjige.

[948] Na složenost utvrđivanja izvora na kojima se temelji sadržaj legende ali i na glavne izvore koji se mogu identificirati upućuje David MYCOFF, *The Life of Saint Mary Magdalene and of her Sister Saint Martha*, Kalamazoo, 1989., 10-24.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 260

naime homilija ili materijal iz različitih legendi na kojima se legenda u *Zlatnoj legendi* temelji nosi neki od naglasaka koji ostaje ili se gubi u završnom obliku. S druge strane prikaz sastavnica na kojima se temelji legenda bar donekle pokazuje proces daljnjeg razvoja lika Marije iz Magdale koji je na temelju triju novozavjetnih ženskih likova stvorio papa Grgur Veliki.

Prikaz nastanka legende o Mariji iz Magdale zapisane u *Zlatnoj legendi* počinjem s utjecajnom propovijedi Sermo II: In veneratione sanctae Mariae Magdalenae (*PL* 133,713-721), sačuvanoj pod imenom opata Oda iz Clunyja (878./879.—942.).[949] Ta je homilija utjecala na monašku liturgiju[950] i od jedanaestoga stoljeća ulazi u latinske legende o Mariji iz Magdale. Posebnost te propovijedi između ostaloga u tome je što u njoj Odo iz Clunyja ne govori o Mariji iz Magdale tumačeći određene odlomke iz evanđelja već cijelu homiliju posvećuje njoj u čast i tako je prvi put predstavlja kao individualiziranu sveticu.[951] U tu svrhu u jednu pripovjednu cjelinu prvi put povezuje novozavjetne epizode koje se odnose na tri ženska lika koja je papa Grgur Veliki stopio u jedan lik Marije iz Magdale. Biblijski životopis Marije iz Magdale homilija tako razvija na temelju tumačenja perikopa o bezimenoj grešnici iz Evanđelja po Luki 7,36-50, Marti i Mariji, uskrišenju Lazara, Isusovoj muci i uskrsnuću i sve to proširuje sadržajima preuzetim iz drugih legendi o Mariji iz Magdale i alegorijskim tumačenjima.[952]

Kad je u pitanju podrijetlo Marije iz Magdale, poseže za legendama prema kojima je ona potomkinja plemenitih i bogatih roditelja. U adolescenciji je zbog svoga velikog bogatstva podlegla napasti grijeha. Obraćenje od grijeha događa se u kući Šimuna Gubavca i Odo ga tumači tipolo-

---

[949] Andrea Taschl-Erber upozorava na različita datiranja homilije. Dok Georges Duby propovijed datira tek u 11. stoljeće (usp. Georges DUBY, *Héloïse, Isolde und andere: Frauen im 12. Jahrhundert*, Frankfurt, 1997., 47), Jane Schaberg datira je u 10./11. stoljeće (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 87). Više o tome: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 616, bilješka 7.

[950] Literaturu o nastanku i širenju štovanja Marije iz Magdale vidi u: Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin, 44, bilješka 19. Nacrt povijesnoga razvoja legende u: Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65-67; Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 36-46; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin..., 44-46; Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 90-98.

[951] Detaljnu analizu propovijedi vidi u: Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 616-622; Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 60-62.

[952] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin..., 616; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65; Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 38.

U propovijedi održanoj na Uskrs u bazilici Santa Maria Maggiore u Rimu početkom trinaestoga stoljeća papa Inocent III. tumačio je odlomak iz Evanđelja po Marku 16,1 u smislu da svaka od tri Marije koje rano na uskrsno jutro dolaze na grob predstavlja jedan stalež u Crkvi, mističnom tijelu Kristovu. Tijelo Crkve izgrađeno je od laika, predstavljenih preko Marije Magdalene; redovnika, simboliziranih Marijom Jakovljevom i svjetovnog klera koje predstavlja Saloma. Papa dalje tumači da je život laičke osobe aktivan i svjetovan, život redovnika kontemplativan i duhovan, a život svećenika mješovit, kombinacija aktivnog i kontemplativnog. Inocent III. time predlaže novi model Crkve jer krajem dvanaestog stoljeća dihotomni crkveni model akcije i kontemplacije predstavljen preko Marte i Marije nije više bio prikladan za opis reda i života u Crkvi. Augustinski i premonstratski kanonici oživili su mješoviti oblik života i privukli rekordan broj obraćenika, žena i muškaraca, koji su željeli tako živjeti. Sličan model prihvatili su početkom 13. stoljeća i prosjački redovi. Trodijelna paradigma nametnula se stoga kao nužna za refleksiju, a Inocent III. je nije izmislio već je prihvatio i promijenio. Naime, za razliku od opata iz Saint-Benoît-sur-Loire (999.) koji je u zamahu velike monaške reforme nadahnute Clunyjem smatrao da od tri staleža u Crkvi (laika, klerika i redovnika) redovnici imaju najviši položaj, Inocent III. drži da najveći položaj u hijerarhiji imaju klerici kao predstavnici miješanog života akcije i kontemplacije. Na vrhu hijerarhije vrijednosti nije više monaški život — zamijenio ga je život koji jednako karakterizira akcija i kontemplacija. Utvrđujući prioritet tog života, Inocent III. daje i životu laika dostojanstvo i važnost. Kasno dvanaesto stoljeće obilježava početak procvata kršćanskog laičkog staleža. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 100-102.

ški: Marija iz Magdale predstavlja Crkvu koja vodom krštenja nadilazi nečistoću idola. Idoli asociraju na oslobađanje Marije iz Magdale od demona o čemu piše u Evanđelju po Luki 8,1-3. Judinu srdžbu na ženu koja Isusu pomazuje glavu u kući Šimuna Gubavca uspoređuje s bijesom onih koji iskorištavaju službe kako bi radili protiv Crkve i nanijeli joj štetu. Naziv mjesta *Magdalum* iz kojega Magdalena potječe znači prema Odu *kula* i on ga tumači u tipološkom smislu: Magdalum postaje kula Crkve koja se opire neprijateljima. Marija Magdalena predstavlja tu čvrstu kulu Crkve. U opisu muke Odo naglašava njezinu vjernost nasuprot bijegu učenika. Ljubav prema Bogu iz cijeloga srca čini je jakom, neustrašivom i ne dopušta joj da skrene s puta. Prema Odu, tko se ne boji vlastite slabosti kao što se ona nije bojala stijene na grobu, ne može posve pogriješiti i u Uskrslome vidjeti vrtlara. Isus je za Oda dobar vrtlar, koji dnevno trijebi korov-poroke iz svoje Crkve kako bi mogle rasti kreposti-biljke.

Odo predstavlja Mariju iz Magdale u ovoj propovijedi kao uzor i naglašava njezinu trajnu vjernost, veliku ljubav i ustrajnost. Pripisuje joj svjedočanstvo prvog ukazanja Uskrsloga te je kao navjestiteljicu uskrsne poruke predstavlja kao *apostolorum consors* (*drugaricu apostola*).[953]

[953] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 617.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 262

Odo međutim ne ostaje samo na rodno nadilazećem tipološkom tumačenju Magdalenina lika. On se obraća i ženama. Vrt s grobom Uskrsloga za njega postaje mjesto najmilosrdnije Božje ljubavi prema ženskom spolu. Da bi se ispravila šteta koju je ljudskom rodu nanijela Eva, radosnu vijest Uskrsnuća muškarcima treba navijestiti ženski spol. Tu je ponovno zastupljena tipologija Eva — Marija Magdalena iz patrističkog doba. Odo propovijed zaključuje jednakošću između Magdalene i apostola: Ako se apostoli nazivaju apostolima zato što su od Krista primili poslanje da naviještaju Evanđelje, onda je, ne manje sretno, Magdalena od istog Gospodina određena da ide apostolima i da iz njihovih srdaca odstrani sumnju i nevjeru u odnosu na uskrslog Gospodina.[954]

Osim propovijedi Oda iz Clunyja za nastanak *Zlatne legende* važne su i legende koje su između 875. i 900. godine cirkulirale Europom.[955] Dvije dominantne legende dobile su oblik *vitae*, životopisa, a danas su poznate kao *Vita eremitica* i *Vita apostolica*. *Vita eremitica* hagiografski je tekst iz devetog stoljeća za koji se pretpostavlja da je na Zapad dospio preko grčkih monaha koji su bježali iz Bizanta.[956] *Vita eremitica* predstavlja zapravo literarno stapanje života Marije iz Magdale sa životom Marije Egipatske, jedne od brojnih asketskih grešnica-svetica koja je, prema legendi o njoj, prije obraćenja i pokorničkoga života u pustinji, bila prostitutka.[957] *Vita eremitica* pripovijeda kako je nakon Gospodinova uzašašća Marija Magdalena pobjegla u samoću pustinje i trideset godina živjela kao pustinjakinja bez hrane i odjeće. Ta se *Vita* brzo proširila Europom. U Engleskoj je primjerice bila poznata već sredinom devetog stoljeća,[958] a u ranom dvanaestom stoljeću ulazi u zapadne homilije o životima svetaca.[959]

---

[954] Ovaj prikaz propovijedi temelji se na: Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 60-62; Andrea TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala — erste Apostolin?*, 616-622; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65.

[955] Katherine Ludwig Jansen upućuje na istraživanja Hansa Hänsela, Victora Saxera i drugih o tim legendama. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65.

[956] Katherine Ludwig Jansen za tekst legende upućuje na *Bibliotheca Hagiographica Latina* (*BHL*), 5453-5456 kao i na različita kasnija izdanja i prijevode. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 37, bilješka 62.

[957] Legendu o Mariji Egipatskoj vidi u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, I., 250--252.

[958] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 37-38.

[959] Ludwig Jansen navodi primjere nekih homilija kojima potkrjepljuje ovu tvrdnju. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 263

Vita eremitica nije međutim bila jednodušno prihvaćena. Ludwig Jansen navodi *Vitu* koju je u ranom dvanaestom stoljeću pisao anonimni cistercit, a poslije je pripisana Rabanusu Maurusu iz Fulde (oko 780.—856.).[960] U toj se *Viti* kritizira i kao izmišljotina pripovjedača odbacuje legenda o pokorničkom životu Marije iz Magdale u pustinji. Autor s pravom prepoznaje da je sadržaj preuzet iz legende o Mariji Egipatskoj. Nevjerodostojnost djela prepoznaje i u tome što se *Vita* pripisuje Josipu Flaviju kojeg ocjenjuje kao najučenijeg onodobnog povjesničara, a koji u svojim knjigama nikada nije pisao o Mariji iz Magdale.[961]

Međutim, anonimni cistercit koji je kritizirao i odbacio *Vita eremitica* kao izmišljotinu pripovjedača prihvatio je motive iz *Vita apostolica*, druge legende koja je u jedanaestom stoljeću počela kolati vjerojatno u vezi sa štovanjem Marije iz Magdale na jugu Francuske, u Vézelayu. Budući da *Vita* anonimnog cistercita nije prevedena na hrvatski, ukratko donosim njezin sadržaj.[962]

Vita počinje predstavljanjem obitelji Marije iz Magdale. Marija iz Magdale sestra je Lazara i Marte, sve troje su bogati. Dok se Marta brine o bogatom bratovom i sestrinom nasljedstvu, Marija se odaje neurednom životu te kao žrtva bogatstva i ljepote gubi djevičanstvo.[963] Isusa prvi put susreće nakon njegovog krštenja i on je upozorava na nužnost obraćenja i pokore. Nakon susreta s Isusom kupuje skupocjenu alabastrenu posudu i dolazi u Šimunovu kuću. Najprije izgovara molitvu pokore, Isus iz nje izgoni sedam demona a ona prima sedam darova Duha svetoga i tri božanske kre-

---

[960] Radi se o djelu: De vita beatae Mariae Magdalenae et sororis ejus sanctae Marthae, *PL* 112,1431-1508. Prijevod na engleski: David MYCOFF, *The Life of Saint Mary Magdalen and Her Sister Martha*, 1989. Zbog pripisivanja Rabanusu Maurusu *Vitu* bi trebalo datirati u 9. stoljeće, ali ju se zbog stila, sadržaja i pripisivanja autoru tek u njegovim kasnosrednjovjekovnim popisima djela, sve više datira u 12. stoljeće (O tome više: Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 57). Na to se djelo poziva i Ivan Pavao II. u *Mulieris dignitatem* kad obrazlaže zašto je Marija iz Magdale nazvana »apostolica apostola«. Papa citira: »Spasitelj… je nju (Mariju Magdalenu) postavio apostolima apostolom svog uskrsnuća.« Rabanus MAURUS, De vita beatae Mariae Magdalenae, *PL* 112,1474, navedeno prema: IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem, Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene prigodom Marijanske godine*, Zagreb, 1989., 49-50.

[961] Usp. *PL* 112,1496; David MYCOFF, *The Life of Saint Mary Magdalen*, 98; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 65-66.

[962] Prikaz sadržaja donosim na temelju: Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 57-60.

[963] Odavanje nemoralnom životu radi bogatstva Elisabeth Gössmann shvaća kao onodobno upozorenje bogatim ženama. Usp. *Isto*, 57.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 264

posti vjere, nade i ljubavi. Nakon toga pobožno pada pred Isusa i pomazuje mu noge, a Isus je brani pred farizejem. U tom dijelu legende život Marije iz Magdale povezuje se s odlomkom iz Lukinog evanđelja o bezimenoj grešnici (Lk 7) i s odlomkom o Mariji iz Magdale i skupini žena koje prate Isusa (Lk 8,1-3).

Vita dalje nastavlja kako je Marija Magdalena oko sebe okupila drugarice i zajedno sa sestrom Martom ugostila Isusa. Mjesto gdje su sestre živjele tumači se kao zamak Magdalum. Isusov dolazak je svečan. Prate ga dvanaestorica apostola, sedamdeset i dva učenika i mnoge plemenite gospođe. U raspravi između dviju sestara Isus brani Mariju, ali pokazuje i naklonost prema Marti što se može tumačiti kao vrednovanje i aktivnog i kontemplativnog života. *Vita* potom pripovijeda o Lazarovoj smrti, o snažnoj vjeri obiju sestara, o Isusovoj ozdraviteljskoj moći i o Lazarevom buđenju od mrtvih. Gosti su ponovno za stolom, Marta poslužuje dok Marija posebnom mješavinom pravih indijskih pomasti pomazuje Isusove noge, briše ih kosom i potom mu pomazuje i glavu. Ona u njemu slavi kralja Salomona što je ujedno čini zaručnicom iz *Pjesme nad pjesmama*. Marija prima puninu darova Duha Svetoga, a Isus je brani od Judinog napada. Autor ovdje zapravo uzima i prilagođava sadržaj evanđeoskih tekstova koji se ne odnose samo na Mariju iz Magdale već i na druge novozavjetne ženske likove. Poziva se na tekstove koji opisuju ponašanje Marte i Marije iz Betanije u događajima vezanim uz Lazarovu smrt i njegovo uskrišenje (Iv 11,17-44), o raspravi sestara prigodom Isusova boravka u njihovoj kući (Lk 10,38-42), o večeri u Betaniji na kojoj Marija, Martina i Lazarova sestra, pomazuje Isusu noge (Iv 12,1-8) i bezimenoj ženi koja mu pomazuje glavu (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13).

Prilikom Isusovog uhićenja i razapinjanja Marija sudjeluje kao ožalošćena i svjedokinja je Isusova oproštaja od majke podno križa. Kad se hramski zastor razderao i zemlja se zatresla, Marija Magdalena ponovno kupuje miomirise i miješa ih sa svojim suzama. Potom s drugaricama odlazi na grob i nalazi ga praznim, zove Petra i Ivana i trči za njima natrag do groba. Kad su oba apostola povjerovala da je Isusovo tijelo ukradeno i kad su otišli, ona zajedno s drugim ženama prima uskrsnu poruku. Samo Marija iz Magdale vidi Krista kao vrtlara koji joj govori *noli me tangere* što *Vita* tumači u smislu da Isusa ne drži tjelesnim zagrljajem, već više zagrljajem srca, čvrstim držanjem vjere u njegovo uskrsnuće. Uskrsli šalje Mariju, preobraženu u vjeri, kao apostolicu apostolima. *Vita* tumači da je Marija iz Magdale obogaćena višestrukim nagradama: proslavljena je i uzvišena jer je pr-

Zvono »Magdalena«

U Firenci su zatvorenici osuđeni na smrt, posljednju molitvu molili u kapeli Marije Magdalene na Palazzo del Bargello ukrašenoj i prizorima njezina pokorničkog života u Ste. Baume, prizorima njezine posljednje pričesti i smrti. U 17. stoljeću, zvono koje je zvonilo prigodom vješanja nazivalo se »Magdalena« tako da je kolokvijalni izraz za »možeš biti obješen« glasio »ti dia la Maddalena«, odnosno, »mogu ti dati Magdalenu«. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 143.

va svjedokinja Uskrsloga, jer joj je dodijeljena čast apostolata, jer je postala navjestiteljica Kristovog uskrsnuća i proročica njegovog uzašašća.[964]

Poslanje Marije iz Magdale u *Viti* se tumači tipologijom Eve: Eva je svome suprugu u raju dala otrovnu hranu, Magdalena apostolima daje piće vječnoga života. Magdalena predstavlja ujedinjenje kontemplativnog i aktivnog života u jednoj osobi i uzor je ponašanja. Poput nje treba se uzdizati od nogu Kristove ljudske prirode vrijedne grljenja do glave njegove božanske prirode. Pomiješane skupocjene pomasti tumače se kao slika naroda koji se okuplja u Crkvi. Marija iz Magdale tako postaje simbol pobožanstvenjene duše i simbol Crkve.[965] Među ljudskim kćerima nije podređena nikom drugom doli nebeskoj kraljici.[966]

Tri pomazanja pripisana Mariji iz Magale (nogu, glave i mrtvoga Isusovoga tijela) u *Viti* se tumače kao posebni stupnjevi mističnog približavanja duše Bogu, a Mariju iz Magdale predstavlja se kao uzor koji treba nasljedovati, kao tip (žensko konotirane) duše koja se u različitim fazama mistički približava Bogu. Mistički govor služi se i erotskim slikama koje odgovaraju zaručnica-tipologiji.[967]

Drugi dio legende na maštovit način opisuje život Marije iz Magdale nakon Duhova. Lazar i obje sestre prodaju svoje imanje, podupiru siromašne i dijele zemlju u misionarska područja. Dvadeset i četiri starješine i sedamdeset i dva učenika putuju s Lazarom i sestrama prema Galileji i Hispaniji, Marija Magdalena priključuje se sv. Maksiminu i odlazi u metropolu Narbonske provincije (Aix-en-Provence) kako bi propovijedala i meditirala. *Vita* tumači kako je nužno da ona koja je kao apostolica Kristovog us-

[964] Usp. *Isto*, 58.

[965] E. Gössmann upućuje da autor prihvaća Augustinovo tumačenje izraza *noli me tangere*. Usp. *Isto, 58-59.*

[966] Ista autorica u pozadini prepoznaje neku vrstu natjecanja između marijanskog i magdalenskog štovanja. Usp. *Isto, 59.*

[967] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 59.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 266

krsnuća i proročica njegovog uzašašća određena za apostola bude i navjestiteljica vjernicima u cijelome svijetu.[968]

Propovijedanju Marije iz Magdale i činjenju čuda u Aixu posvećuje se u *Viti* posebna pozornost. Pred smrt ukazuje joj se Isus s četom anđela. Mariju Magdalenu se tu predstavlja kao Isusovu čežnjom ispunjenu »posebnu prijateljicu« (*specialis amica*). Maksimin je pokopao njezino tijelo i dao izgraditi baziliku nad njezinim grobom. Marta vidi anđele koji nose dušu njezine sestre u nebo. Prije nego li je i sama umrla, ukazala joj se apostolica. Maksimin zahtijeva da bude pokopan pokraj Marije Magdalene. *Vita* završava ukazom da na sveto mjesto samostana poznatog po sv. Maksiminu (Saint-Maximin) ne smije stupiti nijedan kralj ili knez s oružjem, ali i nijedna žena. A. Taschl-Erbel to tumači tako da Marija iz Magdale u *Viti* služi kao simbolični lik i lik identifikacije u muško-monaškom kontekstu.[969]

Može se zaključiti da je legenda usredotočena na Mariju iz Magdale kao primjer obraćenja, na njezinu ljubav i kontemplaciju. Važno je ipak da je zadržan i prikaz nje kao apostolice, proročice i propovjednice.[970] Upravo na te karakteristike *Vite* ukazuje K. Ludwig Jansen ističući da Marija Magdalena ovdje nije predstavljena samo kao vjesnica uskrsnuća već i kao proročica jer naviješta novost Gospodinovog uzašašća. Nazvana je *ascensionis eius prophetissa* i izričito je uspoređena s Ivanom Krstiteljem. Njezina misija prema apostolima predstavljena je kao apostolat, a njezine propovjedničke aktivnosti u Galiji povezane su s ulogom vjesnice uskrsnuća u povijesti spasenja. I ova *Vita apostolica* ubrzo je postala materijal koji su koristili propovjednici.[971]

Vita eremitica i *Vita apostolica* spojene su u cjelinu u jedanaestom stoljeću u Italiji te je tako nastao životopis Marije iz Magdale koji suvremeni znanstvenici nazivaju *Vita apostolico-eremitica*.[972] Njenim spajanjem s prethodno predstavljenom propovijedi opata Oda iz Clunyja te različitih pripovijesti o svetičinim čudima nastala je legenda o Mariji iz Magdale u *Zlatnoj legendi*.[973]

---

[968] Usp. Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 59.

[969] Usp. *Isto*, 59; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 60.

[970] Usp. Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 60.

[971] Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 66.

[972] Usp. David MYCOFF, *The Life of Saint Mary Magdalene and of her Sister Saint Martha*, 6; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 66.

Kao simbol svjetovne taštine i rasipnosti, Marija iz Magdale postala je u Srednjem vijeku zaštitnica proizvođača parfema, apotekara, proizvođača rukavica, frizera, krojača, kožara, tkalaca, suknara, tapetara, trgovina luksuznim proizvodima.

Kao svoju zaštitnicu uzeli su je i prodavači vode i proizvođači vina.

Zbog prizora u kojem susreće Isusa nakon uskrsnuća na grobu smještenom u vrt, postala je i zaštitnica vrtlara.

Bila je i zaštitnica pustinjaka i pustinjakinja kao i raznih pokorničkih društava i laičkih bratstava osobito u sjevernoj i središnjoj Italiji.

U Srednjem vijeku su brojne bolnice, hospiciji koji su se brinuli za putnike i hodočasnike bili pod zaštitom Marije Magdalene i nosili njezino ime.

Dominikanski red uzeo ju je 1297. na generalnom kapitulu u Veneciji za svoju zaštitnicu.

Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 76, 111, 136, 250; Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 132, 142.

U *Zlatnoj legendi*[974] najprije se tumači njezino ime: ime Marija tumači se kao *gorko more* ili kao *prosvjetljivačica* ili kao *prosvijetljena*. Ta tri tumačenja prema legendi najbolje izriču tri njezina izbora: pokora, unutarnja kontemplacija i nebeska slava. Naglasak je dakle na pokori, koja je ujedno najviše istaknuta, na kontemplaciji i na prosvjetljenju, dok učeništvo ili svjedočanstvo o razapinjanju i uskrsnuću posve izostaje.[975]

Marija je nazvana Magdalena, a to se tumači kao: *ona koja ostaje dužnica* ili *utvrđena* ili *veličanstvena*. Ta bi značenja trebala naglasiti kakva vrsta žene je bila prije, u vrijeme i nakon obraćenja. Prije obraćenja ostajala je dužnica, opterećena dugom vječne kazne. U obraćenju se naoružala oružjem pokore i učinila neosvojivom, nakon obraćenja ona je »veličanstvena po preobilju milosti, jer gdje grijeha bijaše u obilju, milosti bijaše u preobilju (usp. Rim 5,20)«.[976]

Prema legendi, Marija iz Magdale potječe iz bogate obitelji kraljevskoga roda. S bratom Lazarom i sestrom Martom posjedovala je selo Magdalu blizu Genezareta i Betaniju nadomak Jeruzalema te velik dio Jeruzalema. Imanje su podijelili tako da je Magdala pripala Mariji, Lazar je zadržao velik dio imanja u Jeruzalemu, a Betanija je pripala Marti. Budući da se Marija posve odala tjelesnim užicima, a Lazar vojničkom pozivu, Marta je preu-

[973] Više o tome: David A. MYCOFF, *A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's »Golden legende« of 1483*, 10-24; Katherine LUDWIG JANSEN, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, 66-67; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, 58.

[974] Budući da je *Zlatna legenda* prevedena na hrvatski jezik, sadržaj donosim samo u glavnim crtama i više pozornosti posvećujem tumačenju.

[975] Usp. Jacobus de VORAGINE, O svetoj Mariji Magdaleni, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, 22.

[976] Usp. *Isto*.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 268

zela upravljanje njihovim dobrima i s velikom mudrošću brinula se za njihove vojnike, sluge i za siromašne. Nakon Gospodinova uzašašća na nebo, sve su prodali i ono što su dobili položili pred noge apostola.[977] Marija Magdalena postala je toliko poznata po tjelesnim užicima da je njezino pravo ime zaboravljeno i obično ju se zvalo grešnica. Ona susreće Isusa u kući Šimuna gubavca i tu legenda prepričava odlomak iz Lukinog evanđelja o bezimenoj grešnici koja Isusu suzama i kosom pere noge (Lk 7,36-50).[978]

Legenda potom sažeto pripovijeda Magdalenin život aludirajući na razne događaje iz evanđelja koji se odnose na razne ženske likove. Pripovijeda naime da je Isus iz Magdalene istjerao sedam nečistih duhova, zapalio u njoj ljubav prema sebi, primio je za svoju predragu prijateljicu, bio njezin gost, htio da ga opskrbljuje potrebnim stvarima na putovanju, branio je kad su farizeji rekli da je nečista, kad ju je sestra optužila da je lijena, kad ju je Juda nazvao rasipnicom. Iz ljubavi prema njoj, uskrisio je njezinoga brata Lazara i oslobodio njezinu sestru Martu od krvarenja od kojega je sedam godina patila itd.[979]

Legenda dalje pripovijeda kako su nevjernici tijekom progona kršćana stavili u brod bez kormila Maksimina, Mariju Magdalenu, njezinog brata Lazara, sestru Martu, Martinu sluškinju i druge kršćane i poslali ih na more kako bi se utopili. Božjom voljom oni su uspjeli doći do juga Francuske, do Marseillea. Kad je Marija Magdalena vidjela kako se ljudi okupljaju u svetištu da bi prinijeli žrtvu idolima, probranim ih je riječima pozvala da se odreknu štovanja idola i žarko im je propovijedala Krista. Svi koji su je čuli divili su se njezinoj ljepoti, rječitosti i slatkoći njezine poruke.[980]

Na zagovor Marije Magdalene žena upravitelja pokrajine ostala je trudna. Unatoč tom čudu, upravitelj je poželio otići u Rim Petru i provjeriti istinitost propovijedi Marije Magdalene o Kristu. Na putovanje je pošao brodom zajedno s trudnom ženom. Zateklo ih je nevrijeme koje je uzrokovalo rođenje djeteta i ženinu smrt. Upravitelj je ugledao stijenu i na njoj osta-

---

[977] S. Petersen upozorava da pisac Mariju iz Magdale smješta u srednjovjekovno društvo jer je prikazuje kao bogatu plemkinju koja živi u utvrdi, okružena vitezovima i slugama (usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 226). U hrvatskom prijevodu to ne dolazi toliko do izražaja jer je latinska riječ *castellum* koja znači *svako utvrđeno mjesto, gradić, tvrđavica, kula, bedem* itd. (usp. Mirko DIVKOVIĆ, Latinsko-hrvatski rječnik za škole, Zagreb, 1987., 170) prevedena sa *selo* (usp. Jacobus de VORAGINE, O svetoj Mariji Magdaleni, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, 23).

[978] Usp. *Isto*, 23.

[979] Usp. *Isto.*

[980] Usp. *Isto*, 24.

Uzor mističarkama i prostitutkama

Marija Magdalena bila je u Srednjem vijeku glavni uzor dvjema veoma različitim vrstama žena, mističarkama i prostitutkama koje, poput mitske Magdalene, odbacuju grešni život i bivaju stavljene pod crkvenu zaštitu, često pod zaštitu same Marije Magdalene u samostanima Reda pokornice sv. Marije Magdalene. Premda veoma različite, obje se skupine žena pojavljuju iz novog urbanog društva, dijelom kao reakcija protiv njega. Gradsko bogatstvo koje je stvorilo sve veću potražnju za prostitutkama, istovremeno vodi mističarke (i mističare) da se povuku od svijeta.

U to doba propovjednici počinju prostitutke izdvajati kao zasebnu društvenu kategoriju. Kao uzor prostitutkama nude Mariju Magdalenu, najgoru od žena, koja se pokajala i postala najvažnija svetica poslije Djevice Marije. Prema Susan Haskins, postoje sugestije, ali je malo pisanih dokaza, da su prostitutke imale vlastite cehove s vlastitim pravilima, uredbama i sucima, odnosno, da su prostitutke u Parizu organizirale ceh pod zaštitom Marije Magdalene. Premda do kraja 17. stoljeća obraćene prostitutke nisu bile poznate kao *magdalens* u Engleskoj, do devetnaestog stoljeća kao *maddalene* u Italiji te *madeleines* ili *madelonnettes* u Francuskoj, od Srednjeg vijeka skloništa za prostitutke često rabe njezino ime, pa je gotovo osamsto godina ime Marije Magdalene bilo vezano uz sudbinu tih žena.

Na suprotnom kraju moralnog spektra pojavljuje se skupina žena koje su na neki način bile pod utjecajem srednjovjekovne slike o Mariji Magdaleni. Bile su to mističarke, pokornice, asketkinje, kontemplativne, vizionarke, ekstatičarke i histeričarke. Katarina Sijenska je primjerice posebno bila posvećena Mariji Magdaleni čineći sve što je mogla kako bi je oponašala i zadobila oproštenje. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 166-168, 173, 176.

vio mrtvu suprugu i novorođenog sina. Kad je došao u Rim, Petar ga je odveo u Jeruzalem i pokazao mu sva mjesta gdje je Isus propovijedao i činio čuda, kao i mjesto gdje je patio i ono odakle je uzišao na nebo. Petar ga je temeljito podučio u vjeri i nakon dvije godine upravitelj se ukrcao u brod želeći se vratiti u svoju domovinu. Božjom voljom, pri povratku su došli blizu obale gdje je ostavio tijelo žene i sina. Našao ih je žive i zdrave i doznao da je za sve to zaslužna Marija Magdalena koja je uz to s njegovom ženom bila u Jeruzalemu u isto vrijeme kad i upravitelj s Petrom. Upravitelj, njegova supruga i dijete vratili su se u Marseille gdje su zatekli Mariju Magdalenu s njezinim učenicima kako propovijeda. Nakon toga krstio ih je Maksimin. Dali su potom porušiti sve poganske hramove u gradu, izgradili Kristovu crkvu i Lazara postavili za biskupa Marseillea. Otišli su zatim u grad Aix gdje su propovijedali i činili čuda te za biskupa postavili Maksimina.[981] Taj je dio legende zanimljiv jer se bez sukoba ili napetosti Marija iz Magdale podređuje Petru premda se i dalje naglašava njezino propovijedanje. Osim toga, pripisuje joj se moć zagovorništva u slučaju neplodnosti.[982]

[981] Usp. *Isto*, 25-27.

[982] Usp. Jane SCHABERG, Thinking Back through Mary Magdalene, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to John*, II, Cleveland, 2003., 185.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 270

Za to vrijeme, ona se u želji za kontemplacijom povukla u pustinju i u njoj živjela trideset godina. Nije uzimala nikakvu materijalnu hranu — sitila se pjevanjem anđela koji su je svaki dan o sedmoj kanonskoj uri uzdizali u nebo. Jednog dana Gospodin je nekom pustinjaku svećeniku otkrio što se događa s Marijom Magdalenom. Ona ga je poslala Maksiminu s porukom da dođe u crkvu gdje će ga ona čekati. Kad je došao, našao je Magdalenu usred zbora anđela koji su je onamo doveli. Magdalena je primila pričest iz Maksiminovih ruku, legla pred oltar i preminula dok je snažan slatkast miris ispunio crkvu. Maksimin je njezino tijelo premazao miomirisima i dao ga časno pokopati uz zapovijed da ga se nakon smrti pokopa pored nje.[983]

Legenda završava pozivanjem na Josipa[984] koji bi trebao svjedočiti vjerodostojnost ispripovijedanog i u tom se kontekstu ukratko prepričava pokornički život Marije Magdalene koji je zapravo dio iz legende o Mariji Egipatskoj.[985] Nakon toga, slijedi opis prijenosa njezinih relikvija iz Aixa u Vézelay, pripovijesti o čudima koja je uzrokovala nakon smrti te autorovo inzistiranje da je pripovijest o Marijinim zarukama s Ivanom evanđelistom lažna i neozbiljna priča.[986]

Legenda je dakle većinom posvećena opisu događaja iz života Marije iz Magdale nakon Isusove smrti i ne sadrži paralele s novozavjetnim tekstovima. Za razliku od toga, kraći dio legende koji opisuje događaje prije Isusovog uzašašća oslanja se na pripovijesti iz Novoga zavjeta koje se odnose ne samo na Mariju iz Magdale već i na različite novozavjetne ženske likove. O ulozi Marije iz Magdale u događajima Isusove smrti i uskrsnuća izvještava se samo sažeto, nabrajajući ih u jednoj rečenici.[987] Važno je međutim da se spominje kako je svjedočila razapinjanju, da je bila hrabrija i vjernija od muških apostola te da joj se Isus nakon uskrsnuća prvoj objavio i učinio je apostolicom apostola.[988] U cjelini, teško se oteti dojmu da je

---

983 Usp. Jacobus de VORAGINE, O svetoj Mariji Magdaleni, 27-29.

984 Kao što sam prethodno spomenula, radi se o židovskom povjesničaru Josipu Flaviju (37./38. — oko 100).

985 Usp. *Isto*, 29-31.

986 O toj legendi više ovdje u nastavku, u prikazu legendi iz kršćanske istočne predaje.

987 »… koja je za vrijeme Gospodinove muke stajala uz križ, koja je pripremila pomast i htjela pomazati njegovo tijelo, koja nije otišla od groba ni kad su se učenici od njega udaljili, kojoj se Krist po uskrsnuću prvoj objavio i učinio je apostolkom apostola.« Jacobus de VORAGINE, O svetoj Mariji Magdaleni, 24.

988 Usp. *Isto*, 24.

↑ Marija Magdalena nosi trostruku krunu (14. st.). Fotografija preuzeta iz: Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 75.

Unatoč crkvenoj zabrani ženama da stupe na propovjedaonicu, srednjovjekovni su umjetnici Mariju Magdalenu upravo tako prikazivali. Na veoma oštećenoj fresci iz crkve sv. Antonia di Ranverse (blizu Torina) prikazana je na propovjedaonici u tradicionalnoj propovjedničkoj pozi, uzdignute desne ruke i uzdignutog kažiprsta. Na crkvenom ruhu iz 15. stoljeća nađenom u Lübecku, u Njemačkoj, prikazano je deset prizora iz života Marije Magdalene. Tri prikazuju kako propovijeda, dva je prikazuju na propovjedaonici. U jednom od tih prizora ona propovijeda novu vjeru mješovitoj skupini koja uključuje žene i Židove.

Neki su propovjednici tvrdili da je Marija Magdalena stekla pravo nositi zlatnu aureolu, krunu rezerviranu za propovjednike. Isticali su da je njezino propovijedanje bilo tako učinkovito da su stanovnici Marseillea uništili sve idole u gradu i izgradili mnoge crkve. Marija Magdalena koja uništava idole prikazana je na slikama, minijaturama i freskama. François de Meyronnes (+1328.) kruni je zlatnim vijencem jer je širila sjeme Riječi na cijelom području Marseillea i jer je obratila upravitelja pokrajine, njegovu ženu i većinu stanovnika Kristovoj vjeri. On nadalje spominje da je zaslužila četverostruku krunu; jedan sloj krune je zlatan — onaj rezerviran za učene. Na minijaturi iz 14. stoljeća Marija Magdalena nosi trostruku krunu sastavljenu od kruna rezerviranih za mučenike, djevice i propovjednike. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 66-68, 73, 77-78.

Nakon Tridentskog sabora, u Katoličkoj Crkvi radi se na odstranjivanju sadržaja iz životopisa svetaca koji imaju karakter legende. To se odrazilo i na likovne prikaze Marije iz Magdale. Njezinu ulogu apostolice apostola smatralo se legendom te je ona izgubila na značenju. Njezin pokornički život nije se smatrao legendom tako da se i dalje prikazivao njezin pokornički život u špilji Saint-Baume. Nije se odbacilo ni golotinju srednjovjekovne Magdalene, koja istovremeno priziva nevinost i seksualnost. Uglavnom, nakon reformacije, u protestantskim i mnogim katoličkim djelima Mariji Magdaleni se više ne pripisuje apostolstvo. Nju se više ne povezuje s propovijedanjem ili evangelizacijom, već je za protestante postala gotovo isključivo pokornički lik a za katolike uzor pokore i kontemplacije. Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 97; Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 335.

njezinu ulogu apostolice iz prvog dijela legende nadvladala i zasjenila uloga pokornice iz drugog dijela. Ili kao što zaključuje J. Schaberg, ženski likovi s kojima je Marija iz Magdale spojena nadvladali su Mariju Magalenu. Naglasak je na njezinom grijehu, kajanju i ljubavi, a učeništvo i apostolstvo ostaju nevidljivi.[989]

U tom smislu može se postaviti i pitanje značenja *Zlatne legende* u odnosu na apostolsku ulogu Marije iz Magdale. Kako tu ulogu tumačiti? J.

[989] Usp. Jane SCHABERG, Thinking Back through Mary Magdalene, 184.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 272

Schaberg drži da njezin lik ima subverzivan karakter sve dok ju se suprotstavlja plašljivim i nevjernim učenicima, dok se naglašava njezina uloga prve svjedokinje i uloga apostolice apostola. Ipak ne slaže se posve s mišljenjem Helen Meredith Garth da je glavni razlog popularnosti Marije iz Magdale u Srednjem vijeku bila superiornost nad muškim apostolima te da je to imalo antiklerikalno značenje. Ona drži da Marija iz Magdale ne predstavlja izazov za srednjovjekovnu Crkvu.[990] S tim u skladu je i zapažanje S. Petersen koja s pravom uočava da u prikazu apostolskog autoriteta Marije iz Magdale postoje proturječnosti: s jedne je strane predstavljena kao misionarka koja propovijeda i obraća pogane, s druge strane njezino propovijedanje treba provjeriti i potvrditi Petar u Rimu. Također, kneževski par krsti biskup Maksimin a ne Magdalena premda prema nekim njenim srednjovjekovnim životopisima krsti i ona.[991] Iako se tijekom života hranila nebeskom hranom, na kraju života prima pričest iz ruku biskupa.[992] Tako prikazana, Marija iz Magdale ne predstavlja zbiljski izazov za hijerarhiju srednjovjekovne Crkve.

J. Schaberg smatra da Marija iz Magdale nije izazov ni zbog života punog krajnosti ni zbog ekstravagantne ljubavi prema Kristu jer u svim legendama o njoj postoji neka kontrolirana smirenost i razboritost. Ona se pojavljuje više kao žena toplih emocija i lojalnosti nego kao žena ideja ili inteligencije. Samu sebe doživljava u prvom redu kao grešnicu kojoj je dana milost. Marija iz Magdale na taj način čak i uz priznanje najizvanrednije žene, ne remeti već više potvrđuje patrijarhalne strukture. U njihovoj je službi. U skladu s tim, J. Schaberg definira različite poruke *Zlatne legende*. Poruka za muškarce bila bi da se ne trebaju ničega bojati. Poruka za žene od-

---

[990] Usp. Helen Meredith GARTH, *Saint Mary Magdalene in Mediaeval Literature*, Baltimore, 1950., 105, prema: Jane SCHABERG, Thinking Back through Mary Magdalene, 189.

[991] Postoje alternativne predaje prema kojima Marija Magdalena krsti. U jednom anonimnom grčkom životopisu iz Srednjega vijeka o kojem će u nastavku biti više govora, Marija Magdalena krsti. Pred kraj tog životopisa piše: »Marija Magdalena nije krstila samo njega i njegovu kuću, već sve stanovnike grada, velike i male. Gradila je crkve, upravljala gradom i sve više podučavala. Potom je išla okolo i posvuda propovijedala Kristovo ime.« Navedeno prema: Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 45-55. K. Ludwig Jansen kao primjer navodi da Pietro de' Natal'isa (+1400.) u svojoj *Legenda hagiografa* opisuje kako je nakon rušenja poganskog hrama, Magdalena provela obred krštenja. Crkva Saint Maurice in Angers čuva krstionicu za koju se vjeruje da je u njoj krstila stare vladare Provanse. Usp. Katherine LUDWIG JANSEN, *The Making of the Magdalen*, 79.

[992] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 232.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 273

nosi se na njihovo spasenje (od ženske seksualnosti) i na zaštitu od strane muškaraca (Isusa, crkvenih autoriteta). J. Schaberg ironično primjećuje da je to sudbina i najvećih žena te da je činjenično u tome i njihova veličina. Postoji ipak i poruka za sve: ova grešnica pomirena s Bogom obećava da nitko nije izvan Božje milosti. Ipak, i u ovom slučaju Schaberg upozorava da grijesi koje žene imenuju svojima nisu isti kao grijesi muškaraca ili grijesi koje muškarci pripisuju ženama. Za grijehe žena imenovanih od samih žena, legende o Mariji iz Magdale ne nude ni definiciju ni lijek.[993]

5.2. ISTOČNA PREDAJA

Drugačije nego u zapadnoj, Grgurom Velikim obilježenoj predaji, u istočnoj kršćanskoj predaji različiti ženski novozavjetni likovi nikada nisu stopljeni u jedan lik, lik Marije Magdalene.[994] Kod istočnih crkvenih otaca i u pravoslavnoj liturgiji[995] Mariju Magdalenu do danas se slavi kao prvu svjedokinju Uskrsloga i pravu navjestiteljicu uskrsnuća, odnosno kao mironosnicu, nositeljicu pomasti. O tome govore i njezini životopisi, odnosno legende. Na Istoku je osobito poznata legenda prema kojoj je preminula i pokopana u Efezu[996] (tzv. efeška legenda[997]).

---

[993] Usp. Jane SCHABERG, Thinking Back through Mary Magdalene, 189.

[994] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala*, 238.

[995] Zanimljivu i korisnu analizu lika i uloge Marije iz Magdale u liturgijskim pjesmama i sinaksarima (zbornicima crkvenih tekstova o životima svetaca koji se čitaju tijekom bogoslužja) u istočnim crkvama donosi Eva Synek. Prvo, ona ističe važnost liturgijskih pjesama i sinaksara u pravoslavnoj predaji jer ih se čita u sklopu bogoslužja. Upravo zbog toga oni više od crkvenih otaca odražavaju donekle službenu sliku Crkve o Mariji iz Magdale i odražavaju opću crkvenu svijest a ne mišljenje jednog teologa. Autoričina analiza pokazuje da je Marija iz Magdale u liturgijskim pjesmama Grčke Crkve prikazana u prvom redu kao prva svjedokinja Uskrsloga, navjestiteljica uskrsnuća te kao duhovna majka apostola koja ih podučava i tješi. Njezina analiza bizantskih, armenskih, arapsko-jakobitskih i etiopskih sinaksara pokazuje da je u nekima od njih Marija iz Magdale sama ili s drugim ženama izričito nazvana apostolicom, dok joj u drugima taj titul nije izričito pripisan ali je glavna tema njezin apostolat bilo u odnosu na muške učenike, bilo zajedno s njima prema drugima. U nekim sinaksarima Synek ipak prepoznaje tendenciju da se služba Marije iz Magdale ograniči samo na službu prema ženama i smatra da to može biti posljedica okruženja u kojemu su muškarci i žene bili odijeljeni, pa je redaktorima službeno djelovanje žena u naviještanju i liturgiji bilo prihvatljivo samo ako se ograničavalo na žene. Više o tome: Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 61-79.

[996] Postoje i predaje koje ne spominju da je Marija iz Magdale boravila u Efezu i ondje preminula. Efez se primjerice ne spominje u liturgijskim knjigama u dolini Nila. Viktor Saxer kao primjer novodi sinaksar na koptskom jeziku jakobitske Crkve u Egiptu prema kojemu je nakon uzašašća primila Duha Svetoga a apostoli su je postavili za đakonisu da podučava i krsti žene. Doživjela je mnoge pogrde, bičevanja i

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 274

Prvi cjelovit opis života i smrti Marije Magdalene u Efezu potječe od jeruzalemskog patrijarha Modesta (+634.). Analizu njegove homilije o Mariji iz Magdale već sam prikazala u poglavlju o crkvenim ocima.[998] Ovdje pozornost usmjeravam samo na detalje o njezinom životu koji se ne mogu iz-

prijezir Židova, ali je sve do smrti nastavila služiti apostolima. Ne navodi se mjesto u kojem je preminula (PO, XVII, 693-694). Usp. Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, u: *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958.) 1, 11.

[997] Prema J. Schaberg na Istoku je najprihvaćenija efeška legenda koja se temelji na predaji da je Marija Magdalena bila zaručena za Ivana Evanđelista koji ju je ostavio kad je bio pozvan — a ona nije — da bude Kristov učenik (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 89). Pozivajući se na tu legendu, Željana Puljiz Šostik u svom magistarskom radu tvrdi da se Marija Magdalena i u istočnim legendama pojavljuje kao bludnica (usp. Željana PULJIZ ŠOSTIK, *Književno prikazivanje sv. Marije Magdalene*, 10). U analizama istočnih crkvenih otaca, liturgijskih knjiga i legendi koje se vežu uz Efez, nisam međutim naišla na spomen braka Ivana evanđelista i Marije Magdalene kao ni na prikaz Marije iz Magdale kao bludnice. Provjerila sam stoga izvore na koje se poziva J. Schaberg i utvrdila da pogrešno navodi i tumači Susan Haskins. Naime, prema J. Schaberg, S. Haskins o tom braku piše u svojoj knjizi *Mary Magdalen. Myth and Metaphor* na stranicama 106-107. J. Schaberg se poziva i na autora iz ranog 12. stoljeća, Honoriusa iz Autuna, prema kojemu je Marija Magdalena pobjegla u Jeruzalem gdje je postala prostitutka, otvorila je bordel grijeha i učinila ga hramom demona, zbog čega je sedam demona ušlo u nju i trajno je mučilo nečistim željama (usp. Honorius of Autun, Speculum Ecclesiae: De Sancta Maria Magdalena, *PL* 172,979, prema: Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 89). Ona ujedno upućuje da je tu pripovijest koristila Marguerite Yourcenar u svojoj knjizi *Vatre* (usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene*, 89). O efeškoj legendi prema kojoj bi Ivan bio zaručnik a Marija iz Magdale zaručnica na svadbi u Kani, S. Haskins međutim ne piše na stranicama 106-107 koje navodi Schaberg već na 155-158 i to na posve drugi način. Navodi naime da se ideju o Ivanu Evanđelistu kao zaručniku na svadbi u Kani prvi put može naći u predgovoru kod sv. Augustina (*Joannis Evangelium*, *PL* 35,1380.). On međutim ne navodi ime zaručnice na svadbi. S. Haskins potom navodi i Honoriusa Augustodunensisa iz 12. stoljeća na kojeg se poziva i J. Schaberg, ali upozorava da autor ne navodi ime supruga Marije Magdalene. Navodi potom franjevačke *Meditations of the Life of Christ* iz 14. stoljeća gdje je Marija Salome predstavljena kao sestra Djevice Marije i Ivanova majka. Ona poziva Isusovu majku na svadbu. Autor, za kojeg se dugo mislilo da je sv. Bonaventura, nije siguran o čijoj se svadbi radi, ali smatra da se može zamisliti da je to bila svadba Ivana Evanđelista. Zaručnica ponovno nije imenovana. Tek u *Sermo de Nupcijs* Johna Myrcija iz 15. stoljeća vjenčanje je prikazano kao vjenčanje Ivana Evanđelista i Marije Magdalene. Negiranje da je svadba u Kani bila njihova svadba u *Zlatnoj legendi*, prema S. Haskins, prvi je čvrst dokaz o postojanju te legende. Vjenčanju Ivana i Marije iz Magdale dano je istaknuto mjesto u srednjovjekovnoj njemačkoj pjesmi *Der Saelden Hort* (1298.). To je dalje razvijeno i u *Towneley play*, *Flagellacio* iz 15. stoljeća gdje Ivan i Marija Magdalena tješe Djevicu Mariju (usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, 155-158). Iz svega navedenoga, teško se složiti sa Schaberg da je pripovijest o braku Ivana i Marije Magdalene sastavni dio efeške legende — više pripada u srednjovjekovne legende kršćanskoga Zapada.

[998] Vidi ovdje poglavlje: Istočni crkveni oci.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 275

vesti iz novozavjetnih tekstova. Primjerice, Modesto naglašava djevičanstvo Marije Magdalene. Prema njegovom mišljenju, život je provela u bezgrešnosti i učila je druge žene da žive u svetoj čistoći. On je također vjerovao da je bila »voditeljica ženskih učenika«, a prije svoga mučeništva zbog svoje se »velike bezgrešnosti i čistoće« ukazala kao »čisti kristal«.[999] Modesto govori i o njezinom mučeništvu u Efezu, kamo je otputovala kako bi bila s Ivanom kad je umrla Gospodinova majka:

> Nakon smrti našega Gospodina krenule su Majka Božja i Marija Magdalena s Ivanom, ljubljenim učenikom, u Efez. Tu je dovršila nositeljica pomasti svoje apostolstvo mučeništvom i nije željela do kraja biti odijeljena od Ivana i Djevice.[1000]

Kod Modesta dakle ne postoji nikakva naznaka da bi Marija Magdalena bila prostitutka ili preljubnica. E. Synek zaključuje da tekst izričito odražava efešku predaju o Mariji Magdaleni prema kojoj je preminula i pokopana u Efezu.[1001] Kao svjedočanstvo da je takva predaja postojala, u literaturi se poziva i na dva svjedočanstva sa Zapada: biskupa Grgura Turonskoga (538.—594.) i Willibalda, biskupa iz Eichstätta (700.—787. ili 789.). Victor Saxer ipak upozorava da kad je u pitanju Willibaldovo svjedočanstvo, treba biti oprezan. Zadržat ću se najprije na svjedočanstvu Grgura Turonskoga.

Grgur Turonski osobito je zanimljiv jer on, premda pisac francuske povijesti (*Historia Francorum*) i ljetopisac francuske kraljevske loze Merovinške dinastije, ne spominje provansalske legende o djelovanju i grobovima Marije Magdalene na jugu Francuske već njezin grob smješta u Efez.[1002] Piše naime da se svetičin grob nalazi u gradu Efezu: »U tom gradu počiva Marija Magdalena, a da je ništa ne pokriva.«[1003] Prema Victoru Saxeru, dva su

---

[999] Usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 109.

[1000] MODESTOS VON JERUSALEM, In unguenta ferentes mulieries, prema: Photios, Myrobiblion sive Bibliotheca, u: *PG* 104,243sl (= *PG* 86,3273-3276). Navedeno prema: Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 108-109, prijevod s njemačkog J. R. Anić.

[1001] Usp. Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 48-49.

[1002] Usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 96--98. Susan Haskins pretpostavlja da je efeška legenda mogla nastati između 449. i 590. godine, odnosno, od prvih informacija o sedmorici usnulih i Grgurovog pisanja o legendi. Ona ujedno upućuje da najranije štovanje Marije iz Magdale u Efezu prethodi štovanju u Vézelayu gotovo pet stotina godina. Usp. Susan HASKINS, *Mary Magdalen*, 105.

[1003] »In ea urbe Maria Magdalena quiescit, nullum tegumen super se habens.« De gloria martyrum, 30, *PL* LXXI,731, prema: Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 276

tumačenja te rečenice: svetičino tijelo bilo je izloženo posve golo; tijelo je bilo umotano u ukrašeno platno prema ondašnjim ukopnim običajima. On predlaže tumačenje prema kojem je efeški grob Marije Magdalene bio u nekom oratoriju na otvorenom. Poziva se na bizantske liturgičare i hagiografe iz 10. stoljeća koji pišu da je grob bio na ulazu pećine u kojoj prema legendi počivaju sedmorica usnulih.[1004] Saxer smatra da ti hagiografi u 10. stoljeću rabe ranije izvore te da bi se u skladu s tim rečenica Grgura Turonskoga mogla tumačiti ovako: grob Marije Magdalene nalazi se u Efezu, u nekom oratoriju na otvorenom tako da su ga hodočasnici mogli pohoditi prije nego li bi ušli u pećinu sedmorice usnulih.[1005] U svakom slučaju, on u 6. stoljeću svjedoči da je u Efezu postojala predaja prema kojoj je pokopana u tom gradu te da je bila poznata i na kršćanskom Zapadu.[1006]

Kao drugi važan izvor o grobu Marije Magdalene u Efezu u literaturi se navodi i biskup Willibald iz Eichstätta.[1007] Karen Ralls se primjerice poziva na njegov životopis u kojem je opisano kako je 721. godine kao hodočasnik putovao u Svetu Zemlju i posjetio grob Marije Magdalene u Efezu. Na njezinom je grobu proveo puno vremena a posjetio je i grob apostola Ivana u za to uređenoj crkvi. Potražio je i grob sedmorice usnulih, koji je s počivalištem Marije Magdalene usko povezan.[1008] Karen Ralls to svjedočanstvo smatra značajnim jer je Willibald kao biskup iz Eichstätta i mogući rođak svetog Bonifacija bio ključan lik u konsolidaciji Crkve u

---

Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, 23, prijevod J. R. Anić.

[1004] Legendu o sedmorici usnulih vidi u Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., 48-52.

[1005] Usp. Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, 24.

[1006] Usp. *Isto*, 26. U tom smislu zanimljivo je i arheološko otkriće prema kojemu se na mjestu pećine sedmorice usnulih u 4. stoljeću nalazilo groblje, uključujući monumentalnu, dvokatnu grobnicu s deset različitih komora. Kasnije je iznad tih komora izgrađena crkva sa svetištem u obliku kupole. Kompleks je u ranobizantsko doba bio važno hodočasničko mjesto (usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 105). I spomendan Marije Magdalene na 22. srpnja ima svoj početak u Efezu i prvi je put spomenut u grčkom i bizantskom kalendaru. Poslije je priznat i na Zapadu. Prvi put ga u svom liturgijskom kalendaru napisanom oko 720. spominje Beda Časni koji je živio na granici između Škotske i Sjeverne Engleske. Usp. Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, 25.

[1007] Usp. primjerice: Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 96-98.

[1008] Usp. *Isto*, 99.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 277

Francuskoj. Osim toga, živio je upravo u vrijeme kad je prema Sigebertu iz Gemblouxa (oko 1030.—1112.) tijelo Marije Magdalene iz Južne Francuske preneseno u Vézelay. On se međutim poziva na efešku predaju i to puno prije nego bilo koje srednjovjekovne francuske legende ukazuju na grob u Provansi.[1009]

Victor Saxer međutim upozorava da prema Willibaldovom svjedočanstvu treba biti oprezan. Postoje naime tri redakcije njegovog životopisa. Prvi, iz 9. stoljeća, govori samo o pećini sedmorice usnulih bez spomena groba Marije Magalene. Da je Vilibald posjetio grob sv. Ivana, pećinu sedmorice usnulih i grob sv. Marije Magdalene sadržano je tek u trećem izdanju životopisa koje se datira u 11. stoljeće. V. Saxer drži da je podatak o grobu Marije iz Magdale uz tu pećinu u taj životopis mogao biti unesen pod utjecajem teksta Grgura Turonskog, odnosno, da se Willibalda ne može bez skepse uzeti kao svjedoka predaje o grobu Marije iz Magdale u Efezu jer o tome nema podataka u inačici životopisa iz 9. već samo onog iz 11. stoljeća koji je nastao kao odjek Grgura Turonskog.[1010]

V. Saxer se poziva i na grčke liturgijske tekstove počevši od 10. stoljeća koji spominju Magdalenin boravak i smrt u Efezu. U carigradskom sinaksaru piše da je poslije uzašašća Krista Gospodina otišla u Efez sv. Ivanu teologu, apostolu i evanđelistu te da je ondje preminula i bila položena pokraj ulaza u pećinu u kojoj su počivali sveta i blažena sedmorica usnulih. Prema Saxeru, gotovo ista naznaka nalazi se i u menelogu[1011] Bazilija Porfirogeneta (*PG* CXVII, 553) te u Carskom menelogu iz 11. stoljeća. Gotovo doslovno podudaranje ulomaka kad se radi o Mariji iz Magdale ukazuje ne samo da ti tekstovi ovise o istom literarnom izvoru nego još izriču i poznatu i lokaliziranu arheološku činjenicu, naime da je svetičin grob na ulazu u pećinu sedmorice usnulih.[1012]

Kao izvor za rekonstrukciju legendi o Mariji iz Magdale u predaji istočnih kršćanskih crkava, Anne Jensen navodi još dva srednjovjekovna životopisa: jedan potječe od anonimnog autora, a drugi je sadržan u propovi-

---

1009 Usp. *Isto*, 96-98.

1010 Usp. Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, 26.

1011 U bizantskom obredu to je zbirka kratkih povijesnih zabilježbi o svetkovinama i svecima svakog dana u kalendarskom redoslijedu.

1012 Usp. *Isto*, 27.

1013 Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 44.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 278

jedi Nikifora Kalista Ksantopula (oko 1256.—1335.).[1013] Analizu te propovijedi donijela sam u poglavlju o istočnim crkvenim ocima, pa ću se na nju osvrnuti samo u kratkim crtama. Karakteristika je obaju životopisa da s vlastitom predajom usklađuju dijelove iz zapadnih legendi s tim da Mariju iz Magdale nakon putovanja vraćaju na Istok kako bi umrla u Efezu.[1014]

Iz dijela Ksantopulova životopisa koji se oslanja na novozavjetne tekstove ovdje ističem samo njegovo priznanje da je Marija iz Magdale prva vidjela Uskrsloga i da je njegovo uskrsnuće navijestila apostolima. Što se tiče događaja iz njezinog života koje ne nalazimo u evanđeoskim izvješćima, on pripovijeda da nije bila podučavana ženskim poslovima već da je pohađala školu i proučavala Sveto pismo. Živjela je asketski, čedno, čineći dobra djela, nastavljajući proučavati Sveto pismo, sačuvala je djevičanstvo, bila je prijateljica Isusove obitelji, osobito njegove majke. U skladu s Gospodinovim nalogom, dala se kao i svi drugi apostoli na put kako bi se posvetila širenju Radosne vijesti. U Rimu kod cara Tiberija podiže tužbu protiv Pilata zbog nepravedne Isusove smrti. Širila je vjeru u Rimu, u Galiji, u Egiptu i Pamfiliji sve do povratka u Palestinu odakle je otišla u Efez. Umrla je od posljedica kratke bolesti u okolici Efeza, pokopali su je Ivan i Djevica, a njezine relikvije prenesene su u Carigrad.[1015]

Drugi srednjovjekovni životopis Anne Jensen naziva *malim anonimnim životopisom.*[1016] On počinje općim pohvalama svetaca, među koje ubraja apostolima jednaku čudotvorku Mariju iz Magdale. Navode se imena njezinih roditelja koje Marija napušta kad čuje za Isusa i postaje mu učenica. Sedam demona od kojih je Isus oslobađa tumači se kao moralne slabosti ko-

---

1014 Usp. Elisabeth GÖSSMANN, Maria Magdalena als Typus der Kirche, 59.

1015 Eva Maria SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit*, 56-59; Andrea TASCHL-ERBER, Apostolin und Sünderin..., 61-62; Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 46. Car Leon VI. Mudri odlučio je 899. njezine posmrtne ostatke iz Efeza prenijeti u Carigrad gdje ih je dao pokopati uz Lazara u veličanstvenom samostanu na Bosporu, u blizini carske palače. Taj događaj pokazuje koliko se značenje pridavalo Mariji iz Magdale. U bizantskim liturgijskim knjigama prijenos kostiju sv. Lazara i sv. Marije Magdalene slavi se 4. svibnja. Unatoč predaji o prijenosu tijela iz Efeza u Carigrad hodočasnici su sve do u 12. stoljeće hrlili njezinom grobu u Efezu. Usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 103-104; Victor SAXER, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, 27-29; Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 46.

1016 Prikaz sadržaja prema: Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 44-46. Ona se pak poziva na: François HALKIN, Une vie grècque de Sainte Marie-Madeleine BHG 1161X, u: *Analecta Bollandiana*, 105, 1987., 5-23.

Ikona koja prikazuje Mariju iz Magdale s crvenim jajem u ruci potječe iz bizantske predaje i temelji se na staroj istočnoj predaji prema kojoj je nakon Kristova uzašašća otputovala u Rim. Ondje je pozvana na gozbu na kojoj je bio i car Tiberije, a ona je pripovijedala o Kristovim čudima i nepravednom procesu koji je Pilat vodio protiv njega. Caru je posvjedočila da je Isus zbilja uskrsnuo od mrtvih i da bi to ilustrirala, uzela je s trpeze jaje. Tiberije se smijao govoreći da je to istina kao što se i to jaje može obojiti. Jaje je u tom trenutku postalo crveno. Odatle grčko-pravoslavna predaja da se nakon uskrsne euharistije razmjenjuju jaja govoreći: »Isus uskrsnu!« kao i običaj da se uskrsna jaja boji u crveno. Usp. Karen RALLS, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, 110.

je uz Isusovu pomoć nadilazi. Isus ju je volio, a Majka Božja učinila je svojom pratiteljicom i voditeljicom do groba.[1017]

U životopisu se nakon toga pripovijeda kako apostoli odlaze propovijedati. Marija iz Magdale otputovala je za Rim optužiti Poncija Pilata pred carem. U tome je uspjela te su Pilat, Ana i Kajfa pozvani u Rim. Kajfa umire, Ana je odmah osuđen, protiv Pilata se vodio dugotrajan proces. Prijatelji su mu savjetovali da u vrijeme carskog lova pred zatvorskim zidovima kroz prozor zamoli cara za milost. Kod tog pokušaja pogodila ga je careva zalutala strijela. Nakon što je Marija osvetila Isusovu smrt, vratila se u Jeruzalem i ondje postala učenicom apostola Petra. Četrnaest godina nakon uzašašća, apostoli odlaze propovijedati po cijelom svijetu. Petar povjerava Mariju iz Magdale Maksiminu, jednom od sedamdeset dvojice Isusovih učenika. Oboje su s drugim kršćanima tijekom jednog progona poslani na more u brodu bez kormila i pristali su u Marseille. Kad su došli, Marija Magdalena je vidjela ljude koji štuju idole i odmah je počela propovijedati. Slijedi pripovijest o čudu. Upravitelj grada i njegova žena nisu imali djece i zato su željeli žrtvovati bogovima. Marija se ženi ukazuje tri puta u snu kako bi je primorala da ona i suprug osiguraju utočište kršćanima. Oni je nakon toga mole za čudo kako bi dobili dijete. Na svetičin zagovor žena zanese. Unatoč tome upravitelj grada je sumnjičav i želi ići u Rim, naći Petra i uvjeriti se da je Marijino učenje ispravno. Apostol mu savjetuje da dopusti da ga Marija iz Magdale krsti. Životopis završava time da je krstila ne samo njega i njegovu kuću, već i sve stanovnike grada, velike kao i male.

[1017] Usp. Anne JENSEN, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, 44--45.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 280

Gradila je crkve, upravljala gradom i sve više podučavala. Potom je išla u okolicu i svagdje propovijedala Kristovo ime. Nakon toga je otputovala u Efez gdje je susrela Ivana Teologa (apostola). Tu je usnula sveto i u miru. Kasnije je veliki car Leon prenio njezino tijelo u Carigrad u samostan sv. Lazara.[1018]

Sažimajući prikaz Marije iz Magdale prvenstveno u legendama kršćanskog Istoka ali barem dijelom i u liturgijskim pjesmama i sinaksarima, može se zaključiti da u njima različiti ženski novozavjetni likovi nisu stopljeni u jedan lik, lik Marije iz Magdale, te da ona posljedično nije prikazana kao grešnica, raskajana i obraćena prostitutka. U legendama je prikazana kao mironosnica, prva svjedokinja Uskrsloga i prava navjestiteljica uskrsnuća. Nekada je izričito nazvana apostolicom, nekada nije, ali prikazana je u toj ulozi bilo u odnosu na muške učenike bilo zajedno s njima u odnosu na druge. U legendama kršćanskog Istoka naglašava se Magdalenino djevičanstvo, život u bezgrešnosti i čistoći, dobro poznavanje i trajno proučavanje Svetoga pisma, prijateljstvo s Isusovom majkom Marijom i Ivanom evanđelistom te mučenička smrt. Prema tim legendama ona se čak ne bavi poslovima stereotipno pripisivanim ženama već pohađa školu. Kao i drugi apostoli, putuje i propovijeda, predstavljena je kao apostolima jednaka i kao čudotvorka. Ipak, do pomaka u prikazu Marije iz Magdale dolazi u Srednjem vijeku pod utjecajem legendi iz zapadnog kršćanstva. U legendama Istoka koje se miješaju s legendama Zapada, kao novost pojavljuje se tumačenje sedam demona kao moralnih slabosti od kojih je Isus oslobađa i prikaz nje kao Petrove učenice, no i u njima Marija iz Magdale propovijeda i krsti.

[1018] Usp. *Isto*, 45-46

ZAKLJUČAK

U prethodnim poglavljima prikazan je proces trajne i složene mijene lika Marije iz Magdale tijekom povijesti njegova tumačenja kao i složenost interdisciplinarnih istraživanja koja nisu ograničena samo na njezin lik i ulogu već obuhvaćaju i analizu teoloških, književnih, likovnih i drugih radova o toj svetici kako bi se čitateljima što više približili povijesni lik Marije iz Magdale i njezina uloga u Isusovom pokretu i prvoj kršćanskoj zajednici. Taj je cilj postignut u mjeri u kojoj je to moguće s obzirom na suvremena egzegetska i druga istraživanja. Bez obzira na to što se o njoj može utvrditi malo osobnih povijesnih podataka, analiza kanonskih evanđelja otkriva da je igrala važnu ulogu u Isusovom pokretu tijekom njegovog zemaljskog života i u postuskrsnom vremenu. Na liku Marije iz Magdale mogu se pratiti i analizirati sva ključna pitanja vezana uz položaj i ulogu žena u Crkvi. Jesu li bile Isusove učenice, nasljedovateljice, apostolice? Koja je važnost tomu dana u prvim kršćanskim zajednicama? Koju važnost to ima za suvremeni položaj žena u Crkvi?

Prethodna analiza međutim upućuje i na važnost analize diskursa, odnosno odnosa moći koji proizvode znanje i kojima se određene spoznaje, iskustva, tumačenja, teorije ozakonjuju a druga potiskuju ili zabranjuju. U slučaju Marije iz Magdale moć diskursa dolazi do izražaja već u kanonskim evanđeljima i nastavlja se tijekom cijele tradicije tumačenja njezina lika i uloge. Primjerice, premda su Marija iz Magdale i žene nakon bijega muških učenika jedine premostile jaz koji je nastao između Isusove smrti i uskrsnuća i premda im se uskrsli Isus ukazao i dodijelio im poslanje, muškim je učenicima prepušteno da njihovo svjedočanstvo prihvate ili ne prihvate. Moć provjere i utvrđivanja istine pripisana je dakle muškarcima. Uz to, Luka u svom evanđelju predaju o prvom ukazanju Uskrsloga Mariji iz Magdale zamjenjuje predajom o ukazanju Petru. On ujedno sužava i značenje pojma apostol i tako potiskuje predaje o apostolicama. Sve se to odražava na ulogu Marije iz Magdale, ali i na položaj i uloge žena u Crkvi do današnjeg dana.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 282

Povijest tumačenja lika Marije iz Magdale svjedoči da se često pribjegavalo tipološkom tumačenju novozavjetnih tekstova u kojima su žene prikazane pozitivnije nego muški učenici. Primjerice, nisu poslane *one* navijestiti Radosnu vijest, već Crkva u njima. I nisu one prve susrele Uskrsloga, jer muškarac je već bio u Isusu. Cilj je takvog tumačenja jasan: isključiti žene iz službe naviještanja. I opet se pojavljuje pitanje tko ima moć određivati vjerodostojnost tumačenja. Bi li ti isti autori svoje tumačenje smatrali logičnim kad bi pripadali ženskom rodu?

Moć diskursa svjedoče i psihologiziranje i moraliziranje pripovijesti o Mariji iz Magdale koje za cilj imaju umanjivanje njezinog značenja za zajednicu. U takvom se pristupu njezin lik rabio protiv »ženskog govora«, da bi se žene ušutkalo. A moglo se i obratno: rodni stereotip o »ženskom govoru« mogao se upravo na primjeru Marije iz Magdale staviti u pitanje i obeskrijepiti. Umjesto toga, prizivom na njezin lik osiguralo mu se religijsko opravdanje.

Moć diskursa dolazi do izražaja i kad je Katolička Crkva nakon Tridentskog sabora pod pritiskom protestantskih kritika odlučila revidirati životopise svetaca. Legendom se u životopisu Marije iz Magdale vrednovalo njezino apostolsko djelovanje, ali ne i njezin pokornički život. Odabralo se ono što je pridonosilo umanjivanju njezine uloge učenice i apostolice a nju pretvaralo u moralnu veličinu koja ne predstavlja opasnost za crkveno ustrojstvo i odnose moći bez obzira na to što nema temelj u kanonskim evanđeljima.

Prethodno odabrani primjeri pokazuju da je potraga za povijesnim likom Marije iz Magdale ujedno analiza mehanizma kojim se uspostavlja i ozakonjuje neki diskurs te otkrivanje ciljeva i moći onih koji tim diskursima upravljaju. I to ne vrijedi samo za kanonska evanđelja ili za (katoličku) crkvenu tradiciju. Vrijedi i za popularnu kulturu koju rijetko zanima povijesna Marija iz Magdale, a više Marija Magdalena preko koje mogu riješiti neka svoja intelektualna, emotivna, egzistencijalna pitanja ili izraziti nezadovoljstvo službenim učenjem Katoličke Crkve o tijelu, seksualnosti ili celibatu. Marija Magdalena koja je tijekom povijesti pretvorena u lik trajnih preobrazbi privlačna je i u suvremeno doba koje više naginje stalnim promjenama nego čvrstim, fiksiranim identitetima. Problem je međutim što i te suvremene mijene njezinog lika uglavnom nastavljaju tradiciju koja se temelji na stapanju više novozavjetnih ženskih likova u jedan lik Marije Magdalene. Rijetko se vraćaju na kanonska evanđelja i aktualiziraju značenje žene koja je odigrala ključnu ulogu u Isusovu pokretu i u okupljanju pos-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 283

tuskrsne zajednice i time dovela u pitanje mnoge patrijarhalne odnose i strukture. A o tome kako se lik Marije iz Magdale mijenjao na filmskom platnu govori drugi dio ove knjige.

LITERATURA

ANDREASSI, Anthony D., Efrem Sirski u: Michael GLAZIER — Monika K. HELLWIG, *Suvremena katolička enciklopedija*, A — E, Split, ²2005., 28.

ANDRÉE, Alexander, *Gilbertus Universalis: Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete. Prothemata et Liber I. A Critical Edition with an Introduction and a Translation,* Stockholm, 2005.

ANIĆ, Jadranka Rebeka, *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*, Zagreb, 2011.

ANIĆ, Jadranka Rebeka, Crkva zajednica Isusovih prijatelja i za žene?, u: *Nova prisutnost*, 13 (2015.) 1, 5-24.

ANIĆ, Jadranka Rebeka — Jadranka BRNČIĆ, Missverständnisse um den Begriff »Gender«, u: *Concilium*, 51 (2015.) 1, 121-126.

ANIĆ, Rebeka, Žene i Biblija, u: Josip BEBIĆ (ur.), *Suvremeni pristup Bibliji. Zbornik radova*, Frankfurt am Main, 2004., 61-74.

ANIĆ, Rebeka Jadranka, Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen, u: *Concilium*, 48 (2012.) 4, 373-382.

APOSTOLOS-CAPPADONA Diane, From Eve to Virgin and Back Again: The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, u: John R. MAY (ur.), *New Images of Religious Film*, Kansas, 1997., 111-127.

APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane, Ponovni posjet »Grimiznom ljiljanu«. Marija Magdalena u Zapadnjačkoj umjetnosti i kulturi, u: Dan BURSTEIN — Arne J. de KEIJZER, *Tajne Marije Magdalene. Neispričana priča o najmanje shvaćenoj ženi u povijesti*, Zagreb, 2008., 184-193.

ATTRIDGE, Harold W., »Don't Be Touching Me«: Recent Feminist Scholarship on Mary Magdalene, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTRAFF, *A Feminist Companion to John*, II., Cleveland, 2003., 140-166.

AUGUSTINUS, In Ioannis Evangelium tractatus 121,1, na: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm (24. 10. 2017.)

AUGUSTIN, Aurelije, *O Državi Božjoj. De civitate Dei*, II., Zagreb, 1995.

AUGUSTINUS, Sermo 232,2, na: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm (24. 10. 2017.)

BEAVIS, Mary Ann, The Deification of Mary Magdalene, u: *Feminist Theology*, 21 (2012.) 2, 145-154.

BEAVIS, Mary Ann, Who is Mary Magdalene?, Women in the Bible, na: http://www.baylor. edu/content/services/document.php/199647.pdf (15. 10. 2017.).

BIEBERSTEIN, Sabine, *Verschwiegene Jüngerinnen — vergessene Zeuginnen: Gebrochene konzepte im Lukasevangelium*, Freiburg (Schweiz), 1998.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 286

BLANK, Josef, Frauen in den Jesusüberlieferungen, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER (ur.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 9-91.

BOER, Esther A. de, *Mary Magdalene. Beyond the Myth*, Harrisburg, PA, 1997.

BOER, Ester A. de, The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, New York, 2002., 140-160.

BOER, Esther A. de, *The Gospel of Mary. Listening to the Beloved Disciple*, New York, 2005.

BOER, Esther A. de — John BOWDEN, *The Mary Magdalene Cover-Up. The Sources Behind the Myth*, London, 2006.

BROWN, Raymond E., *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008.

BROCK, Ann Graham, *Mary Magdalene: The First Apostle. The Struggle for Authority*, Massachusetts, 2003.

BROOTEN, Bernadette, Junia… Outstanding among the Apostles (Romans 16,7), u: Leonard SWIDLER — Arlene SWIDLER (ur.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, 1977., 141-144.

BURSTEIN, Dan, Slika Marije Magdalene, danas pripisana Leonardu da Vinciju, u: Dan BURSTEIN — Arne J. de KEIJZER, *Tajne Marije Magdalene. Neispričana priča o najmanje shvaćenoj ženi u povijesti*, Zagreb, 2008., 205-206.

CONRAD, Martin, Gedenktag der heiligen Maria Magdalena wird künftig als Fest gefeiert (13. Juni 2016.), na: https://www.liturgie.ch/news/aktuell/960-maria-magdalena (1. 5. 2017.).

Časoslov rimskog obreda, III., Zagreb, 1985.

ČORAK, Željka, Predgovor *Zlatnoj legendi*, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015., 477-483.

D'ANGELO, Mary Rose, Reconstructing »Real« Women in Gospel Literature. The Case of Mary Magdalene, u: Ross Shepard KRAEMER — Mary Rose D'ANGELO, *Women and Christian origins*, New York, 1999., 105-128.

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

Dijalog Spasitelja (III,5), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 233-241.

DILLENBERGER, Jane, The Magdalen: Reflections on the Image of the Saint and Sinner in Christian Art, u: Yvonne Yazbeck HADDAD — Ellison Banks FINDLY (ur.), *Women, Religion, and Social Change*, 1985., 115-146.

DIVKOVIĆ, Mirko, *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1900.

(Drugo) Otkrivenje po Jakovu (V,4), 56,14, u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 256-262.

DUDA, Bonaventura, *Riječ tijelom postala. Egzegeza Lukina Navještaja i Ivanova Proslova*, Zagreb, 1966.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 287

ESCAFFRE, Bernadette, Marta, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 340-361.

Eugenost blaženi (III,3 i V,1) i Sofija Isusa Krista (III,4 i BG 8502,3), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 209-229.

Evanđelje po Filipu (II,3), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 133-151.

Evanđelje po Mariji (BG 8502,1), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 494-496.

Evanđelje po Tomi (II,2), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 107, Zagreb, 2007., 119-130.

EZEIFE, Amaka C., Lexical Indices of Authorial Gender Ideology in Sefi Atta's Everything Good Will Come, u: *The Journal of Pan African Studies*, 7 (2014.) 3, 48-64.

FEDELE, Anna, *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*, Oxford, 2013.

FISCHER, Irmtraud, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart, 2002.

FRANZEN, August, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb, 1983.

FUĆAK, Marijan Jerko (ur.), *Novi zavjet*, Zagreb, 1998.

FURRER, Blanka, Ernennung Marias von Magdala zur Patronin der Bibelpastoral, na: http://www.bibelwerk.ch/d/m68927 (26. 4. 2017.).

GÖSSMANN, Elisabeth, Maria Magdalena als Typus der Kirche. Zur Aktualität mittelalterlicher Reflexionen, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalean — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München — Zürich, 1990., 51-71.

GRČIĆ, Marko, Jacobus de Voragine i *Legenda aurea*, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015., 485-496.

HARRINGTON, Wilfrid J., *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 1975.

HASKINS, Susan, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, New York, 1993.

HEARON, Holly E., *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-witness in Early Christian Communities*, Minnesota, 2004.

HOLZMEISTER, Urban, Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 46 (1922.), 402-422; 556-587.

IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem, Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene prigodom Marijanske godine*, Zagreb, 1989.

ISENBERG, Wesley W., Evanđelje po Filipu (II,3), Uvod, u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 2007., 131-133.

JAMES, Carrol, »Who Was Mary Magdalene?«, 3-4, na: http://www.smithsonianmag.com/history/who-was-mary-magdalene-119565482/?=&=&no-ist=&page=1 (1. 4. 2016.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 288

JENSEN, Anne, Maria von Magdala — Traditionen der frühen Christenheit, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalena — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München — Zürich, 1990., 33-50.

JENSEN, Anne, *Thekla — Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg — Basel — Wien, 1995.

JEREMIAS, Joachim, *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971.

JEREMIAS, Joachim, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen, 1980.

Jevanđelje po Filipu, u: Dušan ĐORĐEVIĆ MILEUSNIĆ (ur.), *Gnostički tekstovi*, Gradac, 1992., 67-88.

KARRIS, Robert J., Women and Discipleship in Luke, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, London — New York, 2002., 23-43.

KAŠTELAN, Jure — Bonaventura DUDA (ur.), *Biblija. Stari i Novi zavjet*, Zagreb, 1969.

KENT, Grenville, Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Luke 7: The Same Person, u: *Journal of Asia Adventist Seminary*, 13 (2010.) 1, 13-28.

KETTER, Peter, *The Magdalene Question*, Hartford, 2006.

KING, Karen L., *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman apostle*, Salem, 2003.

KOESTER, Helmut, Uvod. Evanđelje po Tomi (II,2), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, 117-118.

KONGREGACIJE ZA BOGOSLUŽJE I DISCIPLINU SAKRAMENATA, *Dekret*, Prot. N. 257/16, na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/sanctae-m-magdalenae-decretum_ge.pdf (25. 4. 2017.).

KRZNAR, Siniša, Zaštitna istraživanja u sakristiji crkve Sv. Marije Magdalene u Čazmi 2008. g., u: *Annales Instituti Archaeologici*, 5 (2009.) 1, 76-79.

LAGRANGE, Marie-Joseph, Jésus a-t-il été oint plusiers fois et par plusiers femmes? Opiníons des anciens écrivains ecclésiastiques, u: *Revue Biblique: New Series*, 9 (1912.), 504-532.

LEE, Dorothy A., Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20, u: *Journal for the Study of the New Testament*, 17 (1995.), 58, 37--49.

LEISCH-KIESL, Monika, *Eva kao drukčija. Egzemplarno istraživanje ranoga kršćanstva i srednjega vijeka*, Zagreb, 2014.

LELOUP, Jean-Yves — Joseph ROWE — Jacob NEEDLEMAN, *The Gospel of Mary Magdalene*, Vermont, 2002.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1980.

LOHFNIK, Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER, *Die Frau im Urchristentum*, Quaestiones disputatae 95, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 320-338.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 289

LUDWIG JANSEN, Katherine, Foreword, u: Peter LOEWEN — Robin WAUGH (ur.), *Mary Magdalene in Medieval Culture: Conflicted Roles*, New York, 2014., XV-XIX.

LUDWIG JANSEN, Katherine, Maria Magdalena: *Apostolorum Apostola*, u: Beverly Mayne KIENZLE — Pamela J. WALKER (ur.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Los Angeles — London, 1998., 57-96.

LUDWIG JANSEN, Katherine, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Late Middle Ages*, New Jersey, 2000.

LUDWIG JANSEN, Katherine, *Pokajana grešnica, apostolska svetica*, u: Dan BURSTEIN — Arne J. de KEIJZER (ur.), *Tajne Marije Magdalene. Neispričana priča o najmanje shvaćenoj ženi u povijesti*, Zagreb, 2008., 141-146.

LÜHRMANN, Dieter, *Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, Leiden, 2004.

LUPIS, Vinicije B., Prilog poznavanju gotičkog zlatarstva u Dubrovniku, u: *Starohrvatska prosvjeta*, 3 (2008.) 35, 151-165.

MacGREGOR, Kirk, *Mark,* 5 (28. 7. 2017.), na: https://www.researchgate.net/publication/318755185_Reference_Article_-_Mark_Gospel_of (19. 11. 2017.).

MAGDA, Ksenija, Jer se bojahu... Marko 16,8 kao tipičan završetak jedne prispodobe, *Crkva u svijetu*, 48 (2013.) 1, 17-27.

MANDAC, Marijan, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska, 1995.

MARJANEN, Antti, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden, 1996.

MARSCHÜTZ, Gerhard, Rod trojanski konj? Teološke napomene uz nedavnu raspravu o rodu na katoličkom području, *Nova prisutnost*, 12 (2014.) 2, 181-203.

MEYER, Marvin W. — Esther A. de BOER, *The Gospels of Mary. The Secret Tradition of Mary Magdalene, the Companion of Jesus*, New York, 2004.

MERKUR, Dan, *Gnosis*, Albany, 1993.

MOLTAMNN-WENDEL, Elisabeth, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, 1980.

MORESCHINI, Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb, 39-41.

MYCOFF, David A., *A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's »Golden legende« of 1483*, Salzburg, 1985.

MYCOFF, David, *The Life of Saint Mary Magdalene and of her Sister Saint Martha*, Kalamazoo, 1989.

NAVARRO PUERTO, Mercedes, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 140-166.

O'COLLINS, Gerald — Daniel KENDALL, Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection, u: *Theological Studies*, 48 (1987.), 631-646.

OSBORNE, Kenan B., *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Eugene, Oregon, 1989.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 290

OSIEK, Carolyn, The women at the tomb: What are they doing there?, *HTS Theological Studies*, 53 (1997.) 1-2, 103-118.

PAGELS, Elaine, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979.

PARROTT, Douglas M., Uvod. Eugnost Blaženi (III,3 i V,1) i Sofija Isusa Krista (III,4 i BG 8502, 3), u: *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 2007., 7-8.

PAVIĆ, Juraj — Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993.

PERKINS, Pheme, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York, 1980.

PERRONI, Marinella, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, Stuttgart, 2012., 167-205.

PETERSEN, Silke, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, Leipzig, 2011.

Pistis Sophia, na: http://gnosis.org/library/pistis-sophia/index.htm (24. 9. 2017.)

POLJAK, Maja, Filon Aleksandrijski kao spona između antike i srednjeg vijeka, u: *Filozofska istraživanja*, 29 (2009.) 4, 657-668.

POPOVIĆ, Anto, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Staroga i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb, 2004.

POPOVIĆ, Anto, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju. Egzegetsko-teološki komentar*, Zagreb, 2009.

POPOVIĆ, Dimitrije, *Marija Magdalena*, Zagreb, 2008.

POPOVIĆ, Dimitrije, *Raspeće strasti*, Zagreb, 2008.

POPOVIĆ, Dimitrije, *Blud i svetost: eseji o Mariji Magdaleni*, Zagreb, 2010.

PORTER, Joshua Roy, *Izgubljena Biblija*, Zagreb, 2011.

PRAVOSLAVLJE, O razlikama između katoličke i pravoslavne Crkve, I. dio (5. 5. 2016.), na: http://orthodoxhr.blogspot.hr/2016/05/o-razlikama-izmeu-katolicke-i.html (19. 6. 2017.).

PRESCOTT, J. E., The true charachter of Mary of Magdala, u: *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, 10 (1866) 9, 123, na: https://archive.org/stream/jslb_10/Wright_10_Jacob%20of%20Edessa_Letter%20to%20Mar%20Yohanan#page/n137/mode/2up (16. 10. 2017.)

PRICE, Robert M., Mary Magdalene: Gnostic Apostle?, u: *Grail: An Ecumenical Journal*, 6 (1990.), 54-76.

PULJIZ ŠOSTIK, Željana, *Književno prikazivanje sv. Marije Magdalene. Primjeri baroknih poema i modernističkih drama u hrvatskoj književnosti*, Magistarski rad, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu, 2006.

RADFORD RUETHER, Rosemary, No church conspiracy against Mary Magdalene, u: *National Catholic Reporter*, February 9, 2001., na: http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2001a/020901/020901o.htm (12. 4. 2016.)

RALLS, Karen, *Maria Magdalena. Ihre Geheimnisse und ihre Geschichte*, Köln, 2008.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 291

REITERER, Fridrich Vinzenz — Franz KOGLER, Name, u: Franz KOGLER (ur.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg im Breisgau, 2008., 542-543.

RICCI, Carla, *Maria di Magdala e le molte altre: Donne sul cammino di Gesù*, Napulj, 1991.

RIGATO, Maria-Luisa, »'Remember'... Then They Remembered«: Luke 24,6-8, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, London — New York, 2002., 269-280.

RIJCKENBORGH, Jan van, *Gnostički misterij Pistis Sofije*, Zagreb, 2007.

RITT, Hubert, Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER (ur.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 117-133.

ROBINSON, James M., *Koptski gnostički tekstovi. Nag Hammadi Codices i Papyrus Berolinensis 8502*, Zagreb, 2007.

ROBINSON, Joseph Armitage — Andrew RUTHERFURD, The Gospel of Peter, u: Philip SCHAFF, *Ante-Nicene Fathers*, 9, Michigan, na: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.html (6. 11. 2016.), 5-6.

ROCHE, Arthur, Apostolorum apostola, na: http://www. vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_ge.pdf (25. 4. 2017.)

RUSCHMANN, Susanne, *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin — Zeugin — Lebensbotin*, Münster, 2002.

RUSCHMANN, Susanne, *Marta und Maria. Gegensätze — Vorbilder — Jüngerinnen*, Stuttgart, 2005.

SADLEK, Gregory M., Rev. of A Critical Edition of the Legend of Mary Magdalena from Caxton's Golden Legende of 1483, u*: Mystics Quarterly*, 15 (1989.), 99-101.

SAXER, Victor, Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale, u: *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958.) 1, 1--37.

SCHABERG, Jane, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York — London, 2004.

SCHABERG, Jane, Thinking Back through Mary Magdalene, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to John*, II, Cleveland, 2003., 167-189.

SCHMIDT, Carl, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung; ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, Leipzig, 1919., na: https://archive.org/stream/gesprchejesumi00schmuoft#page/n5/mode/2up (5. 11. 2016.).

SCHNELLE, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, 2017.

SCHOLTEN, Clemens, Hl. Hippolyt von Rom, u: Walter KASPER (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, V., Freiburg — Basel — Wien, 2006., 147-149.

SCHOTTROFF, Luise, Women as Followers of Jesus in New Testament Times: An Exercise in Sociohistorical Exegesis of the Bible, u: Norman K. GOTTWALD — Richard

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 292

A., HORSLEY (ur.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, N.Y., 1993., 453-461.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, u: Dietmar BADER (ur.), *Maria Magdalena — Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, München — Zürich, 1990., 8-32.

SCHÜRMANN, Heinz, *Das Lukasevangelium*, Erster Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1969.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Njoj na spomen*, Zagreb, 2011.

SETZER, Claudia, Three odd Couples: Women and Men in Mark and John, u: Deirdre Joy GOOD (ur.), *Mariam, the Magdalen and Mother*, Bloomington, 2005., 75-92.

SIM, David C., The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8,1-3, u: *The Heythrop Journal*, 30 (1989.) 1, 51-62.

SMITH, Yancy Warren, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Dissertation, Brite Divinity School, Fort Worth, 2009., na: https://repository.tcu.edu/bitstream/handle/116099117/4192/SmithY.pdf?sequence=1 (17. 10. 2017.)

SMITH, Yancy Warren, *The Mystery of Anointing. Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts. Texts, Translations, and Comprehensive Study*, Piscatawy, NJ, 2015.

STARBIRD, Margaret, *The Woman with the Alabaster Jar: Mary Magdalene and the Holy Grail*, Santa Fe, 1993.

STARBIRD, Margaret, *Mary Magdalene. Bride in Exile*, Santa Fe, 2005.

STARIĆ, Aldo (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009.

SYNEK, Eva Maria, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, 43, Würzburg, 1994.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976.

TASCHL-ERBER, Andrea, *Maria von Magdala — erste Apostolin? John 20,1-18: Tradition und Relecture*, Freiburg, 2007.

TASCHL-ERBER, Andrea, »Eva wird Apostel!«. Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, u: Irmtraud FISCHER — Christoph HEIL (ur.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*, Wien, 2010., 161-196.

TASCHL-ERBER, Andrea, Maria von Magdala — erste Apostolin?, u: Mercedes NAVARRO PUERTO — Marinella PERRONI (ur.), Evangelien: Erzählungen und Geschichte, Stuttgart, 2012., 362-382.

TASCHL-ERBER, Andrea, Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, u: Adriana VALERIO — Kari Elisabeth BØRRESEN (ur.), *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation*, Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 6.2, Stuttgart, 2013., 41-64.

TETLOW, Elisabeth M., *Women and Ministry in the New Testament*, New York, 1980.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 293

THIMMES, Pamela, Magdalene — Many Portraits, Many Voices. Leadership, Memory and Conflict in Early Christianity, u: *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 16 (1996.), 1-15.

THIMMES, Pamela, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research since 1975, *Currents in Research*, 6 (1998.), 193-226.

THOMPSON, Mary R., *Mary of Magdala. Apostle and Leader*, New York — Mahwah, 1995.

VOGT TURNER, Linda Elaine, *Mary Magdalene. Her Image and Relationship to Jesus*, Master of Arts, Faculty of Arts and Social Sciences, Simon Fraser University, 2001., na: summit.sfu.ca/system/files/iritems1/12048/etd6959_LVogtTurner.pdf (16. 10. 2017.).

VORAGINE, Jacobus de, O svetoj Mariji Magdaleni, u: Jacobus de VORAGINE, *Zlatna legenda*, II., Zagreb, 2015., 22-31.

WATKINS, J. M. (ur.), *A Gnostic Miscellany. Being For The Most Part Extracts From The Books Of The Saviour, To Which Are Added Excerpts From A Cognate Literature*, London, 1921., na: http://gnosis.org/library/pistis-sophia/index.htm (24. 9. 2017.).

WEISER, Alfons, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, u: Gerhard DAUTZENBERG — Helmut MERKLEIN — Karlheinz MÜLLER (ur.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg — Basel — Wien, 1983., 158-181.

WERLITZ, Jürgen — Katharina CEMING, *Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften*, Wiesbaden, 2013.

WINKETT, Lucy, Go Tell! Thinking About Mary Magdalene, u: *Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology*, 29 (2002.), 19-31.

WITHERINGTON III, Ben, On the Road with Mary Magdalene, u: Amy-Jill LEVINE — Marianne BLICKENSTAFF, *A Feminist Companion to Luke*, London — New York, 2002., 133-139.

WOW, Presseerklärung, (22. 7. 2016.), na: http://www.theologinnenkonvent.de/ user-pdf/Presseerkl%C3%A4rung%20WOW%202016.pdf (16. 10. 2017.).

ZANETTI, Ugo, Modestost, u: Walter KASPER (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg — Basel — Wien, ^{3}2006.

ZLATOUSTI, Ivan, *Krsne pouke*, Makarska, 2000.

Mrežne stranice:

http://www.bayerisches-nationalmuseum.de/webgos/bnm_online.php?seite=5&fld_0=00026485 (24. 10. 2017.)

https://denargekonstvetaren.wordpress.com/tag/caravaggio/ (24. 10. 2017.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 295

Irena Sever Globan

Bludnica, obraćenica, učenica: 120 godina Marije Magdalene na filmu

1. MARIJA MAGDALENA U POPULARNOJ KULTURI

Marija Magdalena jedna je od rijetkih biblijskih žena koje ne prestaju fascinirati javnost te čiji se lik i dvije tisuće godina nakon što je o njoj ostavljen prvi pisani trag pojavljuje kao tema teoloških spekulacija i naracija popularne kulture. No još je fascinantnije to što o njoj povijesni izvori, tj. novozavjetni tekstovi, donose iznimno malo podataka. Znamo tek da je bila Židovka iz ribarskog grada Magdale na Genezaretskom jezeru, da je napustila Magdalu i potom susrela Isusa koji je nad njom izvršio egzorcizam, da ga nakon toga vjerno slijedi zajedno s nekim drugim galilejskim ženama, da je zajedno s majkom Marijom i Marijom Kleofinom svjedočila Isusovom razapinjanju, da prisustvuje Isusovu ukopu, nakon tri dana nalazi prazan grob i prva susreće uskrslog Rabija koji joj daje važnu zadaću da radosnu vijest priopći ostalim učenicima. Nakon toga gubi joj se svaki trag. Gnostičko Evanđelje po Mariji, napisano vjerojatno u 2. stoljeću, daje naslutiti da je bila u sukobu s Petrom u pogledu autoriteta jer Petar nije priznavao vjerodostojnost njenih tajnih spoznaja koje joj je Isus navodno otkrio. U onome što znamo o Magdaleni nema ničeg ni romantičnog niti sexy. Nigdje se ne spominju njeni grijesi niti išta vezano uz seksualne prijestupe, iako će se baš taj aspekt ove novozavjetne žene provlačiti kroz brojne artefakte popularne kulture, od kazališne, likovne i glazbene umjetnosti do književnosti, stripa i filma koji je opisuju kao marginalku, preljubnicu, prostitutku, napasnicu, Isusovu konkubinu ili suprugu, *femme fatale*, palog anđela, pa čak i vampiricu[1].

---

[1] David Niall Wilson u romanu *This is My Blood* (Terminal Fright Pubns, New York, 1999.) prepričava evanđelje iz jedne drugačije perspektive, i to one Marije Magdalene. Kada Isus odlazi u pustinju gdje ga iskušava Đavao, uz već navedene napasti pojavljuje se još jedna. Naime, jedan od palih anđela vraća se na zemlju u obliku žene, imena Marija Magdalena, da ga zavede. No Magdalena se zaljubljuje u Isusa i njegovo obećanje da će je vratiti u Raj. Ona je tako osuđena pratiti ga i piti krv njegovih učenika, razapeta između želje da bude s Isusom i da se vrati u Nebo. U stripu *Magdalena* autora Joea Beniteza, Davida Wohla i Malachyja Coneyja (1998.) u središtu priče nalazi se ženski potomak Isusa i Marije Magdalene, imenom Magdalena, ratnica i

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 298

Prvo pitanje koje si legitimno možemo postaviti jest: Zašto baš Magdalena, a ne neka druga žena iz Svetoga pisma ili kršćanske tradicije, i dandanas toliko golica maštu? Je li možda minimalistički opis njenog lika koji donose evanđelisti ono što je čini kreativnim potencijalom za fiktivne narative i imaginacijske dodatke koji joj se svako toliko »prišiju«? Ili pak činjenica da nas privlače osobe koje proživljavaju nutarnju dramu i od velikih se grešnika pretvaraju u svece, donoseći tako nadu svakom pa i najgrešnijem čovjeku? Što u toj »najpopularnijoj svetici popularne kulture«[2] zapravo tražimo? I drugo, što je sve utjecalo na oblikovanje naše percepcije o toj prvoj navjestiteljici Isusova uskrsnuća? Kako se to u javnom mnijenju stvorila slika Marije Magdalene kao prostitutke ili Isusove ljubavnice? Je li razlog takve medijske reprezentacije činjenica da »seks prodaje«[3], to što se običan čovjek lakše poistovjeti s grešnicima i nesavršenima[4], ili pak otkrivanje zanimanja za Isusovu ljudskost u koju je nužno uključena i seksualnost, kao što tvrdi Silke Petersen?[5]

Suvremeni interes za Mariju Magdalenu zapravo i nije velika novost, već samo revitalizacija fascinacije koja se javila još u 2. stoljeću kada nastaju apokrifni spisi Evanđelje po Mariji i Sophia Isusa Krista, s tom razlikom što je tada bila predstavljana kao privilegirana Isusova učenica i apostolica. Marija iz Magdale bila je omiljen lik i u srednjovjekovnoj crkvenoj, ali i pučkoj imaginaciji, pa su se u njenu čast pisala skazanja i moralne drame, tzv. *The Digby Plays*. Radi se o engleskim kazališnim predstavama o svecima iz 15. stoljeća, a *Digby Mary Magdalene* prikazivale su Magdalenu kao posrnulu ženu koja se odaje bludu no, obrativši se, postaje sveticom i prototipom otkupljenog čovjeka.[6] Susan Carter pojašnjava da predstave tog tipa, izvođene u razdoblju u kojem su žene teško nalazile svoje mjesto u Crkvi,

---

superjunakinja s posebnim moćima koje koristi za obranu Katoličke Crkve u borbi sa silama zla, uključujući i vampire.

[2] Lesa BELLEVIE, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene. The Untold Story of History's Most Misunderstood Woman*, New York, 2006., 259.

[3] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research Since 1975, u: *Currents in Research*, 6 (1998.), 194.

[4] Usp. Karen L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa, 2003., 153.

[5] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, Leipzig, 2011., 255.

[6] Usp. Theresa COLETTI, The Design of the Digby Play of »Mary Magdalene«, u: *Studies in Philology*, 4 (1979.), 313-333.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 299

slave Mariju Magdalenu kao najizvrsniju propovjednicu i kao *apostolu apostolorum*. Radilo se o uistinu bogatoj predstavi koja je trajala više od tri sata, brojila više od 2100 redaka teksta te zahtijevala veliku glumačku ekipu i nekoliko pozornica. U drami je nastupalo više od šezdeset glumaca, ukupno je bilo stotinjak sudionika čitave produkcije, što je zahtijevalo odgovarajuća sredstva. Magdalenin *Digby Play* opisuje se kao velik spektakl prepun dobre zabave za publiku, bogat glazbenim brojevima, a nije mu bilo strano ni korištenje pirotehničkih sredstava kako bi predstava bila još spektakularnija.[7] Lesa Bellevie će stoga zaključiti da je Marija Magdalena očito »toga bila i vrijedna«.[8]

Marija Magdalena stoljećima je upravljala i kistom nekih od najvećih europskih slikara, od Michelangela, Leonarda da Vincija, Georgesa de La Toura, Paula Rubensa, Carla Dolcija, Massaccia, Fra Angelica, Jana van Eycka, Marca Chagalla, Pabla Picassa i mnogih drugih, a nije zaobišla ni pera Rainera Marije Rilkea ili Johna Donnea. Za razliku od Djevice Marije, koja je uz Magdalenu vjerojatno najprisutnija biblijska žena u likovnoj umjetnosti, književnosti i teološkim raspravama, a koja je najčešće ocrtana kao arhetip ženskog ideala djevičanske čistoće, majčinstva i poniznosti, Magdalena je u virtualnom svijetu uvijek prikazana kao žena od krvi i mesa, strastvena i osjećajna.[9] I danas, baš kao i u srednjem vijeku, romanopisci, redatelji i skladatelji nastavljaju ulagati kreativni napor u osmišljavanje života kojeg je Magdalena mogla biti protagonistica, dopunjujući novozavjetne elipse vlastitim scenarijima.

---

[7] Usp. Susan CARTER, The Digby Mary Magdalen. Constructing the Apostola Apostolorum, u: *Studies in Philology*, 106 (2009.) 4, 402-419.

[8] Lesa BELLEVIE, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture, 263.

[9] Usp. Jane LAHR (ur.), *Searching for Mary Magdalene. A Journey Through Art and Literature*, New York, 2006. Zanimljivo je da su ime Marije Magdalene nosila i irska katolička prihvatilišta »Magdalene Laundries« za posrnule žene, bivše prostitutke, žene koje su bile u vezi sa svećenicima i one sa sličnim seksualnim prijestupima. O toj temi progovara i film iz 2002. godine *The Magdalene Sisters* redatelja Petera Mullana. Ta mitska slika Magdalene kao svete grešnice dovela je i do pornografskog pokreta u Engleskoj u 19. stoljeću u kojem su siromašne žene bile izmanipulirane za poziranje za tzv. »Magdalenine fotografije«. Usp. Lucy WINKETT, Go Tell! Thinking about Mary Magdalene, u: *Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology*, 29 (2002.), 19-31.; Galen C. KNUTSON, The Feast of Saint Mary Magdalene, u: *Worship*, 71 (1997.) 3, 205-220.; Kevin BROWN, Tis Pity She's a Whore. The Revision of Mary Magdalene in Contemporary Fiction, u: *Papers on Language & Literature*, 42 (2006.), 291-316.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 300

Posebno će medij filma biti plodno tlo za vizualni prikaz ove biblijske žene, iako je najčešće tek sporedan lik u sklopu filmova o povijesnom Isusu, a negdje do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća većinom se prikazuje kao okajana grešnica i bivša prostitutka otkupljena Isusovim milosrđem. To je slika Marije Magdalene službene zapadne kršćanske tradicije[10] koja se počinje širiti u 6. stoljeću kada papa Grgur Veliki mnoge neimenovane novozavjetne žene spaja u jednu jedinu — Mariju Magdalenu. Tako se Magdalena poistovjećuje s Marijom iz Betanije, neimenovanom ženom koja je Isusu pomazala noge i oprala ih kosom, preljubnicom koju su pobožni Židovi htjeli kamenovati i prvom svjedokinjom Isusova uskrsnuća. Iako je Grgur nigdje izrijekom ne naziva prostitutkom, on sedam demona koje je Isus iz nje istjerao poistovjećuje sa sedam glavnih grijeha, a mirisna ulja kojima je tobože Isusu pomazala noge s parfemom koji je u grešnom životu koristila kako bi naglasila senzualnost i taštinu. Umjesto da se Magdalenu slavi kao prvu navjestiteljicu Isusova uskrsnuća, danas ju se pamti kao ženu koja okajava grijehom obilježenu prošlost te postaje idealtip otkupljenog grešnika. Suprotno tome, apokrifni gnostički dokumenti iz ranog kršćanskog razdoblja prikazuju Magdalenu kao prosvijetljenu Isusovu učenicu koja njegov nauk razumije bolje od muških učenika i koju je Učitelj posebno ljubio i objavio joj mnoge tajne. Gnostička Marija Magdalena bila je tako oličenje duhovne čistoće i dubine ljudske spoznaje. Možda najekstravagantnije tvrdnje koje smo mogli čuti o Magdaleni jesu one koje su se u obliku legendi i priča razvijale kroz srednji vijek, a pripovijedale su o tome da je ova vjerna Isusova učenica bila i nešto više od toga: njegova supruga koja im je u tajnosti rodila kćer Saru, nasljednicu mesijanske dinastije i preteču francuske kraljevske loze, a o čemu svjedoči i bestseller Dana Browna te istoimeni film *Da Vincijev kod*. Suvremene spekulacije idu i dalje, govoreći da je Marija Magdalena neka vrsta ženskog božanstva.[11] Ingrid

[10] Istočno kršćanstvo na Mariju Magdalenu gleda posve drugačije. Tako primjerice u djelu *Didascalia Apostolorum* iz prve polovine 3. stoljeća u sjevernoj Siriji, Marija Magdalena se veže uz đakonise koje su bile službenice pri krštenju. Jeruzalemski patrijarh Modestus veže Magdalenu uz žene koje su Isusu pomazale noge smirnom te kaže da je zauvijek ostala djevica. Na istoku se vjerovalo da je Magdalena živjela s Isusovom majkom i apostolom Ivanom, da je bila vjeroučiteljica i djevica. Blagdan svete Marije Magdalene u istočnoj se liturgiji tako fokusira na nju kao nositeljicu smirne i ravnopravnu apostolima. Usp. Galen C. KNUTSON, The Feast of Saint Mary Magdalene, u: *Worship*, 71 (1997.) 3, 210-213.

[11] Usp. Marry Ann BEAVIS, Who is Mary Magdalene, u: Robert B. KRUSCHWITZ (ur.), *Christian Reflection. A Series in Faith and Ethics: Women in the Bible*, Waco, 2013., 23-29.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 301

Maisch tako će ne bez razloga izjaviti da je Magdalena bila »čašćena, oklevetana, zakopana u tišinu, gurnuta na margine, uzdizana na nebesa, svedena na objekt žudnje«.[12] Iako većina znanstvenika takve i slične tvrdnje ne uzima ozbiljno, te su se ideje proširile kroz djela raznih popularnih pisaca, redatelja i glazbenika.

U modernoj pop kulturi utjecaji ovih legendi te stoljetne kršćanske likovne umjetnosti posebno će biti vidljivi od sredine dvadesetog stoljeća naovamo. Tako, na primjer, na albumu grupe Jefferson Airplane iz 1972. godine nalazimo pjesmu *The Son of Jesus*, a već u prvom stihu tekstopisac pojašnjava da je majka tog Isusova sina kojemu je pjesma posvećena i čija je misija osvetiti očevu smrt, nitko drugi doli Marija Magdalena. Slavna američka kantautorica Tori Amos Mariju Magdalenu veliča kao svetu prostitutku, simbol borbe protiv patrijarhata te osobnu muzu i učiteljicu u njenom nastojanju da spoji senzualnost i duhovnost. Njen album *Beekeeper* iz 2005. nadahnut je gnostičkim evanđeljima i Evanđeljem po Mariji, a na istom albumu pjesma posvećena Magdaleni nosi naslov *Marys of the Sea*, i pjeva o Magdaleni koja plovi morem prema Francuskoj, ostavljena od svog voljenog Isusa čije dijete nosi.[13] Kada već govorimo o utjecaju Marije Magdalene na suvremenu glazbu, nemoguće je zaobići pop ikonu današnjice Lady Gagu, koja je također iskoristila legendarni prikaz Magdalene za svoju pjesmu *Judas* iz 2011. godine. U pjesmi se Marija Magdalena obraća Isusu priznajući mu da je još zaljubljena u bivšeg ljubavnika Judu. Ona je naime rastrgana između ljubavi prema kreposnom Isusu i požude prema svom starom »demonu«. Kontroverzni videospot za pjesmu počinje scenom u kojoj se Lady Gaga, koja utjelovljuje Magdalenu kao prostitutku i *femme fatale* duge plave raspuštene kose, s teškom šminkom, oskudnom i provokativnom odjećom, vozi na motoru s Isusom koji je vođa motociklističke bande dvanaestorice »apostola«, a među kojima osim Isusa vizualno dominira loš momak Juda kao antipod »dobrom dečku«.[14] No, fiktivna ljubavna priča između Magdalene i Jude nije »otkriće« Lady Gage. Jedan od pionira

[12] Ingrid MAISCH, *Mary Magdalene. The Image of a Woman through the Centuries*, Collegeville, 1998., ix.

[13] Usp. Tori AMOS, Piece by Piece. How Mary Magdalene, the Patriarchy, and Sensuality Have Influenced My Life and Career, u: Elaine PAGELS (ur.), *Secrets of Mary Magdalene*, New York, 2006., 268-277.

[14] Usp. Stan HAWKINS, »I'll Bring You Down, Down, Down«. Lady Gaga's Performance in »Judas«, u: Martin IDDON — Melanie L. MARSHALL (ur.), *Lady Gaga and Popular Music. Performing Gender, Fashion, and Culture*, New York, 2014., 9-27.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 302

američke kinematografije Cecil B. DeMille, koji je povijest »zadužio« pretvaranjem Biblije u holivudske *blockbustere*, režirao je 1927. godine jedan od najpopularnijih i najgledanijih filmova o Isusu, *Kralj nad kraljevima*, a lik Magdalene, koju u tom filmu tumači Jaqueline Logan, utro je put standardima prikazivanja ove novozavjetne žene na malom i velikom ekranu sve do danas. Film počinje scenom u kojoj ona kao luksuzna prostitutka dolazi k Isusu kako bi natrag vratila svog najdražeg klijenta Judu. Čini se da je Lady Gagi ta priča bila dobro poznata kada je motiv o toj ljubavi iskoristila za svoju pjesmu, s jedinom razlikom da njena Magdalena u susretu s Isusom ne doživljava preobrazbu nego do kraja ostaje »pala žena«.[15] Kad spominjemo utjecaj Marije Magdalene na glazbu, ne možemo zaobići ni hrvatsku glazbenu scenu na kojoj se prije dvadesetak godina našla na visokom mjestu glazbene ljestvice pjesma Doris Dragović posvećena kultnoj novozavjetnoj ženi pod naslovom *Marija Magdalena*, pjesma koja je 1999. izvedena i na Eurosongu u Izraelu (gdje je osvojila 4. mjesto). Iako su stihovi pjesme veoma jednostavni i iznimno kratki pa je teško provesti dublju analizu značenja, može se ipak iščitati da je Magdalena u stihovima Vjekoslave Huljić sinonim za obraćenicu koju je Božja ljubav odriješila grijeha i izbavila od grešnog života.[16]

Prisjetimo se u kontekstu kontroverznih tema vezanih uz Magdalenu i djela grčkog književnika Nikosa Kazantzakisa iz 1955. *Posljednje Kristovo iskušenje* te istoimenog filma koji je trideset i tri godine poslije režirao Martin Scorsese, a u kojemu Isus u jednom mogućem scenariju, točnije u snu, silazi s križa i ženi Mariju Magdalenu. Romana slične tematike danas je uistinu mnogo, a tu su ideju posebno počeli širiti Michael Baigent, Richard Leigh i Henry Lincoln u knjizi *Holy Blood, Holy Grail*[17], Kathleen McGowan u *The Expected One*[18], kao i Margaret Starbird u nizu svojih knjiga[19].

---

[15] Magdalena je lik koji se pojavljuje u još mnogo popularnih pjesama i u različitim glazbenim žanrovima, od rocka, rapa, jazza, countryja, r&b, ali i u klasičnoj glazbi. Nju su u svojim pjesmama, a opisanu kao grešnicu, još spominjali Linda Davis, Lenny Kravitz, Patty Larkin, Franz Ferdinand, Perfect Circle, Redrum. Usp. Lesa BELLEVIE, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture, 264.

[16] Tekst pjesme je sljedeći: »Jer tvoja ljubav me razapela, odriješila me mojih grijeha. Svjedok mi Bog srca mi mog, ova žena zna da ti pripada sva, Marija Magdalena. Vodila me noć svud po svijetu i rekla sam joj stoj ja dalje neću.«

[17] Michael BAIGENT — Richard LEIGH — Henry LINCOLN, *Holy Blood, Holy Grail*, New York, 1982.

[18] Kathleen MCGOWAN, *The Expected One*, New York, 2006. Autorica je na knjizi počela raditi 1986. godine, objavila ju je u vlastitoj nakladi 2005., a Touchstone otkupljuje prava i izdaje ju godinu dana poslije.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 303

No ipak, čini se da se lavina javnog interesa za Mariju Magdalenu pokrenula 2003. godine izlaskom kriminalističkog romana Dana Browna *Da Vincijev kod* kao i istoimenim filmom Rona Howarda, u kojemu su spekulacije navedenih autora o tome da je Magdalena »Sveti Gral« te Isusova žena i majka njegova djeteta sada predstavljene gotovo kao dokazane činjenice.[20] Nevjerojatno je koliko je ta fiktivna priča ostavila utjecaja na čitatelje i gledatelje diljem svijeta, od kojih mnogi do tada nisu ni čuli za ovu biblijsku ženu. I sama sam imala priliku voditi zanimljive rasprave s nekoliko akademski obrazovanih ljudi koji su bez oklijevanja tvrdili da vjeruju u istinitost Brownove priče, iako nikada u životu nisu u ruke uzeli Sveto pismo, a kršćanstvo poznaju tek u površnim okvirima opće kulture. No i u razgovoru s teološki obrazovanim ljudima i studentima katoličkih sveučilišta na pitanje tko je bila Marija Magdalena, najčešće se moglo čuti: bivša prostitutka, žena uhvaćena u preljubu, obraćena grešnica, Lazarova sestra ili Isusova ljubavnica. Kao izvore svojih uvjerenja naveli su Bibliju, satove vjeronauka i filmove. Zahvaljujući 1400 godina iskrivljenih prikaza Magdalene kroz različite crkvene i sekularne platforme, »pogreška se čvrsto ukorijenila u zapadnu misao«[21], iako je Drugi Vatikanski sabor nanesenu štetu pokušao ispraviti i vratiti ovoj velikoj novozavjetnoj ženi dostojanstvo kroz nova liturgijska čitanja na blagdan kojim se ona časti i to sada kao ona koja je prva susrela uskrsloga Krista, a ne više kao obraćena seksualna prijestupnica. Magdalena je tako zasigurno imala mnogo uloga, i u povijesti i u popularnoj kulturi.

Do sada navedene činjenice otvaraju vrata promišljanju o važnosti i utjecaju medijskih slika na stvaranje kolektivne svijesti i pamćenja te u isto vrijeme oblikovanje vjerskog i društvenog identiteta.[22] Složit ćemo se, vje-

---

[19] *The Goddess in the Gospels. Reclaiming the Sacred Feminine* (Rochester, 1998.); *Mary Magdalene: Bride in Exile* (Rochester, 2005.); *The Woman with the Alabaster Jar. Mary Magdalen and the Holy Grail* (Santa Fe, 1993.).

[20] Iako se za spekulacije koje se pojavljuju u popularnoj kulturi o tome da je Marija Magdalena bila Isusova žena i manifestacija ženskog božanstva ne nalazi potvrda u povijesnim izvorima, Mary Ann Beavis smatra te ideje iznimno važnima i relevantnima za današnje kršćane. Pitanja koja ti sadržaji postavljaju tiču se Isusovog čovještva, uloge žene u crkvenim službama, teologije braka i značenja biblijskog nauka o tome da su oba spola stvorena na Božju sliku. Usp. Marry Ann BEAVIS, Who is Mary Magdalene, u: Robert B. KRUSCHWITZ (ur.), *Christian Reflection. A Series in Faith and Ethics: Women in the Bible*, Waco, 2013., 29.

[21] Lesa BELLEVIE, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture, 263.

[22] Usp. Jasna ĆURKOVIĆ NIMAC — Irena SEVER, Mediji i pamćenje. Prostetičko pamćenje i njegova uloga u stvaranju nove globalne zajednice, u: Miljenko BREKALO —

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 304

rujem, da se temeljni prijenosnici zapadnih kulturnih vrijednosti, poput obitelji, Crkve i odgojno-obrazovnih institucija, u današnje vrijeme sve više zamjenjuju medijima, posebno filmom i televizijom.[23] Naime, u vremenu u kojem religija i religioznost sve više postaju dio privatnoga, obilježeni snažnim individualizmom, te u kojem formacija identiteta, uključujući i onaj religiozni, polako izlazi iz tradicionalnih institucija unutar kojih se nekada oblikovao svjetonazor, mediji postaju nova arena unutar koje se pregovara o značenju.[24]

S većinom ovozemaljske zbilje nikada nećemo imati izravan kontakt (jer nam je geografski daleko ili se dogodilo u prošlosti), pa stavove o davnim i dalekim pojavama najčešće oblikujemo putem medija. Oni konstantno produciraju i reproduciraju kolektivna pamćenja, ljudske nade i strahove i tako obavljaju ulogu sličnu ulozi mitova u ranijim stoljećima.[25] Perpetuirani prikaz određenih osoba ili skupina kroz slike, ilustracije, romane, pjesme, stripove, filmove i ostala sredstva društvenih komunikacija, odražava se na kolektivno podsvjesno i oblikuje pamćenje koje se prenosi s generacije na generaciju. Kroz medijske prikaze određenih stvari, osoba, pojava i događaja oblikujemo o njima mišljenja i uvjerenja, a na temelju njih vrijednosti i ponašanja. Uz to, mediji reflektiraju vladajuće društvene norme i često simbolički degradiraju žene, bilo tako da ih uopće ne prikazuju, ili ih prikazuju u stereotipnim ulogama. S druge strane, narativne filmske konvencije stvaraju muškog protagonista kao aktivnog agenta koji pokreće priču. Vjerujem da ćemo se složiti kako nije svejedno prikazuju li se žene u medijima pretežno u kontekstu seksualnosti i submisivnosti, a muškarci razuma i superiornosti jer se na taj način ženi umanjuje autoritet kako u privatnom, tako i u javnom životu (crkvenom, političkom, društvenom ili kulturnom). Žene su naime u medijima podzastupljene i marginalizirane bilo u sektoru medijske produkcije bilo u medijskim sadržajima. One pak

---

Angelina BANOVIĆ-MARKOVSKA — Mate BUNTIĆ (ur.), *Kultura, društvo, identitet — Europski realiteti*, Zagreb — Osijek, 2014., 416-432.

[23] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, u: John R. MAY (ur.), *New Images of Religious Film*, Kansas, 1997., 112.

[24] Usp. Stewart M. HOOVER, Religion, Media and Identity. Theory and Method in Audience Research on Religion and Media, u: Jolyon P. MITCHELL — Sophia MARRIAGE (ur.), *Mediating Religion. Conversations in Media, Religion and Culture*, Edinburgh, 2003., 11.

[25] Usp. Roger SILVERSTONE, Television, Myth and Culture, u: John CAREY (ur.), *Media, Myths and Narratives. Television and the Press*, London, 1988., 20-47.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 305

koje se pojavljuju u medijskim narativima najčešće su prikazane kroz razne ženske stereotipe kao mlade i lijepe, definirane u odnosu na supruga, oca, sina, šefa ili nekog drugog muškarca, pasivne, neodlučne, submisivne, ovisne, naglašeno erotizirane itd.[26] U tom smislu, prikazujući kroz povijest jednu od najvećih Isusovih učenica — koju su u prvim stoljećima kršćanstva nazivali *apostola apostolorum*[27], moralnom savjesti učenika, vizionarkom, sveznajućom ženom[28] — kao grešnicu, preljubnicu, ili suprugu i majku Isusove djece, umanjuje joj se značaj i crkveni autoritet jer ju se gura u područje senzualnog, osjetilnog, reproduktivnog, pasivnog, privatnog.[29] To svođenje Marije Magdalene na seksualnost nije ostavilo posljedice samo na memoriju koju imamo o njoj, već i općenito na odnos prema ženama u kršćanskoj tradiciji. Istina, posljednjih se desetljeća pod utjecajem feminističkih studija ta iskrivljena slika pokušava mijenjati naglašavajući Magdaleninu ulogu svjedokinje i navjestiteljice uskrsnuća koja nema veze s drugim ženama koje se spominju u Novom zavjetu, no ona u kolektivnoj svijesti i dalje najčešće slovi kao okajana prostitutka, preljubnica i zavodnica.[30]

Diane Apostolos-Cappadona, teoretičarka religiozne umjetnosti i vizualnih studija, vjeruje da slika ima središnju ulogu kao primaran komunikator rodne identifikacije i teoloških vrijednosti, dok medijska slika žene nudi vremenski barometar kulturnih poimanja o prikladnoj ulozi žene u društvu i Crkvi. Stoga smatra da se pažljivom analizom filmskog prikaza žene može dati značajan doprinos diskusiji o njezinoj ulozi u društvenoj i crkvenoj zajednici.[31] U ovom ćemo poglavlju stoga analizirati kako je lik Marije

---

[26] Usp. Liesbet van ZOONEN, *Feminist Media Studies*, London, 2000.,17; 89.

[27] Rimski biskup Hipolit (170.—235.) Magdalenu naziva *apostola apostolorum*, a tu je antičku tradiciju preuzeo i papa Ivan Pavao II.

[28] Usp. Kevin BROWN, Tis Pity She's a Whore. The Revision of Mary Magdalene in Contemporary Fiction, 312-313.

[29] Feministička teologinja Rosemary Radford Ruether mišljenja je da je Marija Magdalena zapravo žrtva »mutnog posla« rane Katoličke Crkve koja je njen autoritet (kao Isusove učenice i prve svjedokinje uskrsnuća čiji je zadatak bio navijestiti Radosnu vijest — na kojoj se temelji čitavo kršćanstvo — muškim učenicima koji su se kukavički skrivali) htjela staviti u pitanje prikazujući je kao grešnu i slabu ženu, pokajnicu i bivšu prostitutku, te tako njoj i ostalim ženama onemogućiti pristup pozicijama moći i hijerarhiji. Usp. Rosemary RADFORD RUETHER, The Future of Feminist Theology in the Academy, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 4 (1985.), 703-713.

[30] Usp. Kevin BROWN, Tis Pity She's a Whore. The Revision of Mary Magdalene in Contemporary Fiction, 291-316.

[31] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, 112.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 306

Magdalene utjecao na filmsku umjetnost i kako je medij filma kroz svoju stodvadesetogodišnju povijest prikazao ovu novozavjetnu ženu. Zašto baš film, a ne neki drugi medij? Razlog je prvenstveno taj što je film »postao jedan od najmoćnijih projektora kulturnih vrijednosti i stavova«.[32] Od najranijeg djetinjstva o svijetu i čovjeku, između ostaloga, učimo posredstvom filmskih naracija i junaka te stoga nećemo pogriješiti ako taj medij svrstamo u moćnu instituciju socijalizacije i kreiranja vrijednosnog sustava. Prepuštajući se filmskim pričama, mi u stvari tragamo za estetskim užitkom, fiktivno nastanjujemo jedan drugačiji svijet, ali i definiramo osobni i društveni identitet pitajući se zajedno s filmskim likovima: »Tko sam, odakle dolazim i kamo idem«? Film je ogledalo društva: kroz svoje priče i žanrove govori nam što čovjeka i društvo tišti i veseli u određenom društveno-povijesnom trenutku, ali isto tako utječe na oblikovanje svjetonazora i novih moda. Filmske priče govore nama i govore o nama, o temeljnim životnim iskustvima, o svemu onome što je predmet naših najintenzivnijih osjećaja i vrednota: ljubavi i mržnji, bolesti i zdravlju, prijevari i vjernosti, prijateljstvu i rivalstvu, razočaranjima i nadanjima.[33] Likovi i situacije koje nam donose filmske priče predstavljaju potencijalni virtualni model s kojim se čovjek poistovjećuje i koji u stvarnom životu može oponašati. Kao što ističe medijski pedagog Krešimir Mikić, ljudi nisu tek pasivni konzumenti medijskog sadržaja već »asimiliraju socijalno okružje upravo uz pomoć filma, stvarajući svoj svijet uz poticaje koji dolaze s ekrana […] (koji) prodiru svojim znakovljem, stilom duboko u njihov svakodnevni život«.[34]

Filmovi i općenito vizualne umjetnosti postmodernom su čovjeku, kojeg talijanski filozof Giovanni Sartori ne bez razloga naziva *Homo videns*[35], pristupačniji i korišteniji od tekstualnih medija, te je vrlo vjerojatno da su u 20. i 21. stoljeću više od ostalih vjerskih medijskih sadržaja utjecali na oblikovanje kolektivne imaginacije o novozavjetnim događajima i likovima. Znanstvenik s područja religije i filma Anton Kozlovic naglašava kako akademska istraživanja ne bi nikada smjela ignorirati moć koju film ima kod djece i mladih jer su upravo oni više nego bilo koja prijašnja generacija uronjeni u kulturu »slika u pokretu«, dok u isto vrijeme Bibliju, liturgiju i kon-

---

[32] *Isto.*

[33] Usp. Milly BUONANNO, *Leggere la fiction, »Narrami o diva rivisitata«*, Napoli, 1996., 24-25.

[34] Krešimir MIKIĆ, *Film u nastavi medijske kulture*, Zagreb, 2001., 253.

[35] Usp. Giovanni SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Bari, 2007.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 307

ceptualni jezik teologije doživljavaju kao nezanimljive i neshvatljive.[36] Uistinu, LifeWay Survey, istraživanje provedeno 2012. godine u SAD-u, pokazalo je da 80% praktičnih vjernika protestantske provenijencije ne čita redovito Bibliju, a čak njih 34% uopće je ne čita.[37] Možemo pretpostaviti da je i kod katoličkih vjernika slično, ako ne i alarmantnije. Nije stoga rijetkost da će glavni ili možda i jedini kanal spoznaje biblijskog teksta mnogima biti upravo filmska slika.[38]

1.1. MOĆ SLIKA I MEDIJ FILMA

Film možemo definirati kao tekst sastavljen od slika u pokretu koje zahtijevaju interpretaciju, svojevrsno »dešifriranje«, a čitanje i interpretacija tog teksta (slike) uvijek su dinamičan odnos između njega i gledatelja/kritičara. Filmska se priča sastoji od slika i riječi, vizualnog i verbalnog, znakova i simbola koji prenose eksplicitne i implicitne poruke. Budući da medijski tekstovi nose mnogobrojna značenja i otvoreni su brojnim interpretacijama, tj. u sebi su višeznačni, zadatak je gledatelja da na temelju slika i riječi koje je redatelj svjesno konstruirao oblikuje značenje i otkrije poruke filma. To znači da je gledanje aktivan čin u kojem gledatelji angažiraju i intelekt i emocije. Viđenje i interpretacija zbilje, a još više fikcije, uvijek su stvar njihova individualnog doživljaja. Kako ćemo nešto tumačiti ovisi o našem kulturnom, društvenom, religioznom, etničkom ili političkom *backgroundu* u

[36] Usp. Anton Karl KOZLOVIC, Sacred Subtext and Popular Film. A Brief Survey of Four Categories of Hidden Religious Figurations, u: *Journal of Contemporary Religion*, 18 (2003.) 3, 318. Nekadašnji predsjednik Papinskog vijeća za kulturu, kardinal Paul Poupard, također je naglasio izvanredne mogućnosti filma za današnju evangelizaciju kada se Crkva susreće s poteškoćama u navještaju svog *Creda* novim generacijama. U tom smislu kaže kako je filmska umjetnost postala »primarno i nezamjenjivo sredstvo komunikacije, stvaranja kulture i evangelizacije. Ponekad stručnjaci za komunikaciju uočavaju da se Crkva ne zna izraziti jezikom razumljivim za današnjeg čovjeka, dapače, kao da joj je nestalo svježine i odlučnosti u naviještanju Isusa Krista. Ima u tome istine. Dobrodošle su kritike koje nam pomažu da bolje naviještamo Radosnu vijest, putem modernih sredstava komuniciranja, a posebno putem filmske umjetnosti. Koji izvanredni potencijal filmskog medija za evangelizaciju! [...] Isus Krist nalazi se među nama i kroz filmski scenarij. Djela koja su nadahnuta osobom i porukom Isusa Krista jesu nebrojena, kao i razlozi očaranosti koju Čovjek iz Nazareta uzrokuje i dan danas u ljudima, pa stoga i u redateljima.« Usp. Paul POUPARD, Saluto, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 7-8.

[37] http://lifewayresearch.com/?s=bible (9. VII. 2016.)

[38] Usp. Dario E. VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Roma, 2005., 11.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 308

kojem smo prošli proces socijalizacije. Diane Apostolos-Cappadona naglašava upravo važnost i moć slika u procesu ljudske socijalizacije jer one utjelovljuju podijeljenu memoriju koja stvara temelje društvenog i političkog identiteta zajednice vjernika. Slike imaju moć stvoriti ugodu, šokirati, educirati, transformirati, pa čak dovesti do duhovne ekstaze kroz estetsko iskustvo.[39] David Freedberg, jedan od prvih povjesničara umjetnosti koji je proučavao »moć slika« kod publike, objašnjava: »Slike i kipovi ljude seksualno uzbuđuju; oni trgaju slike i kipove; sakate ih, ljube, plaču pred njima, idu na putovanja da ih 'vide'; zaklinju im se i pozivaju na pobunu. Putem njih zahvaljuju, očekuju da će se po njima uzvisiti, te one u njima bude visok stupanj empatije i straha. Oduvijek su ljudi tako reagirali; i to još uvijek čine. To čine u društvima koja nazivamo primitivnima i u modernim društvima Istoka i Zapada, u Africi, Americi, Aziji i Europi.«[40]

Svaki gledatelj posjeduje vlastitu povijest slika koje je u životu vidio, a asocijacije su posebno snažne kada se radi o religioznim slikama s kojima smo se socijalizirali još kao djeca (ilustracije u Bibliji za mlade, na blagdanskim čestitkama, vitrajima na crkvenim prozorima i sl.). Mnoge od tih slika proizašle su iz klasičnih djela kršćanske umjetnosti koja su prikazivala biblijske likove, između ostalog i Mariju Magdalenu, kroz niz prepoznatljivih simbola, kostima, scenografija, scenarija i gesta. S vremenom su se stvorile umjetničke konvencije s prepoznatljivim kodovima, pa će tako Djevica Marija nositi plavo, Juda imati crvenu kosu, Ivan bili mlad i feminiziran, Isus vizualno zauzeti središnje mjesto na Posljednjoj večeri, a Marija Magdalena biti seksepilna dugokosa žena.[41] Ti vizualni elementi su se, svjesno ili ne,

---

[39] Još je sv. Augustin naglasio moć slika u polemici o božanskom stvaranju, kada piše: »Tiranin Dionizije, [...] jer je bio deformiran, nije želio imati djecu poput sebe. Dok je spavao sa svojom ženom običavao je ispred nje staviti prekrasnu sliku, te je ona želeći njenu ljepotu, istu na neki način i uzela te je prenijela na potomstvo koje je začela.« Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, 113.

[40] David FREEDBERG, *The Power of Images*, Chicago, 1989., 2.

[41] Diane Apostolos-Cappadona u analizi vizualne reprezentacije Marije Magdalene u kršćanskoj ikonografiji kroz dvijetisućljetnu povijest zaključuje kako je temeljna ikonografija Marije Magdalene ona prekrasne mlade žene duge raspuštene kose koja ponekad drži staklenku s miomirisnim mastima kojima ima pomazati Isusove noge u farizejevoj kući, ili pak njegovo mrtvo tijelo. Suvremeni likovni prikazi Magdalenu ponekad predstavljaju kao ženu u dubokoj kontemplaciji, uz koju vizualno dominira križ, lubanja ili bič kao simboli pokajanja i obraćenja. Ponekad je možemo vidjeti i u meditativnoj pozi dok se gleda u zrcalo, što simbolizira duhovnu introspekciju, pogled u vlastitu nutrinu. Boja njenih haljina također ima simboličnu vrijednost. Apostolos-Cappadona ističe kako narančasta konotira Magdaleninu bivšu mondenost, lju-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 309

bičasta pokoru, a crvena ljubav u svim njenim dimenzijama (od agape i filia, do erosa i narcisoidne ljubavi). Kosa također ima mnogostruku simboliku u umjetnosti. Bujna kosa tako predstavlja tjelesnu i duhovnu energiju, plodnost i životni elan. Magdalena je najčešće prikazivana s dugom, raspuštenom i bujnom kosom. Time se predstavlja njena dvostruka uloga: one koja je Isusu kosom pomazala noge te obraćene grešnice. U klasičnoj, pretkršćanskoj i mediteranskoj umjetnosti, crvena kosa simbolizira strast i seksualnost. Prikazom Magdalene kao crvenokose žene htjelo se izreći da je bila uhvaćena u preljubu te da je bila prostitutka. Bujna i njegovana kosa u tom je razdoblju simbolično predstavljala duhovni razvoj i obraćenje. U mediteranskom svijetu mlade neudane žene nosile su dugu raspuštenu kosu kao simbol čistoće, a prostitutke su je vezale i plele visoko na glavi kao znak profane ljubavi. Budući da je Magdalena najčešće predstavljena s dugom i raspuštenom kosom, to konotira i te kulturološke običaje. U tom ranokršćanskom razdoblju nije se još raspravljalo o Marijinom identitetu a cilj njenog vizualnog prikaza bio je naglasiti da je svjedokinja čuda u životu Isusa iz Nazareta. Kroz srednji vijek Magdalena počinje svoje proputovanje kao individualka koja traži svoj izgubljeni identitet. Magdalena se počinje častiti kao svetica pokajnica, ona koja vrši pokoru, te ju se često miješa s jednom drugom obraćenom prostitutkom, Marijom iz Egipta. Kao velika grešnica kojoj su oprošteni grijesi i darovana joj je ljubav, kao i čast da bude prva svjedokinja uskrsnuća, Magdalena u srednjem vijeku postaje simbolom ohrabrenja grešnicima. Što se njene kose tiče, dok je u ranijim razdobljima znala biti prekrivena velom, sada prekrasni uvojci opušteno vijore oko ramena. Ona postaje simbolom junakinje kršćanskih vrlina, ljubavi i poniznosti. Magdalena je u tom razdoblju počela asimilirati osobine klasične boginje djevice, poput Dijane Efeške, zaštitnice trudnica, plodnosti i male djece. U renesansi, koja snažan naglasak stavlja na sve što je ljudsko, vizualno se Magdalenu prikazuje kao grešnicu, pokajnicu i onu koja tuguje i pomazuje Isusu glavu i noge. Često kleči pod Isusovim nogama, što istovremeno simbolizira njenu »palu« narav ali i ulogu stražarice uz Isusovo tijelo koje visi na križu, a što je bila glavna umjetnička konvencija prikaza Marije Magdalene u zapadnoj umjetnosti od petog stoljeća nadalje. U kasnom srednjem vijeku svjedočimo temi pod nazivom *Noli me tangere* koja prikazuje ukazanje Uskrsloga Mariji Magdaleni. Mnogi su se mogli poistovjetiti s njenom ulogom grešnice kojoj je Bog oprostio grijehe i učinio je dostojnom ukazanja i nasljedovanja. Uzmemo li u obzir renesansni interes za sve što je ljudsko, poveznica Magdalene s prostitutkom dopustila je prikaz ženskog tijela djelomično ili u potpunosti razgolićeno. Barokna umjetnost naglašava senzualnu i pohotnu narav Magdalene pokajnice kroz korištenje boje, prirodnog svjetla, fluidne draperije i provokativnih poza. Magdalena je i dalje prekrasna mlada žena duge bujne kose koja nosi otkrivajuću, prozirnu odjeću i kontemplira nad svojom sudbinom. No njezina nagost ne simbolizira raspuštenost, već nevinost i čistoću ljudskog duha koji se kaje i otkupljen je. Reformacijom i sekularizacijom Magdalenin lik počinje gubiti simboliku pokajanja, grešnosti i otkupljenja i sada u ulozi *femme fatale* sve više umjetnicima postaje alibi za prikazivanje ženske nagosti. Do kraja 19. i u ranom 20. stoljeću njena će slika biti sinonim senzualnosti i gotovo blasfemijskog erotizma, a neki autori, poput Paula Cézannea ili Pabla Picassa, željet će prikazom Magdalene u biti opisati kulturne vrijednosti i emotivna značenja koja se kriju u njenom liku prostitutke obraćene u sveticu. Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, »The Scarlet Lily«. Mary Magdalene in Western Art and Culture, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene*, New York, 2006., 200-211.; Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene. Images and Tradition*, New York, 2002.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 310

prebacili i na filmsko platno te tako dali auru povijesne »autentičnosti«.[42] Tako Gibsonovu ili DeMilleovu Mariju Magdalenu i Isusa doživljavamo kao »stvarne« jer odgovaraju predodžbi koju smo o njima stvorili putem tradicionalnih ilustracija iz pobožnih sličica ili dječje Biblije. Prema teoriji odgovora (*response theory*), one religiozne slike i simboli koji odražavaju zajedničku memoriju i utjelovljuju društveni i politički identitet zajednice vjernika imaju jedinstvenu moć u oblikovanju našeg »oka«, tj. načina gledanja kojim vrednujemo ono što vidimo pod utjecajem prošlih iskustava. Od djetinjstva smo odgajani razdvajati fikciju od zbilje, a to posebno dolazi do izražaja kada se radi o vjerskim istinama. Kada se kostimi i scenografija sjedine s onime što prepoznajemo kao »istinitu priču«, a što se oblikovalo pod utjecajem naše izloženosti dugogodišnjoj kršćanskoj umjetnosti, sami smo sebe u stanju uvjeriti da ono što vidimo na filmskom platnu odgovara povijesnoj istini. Tako, kada smo sposobni imenovati likove na temelju odjeće i mjesta na temelju pejzaža, vjerujemo da nam je crta razgraničenja između autentične priče i holivudske fantazije itekako jasna.[43]

Slično toj familijarnosti s religioznim slikama, svatko od nas posjeduje i unutarnje skladište sekularnih slika koje utječu na naše životne stavove i svjetonazor, posebno u odnosu na to što znači biti muško i žensko. Slike i medijski prikazi žena i muškaraca projiciraju naše »ispravne predodžbe« ženstvenosti i muževnosti u mnogim životnim segmentima, od načina odijevanja i frizure, do držanja, ponašanja, gesta i načina govora. Tako dječaci i djevojčice, gledajući Pepeljugu ili Snjeguljicu kao i ostale Disneyjeve princeze, oblikuju predodžbu o tome da biti žensko znači prepustiti se muškarčevu vodstvu i mudrosti, da će se mladić koji uistinu ljubi utući herojskim djelima kako bi spasio »odabranicu svoga srca«, da ljubav pobjeđuje zlo, ili da su stare usidjelice zle, što se očituje u dubokom tonu njihova glasa, visokom i koščatom tijelu, dugim noktima te pretjeranoj gestikulaciji. Dobre i ženstvene djevojke, s druge strane, imaju mekan i dražestan glas, mala i jedra tijela i uvijek se ljupko ponašaju. Istina, danas se parametri muškosti i ženskosti redefiniraju, a ta tranzicija započinje devedesetih godina kada sve više filmskih junaka i junakinja počinje zadobivati androgin izgled

[42] Ponekad iz redateljevih i producentovih bilježaka možemo doznati koji je umjetnik utjecao na prikaz nekog lika. Tako je, na primjer, poznato da su realizam i dramatično osvjetljenje te kompozicija baroknog slikara Caravaggia utjecali na Gibsonovu *Pasiju*.

[43] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene*, New York, 2006., 253-255.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 311

pod utjecajem sve većeg prihvaćanja alternativnih životnih stilova i seksualnih preferencija te promjene uloga žena u profesionalnom životu.[44]

Suvremena je znanost prepoznala važnost vizualnog u kritičkom razumijevanju i vrednovanju povijesti baš kao što je slučaj s pisanim dokumentima koji su oduvijek imali posebnu težinu za donošenje suda o konkretnim povijesnim zbivanjima i osobama. Simbolizam kršćanske umjetnosti, bilo one tradicionalne ili pak popularne, zasniva se na vizualnoj pismenosti onih koji gledaju slike. Kako bi se shvatio fenomen osobe poput Marije iz Magdale, važno je proučiti povijest njene ikonografije te ono što smo vidjeli usporediti s onime što smo naučili iz crkvene tradicije i/ili pobožnih legendi.[45]

1.2. FEMINISTIČKA FILMSKA TEORIJA

Kroz povijest su se oblikovali i učvrstili mnogi rodni stereotipi, kako s obzirom na žene, tako i s obzirom na muškarce. Rezultati međukulturalnog istraživanja koje su 1990. godine proveli Williams i Best u trideset i dvije zemlje jasno pokazuju da bez obzira na to što se već javio treći val feminizma i bez obzira na težnje zapadnih društava k rodnoj ravnopravnosti i emancipaciji žena, još uvijek većina društava i dalje muški spol postavlja kao superioran, a muške osobine vrednuje pozitivnije od onih tipično ženskih. Muškarce su tako ispitanici opisali kao nezavisne, dominantne, neemocionalne, maskuline, pustolovne, agresivne, hrabre, poduzetne, moćne, nepristojne, ozbiljne i mudre, a žene kao submisivne, praznovjerne, sentimentalne, feminine, sanjalačke, nježne, osjetljive, slabe, mekog srca, emocionalne, plašljive, zavisne, atraktivne i seksi.[46] Moderni feminizam nastoji tu stereotipiziranu muško-žensku paradigmu promijeniti zbog negativne slike žena koje se nude muškarcima kao idealne, ali i zbog negativne samopercepcije koju ti stereotipi stvaraju kod žena.[47] Povjesničar umjetnosti Erwin Panofsky vjeruje da su vizualni prikazi žena »kulturalni simptomi« čija analiza može pomoći u identificiranju glavnih tendencija u pogledu položaja žena određene kulturne ere. Kada piše o klasičnom filmu iz 40-ih go-

---

[44] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, 115.

[45] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene. Images and Traditions*, 8.

[46] Usp. John E. WILLIAMS — Deborah L. BEST, *Measuring Sex Stereotypes. A Multination Study*, Beverly Hills, 1990.

[47] Usp. bell hooks, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*, Cambridge, 2000.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 312

dina, Mary Ann Doane kaže da »bolesti i žene imaju nešto zajedničko — oboje su društveno podcijenjene i neželjene, marginalizirane čestice koje neprestano prijete prodrijeti i zaraziti ono što je važno, a to su zdravlje i muškost«.[48] U filmovima koje analizira, a koji nastoje pratiti žensku subjektivnost i čežnju, žene su redovito prikazivane u okviru tradicionalno ženskih stereotipa i kao one s poremećajem osobnosti, histerične, paranoične, neurotične, mazohistice, jednom riječju one koje pate od različitih »ženskih mušica«. Pretjerana senzualnost, razuzdana strast ili loša sreća u vezama s muškarcima česti su uzroci samoubilačkih namjera ili drugih psiholoških poremećaja žena. Prikazane kao depresivne, nestabilne, nekompetentne i slabe, žene postaju predmet muškog nadzora i moći; one padaju pod mušku skrb čija je zadaća ženu spasiti od nje same, pa će onda ti isti muškarci definirati ženski identitet i njihove želje.[49] Feministička teorija filma takvom će se prikazu snažno usprotiviti.

Feministička istraživanja u filmskim studijima i religijskim studijima izrasla su iz feminističkog pokreta šezdesetih godina. Njihov glavni prigovor išao je na račun patrijarhalnih vrijednosti i muške dominacije koji vladaju medijima i društvom općenito. Spomenuta se filmska teorija[50] koncentrirala na razvoj ženskog doprinosa režiranju filmova, proučavanje slika žena u filmu, razvoj teorija vezanih uz rodno predstavljanje i medijski prijem, kao i ohrabrenje za promociju pozitivnih stavova prema ženskosti i društvenim promjenama koje se vežu uz žensko pitanje. Pitanja koja autorice feminističkih vizualnih i filmskih studija postavljaju jesu sljedeća: Postoji li razlika između ženske seksualnosti i konstrukcije ženskog roda? Jesu li slike žena u umjetnosti i medijima tek rezultat muške fascinacije i opsesije ženskim tijelom? Može li jezik, uključujući vizualni jezik gesti i poza, biti prerađen jednom kada ga se prepozna kao jezik koji kontrolira i proizvodi kulturalna značenja i vrijednosti? Postoji li stvarna razlika između ženskih slika i slika žena, i onda ovih potonjih u odnosu na to jesu li ih proizvele žene ili muškarci? Esej Laure Mulvey *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, objavljen 1975. godine, jedan je od najutjecajnijih i najreprezentativnijih tekstova fe-

---

[48] Mary Ann DOANE, *The Desire to Desire. The Woman's Film of the 1940's*, Bloomington, 1987., 38.

[49] Usp. Irena MAKARUSHKA, Women Spoken For. Images of Displaced Desire, u: Joel W. MARTIN — Conrad E. OSTWALT, Jr. (ur.), *Screening the Sacred. Religion, Myth, and Ideology in American Film*, Boulder, 1995., 142.

[50] O feminističkoj teoriji filma i njenim psihoanalitičkim temeljima, vidi: Robert STAM — Robert BURGOYNE — Sandy FLITTERMAN-LEWIS, *New Vocabularies in Films and Semiotics. Structuralism, Post-structuralism and Beyond*, London, 1992., 174-183.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 313

ministričkih filmskih studija, a bavi se upravo tim pitanjima.[51] U svom promišljanju i analizi filmske umjetnosti, Laura Mulvey tvrdi kako su se patrijarhalne strukture tako institucionalizirale u kinematografiji da muškarci svjesno i nesvjesno oblikuju sliku žene koja zadovoljava njihove osnovne i podsvjesne želje, a »(f)ilmski kodovi stvaraju pogled, svijet i objekt, oblikujući tako iluziju skrojenu po mjeri užitka«.[52] Žene u filmu jesu objekti koje su stvorili muškarci, podređene su muškom pogledu. Prema L. Mulvey, »muško zurenje«[53] u klasičnoj kinematografiji oblikovao je film slijedeći dobro uhodane rodne stereotipe koji muškarcu dodjeljuju aktivnu ulogu onoga koji gleda i u tome uživa, a ženi pasivnu, egzibicionističku ulogu one koja je gledana i koja postaje objekt voajerističkih tendencija (skopofilija[54]). Tako je užitak gledanja podijeljen između aktivnog/muškog i pasivnog/ženskog, a što ženu automatski stavlja u podređeni položaj. Ili kao što kritičar kulture John Berger piše u svojoj klasičnoj studiji *Ways of Seeing* s obzirom na čitavu povijest vizualne kulture Zapada: «Muškarci djeluje, žene se pojavljuju. Muškarci promatraju žene. Žene promatraju kako ih se promatra. To ne određuje samo odnose muškaraca i žena već i odnos žena prema sebi.«[55] L. Mulvey u tom smislu poziva na »uništenje užitka kao radikalnog oružja«[56], što je neophodni preduvjet da žene zadobiju moć nad načinom na koji ih se prikazuje u medijima kao i autonomnu simboličnu formu, »jedan novi jezik žudnje«[57] koji će se artikulirati *u* i *putem* filma te

---

[51] Usp. Laura MULVEY, Visual Pleasure and Narrative Cinema, u: Laura MULVEY (ur.), *Visual and Other Pleasures*, Cambridge — Bloomington, 1989., 14-26.

[52] *Isto*, 25.

[53] Engleski termin koji koristi L. Mulvey u odnosu na »gledanje« je *gaze*, a ne *look*. U hrvatskom jeziku nemamo adekvatan termin kojim bismo preveli *gaze*, pa će se tako najčešće *gaze* i *look* prevoditi kao istoznačnice. Razlika između engleskih termina *to gaze* i *to look at* jest u tome što glagol *to gaze* implicira više od glagola *to look at* — on označuje psihološki odnos moći u kojem je *gazer* superioran predmetu svoga *gaze*. Možda bismo najbolje imenicu *gaze* i glagol *to gaze* preveli sa zurenje i zuriti/buljiti. Usp. Jonathan SCHROEDER, Consuming Representation. A Visual Approach to Consumer Research, u: Barbara B. STERN (ur.), *Representing Consumers. Voices, Views and Visions*, London, 1998., 208.

[54] U psihoanalitičkoj teoriji, skopofiliju možemo definirati kao »osnovni ljudski seksualni nagon da gleda drugu osobu, svjestan i koncentriran oblik gledanja koji uzrokuje osjećaje požude i zadovoljstva koji nisu direktno povezani s erogenim zonama.« Liesbet van ZOONEN, *Feminist Media Studies*, London, 2000., 88.

[55] John BERGER, *Ways of Seeing*, London, 1972., 47.

[56] Laura MULVEY, Visual Pleasure and Narrative Cinema, 14.

[57] *Isto*, 15.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 314

stati na kraj nametnutom gledanju iz muške perspektive tj. voajerističkom zurenju.

Pretpostavlja se dakle da je prototip idealnog gledatelja muškog roda, pa je slika žene konstruirana tako da ugodi muškarcu. To možemo primijetiti prateći zapadnu povijest umjetnosti i vizualne kulture, posebno likovnu umjetnost od 17. stoljeća naovamo u kojoj slike ženske golotinje odražavaju žensku podređenost »vlasniku i žene i slike«[58], a isti se trend nastavlja u suvremenim filmovima, reklamama, videospotovima i ostalim medijskim proizvodima koji su konstruirani iz muške perspektive i u kojima je žena prikazana kao objekt žudnje, dok je njeno razgolićeno tijelo u stanju prodati sve, od igle do aviona. Berger u svojoj analizi likovne umjetnosti za primjer uzima kontradiktornosti slikara upravo u prikazivanju Marije Magdalene, s osvrtom na tri konkretne slike: *Marija Magdalena: Magdalena čita* Ambrosiusa Bensona (1519.—1550.), *Marija Magdalena* Van der Werffa (1659.—1722.) i Baudryjevu *Magdalena pokajnica* (1859.). On tvrdi: »Slika se ne može osloboditi svoje prvobitne sklonosti da postane nešto opipljivo što će dovesti do neposrednog zadovoljstva njenog vlasnika. Bit njezine (Magdalenine, *op. a.*) priče je ta da je toliko voljela Krista da se pokajala za svoju prošlost te je prihvatila smrtnost tijela i besmrtnost duše. No ipak, način na koji su slike naslikane suprotstavlja se biti te priče jer se čini kao da do preobrazbe njezina života koje je uslijedilo nakon pokajanja nije ni došlo. Metoda slikanja nije u stanju prikazati odreknuće koje bi ona bila učinila. Naslikana je kao da je, prije bilo čega drugoga, poželjna žena. Ona je tako i dalje objekt slikarske metode zavođenja.«[59] Prednost portretiranja Magdalene u filmu upravo će biti u tome što će taj medij, za razliku od slikarstva, moći vjerno uprizoriti njenu preobrazbu.

Feministički medijski teoretičari nalaze da medijski iskonstruirana žena obnaša nekoliko temeljnih uloga: poželjne supruge, brižne majke i sposobne kućanice; seksualnog objekta koji je iskorišten da proda tržišne artikle muškarcu; osobe koja želi biti lijepa za muškarca te sve češće i uspješne poslovne žene.[60] Naomi Wolf u *Mitu o ljepoti*, u kojem progovara o diktatu i konstrukciji nametnutih ideala ženske ljepote prema ekonomskim i marketinškim kriterijima te opsjednutosti tjelesnim savršenstvom, piše:

---

[58] John BERGER, *Ways of Seeing*, 52.

[59] *Isto*, 92.

[60] Usp. Judith HOLE — Ellen LEVINE, *Rebirth of Feminism*, New York, 1971., 249.; Đorđe OBRADOVIĆ, Tina BARBARIĆ, Ana-Marija DEDIĆ, Stereotipno trojstvo, u: *Kultura komuniciranja. Znanstvenostručni godišnjak*, 2 (2013.) 2, 43.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 315

»Žene su samo 'ljepotice' u muškoj kulturi kako bi ta kultura mogla i dalje biti muška. […] Kultura stereotipizira žene tako da se uklope u mit svodeći ženstvenost na ljepotu bez pameti ili pamet bez ljepote; ženama je dopušteno da imaju ili um ili tijelo, nikako ne oboje. Česta alegorija koja žene uči toj pouci parovi su lijepe i obične djevojke: Lea i Rahela u Starom zavjetu te Marija i Marta u Novom…«[61] Sukladno ideji da je žena samo roba, odnosno predmet razmjene muškaraca, Luce Irigaray govori o tri osnovne društvene uloge nametnute ženama, a koje onda možemo uočiti i u filmskoj produkciji: žena je majka (koja posjeduje upotrebnu vrijednost), djevica (koja posjeduje vrijednost razmjene) ili prostitutka (koja objedinjuje i upotrebnu i razmjensku vrijednost)[62]. Eminentni hrvatski filmolog Ante Peterlić smatrao je da, barem kada je riječ o ženskim likovima u filmu, »za tipična gledatelja ljepota [...] ima retoričku vrijednost pojačavanja doživljaja nesreće koja je zadesila protagonisticu«[63]. To ćemo *par excellence* moći vidjeti upravo u filmovima u kojima se pojavljuje lik uvijek besprijekorno lijepe, ali i nesrećom pogođene Marije Magdalene.

Razvoj feminističke teologije slijedio je put sličan onom u feminističkoj povijesti umjetnosti, književnoj kritici i filmskim studijima. Feministička teologija potaknula je povjesničare i teologe na preispitivanje i prepoznavanje kršćanstva kao duhovnog izvora za žene kroz ponovno otkrivanje ženskih referencija, slika, simbola i velikih osobnosti koje su bile zataškavane ili pogrešno interpretirane od strane crkvenih autoriteta ili u tekstovima unatrag 1500 godina. Feminističke teologinje zalažu se za ponovno vrednovanje ženskih metafora Boga koje su prisutne u Bibliji i u kršćanskoj tradiciji, stavljaju u pitanje mušku dominaciju među kršćanskim simbolima, tradicionalni prikaz Djevice Marije, proučavaju Isusov odnos prema ženama, nanovo otkrivaju i vrednuju mnoge »izgubljene žene« kršćanstva, uključujući i svetopisamske likove, svetice legendi, povijesne žene, posebno one iz ranog kršćanstva i srednjovjekovne tradicije koje su aktivno sudjelovale u razvoju i osnivanju kršćanstva. Među njima se, naravno, posebno ističe Marija Magdalena koja je stoljećima bila pogrešno interpretirana i kojoj se želi vratiti dostojanstvo apostolice apostola. Feministička teologija propitkuje mogu li se neuspjesi s kojima se suočava suvremeno kršćanstvo zahvaliti patrijarhalno i hijerarhijski uređenoj instituciji Crkve u kojoj nedostaje ili je ne-

[61] Naomi WOLF, *Mit o ljepoti*, Zagreb, 2008., 76.

[62] Usp. Luce IRIGARAY, *This Sex Which Is Not One*, New York, 1985., 186.

[63] Ante PETERLIĆ, *Filmska čitanka Ante Peterlića — žanrovi, autori, glumci*, Zagreb, 2010., 326.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 316

dovoljno iskorištena ženska dimenzija. Tako će psihologinja Carol Gilliagan reći da »zbog razlika u ženskom poimanju sebe i morala, žene daruju životnom ciklusu jednu drugačiju perspektivu i oblikuju ljudsko iskustvo po različitim prioritetima«[64] negoli muškarci, pa bi u strukturama crkvenog upravljanja itekako bila dobrodošla veća prisutnost i uloga žene.

Povijest patrijarhata, pa onda i povijest žena kao onih koje su nevidljive i nijeme, započinje u drugom tisućljeću prije Krista u kulturama antičkog Bliskog Istoka. Moć patrijarhata smještena je u mušku hegemoniju dominacije nad simboličkim sustavom, koja uzima dva oblika: »nedostupnost obrazovanja ženama i mušku dominaciju nad definiranjem.«[65] Muška kontrola i manipulacija simboličkog poretka postavlja tako muškarce u centar moralnog, religioznog, političkog i znanstvenog diskursa, a ženama se oduzima svaka moć njihovim smještanjem u područje privatnog i po mogućnosti grešnog. Dominantni arhetipovi koji definiraju iskustva žena u zapadnoj tradiciji tako su simboli Eve, napasnice, i Marije, aseksualne služavke. Simbol Eve povezan je s neposlušnošću muškom autoritetu, riskiranjem, senzualnošću i moralnom dvosmislenošću. Simbol Marije povezan je pak s Evinom suprotnošću: pokornošću, poslušnošću muškom autoritetu, djevičanstvom i moralnom sigurnošću. Ovi arhetipovi Eva *vs.* Marija predstavljaju zanimljivu kulturalnu shizofreniju. Eva je opisana kao napasnica, odgovorna za pad iz milosti u grijeh čovječanstva; nju se krivi za raspad odnosa između Boga i čovjeka, no u isto je vrijeme ona majka svih ljudi, roditeljica ljudske vrste. Je li žensko iskustvo adekvatno prikazano kroz arhetipske slike, ili je ono iskrivljeno i reducirano na »ili-ili«? Nisu li žene žrtve arhetipova koje je stvorila muška želja da definira simbolički poredak kojem se žene trebaju podvrgnuti? Jesu li žene kažnjene jer nisu uspjele živjeti po normama koje su dio muškog iskustva? Mogu li žensko iskustvo definirati same žene?[66] I masovni mediji žene često prikazuju upravo kroz ta dva arhetipa poroka i vrline.

Pitanje koje si ovdje možemo postaviti jest je li Marija Magdalena u mnogobrojnim suvremenim prikazima i spekulacijama u biti preslika Eve koja je nekoć zavela prvog čovjeka Adama, a ova sada želi zavesti Isusa koji se često u kršćanskoj tradiciji definira kao »novi Adam«? Ili je Magdalena

---

[64] Carol GILLIAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, 1982., 22.

[65] Gerda LERNER, *The Creation of Patriarchy*, New York, 1986., 219.

[66] Usp. Irena MAKARUSHKA, Women Spoken For. Images of Displaced Desire, 144.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 317

možda neka vrsta prijelaznog lika od neposlušne Eve prema poslušnoj Mariji, barem ondje gdje ćemo moći slijediti njenu preobrazbu iz prostitutke u sveticu?

1.3. KADA BIBLIJA POSTAJE FILMSKI SCENARIJ

Profesor teologije i religijskih znanosti Clive Marsh mišljenja je da svaki kulturalni izričaj i artefakt, uključujući u to i filmsko djelo, može postati predmet teološkog promišljanja.[67] U postmodernom društvu sve se više naglašava činjenica da nemaju samo i isključivo vjerski simboli moć proizvesti religiozna iskustva, već i oni koji dolaze iz sekularnog konteksta. Tako tisućljetna granica između svetog i profanog više ne »drži vodu« ili je barem mnogo tanja nego u prethodnim razdobljima. Susret sa svetim ne živi se više samo unutar posvećenih zidova, u eksplicitno vjerskim predmetima i simbolima ili znanstvenim teološkim tekstovima. Suprotno tome, kultura, mediji i nove tehnologije mogu postati izvor religioznog iskustva i teološkog promišljanja.[68] Veliki rumunjski povjesničar religije Mircea Eliade naglašava da u kulturama u kojima je Bog proglašen mrtvim upravo umjetnost dokazuje da religiozna dimenzija i dalje živi u ljudskoj (pod)svijesti.[69]

U prvim godinama dvadesetog stoljeća, kada se kinematografija počinje širiti na globalnoj razini, religija iz javne sfere polako prelazi u privatnu. Tako tada novi mediji izazivaju interpretacijsko-svjetonazorski monopol vjerskih i državnih autoriteta, onako kako to knjige i novine nikada prije nisu uspjele.[70] Film se s godinama sve više prepoznaje ne samo kao medij zabave i dokolice, već i kao skup priča koje interpretiraju naše osobne životne priče te u isto vrijeme pozivaju i nas gledatelje da interpretiramo priče kojima smo izloženi dok se prepuštamo fiktivnim svjetovima. Robert K. Johnson u tom smislu tvrdi da filmske priče mogu promijeniti naše živote prenoseći i otkrivajući istine kojih do tada nismo bili svjesni i na taj nas način »otkupiti«.[71]

---

[67] Usp. Clive MARSH, Film and Theologies of Culture, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 22.

[68] Usp. David J. GRAHAM, The Uses of Film in Theology, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 37.

[69] Usp. Mircea ELIADE, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York, 1961.

[70] Usp. Margaret R. MILES, *Seeing and Believing. Religion and Values in the Movies*, Boston, 1996., 3.

[71] Usp. Robert K. JOHNSTON, *Reel Spirituality. Theology and Film in Dialogue*, Grand Rapids, 2004., 33-34.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 318

Godinom presudnom za priznavanje filma kao važnog elementa kulture, ne tek zabave za priprost puk, smatra se 1913. Naime, u Njemačkoj je 18. travnja te godine izišla prva recenzija talijanskog filma *Quo vadis?* redatelja Enrica Guazzonija u dnevnom listu *Neue Zürcher Zeitung*. Osam dana poslije Kurt Pintus objavio je u *Leipziger Tagblattu* drugu recenziju tog filma što se smatra kamenom temeljcem u prepoznavanju kinematografije kao važnog izričaja kulture 20. stoljeća.[72] Zanimljivo je da je prvi film koji je dobio svoju novinarsku kritiku bio upravo religiozne tematike. I sama institucija Crkve od samih je početaka filmskog medija pokazala za njega veliko zanimanje. Tu tvrdnju potkrepljuje knjižica *The Religious Possibilities of the Motion Picture* koju je 1911. napisao svećenik Herbert Jump i u kojoj uspoređuje filmske priče s Isusovim parabolama naglašavajući njihovu odgojnu ulogu.[73] Sedam godina prije monsinjor Pantalini prepoznao je pak u filmu medij koji ima izniman utjecaj na mladež i zbog toga je odlučio osnovati udrugu čiji je zadatak bio nabava filmova za oratorije milanskih župa koji posjeduju filmske projektore. Zbog toga će Dario E. Viganò zaključiti da je »katolički svijet […] oduvijek znao prepoznati i vrednovati važnost kinematografije kao sredstva koje ima svoju moralnu, društvenu, kulturnu i duhovnu vrijednost za čitavo čovječanstvo«.[74] Film je svojim fiktivnim pričama u stanju nanovo vrednovati značaj i važnost biblijskog teksta te biblijske teme približiti suvremenom gledatelju, što sa sobom nosi i neke nuspojave, poput moguće banalizacije, pretjeranog pojednostavljivanja ili izvrtanja biblijskih istina.[75]

---

[72] Usp. Ambros EICHENBERGER, Approaches to Film Criticism, u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 4.

[73] Usp. Robert K. JOHNSTON, *Reel Spirituality*, 43.

[74] Dario E. VIGANÒ, *Cinema e Chiesa. Una storia che dura 100 anni*, Milano, 1994., 9.

[75] Tako u članku *On Systematizing the Unsystematic. A Response*, teolog David Jasper upućuje snažnu kritiku svim filmskim ili teološkim pristupima koji traže religiozu dimenziju u filmu i koji vjeruju da je to plodno tlo za ozbiljnu teološku refleksiju. Smatra da teologija i film pripadaju dvjema različitim sferama. Naše iskustvo svijeta često je veoma kompleksno, dok svijet holivudskog filma umiruje i predstavlja stvari na prejednostavan način. Film je po njemu »kuća iluzije«, u potpunosti komercijalno mjesto zamišljeno da ponudi utočište i zaštitu. S nekoliko iznimaka, Jasper upućuje svoju kritiku eksplicitnim prikazima vjerskih priča gdje slika prelako apsorbira gledatelja, nudeći mu mogućnost ulaska u priče koje su teže od naše mitološke tradicije, a u isto vrijeme od njega ne traži ništa: tako se čini da »filmovi nude gledateljima moć da shvate a da ne moraju ozbiljno promisliti o onome što su vidjeli ili nešto mijenjati.« David JASPER, On Systematizing the Unsystematic. A Response, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 243.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 319

Zasigurno ćemo se složiti s tvrdnjom da Stari i Novi zavjet sadrže velik repozitorij priča i osoba u kojima možemo pronaći sve dimenzije ljudskog života: duhovno i ovozemaljsko, seks i celibat, nasilje i mir, krvoločne osvete i praštanja, prijevare i vjernost, borbu za moć i sebedarje, mržnju i ljubav itd. Redatelj i filmski kritičar Carlo Tagliabue tako tvrdi da su svi zapleti koji postoje u povijesti filma na neki način sadržani već u biblijskim pričama: »Sjetimo se koliko je puta film prikazao, kroz razne oblike i žanrove, priču o Kainu i Abelu; ili u koliko je priča viđenih na ekranu uprizoren događaj Izlaska, putovanja prema obećanoj zemlji u kojoj se ostvaruju snovi. Uistinu, na Bibliju možemo gledati kao na knjigu filmskog scenarija«[76], ili pak, riječima Ermelinde Campani, kao na »literarno-umjetnički *incipit* i predtekst čija je simbolika oplodila kulturnu aktivnost Zapada«.[77]

Film je od samih početaka svoje stoljetne povijesti pokazivao veliku sklonost za teme iz Svetoga pisma, iako tome nisu strani ni komercijalni razlozi.[78] Kinematografija je, naime, trebala priče dobro poznate široj javnosti, i pismenima i nepismenima, kako bi lakše privukla pažnju što većeg broja gledatelja. Uz to, budući da se u počecima na film gledalo kao na neku vrstu *pulp fictiona*, oblik zabave za neuke mase, popularnost i prisutnost vjerskih tema u filmu te prilagodba Svetoga pisma velikom platnu za redatelje je predstavljalo »ne samo popularan već i dostojanstven materijal«.[79]

U prvih petnaest godina kinematografije ta je nova umjetnička forma proizvela, koliko je znano, 33 filma o Kristovoj muci, u kojima se mogao vidjeti i lik Marije Magdalene u sporednoj ulozi. Od tih prvih filmskih prikaza novozavjetne priče pa do filma *Marija Magdalena* Gartha Davisa iz 2018. godine, više od 130 filmova ispričalo je Isusovu priču s većim ili manjim uspjehom. Zajednički nazivnik svih tih filmova jest da čine dio tzv. »kristoloških filmova«, podžanra biblijskog filma, a većina filmova u kojima

---

[76] Carlo TAGLIABUE, Codice della Bibbia e generi cinematografici, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 33.

[77] Ermelinda M. CAMPANI, *Cinema e sacro. Divinità, magia e mistero sul grande schermo*, Roma, 2003., 14.

[78] Kratki film pod nazivom *La Passion* iz 1897. godine, koji je režirao Francuz imena Lear, smatra se prvim filmom koji se temeljio na Bibliji. Film se sastojao od 12 scena, a trajao je 5 minuta.

[79] Roy KINNARD — Tim DAVIS, *Divine Images. A History of Jesus on the Screen*, New York, 1992., 19.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 320

će se pojaviti Marija Magdalena pripada upravo tom podžanru.[80] Radi se o filmovima koji se razlikuju po stilu i načinu prikaza novozavjetnih događaja. Neki će se vjerno držati evanđeoskog teksta i eksplicitno govoriti o povijesnom Isusu, dok će drugi priču o Isusu iz Nazareta ili Mariji Magdaleni ispričati putem alegorija pa ćemo u tom smislu govoriti o »kristolikim« ili »magdalenskim« likovima. Uz to, možemo razlikovati povijesne filmove koji pripovijedaju o Isusovom životu smještajući priču u novozavjetno vrijeme (npr. *Evanđelje po Mateju* Piera Paola Pasolinija iz 1964.), i filmove »aktualizacije« u kojima su novozavjetne priče smještene u suvremeno doba (npr. *Isus Krist Superstar* Normana Jewisona iz 1973.).[81] Posljedično je moguće izdvojiti i različite kristologije sakrivene u filmovima o Isusu iz Nazareta. Neke su ortodoksne, druge heretične, neke pak velik izazov za teologiju i kršćansku vjeru, a neke banalne i nezanimljive.[82] Ako je istina da je film ogledalo vremena jer stvara i odražava društveno-kulturne stereotipe i oblikuje kolektivnu imaginaciju, onda je istina i da različiti prikazi Isusa i Magdalene u filmu ogledavaju povijesno kontekstualiziranu viziju evanđeoskog navještaja, kao i kulturne i religiozne promjene određenog vremena.[83] I upravo je u tome važnost kristološke filmografije jer ono što prikazuje uvjetovano je vizijom određenog vremena, pa tako svaki put vidimo različite aspekte jednog te istog Krista i Magdalene.[84] Naime, lik Marije Magdalene najčešće je sporedni lik u filmovima o Isusu, te ovisno o pristupu kojim redatelj prikazuje Isusa iz Nazareta, mijenjat će se i prikazi Marije Magdalene. Ako je naglasak na Isusovom čovještvu, Magdalena će najčešće biti prikazana u ulozi žene koja ga iskušava ili prema kojoj možda Isus gaji romantične osjećaje. Romansa je jedna od fiksnih konvencija epskog filmskog žanra i važan dio holivudske kinematografije općenito. Kada je riječ o Isusu, on baš i nije filmski junak s kojim će tu konvenciju biti lako ostvariti jer redatelji uglavnom izbjegavaju naglašavanje Isusove seksualnosti ili romantike prvenstveno zato da ne povrijede osjećaje publike i time izgube ciljano gledateljstvo. No postoje i filmovi koji će pokušati narušiti ta pravila

---

[80] Usp. Dario E. VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa*, 6.

[81] Usp. Alberto BOURLOT, Il cinema cristologico, u: Dario E. VIGANÒ (ur.), *Dizionario della comunicazione*, Roma, 2009., 924.

[82] Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, u: *Gregorianum*, 82 (2001.) 2, 199.

[83] Usp. Leandro CASTELLANI, Gesù come tema, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 73.

[84] Usp. Alberto BOURLOT, *Il cinema cristologico*, 925.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 321

»dobrog ukusa« i prikazati Isusa, barem u nekom paralelnom univerzumu, kao običnog čovjeka koji se zaljubljuje, vodi ljubav, ima djecu. Glavni kandidat za Isusov objekt čežnje u filmovima koji si dopuštaju spekulirati o Isusovoj seksualnosti te u scenarij ubaciti dašak erotike bit će upravo Marija Magdalena. Njena prisutnost pod križem zajedno s majkom Marijom implicira dugogodišnje i blisko poznanstvo s njegovom obitelji. Budući da ju je kršćanska tradicija poistovjetila s palom ženom, prostitutkom koja se odrekla grešnog života kada je susrela Isusa, ali i s grešnicom koja Isusu pere noge i ženom uhvaćenom u preljubu, ipak će nju biti najlakše zamisliti u ulozi Isusove žene, ljubavnice ili majke njegove djece.[85] Želi li redatelj pak prikazati Isusovo božanstvo, Magdalena će biti grešnica kojoj je Isus oprostio grijehe i otkupio je na način na koji je to moguće samo Bogu.

Kako bi se snimio film o nekoj povijesnoj osobi, prvi korak koji redatelj mora učiniti jest obratiti se povijesnim izvorima koji opisuju i nude dovoljno informacija o toj osobi da bi priča dobila auru autentičnosti. U slučaju Marije Magdalene ili Isusa iz Nazareta (koji po broju filmova koji su o njemu snimljeni nadilazi bilo koju drugu povijesnu osobu), prvotni izvor trebao bi biti i najčešće jest Novi zavjet. Tako se redatelji koji se odluče baviti temom Isusa ili Magdalene moraju suočiti s nizom odluka, izbora, ali i poteškoća.[86] Od mnogih izazova s kojima se susreću u prikazu povijesnih i biblijskih likova svakako je taj da s jedne strane poštuju povijesne fakte, a s druge da određeni lik aktualiziraju za suvremenu publiku.[87] Moira Walsh to opisuje sljedećim riječima: »Svaki redatelj koji želi snimiti film o Kristu suočen je s istim problemom: nemogućnosti sastavljanja povezanog jedinstvenog teksta koristeći samo dijaloge i specifične informacije koje su mu dostupne u Novom zavjetu. Iz te jednostavne činjenice proizlaze mnoge očajavajuće i nerješive dileme: Hoćemo li napisati 'dodatne dijaloge' za Krista? Koje sporadične razgovore je vodio, na primjer, na svadbi u Kani? Trebamo li ponuditi razloge ondje gdje ne postoje neki posebni, poput Ju-

[85] Usp. Adele REINHHARTZ, *Bible and Cinema. An Introduction*, London, 2013., 72.

[86] Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 199-200.

[87] Kao primjere možemo uzeti film *Isus iz Montreala* kanadskog redatelja Denysa Arcanda koji osuvremenjuje priču o Isusu i njegovim učenicima, uključujući i Mariju Magdalenu, smještajući ih u kontekst suvremenog Quebeca i postmoderne kulture masovnih medija, reklama i njihove degradacije. Mjuzikl Normana Jewisona iz 1973. *Isus Krist Superstar* koristi popularnu glazbu, radnju smješta u suvremeni Izrael i prikazuje suvremeni način borbe modernim oružjem.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 322

dine izdaje? Kako ćemo prikazati društvenu, političku, vjersku itd. sliku svijeta u koji je Krist došao?«[88]

No iako redatelji, barem kada je o Isusu riječ, imaju na raspolaganju brojne povijesne materijale, od četiri kanonska evanđelja do dvije tisuće godina kršćanske tradicije, kristologije, egzegeze, u kojima mogu pronaći bogat materijal za filmski scenarij, najčešće još dodatne izvore crpe iz nekanonskih dokumenata, legendi, apokrifa, gnostičkih spisa i sl., ili jednostavno izmišljaju dijaloge. Naglasimo i to da se filmovi o povijesnom Isusu po svojoj strukturi prilično razlikuju od ostalih filmova jer njihov »junak« nije tipičan junak akcijskih filmova niti mačo muškarac koji osvaja odabranicu svoga srca. U tim filmovima ne postoji *twist ending*, *suspense* ili klasični *happy end*. Priča je svima dobro poznata tako da nema neke posebne napetosti ili iščekivanja što će se na kraju dogoditi (iako će redatelji s godinama sve više pokušavati ubaciti elemente klasičnih holivudskih *blockbustera*, poput Mela Gibsona u *Pasiji* koji se itekako igra našim živcima dok gledamo po tko zna koji put film o Isusu, no nikada toliko nasilan i glasan). Isus je pacifist i neženja, a seks i nasilje koji privlače gledateljevu pažnju, nisu u središtu ovog filmskog podžanra. Kada nasilja i ima u tragovima, onda će se njima služiti Isusovi neprijatelji, oni koji još nisu prešli na njegovu »stranu«. I sa seksom je isto: njega će u nekim biblijskim epovima nadomještati Marija Magdalena i Rimljani, ili se on prikazuje u okviru nerealizirane napasti samog Isusa kao u Scorceseovom *Posljednjem Kristovom iskušenju*.[89]

Kada se radi o Mariji Magdaleni, pisanje scenarija postaje daleko teže i problematičnije jer informacije koje o njoj imamo u Novom zavjetu previše su oskudne da bi se samo na njima mogao temeljiti scenarij jednog dugometražnog filma. Kao što tvrdi Diane Apostolos-Cappadona, »(i)ako su filmske verzije Marije Magdalene stvorene nakon početaka modernog biblijskog učenja, koja su obilježena djelomično kontroverznim teorijama Josepha E. Renana i takozvanim protestantskim 'traganjem za povijesnim Isusom', bilo bi premalo drame u razvoju Magdaleninog lika kad bi se temeljio samo na onome što je napisano u novozavjetnim tekstovima«.[90] To zna-

---

[88] Usp. Barnes W. TATUM, *Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years*, Santa Rosa, 1997., 7.

[89] Usp. Richard WALSH, *Reading the Gospels in the Dark. Portrayals of Jesus in Film*, Harrisburg, 2003., 23.; William R. TELFORD, Jesus Christ Movie Star. The Depiction of Jesus in Cinema, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 128-129.

[90] Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 256.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 323

či da će redatelji koji odluče snimiti film o, prema novozavjetnim svjedočanstvima, prvoj svjedokinji Isusova uskrsnuća morati tražiti i dodatne izvore ili se okrenuti vlastitoj mašti kako bi napravili zanimljivu dugometražnu naraciju koja slijedi klasičnu strukturu pripovijedanja. Oni će dakle trebati odlučiti u koji će kontekst staviti Magdalenu, u kojem će trenutku ona stupiti na scenu, kako će izgledati, u kakvom će odnosu biti s drugim likovima, posebno s Isusom. Sve to pred scenariste i redatelje stavlja velik izazov, a posljedice njenog prikazivanja, u jednom širem kontekstu prikazivanja ženskih vjerskih likova u filmovima, sigurno će imati utjecaj i na percepciju žena općenito.

S obzirom na to koliko malo povijesnih podataka posjedujemo o Mariji iz Magdale, možemo smatrati gotovo neobičnim koliko je uopće filmova snimljeno o njoj kao protagonistici priče. Ili možda baš činjenica da su podaci o Magdaleni oskudni omogućuje redateljima veću umjetničku i maštalačku slobodu. Kako bilo, do danas brojimo osam filmova za male i velike ekrane u kojim je ona glavna nositeljica radnje, a trenutačno se u kinima prikazuje najnoviji »biografski« film o Mariji Magdaleni redatelja Gartha Davisa za koji je želio snimiti »autentično i humanističko portretiranje jedne od najtajanstvenijih i pogrešno interpretiranih duhovnih velikana u povijesti«.[91] Uistinu hvalevrijedan cilj, no legitimno je pitanje kako je moguće snimiti *autentičan* cjelovečernji igrani film o osobi o kojoj su znana dva do tri biblijska podatka? Sigurno da je »praznine« Davis popunio i drugim izvorima osim biblijskih. Direktori Universala, Peter Kujawski i Robert Walak, za jedan su časopis izjavili: »Marija Magdalena snažna je ličnost koja je uistinu bila jedinstvena za svoje vrijeme, a njezina će priča publici dati priliku da iskusi kulturalnu turbulenciju, ljudske strasti i pobožna vjerovanja koja su pokrenula velik dio moderne povijesti. […] Uvjereni smo da će Garthova umjetnička vizija iznjedriti nevjerojatno snažan i nov pogled na jednu od svjetski najpoznatijih priča.«[92]

Važno pitanje za redatelja i scenarista filma u kojemu se pojavljuje Magdalena, a već znamo da je to najčešće film o Isusu, jest kako i kada Magdalenu narativno uvesti u samu evanđeosku radnju. Činjenica da ovu ženu prvi put susrećemo u tri od četiri evanđelja tek u sceni Isusovog razapinjanja, sigurno predstavlja narativnu poteškoću. Književne pripovijesti

[91] http://deadline.com/2016/02/rooney-mara-in-talks-to-play-mary-magdalene-jesus-christ-bible-1201694747/ (17. VII. 2016.)

[92] http://deadline.com/2016/01/universal-boards-mary-magdalene-project-from-the-kings-speech-producers-see-saw-films-jesus-christ-bible-1201686765/ (17. VII. 2016.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 324

i romani taj problem rješavaju pripovijedanjem povijesti odnosa Isusa i Magdalene tako da se ponekad čak vraćaju do njihova djetinjstva. Za filmsku naraciju to postaje teško izvedivo jer ona mora biti mnogo jezgrovitija i sažetija od književnog teksta, a kada stupa na scenu Magdalena mora biti gledateljima već vizualno prepoznatljiva i jednoznačno okarakterizirana. Primjenu takve tehnike pripovijedanja susrećemo već vrlo rano u filmografiji, točnije u nijemom filmu *Kralj kraljeva* iz 1927. godine. U njemu se početna scena otvara upravo likom Magdalene koja se izležava na kauču u provokativnoj pozi, oskudno odjevena u crven ogrtač, s mnoštvom nakita i ekstravagantnom frizurom, što vizualno konotira kurtizanu pa će je gledatelji vrlo lako identificirati kao Magdalenu jer im je taj njen opis poznat još iz likovne tradicije.[93] Kao što smo rekli, velik interes koji redatelji i spisatelji pokazuju za Mariju Magdalenu nije međutim jamstvo da je Magdalena koju prikazuju ista ona Magdalena iz evanđelja ili kršćanske teološko-biblijske tradicije. Najčešće je to Magdalena kojoj su pridodani razni atributi i osobine koje su se nakupljale kroz dvije tisuće godina tako da danas filmska Marija Magdalena u maloj mjeri odgovara Magdaleni iz evanđelja, pa čak i onoj kršćanske tradicije koja je evanđeosku Magdalenu već bila uvelike modificirala.

Poznajemo razne epohe kristoloških filmova, a svaka od njih zrcali društveno-kulturne promjene određenog razdoblja. Baš kao i filmovi o Isusu, i filmovi o Mariji Magdaleni su kulturološki i ideološki proizvodi.[94] Paul Otto Brunstad dijeli tradiciju kristološkog filma na dva velika razdoblja.[95] Prvo se odnosi na razdoblje do šezdesetih godina u kojem filmski prikaz stavlja naglasak na Kristovo božanstvo, a onda će tom modelu odgovarati i određeni prikaz Marije Magdalene. Ljudske osobine poput osjećaja, slabosti, straha, srdžbe, nesavršenosti, teško da su se mogle pridjenuti prikazu Isusa Krista čija je prvotna uloga bila ona Sina Božjega. Budući da se u tom prvom razdoblju Isusa uzvisuje u sferu transcendentnog, apostoli i Magdalena bit će ti koji kompenziraju ljudske reakcije i osjećaje koji se samom Isusu negiraju, ali i biti predmeti obraćenja i otkupljenja od onog koji ima moć oprostiti grijehe i omogućiti spasenje. Zato je bilo potrebno Magdalenu prikazati kao grešnicu, ali i obraćenicu.

Od šezdesetih godina dolazi do promjene u filmskom stilu predstavljanja novozavjetnih likova. To je vrijeme kada Kazantzakis objavljuje *Pos-*

---

[93] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 268.

[94] Usp. Richard WALSH, *Reading the Gospels in the Dark*, 16.

[95] Usp. Paul Otto BRUNSTAD, Jesus in Hollywood — the Cinematic Jesus in a Christological and Contemporary Perspective, u: *Studia Theologica*, 55 (2001.), 148.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 325

ljednje Kristovo iskušenje, Andrew Lloyd Webber i Tim Rice skladaju operu *Isus Krist Superstar*, javlja se feminizam, održava Drugi Vatikanski koncil te razvijaju nove biblijske metode u teološkoj znanosti. Usklađivanje religijskih, kulturnih i društveno-političkih faktora te pojava novih znanstvenika i teologa — i prvi put među njima značajnog broja žena — moglo je dati naslutiti da će i znanstvena zajednica i kršćanska teologija revidirati biblijske tekstove i to i pod feminističkim povećalom, analizirajući tekstove o velikim biblijskim ženama, među kojima Magdalena predstavlja vrhunac ženske prisutnosti u Isusovom pokretu.[96] Zbog sve veće sekularizacije, počinje se više naglašavati Isusovo čovještvo, njegov humanizam, radije negoli njegova mesijanska bit prema kojoj se počinje odnositi sa skepticizmom. Razlozi takve promjene mogu se tražiti u političko-kulturnoj revoluciji šezdesetih godina, a što je pridonijelo razvoju otvorenijeg i liberalnijeg društva. Razvija se tako jedna nova, drugačija, radikalnija, kritičnija i politički osviještenija generacija. Napuštaju se stare tradicije, pa i po pitanju religije. Državna i crkvena cenzura filma polako jenjava, što omogućuje redateljima više umjetničke slobode u prikazu Isusa i njegovih učenika i učenica. Naglašena je redateljska subjektivnost i autonomija i to kako etička tako i estetska, što postaje glavna odlika autorskog filma i razdoblja filmske moderne i postmoderne. Posljedica je prikaz Isusa kao čovjeka od krvi i mesa, a opisuje ga se više kao prijatelja i humanista nego kao obećanog Mesiju, barem u narednih dvadesetak godina. Odatle prikazi Isusa kao onog koji pati, solidaran je i suosjećajan (usp. *Godspell, Isus Krist Superstar*, *Posljednje Kristovo iskušenje*). Njegov lik postaje presentimentalan, introspektivan, pun ljudskih mana, no opet drugačiji od likova koji ga okružuju.[97] Marija Magdalena će se u toj filmskoj postmoderni pojaviti u liku pale žene koja prema Isusu gaji romantične osjećaje, što može, barem u filmu, postati i obostrano.

Možemo na kraju zaključiti da kao što su nekada siromašni i nepismeni ljudi o povijesti spasenja učili iz tzv. Biblia Pauperum[98], danas to mnogi

---

[96] Nino RICCI, *Testament*, Boston, 2003., 194.

[97] Alberto STRUMIA, Raccontare Cristo al cinema: tre considerazioni, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 48.

[98] Riječ je o tradiciji slikovnih Biblija koja je započela u visokom srednjem vijeku, a koje su za razliku od ilustriranih Biblija u kojima su slike bile podređene tekstu, smještale ilustracije u središte stranice s kratkim tekstom ili bez imalo teksta, te su na taj način omogućile nepismenima da se upoznaju s biblijskim pričama i likovima. Isto tako, nepismeni vjernici upoznavali su se s vjerskim istinama i biblijskim pričama

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 326

čine uz pomoć filmskih i televizijskih priča koje u Bibliji crpe inspiraciju za pripovijedanje te »najveće priče ikada ispričane«[99], s tom razlikom što filmska Biblia Pauperum biblijske elipse ispunjava pričama iz fiktivnog svijeta mašte onoga koji ih piše i režira.

Novozavjetne priče i slike postale su intrinzičan dio svjetske kulturne baštine, posebno one zapadnih zemalja. Kršćanske metafore i simboli poznati su i vjernicima i nevjernicima. Osoba Isusa iz Nazareta i oni koji su mu bili bliski, poput Marije Magdalene, vrelo su inspiracije filmskih scenarija koji nude modernu interpretaciju evanđeoskih događaja za suvremenog čovjeka.[100] Luisa Zanzottera zato će s pravom tvrditi da prikazi Isusove muke »ostaju najraširenijі žanr kinematografije-atrakcije; njihova čar posebno pogađa vjerski osjećaj jednostavnih ljudi, tako da misionari onog vremena kupuju ta filmska djela kako bi ih prikazivali u područjima evangelizacije«.[101] Tako je, zahvaljujući mnogim filmskim prikazima biblijskih priča Biblija danas mnogima film prije negoli knjiga, i kada se gledatelj s filma vrati na knjigu, često filmska naracija postaje filter za razumijevanje Svetoga pisma. Doista, različiti prikazi i tumačenja Isusa i Magdalene utjecali su na kolektivnu imaginaciju onih koji su filmovima bili izloženi. Upravo u tom kontekstu redatelj biblijskih *blockbustera* Cecil B. DeMille još je prije više od pedeset godina izjavio da je »vjerojatno više ljudi upoznalo priču o Isusu preko filmova poput *Kralja kraljeva* nego iz bilo kojeg drugog teološkog djela, uključujući i samu Bibliju«.[102] Isto vrijedi za Mariju iz Magdale. Iz tog razloga možemo govoriti o dvostrukom pozivu biblijskog filma: s jedne strane on gledateljima mora osigurati određenu dozu zabave, a s druge posjeduje odgojnu i katehetsku funkciju (iako će radi profita odgojna često ostati u drugom planu).[103]

---

i putem slika i mozaika izloženih po katedralama kroz koje je bila prikazana povijest spasenja. Usp. Carlo TAGLIABUE, Codice della Bibbia e generi cinematografici, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 32.

[99] Naime, George Stevens svoju filmsku priču o Isusu naziva tim imenom *The Greatest Story Ever Told* ili u hrvatskom prijevodu *Najveća priča ikad ispričana.*

[100] Usp. Alberto BOURLOT, Il cinema cristologico, 925.

[101] Luisa ZANZOTTERA, Iconografia cristologica nel cinema muto, u: Ruggero EUGENI — Dario E. VIGANÒ (ur.), *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia. Volume I: Dalle origini agli anni Venti*, Roma, 2006., 253.

[102] Cecile B. DEMILLE, Donald HAYNE (ur.), *Autobiography of Cecil B. DeMille*, London, 1960., 258.

[103] Usp. Marek LIS, Traduzione e comunicazione della Bibia — 2 ... nel passaggio da medium a medium, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 65.

2. MARIJA MAGDALENA NA FILMSKOME PLATNU

U svakom filmu koji u središte priče stavlja evanđeoski navještaj redovito se pojavljuju i Isusovi učenici i sljedbenici. Likovi koji u tim filmovima uz Isusa najviše dominiraju jesu Juda, Blažena Djevica Marija i Marija Magdalena. U ovom ćemo poglavlju pokušati odgovoriti na pitanje tko je zapravo filmska Marija Magdalena te u kojoj mjeri scenariji filmova u kojima se ona pojavljuje slijede kanonske ili apokrifne izvore i crkvenu tradiciju, ili pak narodne legende i maštu scenarista. Ono što je sigurno jest da će se lik Marije Magdalene kroz povijest filma mijenjati usporedno s promjenama u teologiji i u društvu. Sve do Drugog Vatikanskog koncila, istaknuli smo u prethodnom dijelu, katolička je kristologija više naglašavala Kristovo božanstvo, a nakon Koncila njegovo čovještvo. Sve veća sekularizacija i slabljenje uloge institucionalne religije u društvu (i u filmskoj industriji), kao i seksualna revolucija krajem šezdesetih godina, također su pridonijeli promjeni paradigme u prikazu vjerskih tema i osoba na filmu. S tim u skladu, likovi Marije Magdalene i Isusa iz Nazareta, s kojim najčešće dolazi u tandemu, vrlo će vjerojatno doživjeti u filmu vizualne i karakterne metamorfoze. Magdalena će tako u filmskim pričama slijediti put od žene koja Isusu pomazuje noge i obraćene prostitutke do Isusove ljubavnice i supruge, a u novom tisućljeću sve više i apostolice. Vidjet ćemo je tako u ulozi svetice, ali i u ulozi kurve. Te karakterne promjene pratit će i njen vizualni prikaz koji će metaforički prikazivati njen status i položaj, od frizure, odjeće, šminke, nakita, gesta i sl. Kao što tvrdi Jane Schaberg, »(s)vaka filmska Magdalena amalgam je legendi, obraćena kurva. Toliko za modernu znanost koja pokušava opovrgnuti spajanje kršćanske novozavjetne figure i bezimenih žena iz ostalih priča — spoj koji je postao temeljni aspekt njene slike«.[104]

Iscrpne analize načina prikazivanja Magdalene u filmu do sada ne postoje. No u recentnim člancima i knjigama (najčešće feminističke kritike) ko-

[104] Jane SCHABERG, Fast Forwarding to the Magdalene, u: *Semeia*, 74 (1996.), 35.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 328

je se bave propitkivanjem uloge Marije Magdalene u kršćanstvu, nerijetko nailazimo i na referencije njezinih prikaza u okviru proizvoda popularne kulture, i to najčešće kontroverznih filmova i romana o Isusu. Budući da se posebni interes za Magdalenu javlja nakon izlaska romana *Da Vincijev kod*[105], najčešće se spominju filmovi koji su izazvali najveću pomutnju u javnom i crkvenom mnijenju, a snimani su od šezdesetih godina naovamo: *Isus Krist Superstar, Posljednje Kristovo iskušenje* i *Da Vincijev kod*, iako se često spominju i neki drugi kultni filmovi, poput *Kralja kraljeva* Cecila B. DeMillea koji je snažno utjecao na oblikovanje filmske Marije Magdalene.

Kada govori o Mariji Magdaleni koju je identificirala u više od trideset biblijskih epskih filmova, Diane Apostolos-Cappadona prepoznaje dvije osnovne karakteristike prikaza te biblijske žene: prvo, utjelovljena je u liku ljepotice, i drugo, poistovjećuje ju sa ženom uhvaćenom u preljubu. Magdalena će biti prepoznatljiva najviše po odjeći (oskudnoj ili ekstravagantnoj), specifičnom nakitu i frizuri, te će gledateljevu pažnju plijeniti i zavodničkim pozama i gestama kao i naglašenim seksepilom. D. Apostolos-Cap-

[105] Roman Dana Browna *Da Vincijev kod* (2004.), koji je izazvao mnoge polemike posebno među vjernicima katoličke vjeroispovijesti, donosi tezu tj. svojevrsnu teoriju zavjere prema kojoj bi Sveti gral za kojim tragaju protagonisti romana bila sama Marija Magdalena. Ona bi prema Brownovoj teoriji bila Isusova žena i majka njihove mesijanske kćeri koju je rodila u Francuskoj. Također, kada protagonistica filma Sophie pita najvećeg svjetskog stručnjaka za Sveti gral sir Leigha Teabinga je li Magdalena bila kurva, on uvrijeđeno odgovara da to nikako nije bila te da je taj nesporazum oko Magdalene dio protukampanje koju je započela rana Crkva. Ona je naime morala oblatiti Magdalenu kako bi zataškala njenu opasnu tajnu, njenu ulogu Svetoga grala i činjenicu da Crkvu nastavlja nositi ženska loza Isusove i Magdalenine nasljednice. Uz to, Teabing tumači kako je osoba koja na slici *Posljednja večera* Leonarda da Vincija sjedi Isusu zdesna zapravo Marija Magdalena, a ne apostol Ivan, te da je izostavljanje kaleža sa slike (za koji se vjerovalo da je Sveti gral) znak da je i Leonardo znao kako je taj Sveti gral Magdalena. Film *Da Vincijev kod* američkog redatelja Rona Howarda snimljen je dvije godine nakon izlaska romana, međutim on neće biti uvršten u izbor filmova koji će se u ovom poglavlju analizirati. Razlog je taj što se u njemu lik Marije Magdalene samo spominje u okviru rasprava o njenoj ulozi Svetoga grala, no ne prikazuje ju se vizualno te ona nije konkretan lik u priči, što je bio jedan od važnih kriterija pri odabiru filmova koje ćemo uvrstiti u analizu. Uz to, *Da Vincijev kod* svoju je svjetsku popularnost i novo buđenje zanimanja za osobu Marije Magdalene stekao daleko više u svom izvornom obliku romana negoli filma koji je tek njegova blijeda preslika. Za više o toj temi, vidi: Bart D. EHRMAN, *Peter, Paul, and Mary Magdalene. The Followers of Jesus in History and Legend*, Oxford, 2006.; Eric PLUMER, *The Catholic Church and American Culture. Why the Claims of Dan Brown Strike a Chord,* Scranton, 2009.; Mary Ann BEAVIS, The Cathar Mary Magdalene and the Sacred Feminine. Pop Culture Legend vs. Medieval Doctrine, u: *The Journal of Religion and Popular Culture*, 24 (2012.) 3, 419-431.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 329

padona likove Magdalene svodi pod zajednički nazivnik »magdalenski mozaik« jer je filmska Magdalena svojevrstan amalgam nekoliko biblijskih žena, ali i srednjovjekovnih vjerovanja o njoj. U većini biblijskih filmova bit će predstavljena kao zavodnica i grešnica, a primjeri sežu od talijanskog epa *Mač i križ* (1959.) u kojemu Yvonne De Carlo utjelovljuje prekrasnu zavodnicu i Rayevog remakea *Kralja kraljeva* (1961.) gdje Carmen Sevillu, omotanu u haljinu koja naglašava obrise tijela i okićenu skupocjenim nakitom, razjarena svjetina progoni ulicom ne bi li ju kamenovala, preko Scorceseovog kontroverznog *Posljednjeg Kristovog iskušenja* (1988.) u kojemu tetovaže i napućene usne Barbare Hersey postavljaju nove standarde za seksepilno filmsko portretiranje Marije Magdalene, do Gibsonove *Pasije* (2004.) u kojoj blatom uprljanu Magdalenu tumači seks-simbol talijanskog filma Monica Bellucci. Isto tako, možemo očekivati da će filmska Magdalena, ako je predstavljena kao raskajana grešnica, svoj put obraćenja vizualno slijediti promjenom odijevanja, frizure, nakita, šminke i gestike.[106] Silke Petersen je mišljenja da se u novijim filmskim ostvarenjima Magdalena koristi kao jamstvo Isusove prave ljudskosti, a budući da oni najčešće izbacuju scenu uskrsnuća, i njena uloga prve svjedokinje tog događaja u filmu jednostavno otpada. Niti važnost kajanja i obraćenja uz koje se Magdalenu vezalo u kasnoj antici i srednjem vijeku, ali i u ranim filmovima o Isusu, prema njezinu mišljenju više ne zauzima važno mjesto u novijoj filmografiji.[107] No je li tome uistinu tako, otkrit ćemo analizom filmova u kojima se pojavljuje lik Marije Magdalene.

Sto dvadeset godina filma znači i sto dvadeset godina Marije Magdalene na filmu. Dugometražni igrani filmovi koje ćemo uzeti u obzir u ovom našem promišljanju o Mariji Magdaleni jesu oni koji su najviše obilježili određeno povijesno razdoblje kinematografije i sa sadržajne i sa stilske strane kada je riječ o filmu s eksplicitno ili implicitno biblijskom tematikom, a u kojima nalazimo lik Marije Magdalene. On će se pojavljivati najčešće u filmovima o Isusu[108] i to kao sporedan. Budući da je do sada režirano više

[106] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 256-257.

[107] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 266.

[108] Kada govorimo o filmovima o Isusu, razlikujemo dva temeljna podžanra: *Jesus-figure films* i *Christ-figure films*. Prvi govore o povijesnom Isusu, radnja je obično smještena u Palestinu 1. stoljeća i slijedi se narativna struktura opisana u četiri kanonska evanđelja. Iako može biti nekih modernih adaptacija i stilizacija, kao što to čine na primjer filmovi *Isus Krist Superstar* ili *Posljednje Kristovo iskušenje*, svejedno je prosječnom gledatelju lako prepoznati da je priča temeljena na Novom zavjetu. S dru-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 330

od sto filmova o Isusu, nikako se nećemo moći dotaknuti svakog prikaza Magdalene u tom bogatom opusu, već tek onih ostvarenja koja su postigla veliki uspjeh kod publike i filmskih kritičara, pa posljedično ostavila najveći trag u oblikovanju slike o novozavjetnim osobama u kolektivnoj memoriji. Isto tako, radi se o filmovima koji su najčešće citirani i izdvojeni u znanstvenoj literaturi s područja filma i religije. Također, analizirat ćemo sve dostupne filmove u kojima je lik Marije Magdalene središnji lik naracije, pa će stoga i naslov filma najčešće nositi njeno ime, bez obzira na njegov uspjeh u kinematografima i među filmskim kritičarima. Valja istaknuti da je vrlo rano u povijesti kinematografije Marija Magdalena dobila povlašteno mjesto protagonistice u čak četiri filma: talijanskom *Otkupljena — Epizoda iz Svete Biblije*, Saffi-Comerio/Milano Films iz 1908., *Marija Magdalena* američkog redatelja Arthura Mauda iz 1914., *Marija iz Magdale* talijanskog redatelja Alda Molinarija iz 1918. i *Otkupljenje* talijanskog redatelja Carmina Gallonea iz 1919. Nažalost, radi se o filmovima do kojih više nije moguće doći pa ćemo ih se samo usputno dotaknuti na temelju onoga što su o njima pisale filmske kritike.

Na proputovanje s Marijom Magdalenom krenut ćemo kroz filmske klasike iz nijemog razdoblja pa sve do filmova 21. stoljeća. Također, osim filmova u kojima se pokušava prikazati povijesna Marija iz Magdale, uzet ćemo u obzir nekoliko filmova u kojima ženski lik metaforički i alegorijski predstavlja Mariju Magdalenu, a nazvat ćemo ga »magdalenskim likom«. U ovom ćemo poglavlju dakle govoriti o sljedećim filmovima koje donosimo kronološkim redom: *Život i muka Isusa Krista* (Ferdinand Zecca, 1903.), *Od jaslica do križa* (Sidney Olcott, 1912.), *Marija Magdalena* (Arthur Maude, 1914.), *Marija iz Magdale* (Aldo Molinari, 1918.), *Otkupljenje* (Carmine Gallone, 1919.), *Kralj kraljeva* (Cecil B. DeMille, 1927.), *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* (Miguel Contreras Torres, 1946.), *Marija Magdalena* (Carlos Hugo Christensen, 1954.), *Kralj kraljeva* (Nicholas Ray, 1961.), *Evanđelje po*

---

ge strane, *Christ-figure films* su ona ostvarenja u kojima protagonist radnje tek subliminalno aludira na Isusa iz Nazareta, a paralelnost se očituje u tome što lik prolazi neku vrstu križnog puta, trpi i moguće daje život za spas ljudi oko sebe. Tu neće biti nužno da prolazi sve etape Isusovog života. Uz kristolikog lika često će se naći i žena koja će onda aludirati na Mariju Magdalenu, pa takve likove možemo nazvati »magdalenskima«. Svakako će tu trebati dublja analiza da se sadržaji filma usporede s evanđeoskim navještajem i da se neki lik proglasi kristolikim. Za neke od filmskih kristolikih likova smatraju se izvanzemaljac Klatu u *Danu kad je Zemlja stala*, Daniel Coulombe u *Isusu iz Montreala*, John Coffey u *Zelenoj milji*, Tomek u *Kratkom filmu o ljubavi*, Vianne u *Čokoladi*, Babette u *Babettinoj gozbi* itd.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 331

Mateju (Pier Paolo Pasolini, 1964.), *Najveća priča ikad ispričana* (George Stevens, 1965.), *Isus Krist Superstar* (Norman Jewison, 1973.), *Mesija* (Roberto Rossellini, 1975.), *Isus iz Nazareta* (Franco Zeffirelli, 1977.), *Kratki film o ljubavi* (Krzysztof Kieślowski, 1988.); *Posljednje Kristovo iskušenje* (Martin Scorsese, 1988.), *Isus* (Roger Young, 1999.), *Marija Magdalena* (Raffaele Mertes, 2000.), *Evanđelje po Ivanu* (Philip Savile, 2003.), *Pasija* (Mel Gibson, 2004.), *Marija* (Abel Ferrara, 2006.), *Magdalena: oslobođena srama* (Charlie Jordan Brookins, 2007.), *Sin Božji* (Christopher Spencer, 2014.), *Marija Magdalena* (Garth Davis, 2018.).

Cilj nam je kroz navedene filmove otkriti tko je i kako je Marija Magdalena portretirana na filmu, u kojim se ulogama pojavljuje, kako izgleda, u kakvom odnosu stoji s drugim likovima (naročito s Isusom), u kojoj se mjeri radi o odstupanju od biblijske slike Magdalene te iz kojih su sve izvora redatelji crpili podatke za oblikovanje filmske Magdalene. Također, zanima nas podržava li prikaz Marije Magdalene patrijarhalnu stereotipnu reprezentaciju žene u umjetnosti kao one koja se veže uz seksualnost i grešnost s obzirom na to da se Hollywood, i općenito filmska industrija, smatraju bedemom tradicionalno muških vrijednosti i patrijarhalnog svjetonazora. Filmove ćemo analizirati kronološkim redom i to kroz semiotičko čitanje filma u ključu vizualne simbolike i konotacije, integrirajući metodu analize feminističkih filmskih studija, kako bismo vidjeli transformaciju koju je Magdalena proživjela kroz filmsko 20. i 21. stoljeće. Filmove o kojima ćemo govoriti podijelit ćemo na nekoliko filmskih razdoblja: razdoblje nijemog filma do 1927. godine, europski film i holivudski biblijski epovi sa sredine 20. stoljeća, eksperimentiranje i stilizacija biblijskih filmova od sedamdesetih godina 20. stoljeća do danas, novi biblijski film, filmske hagiografije Marije Magdalene te filmovi s Magdaleninim dvojnicama.

2.1. MARIJA MAGDALENA U ERI NIJEMOGA FILMA

Već 1897. godine, u samu zoru otkrića »pokretne slike«, razni redatelji počinju snimati kratke filmove o Isusovoj muci koji su se sastojali od niza tzv. statičnih kadrova inspiriranih klasičnim *via crucis*. U tom nijemom razdoblju kinematografije, koje je trajalo do otprilike 1927. godine kada se režira prvi zvučni film *Pjevač džeza*, filmska je kamera statična ili se minimalno kreće, još nije zaživjela ni montaža ni izvanfilmska glazba. Naraciju obilježava opće obavijesno praćenje zbivanja, bez detaljnije analize prizora, takozvana »naracija u tabloima« (franc. u slikama; tablo-stil) tj. serija slika u laganom pokretu *tableaux vivants* koje su često bile imitacija ili pobožnog

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 332

slikarstva ili »visoke« kršćanske umjetnosti (poput slika Leonarda da Vincija, Donatella ili Rembrandta). Redatelji ne nastoje stvoriti dojam kontinuiteta, ni logičkog ni kronološkog, između dvaju kadrova. Cilj filmova nije bio stvaranje kompleksne i povezane naracije, već ilustracija najvažnijih novozavjetnih scena te neka vrsta biblijske promemorije.[109]

Početak dvadesetog stoljeća vidio je novozavjetne likove na filmskom platnu s obje strane Atlantika. U našu avanturu potrage za filmskom Marijom Magdalenom krenut ćemo kroz razdoblje nijemog filma i to analizirajući i spominjući se nekoliko značajnijih filmova iz tog razdoblja, poput *Života i muke Isusa Krista*, *Od jaslica do križa*, *Kralja kraljeva*, kao i filmova u kojima je Magdalena bila glavna protagonistica radnje.

Magdalenin prvi značajniji izlazak u kino dogodio se veoma rano u povijesti filma, točnije 1903. godine u 45-minutnom filmu *Život i muka Isusa Krista* (*La Vie et la Passion de Jésus Christ*) Luciena Nongueta i Ferdinanda Zecche. Film je uvršten na Vatikansku filmsku listu najboljih filmova u kategoriji religijske tematike. Vjeruje se da se radi o prvom dugometražnom filmu koji je bio obojen, a postupak bojenja postignut je korištenjem tehnike Pathécolor/Pathéchrome koju je oko 1903. izumio Pathé Frères, jedna od najvažnijih i najinovativnijih filmskih kompanija u povijesti. Film prikazuje Isusov život na vrlo jednostavan način, donoseći scene iz evanđelja, s time da uključuje neke dijelove koji se vrlo rijetko viđaju u filmovima o Isusu, poput preobraženja i uzašašća. *Život i muka Isusa Krista* sniman je uz pomoć jedne statične kamere koja snima sve ono što se pred njom zbiva, pa ostavlja dojam kao da sudjelujemo u kazališnoj predstavi. Jedini poznati članovi glumačke ekipe jesu gospođa Moreau u ulozi Djevice Marije i gospodin Moreau u ulozi Josipa. Svim scenama prethode međunatpisi odnosno didaskalije na kojima se pojavljuje veoma jednostavan tekst o onome što će uslijediti u idućim kadrovima (npr. Navještenje, Rođenje, Preobraženje, Raspeće i sl.). Osim didaskalija s naslovima scena, u filmu ne nailazimo ni na kakav drugi tekst. S Marijom Magdalenom — ne poznajemo ime glumice koja je tumači — prvi se put susrećemo u sedamnaestoj minuti, a najavljuje ju didaskalija »Marija Magdalena podno Isusovih nogu«. Scena prikazuje događaj opisan u Lk 7,36-50, a sekvenca se otvara kadrom u kojem Isus blaguje s farizejima i dolazi im mlada žena »koja bijaše grešnica u gradu« u dugoj bijeloj haljini, s crnim povezom oko struka, dugim ogrlicama oko vrata, te duge bujne crne i raspuštene kose — detalj koji će

[109] Usp. Adele REINHARTZ, *Jesus of Hollywood,* Oxford, 2007., 14.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 333

slijediti gotovo sve filmske Magdalene u budućnosti, barem što se kose tiče. Kada Magdalena ugleda Isusa baca mu se pred noge te ih ljubi, pere svojim suzama i briše kosom. Crkveni oci naglašavali su da su suze vidljiv ali tih simbol pročišćenja duše, a bujna kosa predstavljala je u kršćanskoj ikonografiji tjelesnu i duhovnu energiju, plodnost i životni elan, duhovni rast i obraćenje pa je upravo ona jedan od glavnih fizičkih aduta Marije Magdalene u kršćanskoj vizualnoj umjetnosti, kako onoj likovnoj tako i u filmskoj. Njome se predstavlja Magdalenina dvostruka uloga: one koja je Isusu kosom oprala noge i obraćene grešnice. Magdalenine suze i klečanje podno Isusovih nogu motivi su prisutni u kršćanskoj tradiciji već stoljećima, posebno otkada se Mariju Magdalenu poistovjećuje s Lukinom grešnicom čije su suze glavni znak pokore i obraćenja. Nonguet i Zecca se tako publici obraćaju dobro poznatim stereotipnim prikazima biblijskih likova kako bi potvrdili njene već prisutne mentalne slike o novozavjetnim događajima. U istoj se sceni Isus obraća farizejima, koji se Magdaleninom činu vidno protive, znajući da im se po glavi vrte misli kako je nedostojno jednog proroka dopustiti grešnoj ženi da ga se dotakne, te vrlo vjerojatno pripovijeda prispodobu o vjerovniku koji je imao dva dužnika jer se scena inspirira na tekstu evanđelista Luke. Zatim polaže ruke na Magdaleninu glavu i oprašta joj grijehe. Ona tada ustaje, širi ruke prema nebu te se teatralno koračajući unatrag udaljava od Isusa i ostalih sustolnika gozbe.

Magdaleni je u tom filmu dano i središnje mjesto (iako se više nigdje ne spominje njeno ime) u scenama Isusove muke, i to dok mu pomaže podići križ koji nosi, dodirujući ga dok je raspet na tom istom križu, oplakujući ga dok leži podno križa na Golgoti, i prateći Djevicu Mariju i apostola Ivana dok Isusa polažu u grob. Tri od četiri evanđelista Magdalenu prvi put spominju tek u scenama Isusove muke i raspeća, no u filmskim ćemo je prikazima najčešće sresti mnogo ranije u scenariju, bilo u izmišljenim scenama bilo u scenama u kojima je poistovjećuju s nekom drugom novozavjetnom ženom, čime će se stvoriti svojevrstan narativni luk koji će omogućiti prikaz njenoga obraćenja. U *Životu i muci Isusa Krista* Magdalenu susrećemo i u sceni u kojoj zajedno s drugim ženama i s apostolom Ivanom dolazi u nedjelju izjutra na Isusov grob koji je sada prazan, dok im anđeo naviješta što se dogodilo s Isusom, te nakon čega svi odlaze u čudu, što djelomično odgovara Lukinom i Matejevom opisu događaja na uskrsno jutro (usp. Lk 24,1-8; Mt 28,1-7). Magdalena u tom događaju nema nikakvu posebnu funkciju niti je prikazana kao samostalna svjedokinja uskrsnuća; ona se tek nazire među drugim ženama među kojima vizualno dominira

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 334

Djevica Marija. Zanimljivo da, iako niti jedan od evanđelista ne spominje Ivana kao onoga koji bi sa ženama došao posjetiti Isusov grob ili među prvima susreo uskrslog Krista, Zecca i Nonguet odlučuju tog najmlađeg Isusovog učenika »ubaciti« u taj događaj, a Magdaleni oduzimaju ulogu prve navjestiteljice uskrsnuća. Taj redateljski izbor možemo tumačiti u kontekstu patrijarhalnog simboličkog svjetonazora po kojem je muško svjedočanstvo vjerodostojnije, pa bi tako prisutnost barem jednog muškog apostola u praznome grobu bila potvrda istinitosti događaja. Žene pak ostaju pasivne promatračice obavijene velom šutnje te nigdje nije prikazano da bi ono što su vidjele navijestile ostalim učenicima. Film završava jednom od rijetkih filmskih scena uzašašća kojoj prisustvuju Isusovi sljedbenici ali i sljedbenice, što je ipak napredan izbor za početak 20. stoljeća budući da se nigdje u evanđeljima žene ne spominju kao svjedokinje uzašašća. Film u tom smislu želi biti rodno inkluzivan, očito ne želeći povrijediti ničije osjećaje tako da su svi događaji prikazani veoma dostojanstveno i s katehetskom funkcijom više se fokusirajući na samog Isusa negoli na osobe koje ga okružuju.

U svom prvom većem posjetu filmskome platnu Marija Magdalena poistovjećena je s neimenovanom javnom grešnicom iz Lukina evanđelja, pa iako se nigdje eksplicitno ne spominje o kojoj je vrsti grijeha riječ niti ju se vizualno predstavlja kao bludnicu ili prostitutku jer je od početka do kraja čedno odjevena, na temelju dugostoljetne tradicije ipak možemo pretpostaviti da je Magdalena bila zamišljena kao žena kojoj Isus oprašta seksualne prijestupe. Promjena koju Magdalena u *Životu i muci Isusa Krista* vizualno doživljava kroz priču jest da samo u prvoj sceni u kojoj Isusu kosom briše noge i u kojoj joj Isus oprašta grijehe »jer ljubljaše mnogo«, oko struka nosi tamni pojas i duge lance oko vrata, dok u ostalim scenama u kojima se pojavljuje oni nestaju. Simboliziraju li duhovne okove, odnosno grijehe koji su je »pritiskali«, a koje joj Isus otpušta i time je oslobađa tereta? Vrlo vjerojatno se radi o vizualnoj simbolici kojom se želi naglasiti Isusova otkupiteljska uloga u odnosu na Magdalenu. Ona je primjer i uzor obraćenja i pokajanja te vjernog slijeđenja Isusa iz Nazareta sve do njegova uzašašća. Magdalena je tako prikazana kao vjerna pratiteljica, ali ne i posebna učenica i apostolica. Filmom, kao što se i može očekivati, dominira Isus, dok su svi ostali likovi tu samo kako bi naglasili njegovu mesijansku ulogu, a što je bila glavna odlika filmova o Isusu sve do Drugog Vatikanskog koncila: on liječi, oprašta grijehe, govori s autoritetom; jednom riječju on je Sin Božji svjestan svog poslanja, dok žene njegovu božansku bit ne stavlja-

Slika 1. Magdalena ulazi u kuću farizeja
u filmu *Život i muka Isusa Krista* Luciena Nongueta i Ferdinanda Zecche (1903.)

ju niti u jednom trenutku u pitanje već mu do kraja ostaju vjerne sljedbenice.

Sljedeći značajan film u kojem ćemo susresti Mariju Magdalenu djelo je Amerikanca Sidneya Olcotta iz 1912. godine, a nosi naslov *Od jaslica do križa* (*From the Manger to the Cross*). Dobio je odlične kritike filmskih kritičara i smatra se jednim od do tada najduljih filmova o Isusu (trajao je 71 minutu). National Film Preservation Foundation drži da se radi o jednom od najznačajnijih nijemih filmova o Isusu Kristu, a 1998. godine Kongresna knjižnica SAD-a ocijenila je da je od velikog kulturnog, povijesnog i estetskog značaja te ga odabrala za čuvanje u Nacionalnom filmskom registru. Film je nastao u produkciji Kalem Company, jednoj od tada vodećih producentskih kuća. Sniman je na izvornim lokacijama, u Egiptu i Palestini, tako da ćemo vidjeti originale sfinge i piramida, Nazaret i Galilejsko more, Via Dolorosu u Jeruzalemu, Jeruzalemski zid i sl., a što je sigurno pridonijelo popularnosti filma. Odlikuje ga za to doba visoka produkcijska kvaliteta. Kadrovi uvodne špice uključuju tekst (»Mjesto radnje ove zgode je Sveta Zemlja…«) koji se montažom pretapa u kartu Svete Zemlje, a karta se zatim pretapa u novi tekst (»sa scenama koje su snimane u Jeruzalemu, Betlehemu i na ostalim autentičnim lokacijama u Palestini«). Naslov filma najavljuje narativni okvir u kojem će priča o Isusu biti ispričana — od njegova bezgrešnog začeća do smrti na križu. Priča o Isusu zatim se odvija sekvencijalno kroz niz didaskalijskih međunaslova: navještaj i Isusovo djetinjstvo, put u Egipat, mladenaštvo, godine nakon priprave obilježene Ivanom Krstiteljem, poziv apostola, početak čuda, scene javnog djelovanja, posljed-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 336

nji dani Isusovog života, Posljednja večera, raspeće i smrt. Ono što vizualno karakterizira i *Od jaslica do križa* baš poput prethodnog filma, a što je karakteristika ranog nijemog razdoblja, jesu statična kamera, dugi kadrovi i minimalni dramatski pokreti. Olcottov film nadahnut je slikama francuskog umjetnika Josepha Jacquesa Tissota čija je ilustrirana Biblija bila iznimno popularna na prijelazu stoljeća i koja je postala neiscrpno nadahnuće mnogih ranih filmskih redatelja u vizualnom osmišljavanju biblijskih likova jer im je bilo važno da gledatelji odmah prepoznaju biblijske protagoniste na temelju njihova izgleda.[110] Nama je izrazito zanimljiva sekvenca o Isusovu javnom djelovanju jer u njoj susrećemo i lik Marije Magdalene. Ona se otvara scenom njegova naučavanja iz lađe i hodu po vodi, nakon čega slijede Isusov posjet Mariji i Marti, njegovo naučavanje u hramu, uskrsenje Lazara od mrtvih, liječenje slijepca u Jerihonu te scena u kojoj mu žena pomazuje noge za ukop. U svojoj naraciji Olcott kombinira prizore iz četiriju evanđelja, a prije svake nove scene na didaskaliji vidimo citat iz evanđelja koji se ima uprizoriti. Međutim u filmu se nigdje ne donose evanđeoski citati koji se eksplicitno odnose na Mariju Magdalenu i zato je teško odrediti koja će od mnoštva prikazanih biblijskih žena biti baš Magdalena, ili će pak biti mnoge jer ih mnoge tumači glumica Alice Hollister. Naime, na odjavnoj špici filma stoji da Alice Hollister tumači Mariju Magdalenu, no u isto vrijeme iz zapisa scenaristice Gene Gauntier doznajemo da je svaki glumac tumačio razne novozavjetne likove. Stoga je upitno jesu li sve žene koje tumači Hollister uistinu »Magdalene«. Uzmemo li da jesu, onda Olcott poistovjećuje Magdalenu s nekoliko biblijskih žena. Prvi put susrećemo Magdalenu u istom scenariju kao u *Životu i muci Isusa Krista*, odnosno u ulozi žene koja Isusu pomazuje noge alabastrom dok on blaguje u kući farizeja (Lk 7,36-50). Žena je to duge crne kose prekrivene velom svijetle boje i odjevena u nekoliko slojeva dugih haljina; kleči kraj Isusovih nogu i pomazuje ih mirisnim uljem, a potom mu ih dugom bujnom kosom briše. Isus za vrijeme tog čina, u kojem je prikazan veoma samouvjerenog i dominantnog držanja, pogleda začuđene farizeje te im, pokazujući rukom na Mariju Magdalenu, govori kako su joj brojni grijesi oprošteni. A njoj govori: »Vjera te tvoja spasila. Idi u miru« (Lk 7,50). Na to se Magdalena polako pridiže na koljena, šireći ruke u znak zahvalnosti te ozarenog lica, vjerojatno hvaleći Boga, odlazi, baš kao i u prethodno spomenutom filmu.

---

[110] Usp. Barnes W. TATUM, *Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years*, 22.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 337

S likom Marije Magdalene susrećemo se i u sceni u kojoj Isus posjećuje Lazarove sestre Martu i Mariju. Budući da se nalazimo u društvu Alice Hollister, očito da Olcott poistovjećuje Lazarovu sestru Mariju s Marijom Magdalenom. Ona ponovno kleči do Isusovih nogu i ushićena sluša što on govori, s jedinom razlikom što joj je glava sada prekrivena tamnim velom. Marija Magdalena je naime često prikazana kao ona koja kleči podno Isusovih nogu, čime se neverbalno simbolizira njezina podčinjenost, grešnost, poniznost, ali i uloga stražarice. Tim činom neverbalnih znakova kao da Isusu priznaje njegovo božanstvo, ali i svoju grešnost jer nije dostojna gledati ga ravno(pravno) u oči. U tom je kontekstu zanimljivo spomenuti razmišljanje feminističke kritičarke Liesbet van Zoonen koja tvrdi da se kroz usmjeravanje pogleda u filmu može odrediti položaj moći i odnosa između muških i ženskih likova: »Dok žene često skromno odvraćaju pogled podvrgavajući se pogledu muških gledatelja, muškarci nastoje podići pogled, sugerirajući tako snažnu duhovnost ili pak ako su daleko od kamere, potpuni nedostatak interesa za gledatelje.«[111] Još ćemo u ovom filmu nekoliko puta susresti Magdalenu, na primjer u zgodi koju opisuje Matej 26,7-13 o tome da je Isusu dok je boravio u kući Šimuna Gubavca pristupila neka žena s alabastrenom posudicom skupocjene pomasti kojom mu je pomazala glavu. U filmskom prikazu ta se neimenovana žena otkrivene glave i raspuštene bujne kose, u otmjenoj skupocjenoj haljini, poistovjećuje s Magdalenom, a umjesto da Isusu pomaže glavu ona se saginje do Isusovih nogu te mu ih pere svojom kosom, ponovno se vizualno i simbolički umanjujući. I dok se učenici bune na takvu rasipnost, Isus ženu hvali i pretkazuje da će po svom svijetu navješćivati ono što mu je učinila, njoj na spomen. Tako se ističe uloga žena kao onih koje su intuitivne i mudre, razumiju ono što je muškarcima oko Isusa neshvatljivo jer su opterećeni vanjštinom, oholim prosuđivanjem i moći. Isus toj Olcottovoj Magdaleni iskazuje neku vrstu časti, što će učenike razljutiti jer smatraju da su žene grešne i nedostojne biti u društvu Mesije.

Ono što Magdalenu identificira i razlikuje od ostalih ženskih likova u filmu jest njena raspuštena kosa i često otkrivena glava. Scenaristica Gene Gauntier objašnjava kako su »žene njena kova bile primorane nositi raspuštenu kosu i ukras. Nakon obraćenja ona je nastavlja nositi raspuštenu za pokoru«[112]. Iz tog scenarističinog iskaza jasno nam je da je uloga Magdale-

[111] Liesbet van ZOONEN, *Feminist Media Studies*, 101.

[112] Gene GAUNTIER, Blazing the Trail, u: *Women's Home Companion*, 56 (1929.) 1, 98.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 338

ne u filmu ona obraćene prostitutke, žene koja je bila na lošem glasu zbog svoje seksualne razuzdanosti, iako se to nigdje u filmu neće jasno istaknuti pa će možda gledateljima proći nezamijećeno. Film završava Isusovom smrću na križu podno kojeg stoje žene koje ga oplakuju, a među kojima je i Magdalena, iako se ničim posebno ne ističe među ostalim ženama. Budući da u filmu nema scene uskrsnuća, Marija Magdalena neće se moći naći u ulozi svjedokinje i navjestiteljice tog događaja. Tako joj je uloga *apostole apostolorum* u ovom filmu uskraćena. Magdalena ostaje zapamćena kao žena koja je doživjela obraćenje nakon susreta s Isusom te ga u poniznosti slijedila sve do križa.

U posljednje se vrijeme mnogo govorilo o Isusovom odnosu prema ženama, posebno u okviru feminističke teologije. Scenarij ovoga filma ističe ulogu žena i to od navještenja do križa. Često se ističe upravo zgoda u kojoj Isus dolazi k Marti i Mariji te se Isusa iz perspektive tog događaja naziva feministom (Lk 10,38-42). Isus tu hvali Mariju koja mu kleči do nogu i sluša njegovu besjedu, a ne Martu koja je prezauzeta posluživanjem i obavljanjem uloge dobre domaćice, što se u patrijarhalnom društvu veže uz posao žene. Film također izbjegava prikazivati žene u negativnoj ulozi kao zavodnice ili bludnice tako da ne prikazuje evanđeoske priče koje će zauzeti značajno mjesto u kasnijim filmovima o Isusu: Salomin ples pred Herodom ili kamenovanje žene zatečene u preljubu. Promovirajući uloge žena kao Isusovih vjernih sljedbenica, Olcott prikazuje Isusa kao onoga koji je inkluzivan, dostupan svima i vjerodostojan u svom naučavanju. Bez sumnje je da pozitivan prikaz žena u ovom filmu možemo zahvaliti ruci žene koja je napisala scenarij, Gene Gauntier.[113] Zanimljivo je u tom smislu primijetiti da su neke od scenaristica najeminentnijih religioznih filmova u počecima kinematografije bile upravo žene, poput već navedene Gene Gauntier, ali i Jeannie McPherson koja je napisala scenarije za DeMilleovih *Deset zapovijedi* (1923) i *Kralja kraljeva* (1927).[114]

---

[113] Gene Gauntier je izjavila da joj je ideja za scenarij došla za vrijeme oporavka od sunčanice, a prvotni je naziv bio jednostavno *Isus iz Nazareta*. Gauntier je igrala ulogu Djevice Marije, a za vrijeme snimanja udala se za Jacka Clarka koji je tumačio apostola Ivana. Usp. Barnes W. TATUM, *Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years*, 23-24.

[114] Usp. Lizzie FRANCKE, *Script Girls. Women Screenwriters in Hollywood*, London, 1994. Francke u svojoj knjizi naglašava kako je scenaristički posao bio jedno od rijetkih područja u holivudskoj industriji gdje su žene imale mogućnost dobiti ozbiljan angažman još od samih početaka kinematografije. Za novinare je činjenica da je ženi bilo dodijeljeno privilegirano mjesto kao scenaristici u Hollywoodu bilo iznimno

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 339

Prema dostupnim podacima iz filma *Od jaslica do krža* ne možemo sa sigurnošću reći tko je zapravo Marija Magdalena, no možemo uočiti da je redatelj poistovjećuje s više novozavjetnih žena: Marijom iz Betanije, grešnicom (prostitutkom?) koja je Isusu pomazala noge iz Lukinog evanđelja i ženom koja mu je pomazala glavu iz Matejeva evanđelja. Kao i u prethodno spomenutom filmu Nongueta i Zecche, Magdalena je implicitno, kao ona koja bijaše »grešnica u gradu«, svrstana u rang prostitutke, no osim toga uz njen se lik ne vežu nikakve druge seksualne aluzije, bilo kroz odijevanje bilo kroz ponašanje i geste (što će biti itekako prisutno u filmovima narednih epoha). Općenito možemo zaključiti da su sve žene koje je tumačila Alice Hollister, ali i ostale prisutne u filmu, prikazane ipak u pozitivnom svjetlu: kao one koje Isusa slijede i koje mu bezuvjetno vjeruju, zbog čega im Isus odaje posebnu čast te ih nudi za primjer muškim apostolima koji te Isusove geste ne dočekuju s odobravanjem. U ranom razdoblju nijemoga filma religijske tematike svaka aluzija na seksualnost ili prikazivanje u negativnom kontekstu bilo koje skupine ljudi, a među njima i žena, svedena je na minimum, iako bismo možda baš u tom razdoblju očekivali snažniju rodnu stereotipizaciju jer se radi o vremenu izraženih patrijarhalnih vrijednosti i ženske submisivnosti. Razlog za takav izbor može biti taj što redatelji ne žele uvrijediti ničiji dobar ukus i tako omogućuju svima da se osjećaju dobro i uključeno dok gledaju film koji bi ih trebao potaknuti na osobno promišljanje o vjeri i obraćenju, što onda uključuje i izbjegavanje scena u kojima bi žene eksplicitno bile predstavljene kao bludnice te nedoličnog izgleda ili ponašanja. Filmovi se nastoje držati svetopisamskih opisa događaja, ubacujući naravno i neke minimalne dramaturške dodatke,

spektakularno, zbog čega je časopis *Photoplay* 1923. godine objavio sljedeći tekst: »Sve su one normalne, svakidašnje žene. Nisu temperamentne 'umjetnice', nisu feministkinje kratke kose, nisu fanatičarke.« Do četrdesetih i pedesetih godina, scenaristice su sve češće postajale dio scenarističkog tima, poput na primjer Phoebe Ephron (s Henryjem Ephronom), Betty Comden (s Adolphom Greenom), Fay Kanin (s Michaelom Kaninom), Frances Goodrich (s Albertom Hackettom) i Ruth Gordon (s Garsonom Kaninom). Francke naglašava da se s vremenom u Hollywoodu podrazumijevalo da će žene pisati prvenstveno za druge žene. Sve češće, kada su radile na pričama u čijem su središtu bili muškarci, služilo im je to da naglase ženske uloge. S vremenom su mogućnosti za glumice i scenaristice da pomognu drugim spisateljicama u karijeri počele slabjeti, dijelom zbog sve veće dominacije muških scenarista koji su se bunili protiv »tiranije ženskih spisateljica«. Autorica naglašava da se posljednjih godina obnovio interes za žensku publiku i za žanrove koji im se tradicionalno pridijevaju, a što je dalo novu vidljivost scenaristicama (na primjer Nora Ephron, Callie Khouri, Caroline Thompson) i nove prilike da se izrazi ženska estetika u filmu.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 340

no svi oblici kontroverzi ili stavljanje u pitanje evanđeoskog autoriteta i kršćanske tradicije potpuno su izbjegnuti kako ne bi odbili bilo koju skupinu potencijalnih gledatelja ali i navukli bijes crkvenih autoriteta. Istina, vidjeli smo da Magdalena, kao ni bilo koji drugi ženski lik, u ova dva rana primjera filmova o Isusu nije prikazana kao važna Isusova učenica i apostolica kojoj bi se Isus prvoj ukazao po uskrsnuću i dao joj važan zadatak da prenese njegovu poruku ostalim učenicima, čime se u opisu odnosa ženskih i muških Isusovih sljedbenika zadržava *status quo* i ipak autoritet i poslanje stavlja u kontekst muškog i patrijarhalnog. I stoga, bez obzira na to što se ženski likovi u ranim filmovima o Isusu ne prikazuju negativno, uočavamo tendenciju umanjivanja uloge žena u ranome kršćanstvu jer one su tek anonimne i vjerne pratiteljice bez glasa kojima nije dopušteno biti prve koje su susrele uskrslog Krista i to navijestile muškarcima.

U ranom razdoblju filmske umjetnosti pojavila su se i četiri filma s Marijom Magdalenom kao protagonisticom evanđeoskih događaja. Radi se o tri talijanska filma, *Otkupljena – Epizoda iz svete Biblije* (*Redenta – Episodio della Sacra Bibbia*, 1909.), *Marija iz Magdale* (*Maria di Magdala*, 1918.) i Otkupljenje (*Redenzione*, 1919.), te jednom američkom, *Marija Magdalena* (*Mary Magdalene*, 1914.). Nažalost, do filmova nije bilo moguće doći tako da ćemo se poslužiti svjedočanstvima onih izvora koji su nam bili dostupni, poput filmskih kritika i filmskih sinopsisa. Marija Magdalena u tim filmovima više neće biti tek sporedan lik u priči o Isusu, pa je iz tog razloga redatelj morao tražiti i druge izvore za pisanje scenarija kako bi priča imala narativnu povezanost i bila zanimljiva sada već nešto zahtjevnijoj filmskoj publici. Kao što tvrdi Ingrid Maisch, »(p)remalo informacija u Novom zavjetu o Mariji iz Magdale nije dovoljno za biografiju, pa tako ni za biografsku priču. Svatko tko želi učiniti to potonje morao se pozvati na legende i kreativne fantazije.«[115] Očekivano je stoga da ćemo Magdalenu vidjeti u nekim novim ulogama u odnosu na ranija filmska ostvarenja. Već nam je iz samih naslova dvaju talijanskih filmova, *Redenta* i *Redenzione*, tj. *Otkupljena* i *Otkupljenje*, jasno da će Marija Magdalena u ovim ranim nijemim filmovima utjeloviti lik žene koju je Isus iz Nazareta, Sin Božji, otkupio od grijeha.

Prvi film u povijesti kinematografije koji u središte pripovjedačke strukture stavlja Mariju iz Magdale jest *Otkupljena – Epizoda iz Svete Biblije*, snimljen u koprodukciji Saffi-Comerio/Milano Films 1908. godine. Film

[115] Ingrid MAISCH, *Mary Magdalena. The Image of a Woman Through Centuries*, 170.

Slika 2. Alice Hollister kao Magdalena
u filmu *Od jaslica do križa* Sidneya Olcotta (1912.)

je bio predstavljen na Prvom svjetskom filmskom natjecanju u Milanu u listopadu 1909. i to u sekciji najboljeg filma »religioznog karaktera«[116]. Film pripovijeda o Magdaleni koja susreće Isusa iz Nazareta, opisanog u didaskaliji kao onoga koji je »ljepotom govora i svojim dubokim naukom osvajao sve koji su ga slušali«, te ostaje duboko potresena i zbunjena nježnošću, šarmom i dubokom humanošću koji krase tog čovjeka koji ju je spasio.[117] Na pitanje od koga ili čega ju je spasio odgovor nismo pronašli, no očito da je riječ o prikazu Magdalene u ulozi otkupljene grešnice. Drugi spomenuti film, *Marija iz Magdale* talijanskog redatelja Alda Molinarija iz 1918., prikazuje životni put ove novozavjetne žene (koju tumači ruska glumica Ileana Leonidoff) od slavne prostitutke do Isusove učenice. Film je trajao 45 minuta, a filmski ga kritičari nisu prihvatili s osobitim oduševljenjem jer, kako navodi Bertoldo u časopisu *La vita cinematografica* od 22. prosinca 1918., ne donosi ništa novoga za kristološku ikonografiju onoga vremena: »[…] Čitav se film nastoji izdići i ocrtati raskoš linijskih koncepcija, kakve je scenarij i zahtijevao, no […] postoje predivne slike povezane s mediokritetskim slikama; […] nailazimo i na bijedno rasipanje dragocjenih

[116] Film je bio u konkurenciji za nagradu Coppa del Cardinal Ferrari za najbolji religiozni film zajedno s filmom *Il regalo di un santo* (*Dar jednog sveca*) Théophilea Pathéa, međutim nagrada se na kraju nije dodijelila, što je izazvalo velike polemike u tisku. Usp. Luisa ZANZOTTERA, Iconografia cristologica nel cinema muto, 265.

[117] Usp. Aldo BERNARDINI, *Il cinema muto italiano. I film dei primi anni: 1905—1909,* Roma, 1996., 379-380.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 342

snaga i hvalevrijednih sredstava bez jasnog cilja i dakle bez dobivenog vjerodostojnog rezultata. […] (Iliana Leonidoff) u ulozi te Marije iz Magdale nedorečena je i rijetko dostiže cjelokupnu dramatsku snagu koja je sadržana u liku i koja se širi na njen život. […] Niti ostali glumci nisu za prolaz.«[118]

Film *Otkupljenje* Carmina Gollonea iz 1919. izazvao je pak polemike zbog pretjerane umjetničke slobode u tumačenju evanđeoskog teksta i to posebno s obzirom na Mariju Magdalenu (Diana Karenne) i Krista (Alberto Pasquali). O tome u časopisu *La vita cinematografica* od 22. ožujka 1919. Imperi piše: »[…] niti je u naravi a niti u najnategnutijoj katoličkoj ili kršćanskoj tradiciji koje Magdalenu prikazuju kao pokajnicu i otkupljenicu, prikazati je kao prvu mučenicu ili prethodnicu apostola, što se u ovom filmu toliko želi predstaviti! Tkanje ove filmske drame ima i drugih nedostataka: prvenstveno taj da se Krista izvodi na teren bez da ga se okruži blistavom svjetlošću i dadne mu se važnost koja mu pripada! Najveća ličnost, na globalnoj razini, bez obzira na ideologiju i vjeroispovijest kojoj netko pripada, jest On!«[119] Ove nadasve zanimljive, i za današnju publiku sigurno pretjerane kritike razočaranja zbog nedostatnog prikaza Krista kao Sina Božjega obavijenog svjetlosnom aurom, te preuveličanog prikaza Magdalene kao žene važne za utemeljenje kršćanstva, daju naslutiti da je film prikazao Magdalenu kao rijetko koji film do danas, odajući joj posebnu čast Isusove učenice i apostolice apostola koja je uz to bila »prva mučenica i prethodnica apostola«. Može se pretpostaviti da je takav njezin prikaz daleko autentičniji, ili ako baš želimo, nimalo manje fiktivan od onoga koji je identificira s prostitutkom, pa ipak se čini da su kritike upućene filmu na njen račun zato što takav prikaz žene narušava patrijarhalnu strukturu moći koja uvažava samo ono što je muško, pa je snažna i važna Magdalena predstavila ovim filmom za mnoge pravi »raspad sistema«. Bez obzira na negativne kritike koje za ono vrijeme nisu ništa neobično, dapače moglo se to i očekivati kada se jednu ženu uzdigne na razinu apostolice i prve mučenice, veoma je impresivna činjenica da se prije sto godina jedan redatelj (i to iz katoličke Italije) odlučio za takav sasvim nov i moderan, mogli bismo reći feministički prikaz Magdalene. Prikaz kakav se sve do 2018. neće moći vidjeti na malom ili velikom ekranu. Naime, kao što ćemo vidjeti na primjeru novijih filmova o Isusu i Magdaleni, u svijetu u kojemu je feministička

---

[118] Citirano u: Vittorio MARTINELLI, *Il cinema muto italiano. I film della Grande Guerra*, Torino, 1991.—1992., 138.

[119] *Isto*, 226.

Slika 3. Constance Crawley kao Marija Magdalena u istoimenom filmu Arthura Mauda (1914.)

misao ušla u mnoge pore društva, čini se da će se Magdalenu još više stereotipizirati i stavljati u kontekst seksa i promiskuiteta negoli u ranijim razdobljima koja ćemo veoma lako ocijeniti kao patrijarhalnija. Je li razlog taj što se teološko promišljanje i stavljanje u pitanje nekih poklada vjere previše podvrgnulo bogu profita i krilatici »*sex sells*«?

Ako u tom nijemom razdoblju kinematografije pogledamo na drugu stranu Atlantika, vidjet ćemo da Arthur Maude 1914. godine snima još jednu *Mariju Magdalenu*, temeljenu na tročinki belgijskog dramaturga Mauricea Maeterlincka iz 1910. godine, u trajanju od oko 35 minuta i podijeljenu u tri dijela. Iako do filma više nije moguće doći, iz novinskih članaka doznajemo da se radnja zbiva u Kafarnaumu i Jeruzalemu te prati živote Jude Iškariotskog (Arthur Maude) i Marije Magdalene (Constance Crawley) posljednje dvije godine Isusova života. Zanimljivo je i da u novinskoj reklami za film u časopisu *The Billboard* stoji sljedeći tekst koji želi privući gledatelje u kinodvorane: »Zadivljujuća produkcija koja će izazvati senzaciju gdje god se bude prikazala. Ona opisuje ISTINITE povijesne činjenice vezane uz Judinu izdaju Učitelja.«[120] Ovakvu, bez dvojbe problematičnu, vrstu najave možemo protumačiti kao oblik manipulacije koji se nerijetko susre-

[120] *The Billboard* (17. I. 1914.), na: http://fultonhistory.com/Newspaper%2015/Billboard/Billboard%201914/Billboard%201914%20-%200219.pdf (21. VII. 2016.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 344

će u reklamnim kampanjama tzv. povijesnih filmova o Isusu koji se pozivaju na povijesnu vjerodostojnost, iako je riječ o potpuno izmišljenom scenariju koji nema uporišta u povijesnim faktima. U filmu su Juda i Magdalena prikazani kao sebičnjaci koji veoma malo mare o drugima te se njima nastoje okoristiti gdje god mogu. Film počinje scenom u kojoj je Marija Magdalena prikazana kao slavna kurtizana iz Kafarnauma koja ima dva glavna ljubavnika: Syriusa Superbusa, sljedbenika Isusa iz Nazareta, i Judu Iškariotskoga.[121] Kada Canis Proculus dođe u posjet Syriusu, susreće Magdalenu i zaljubljuje se u nju na prvi pogled. Ona mu uzvraća ljubav, odbacuje dva bivša ljubavnika, a oni zbog toga zamrze Canisa. Nakon tjedna ljubavnog zanosa, jednog dana Magdalena ugleda Isusa te biva privučena njegovom karizmom. Prisustvujući propovijedi na Gori, spoznaje snagu Božje ljubavi te napušta svoj stari grešni život i odluči postati jedna od njegovih najrevnijih sljedbenica. I u nekim kasnijim filmskim pričama uočit ćemo da se Magdalenina preobrazba događa upravo dok prisustvuje Govoru na gori, pa se može pretpostaviti da upravo Arthur Maude tu modu uvodi u filmski scenarij. Priča završava kratkom scenom Judinog vješanja, dok se Marija i Canis uspinju prema brdu Kalvariji na čijem se vrhu naziru tri križa.[122] Iz fotografije na kojoj je prizor iz tog filma vidimo da Magdalenu krasi crna duga valovita bujna i raspuštena kosa, odjevena je u dugu haljinu i ogrtač svijetle, oker boje, te je vizualno možemo prisličiti dvjema prijašnjim filmskim Magdalenama, s time da je ova ipak elegantnija. Iza nje se nalazi Isus koji propovijeda skupini od tridesetak ljudi, odjeven u bijelu halju, inače raspoznajni mesijanski znak u većini filmske produkcije i sakralne likovne umjetnosti. Marija Magdalena u ovom je filmu prikazana prvi put eksplicitno kao prostitutka (ili se barem tako čini prema dostupnim recenzijama prethodnih filmova) i obraćena grešnica koja spoznaje otkupiteljsku snagu božanske ljubavi. Ona dakle postaje prototip otkupljene žene kojoj je Bog

---

[121] Priču o ljubavi između Jude i prostitutke prvi put nalazimo u pisanim izvorima u talijanskom filmu *Juda* (1911.) snimljenom nekoliko godina prije. U njemu susrećemo Judu koji je očaran manipulatoricom i kurtizanom Priscillom, a koja nastoji zavesti i samog Isusa, no na kraju doživljava obraćenje. Tako je u biti Priscilla neka vrsta sinonima za kasnija prikazivanja Marije Magdalene koja će postati omiljena filmska obraćena prostitutka.

[122] Usp. *The Billboard* (24. I. 1914.), na: http://fultonhistory.com/Newspaper%2015/Billboard/Billboard%201914/Billboard%201914%20-%200277.pdf (21. VII. 2016.); *The Auburn Citizen* (26. II. 1914.) http://fultonhistory.com/newspaper%202/Auburn%20NY%20Citizen/Auburn%20NY%20Citizen%201914.pdf/Newspaper%20Auburn%20NY%20Citizen%201914%20-%203011.PDF (21. VII. 2016.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 345

oprostio najteže grijehe kojima se jedna žena mogla odati. Budući da je, barem kako se čini iz filmskih kritika, scena uskrsnuća izbačena, Magdalena se ni u ovom filmskom ostvarenju neće »proslaviti« i kao prva osoba koja je susrela uskrslog Krista, tako da joj je uloga svjedokinje i navjestiteljice uskrsnih događaja još jednom uskraćena. Gledatelji su je pamtili tek kao obraćenu kurvu.

2.2. PRETEČA HOLIVUDSKIH BIBLIJSKIH SPEKTAKALA: KRALJ KRALJEVA SPAŠAVA SLAVNU KURTIZANU

Kada je Cecil B. DeMille snimio *Kralja kraljeva* (*The King of Kings*) 1927. godine, nije to prvi put da se u dotad kratkoj povijesti filma Isus i Marija Magdalena pojavljuju na filmskom platnu. No bez obzira na to, *Kralj kraljeva* i danas se smatra jednim od najpopularnijih i najutjecajnijih filmova o Isusu, a trajao je, za ono vrijeme, rekordnih 157 minuta.[123] Na samom početku ovog nijemog filma didaskalija donosi kratak zapis iz DeMilleovog iskaza: »On sam naredio je da se Njegova poruka pronese do svih krajeva svijeta. Neka ovaj prikaz mogne odigrati važnu ulogu u duhu te velike zapovijedi.« Iz te je izjave očito da je želio snimiti film o Isusovom životu kako bi evangelizirao, iako mu ni želja za dobrom zaradom nije bila strana jer taj je pionir kinematografije postao slavan po biblijskim *blockbusterima*[124] u kojima je želio ugoditi jeftinom ukusu širokih masa, pa je u svojim biblijskim epovima nerijetko miješao seks i religiju. Međutim, redatelj se ipak nije doslovno držao slova Pisma, tako da veoma slobodno citira Bibliju, biblijski su stihovi izvan reda i konteksta, izgovaraju ih ljudi koji ih prema biblijskim izvorima nisu izgovorili, koristi izmišljene i nekanonske likove i priče. Bill Jenkins tvrdi da DeMille to čini iz dvaju razloga: »da zaradi i da priču o Isusu učini zanimljivom za filmsko platno. Na taj je način DeMille Isusa učinio zanimljivim i time iskrivio izvornu evanđeosku naraciju, čineći nevažećim retoričke i teološke ciljeve Isusovih evanđeoskih izvještaja.«[125] No DeMille je i Magdalenu učinio itekako zanimljivom te mu je upra-

[123] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 259.

[124] Cecil B. DeMille snimio je 20 zvučnih i 61 nijemi film, među kojima će ostati najpoznatiji biblijski epovi poput *Deset zapovijedi, Samson i Dalila, Znak križa, Kralj kraljeva.*

[125] Bill JENKINS, Jesus Christ Superstar? Why the Gospel Don't Make Good Movies, u: *Journal of Religion and Film*, 12 (2008.) 2.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 346

vo ona poslužila kao mamac za malograđanske slojeve donoseći preko nje dozu seksepila u inače čedan Hollywood. Kako bi se moglo opisati ženu iz koje je, prema Lukinu evanđelju, istjerano sedam demona? Prema DeMilleu, tako da ju se prikaže kao prostitutku i sedam zloduha poveže sa sedam glavnih grijeha. Kada je film bio prvi put prikazan u kinu, opisivalo ga se kao vjerno portretiranje Isusovog života. Diane Apostolos-Cappadona stoga drži: »Gledanje ovog filma ostavilo je neizbrisiv utjecaj na tisuće mladih ljudi koji su film pogledali u 1920-im i 30-im godinama. Pitajte ih da vam opišu Mariju Magdalenu i vidite ne prepoznajete li u njoj Jacqueline Logan — lošu curu koja se pretvorila u sveticu! Nakon svega, gledanje je vjerovanje.«[126] DeMilleov film započinje upravo pričom o Magdaleni tako da će ona biti prvi lik s kojim se susrećemo u ovom biblijskom epu. Didaskalija prije uvodne scene priprema gledatelja da će u narednom kadru upoznati »prekrasnu kurtizanu, Mariju iz Magdale, koja je ismijavala i Boga i čovjeka«. Tako redatelj pokušava zaplijeniti gledateljevu pažnju i promijeniti narativnu strukturu dotadašnjih filmova o Isusu. Uvodna scena — inače jedina scena u boji zajedno sa scenom uskrsnuća, čime se očito želi posebno istaknuti važnost tih dvaju događaja — suprotstavlja se svim ostalim crno-bijelim kadrovima u filmu te nas uvodi direktno u Magdalenine raskošne odaje »palače užitka« gdje je vidimo kako leži na kauču u prilično provokativnoj pozi. Očito da je svrha takve pomalo iznenađujuće uvertire bila pobuditi znatiželju kod gledatelja u vremenu prije stupanja na snagu Haysova kodeksa i filmske autocenzure. Magdalena u početku ovog dvoipolsatnog filma glumi bogatu prostitutku okruženu važnim ljudima iz političkog i društvenog života Judeje i Rimskog Carstva. Raskoš i bogatstvo u kojem živi naglašeno je brojnim slugama koji čine sve što im naredi (uključujući slugu koji je hladi velikom pernatom lepezom), glazbenicima, hranom i egzotičnim životinjama. Pantera koju ljubi i grli simbol je divljine, neukroćenosti, opasnosti, strasti, a labudovi, koji također slobodno hodaju po palači, u nekim su indoeuropskim mitovima simbol zle žene. I iako je okružena muškarcima, više pažnje posvećuje divljoj mački negoli njima. Kurtizanu iz Magdale DeMille odijeva u ekstravagantnu odjeću koja je za te dvadesete godine bila prilično provokativna i oskudna i u čistoj suprotnosti s odjećom koju na Magdaleni vidimo u ranijim filmovima: donji dio tijela obavija joj crvena marama, gornji dio krasi tek zlatni grudnjak. Krupni plan

[126] Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 259.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 347

dopušta da joj vidimo lice izbliza; lijepe i pravilne crte krasi teška šminka, crna kosa joj je vrhunski ispletena, okićena je nakitom »od glave do pete«, vjerojatno kako bi publika iz 1920-ih shvatila da se radi o oholoj i lakoj ženi. Na njoj dominiraju crvena i crna boja, simboli moći, smrti, zla i strasti. Budući da se film, kao i mnogi drugi, oslanjao na prijašnje opise Isusa i Magdalene u umjetnosti, gdje je bila prikazana oskudno odjevena, ukrašena nakitom i s ekstravagantnom frizurom,[127] DeMilleova Magdalena bila je ono što je publika ustvari od nje i očekivala te u suštoj suprotnosti sa skromnim i pomalo neuglednim Magdalenama iz ranog nijemog razdoblja Olcotta i Zecche. Scenarij predviđa nezadovoljavajuću vezu s Judom (tema koja je prisutna i u nekim drugim filmskim ostvarenjima) kojemu se gubi svaki trag, što će voditi k njenom upoznavanju Isusa kojeg dočekuje kao rivala jer joj je »oteo« ljubavnika. Magdalena se u uvodnoj sekvenci drži oholo, drsko, odrješito i samouvjereno. Kada jedan od njenih klijenata izrazi sumnju u to da će Judu odvratiti od Isusa koji ima posebne moći, Magdalena prilično bahato odgovara da je u životu zavela više muškaraca nego Isus izliječio bolesnih i kladi se da će joj se ovaj vratiti jer »(t)aj drvodjelac mora naučiti da ne može oteti muškarca Mariji Magdaleni«. Vidno uzrujana što joj je neki Isus iz Nazareta oteo ljubavnika, Magdalena napušta gozbu i odlazi u potragu za Judom u elegantnim četveroprežnim kolima koja vuku zebre, dar nubijskoga kralja. I dok strast kojim grli leoparda naglašava njen divlji temperament, četveropreg od zebri dat će priči egzotičan, gotovo elegantan *touch*.

U tom trenutku prebacujemo se na novu sekvencu u kojoj Isus (H. B. Warner) čini čuda te se upoznajemo s dvanaestoricom apostola i Isusovom majkom. Djevica Marija potpun je antipod Magdaleni: skromno odjevena, samozatajna, bez ukrasa i šminke; obavlja kućanske poslove i u društvu je golubova koji tvore mnogo smirenije okruženje od gotovo prijetećeg ambijenta divljih životinja u domu Marije Magdalene. Gotovo nam se čini da prisustvujemo susretu Pepeljuge i njene zločeste polusestre. Kada Magdalena dolazi u Isusov dom, naređuje prosjacima da se maknu te zahtijeva od svojih slugu da prostru tepih kako ne bi morala hodala po prljavštini. Magdalena se »šepuri« pred Isusom ne bi li Judu nagovorila da joj se vrati, no čim joj se pogled susretne s Isusovim ona ustukne, podigne ruke kako bi sakrila lice od straha i stida odmah postavši svjesna svojih grijeha i od pohotne prostitutke u trenu se pretvara u sveticu zaštitnicu. U trenutku izvanred-

[127] Usp. *Isto*, 257.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 348

nog dramatičnog naboja, Isus obavlja spektakularni egzorcizam nad Magdalenom, događaj koji je opisan jedino kod evanđelista Marka. Iako je prikaz Magdalene u DeMilleovom filmu puka invencija, radi se o jednom od rijetkih filmova u kojima se prikazuje istjerivanje zlih duhova. DeMille, baš kao i papa Grgur Veliki, sedam zloduha nad kojima Isus izvodi egzorcizam poistovjećuje sa sedam smrtnih grijeha, iako biblijski tekst nigdje ne specificira o kojim je demonima riječ. Nakon što didaskalija prikazuje Isusove riječi »Očisti se!« (Mt 8, 3), što ustvari Isus govori gubavcu kojeg liječi, uistinu vidimo kako duhovi koji su jasno identificirani s Magdaleninim likom izlaze iz nje putem korištenja tehnike dvostruke ekspozicije, a svaki se poimenično i predstavlja, što je vidljivo iz didaskalije koja slijedi nakon izlaska svakog pojedinog grijeha/duha. Ta duga scena vizualno je izrazito zanimljivo izvedena i prilično spektakularna u prikazima zlih duhova koji poput utvara izlaze iz Magdalene te su vizualizirani uz nju i iza nje, pogotovo gledateljima od prije devedeset godina koji nisu naučeni na previše specijalnih efekata, barem kada je riječ o biblijskim filmovima. Magdalenin instinktivni odgovor na ono što joj se dogodilo jest prekrivanje tijela plaštem — čin koji će se ponavljati u filmskim manifestacijama Magdalenina susreta s Isusom. Ona pada Isusu pod noge te ljubi obrub njegove halje, dok Isus odgovara riječima iz Propovijedi na gori »Blago čistima srcem — oni će Boga gledati!« (Mt 5:8). Magdalena tako postaje prvom proglašenom blaženicom, barem kada je o DeMilleu riječ.

Nakon egzorcizma Magdalena doživljava preobrazbu, pa se i vizualno transformira. Odbacuje svoj grešni život simbolično, odbacivanjem nakita i senzualne odjeće. U tim trenucima postaje svjesna svoje golotinje, kao i Eva nakon što je sagriješila, te crvenom maramom pokriva tijelo i glavu te klekne pred Isusove noge ljubeći mu haljinu, dok joj kosa najednom postaje bujna i raspletena, što konotira njezinu nanovo zadobivenu tjelesnu čistoću. U filmskom portretiranju Marije Magdalene, DeMille ustvari vizualno potvrđuje Isusovo božanstvo kada doslovno prikazuje sedam demona koji izlaze iz nje te na taj način odmiče svaku sjenu sumnje i mogućnost da gledatelj protumači kako je Magdalena imala psihičkih problema ili epileptične napadaje.[128] Naprotiv, DeMille pokazuje kako Isus, osim što može liječiti tjelesne i duševne bolesti, ima i duhovnu moć nad nadnaravnim zlom.

[128] Usp. Anton Karl KOZLOVIC, Cecil B. DeMille. Hollywood's Lay Preacher, u: Rhonda BURNETTE-BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 577.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 349

Uz to, DeMille Isusovo božanstvo naglašava činjenicom da je nečistu, pogansku i promiskuitetnu Magdalenu preobrazio u čistu, pobožnu i djevičansku sveticu, ideal svake pobožne žene. Pa ako se takva grešnica mogla promijeniti i spasiti, onda to predstavlja nadu u spasenje svakom čovjeku opterećenom grijehom. U scenama nakon te, Magdalena će biti veoma slična Djevici Mariji; transformirala se u »dobru djevojku«, što će se na poseban način vidjeti kroz njenu odjeću, šminku, položaj tijela i izraze lica koji odaju poniznost, dobrohotnost i skromnost. Sve žene u ovom filmu odražavaju stil ili Marije Magdalene ili Marije Djevice prema klasičnoj holivudskoj dihotomiji »Eva *vs.* Marija«[129] tj. kurva *vs.* djevica i u njemu DeMille očito izjednačuje žensku seksualnost s grijehom.[130] Na taj je način DeMille zadovoljio žanrovski zahtjev epskoga filma za seksualnim nabojem i romansom, te zatim pripitomio svoju divlju Magdalenu tako da više nije prijetnja Isusovom djevičanstvu ili moralnom kodeksu gledateljstva.[131]

Magdalena se zatim gubi iz priče sve do scena Isusove muke. Tako će se veoma hrabro i jedina ona suprotstaviti razuzdanoj svjetini koja traži razapinjanje Nazarećanina, vapeći da mu se smiluju jer je njegov jedini zločin to što je ozdravljao bolesne i uskrisivao mrtve — scena koju će otad oponašati mnogi filmski redatelji. No njezina nezavidna prošlost bludnice oduzet će joj vjerodostojnost pred mnoštvom »pravednih« muškaraca koji traže Isusovu smrt, pa će joj u jednom trenutku nepoznati muškarac iz mnoštva prekriti usta rukom kako bi je ušutkao i ženi oduzeo glas. Inače, žene su kroz cijeli film prikazane kao one koje bezuvjetno vjeruju Isusu i ne dovode u pitanje njegovu božansku bit. Muškarci pak često djeluju ili kao željni moći i slave (Juda) ili pak prestrašeni i zbunjeni (poput Petra koji se uvijek nalazi u Isusovoj blizini, ali većinom ne govori, samo zbunjeno promatra). Moguće da takav prikaz imamo zahvaliti i scenaristici, Jeannie Macpherson, koja žene prikazuje u prilično pozitivnom svjetlu te njihovu vjeru suprotstavlja muškoj nevjeri. Dok prisustvuje Isusovoj smrti na križu, Magdalena se za taj križ doslovno hvata u trenutku u kojemu nastupa oluja i pomrčina. Posljednja važna scena u kojoj dominira Magdalenin lik jest scena uskrsnuća koju sada ponovno pratimo u boji. Na uskrsno jutro Djevica Marija i Marija Magdalena dolaze na prazan grob, no prvo se Isus uka-

---

[129] Usp. Irena MAKARUSHKA, Women Spoken For. Images of Displaced Desire, u: Joel W. MARTIN — Conrad E. OSTWALT (ur.), *Screening the Sacred. Religion, Myth and Ideology in Popular American Film*, Boulder, 1995.

[130] Usp. Anton Karl KOZLOVIC, Cecil B. DeMille. Hollywood's Lay Preacher, 578.

[131] Usp. Adele REINHHARTZ, *Bible and Cinema. An Introduction*, 73.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 350

zuje i obraća majci čime se kod gledatelja potvrđuje pobožnost prema Djevici Mariji (iako se ona kao svjedokinja uskrsnuća ne pojavljuje ni u jednom evanđelju), a Magdalena plače ispred groba. Zatim uskrsli Isus odlazi k Magdaleni, koja već tradicionalno kleči podno njegovih nogu snažno ih grleći, te joj govori da ostalim učenicima navijesti što je vidjela i doživjela. Nejasno je iz sljedeće scene je li Marija uspješno obavila zadaću. Deset od jedanaest učenika nalaze se u sobi, no djeluju očajno i nadasve izgubljeno sve dok se na vratima ne pojavi Isus. Da je Marija bila uspješna u navještaju poruke, ne bi li se učenici nadali tom Isusovom posjetu? Je li moguće da joj nisu vjerovali jer ona je ipak samo žena bujne mašte, čemu svjedoči i evanđelist (usp. Mk 16,11)?

Izdvojimo li iz filma samo Magdalenin lik, onda je to film koji pripovijeda o njezinoj preobrazbi od dekadentne kurtizane do Isusove sljedbenice i svjedokinje uskrsnih događaja. Do sada je jedino u ovom filmu, koliko nam je poznato, opisana kao ona kojoj je Isus zapovjedio da apostolima prenese radosnu vijest o njegovu uskrsnuću čime postaje prvom svjedokinjom uskrsnuća, no ne nužno i apostolicom jer ne znamo je li to uistinu i učinila. Karakteristika je DeMilleove Magdalene i to da je ne poistovjećuje ni s kojom drugom ženom iz evanđelja kao što su to činili neki redatelji prije, a činit će i nakon *Kralja kraljeva.* Jacqueline Logan prototip je otkupljene žene i uzor svim grešnicima, te je tim kontrastiranjem Magdalene koja se od prostitutke preobražava u sveticu još više naglašena Isusova božanska bit. Uistinu, Isus je kroz cijeli film obavijen velom tajanstvenosti i transcendentalnosti. Do sedamnaeste minute uopće mu ne vidimo lice, samo mu izvan kadra čujemo glas koji u gledatelja stvara lagan *suspence.* Isus je, istina, prisutan u kadru, no kadar je subjektivan pa svijet promatramo njegovim očima. Kroz cijeli je film odjeven u snježnobijelu haljinu, ima arijske crte lica, a oko njega neprestano bliješti svjetleća aura koja ga razlikuje od svih drugih likova u filmu i odaje posebno dostojanstvo Sina Božjega. Raspravljajući o kristološkoj ikonografiji u talijanskom nijemom filmu 1910-ih godina, Luisa Zanzottera piše: »Prema konsolidiranim i tradicionalnim stereotipima, a koji dolaze iz sekularne tradicije svjetske kristološke ikonografije, vraća se 'svjetlost' koja označava Kristovu božansku narav. Nakon cijelog jednog niza filmskih portreta gdje Krist utjelovljuje animatora masa, ili zavodi umjesnošću svojih riječi, vraća se potreba za tradicijom, jednostavnost konsolidiranog prikaza Krista, Svjetlosti svijeta, pravog čovjeka i pravog Boga.«[132] DeMille će slijediti upravo taj »konsolidirani« put u

[132] Luisa ZANZOTTERA, Iconografia cristologica nel cinema muto, 266.

Slika 4. Magdalena (Jacqueline Logan) prije i nakon obraćenja u filmu *Kralj kraljeva* Cecila B. DeMillea (1927.)

načinu prikazivanja Isusa iz Nazareta zaodjenuvši ga u svjetlosni omotač, na čemu bi mu vjerojatno oni koji su kritizirali manjak svjetla oko Isusa u talijanskom filmu *Otkupljenje* zavidjeli. Uz to, Warner se kroz cijeli film drži uzvišeno, samozatajno, pronicljiva je pogleda i djeluje toliko duhovno kao da nije s ovoga svijeta; biti čovjek mu je očito daleko i strano, pa će Magdalena barem u jednom dijelu na sebe preuzeti ljudske osjećaje i ljudsku grešnost.

Apostolos-Cappadona smatra da su gledatelji u ovom filmu Jacqueline Logan kao Magdalenu doživjeli stvarnom jer je njen prikaz potvrđivao ono što im je o toj ženi već bilo znano iz crkvenih propovijedi. Uz to, DeMille je u svom prikazu Isusovog života bio pod utjecajem slika iz svoje obiteljske Biblije koju je ilustrirao James Tissot, kao i biblijskih ilustracija Gusta-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 352

va Dorea. Ta likovna tradicija 19. stoljeća Magdalenu prikazuje u ulozi zavodnice i obraćene prostitutke. Tissotove ilustracije bile su iznimno popularne u SAD-u do šezdesetih godina 20. stoljeća, a utjecale su na filmske biblijske spektakle sve do Gibsonove *Pasije*. Tako se stvara savršen primjer dijaloške vizualne analogije u religioznom filmu jer klasična umjetnost utječe na opis DeMilleove Magdalene, a DeMilleova Magdalena zatim oblikuje identitet Marije Magdalene u svijesti gledatelja. Stoga, prema mišljenju Diane Apostolos-Cappadona, gledatelji *Kralja kraljeva* vrlo će se vjerojatno prije sjećati uvodne scene gdje se susreću s Marijom Magdalenom kao glamuroznom kurtizanom nego završne scene uskrsnuća, jer to je ona Magdalena o kojoj su slušali od djetinjstva. Upravo će zato ista autorica ustvrditi da je bez imalo sumnje najveća od svih filmskih Magdalena bila i jest Jacqueline Logan koja je postavila nenadmašan standard, a koju je DeMille tako upečatljivo ovjekovječio u *Kralju kraljeva*.[133]

U ovih nekoliko novozavjetnih filmova iz nijemog razdoblja kinematografije u kojima se pojavljuje lik Marije Magdalene mogli smo uočiti određene tendencije u njenom prikazivanju. U najranijim prikazima obično se miješa s drugim novozavjetnim ženama, prikazana je kao jedna od »Tri Marije«, a poistovjećuje ju se i sa ženom grešnicom iz Luke koja je Isusu pomazala noge miomirisnim uljima i oprala ih svojim suzama. Najčešće se ne spominju njeni grijesi, pa ju se barem eksplicitno ne naziva preljubnicom ili prostitutkom, ali ni privilegiranom učenicom. U *Životu i muci Isusa Krista* i *Od jaslica do križa* Magdalena je prisutna u prikazima Isusove muke i vidimo je kao vjernu pratiteljicu Isusa i njegove majke, no nema neko povlašteno mjesto u događaju uskrsnuća. S Magdalenom kao obraćenom prostitutkom susrećemo se prvi put u dugometražnim filmovima u kojima je ona protagonistica: *Mariji Magdaleni* i *Mariji iz Magdale,* a onda to preuzima i jedan od pionira holivudske kinematografije i biblijskih spektakala Cecil B. DeMille koji svoj kultni film o Isusu otvara scenom Magdalene kao glamurozne kurtizane — prikaz koji će postati prototipom njenih mnogih drugih filmskih reprezentacija. U nijemom filmskom razdoblju prikaz Magdalene temelji se na kršćanskoj tradiciji (iako ne nužno i uvijek na novozavjetnim faktima) kojoj se želi ostati vjeran kako se ne bi povrijedili vjerski osjećaji niti dovele u pitanje uvriježene vjerske istine. Žene su u globalu prikazane u pozitivnom svjetlu, kao one koje vjerno slijede Isusa kao Si-

[133] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 254-258.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 353

na Božjega — Spasitelja i Otkupitelja. No subjekti većih i značajnijih uloga u povijesnospasenjskim događajima ipak će biti muškarci, osim u talijanskom filmu *Otkupljenje* u kojem se, barem prema kritikama koje su nam dostupne, Magdalena ekskluzivno pojavljuje u ulozi Isusove glavne učenice i prve kršćanske mučenice, što je među kršćanskim kritičarima izazvalo negativne reakcije. No u svjetlu današnjih filmskih i biblijskih feminističkih promišljanja, jedan takav prikaz Magdalene svakako je osvijetlio ne baš svijetao prikaz (kršćanskih) žena u povijesti filma. Također, napomenimo da je u prvoj polovini 20. stoljeća bilo nezamislivo snimiti skandalozan film o Isusu, u pitanje staviti njegovu božansku bit ili prikazati bilo kakvu aluziju ljubavnog odnosa između Isusa i Magdalene jer takav bi prikaz kaznili i filmski kritičari, i crkveni autoriteti ali možda najviše sami gledatelji.

2.3. MARIJA MAGDALENA PREMA EVANĐELJU BIBLIJSKIH EPOVA SA SREDINE STOLJEĆA

Krajem 20-ih godina 20. stoljeća polovina filmske industrije prelazi na zvučni film. Time se ostvaruje dugogodišnji san kinematografa da na filmsku vrpcu počnu bilježiti ne samo sliku već i zvuk, pa se prvi put, zahvaljujući novim tehnološkim dostignućima, može zabilježiti audiovizualna realističnost zbilje. Razvoj zvučnog filma potpuno je promijenio način na koji će se film snimati, ali u isto vrijeme mijenja se i doživljaj gledanja jer zvukom film postaje realističniji.

U razdoblju zvučnog filma susrest ćemo mnoga zanimljiva ostvarenja iz žanra biblijskog i kristološkog filma, a umjetnička sloboda izražavanja koja proizlazi kako iz brzog tehnološkog razvoja i poboljšanja filmskih tehnika tako i iz društveno-političkih promjena, sve veće liberalizacije društva i dedogmatizacije kršćanske vjere, ostavit će utjecaj i na portretiranje Marije Magdalene. Nju ćemo kao glavnu protagonisticu radnje susresti u tek četiri filma i to u meksičkoj, talijanskoj i američkoj produkciji. U sporednoj ulozi naći će se u svim filmovima o povijesnom Isusu, od talijanskog remek-djela *Evanđelje po Mateju* i američkog mjuzikla *Isus Krist Superstar,* do »skandaloznog« filma *Posljednje Kristovo iskušenje* i holivudskog *blockbustera Pasija*, s time da će negdje biti više a negdje manje važna za samu filmsku naraciju. Kronološkim ćemo redom prikazati filmove u kojima se pojavljuje lik Marije iz Magdale, i to prvo u okviru novozavjetnih filmova o Isusu, a zatim u onima u kojima je Magdalena protagonistica radnje. Za kraj ćemo ostaviti filmove s tzv. Magdaleninim dvojnicama čija je radnja smje-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 354

štena u suvremeno doba i o Magdaleni govori na figurativan i metaforičan način.

Produkcija biblijskog filma o povijesnom Isusu iz Nazareta od 30-ih do 60-ih godina prošloga stoljeća bila je u stagnaciji, pa iz tog razdoblja gotovo ne postoje značajniji filmovi u kojima bi se izdvojio lik Marije Magdalene. Međutim, u tom ćemo razdoblju susresti dva latinoamerička filma posvećena upravo toj novozavjetnoj ženi, a o kojima ćemo nešto više reći poslije. Što se tiče biblijskog epskog spektakla, šezdesete godine 20. stoljeća iznjedrile su dva značajna filma o Isusu: *Kralja kraljeva* (*King of Kings*) Nicholasa Raya 1961. i *Najveću priču ikad ispričanu* (*The Greatest Story Ever Told*) Georgea Stevensa 1965. godine. Ono što odlikuje oba filma jest prisutnost slavnih glumaca kao i stotine likova u sporednim ulogama, senzacionalna scenografija, vrhunska kostimografija i milijunski budžeti. Oba su filma iskoristila nova tehnološka dostignuća u kinematografiji, poput panoramskog formata, živih i naglašenih boja, kompleksnih muzičkih kompozicija, specijalnih efekata i sl. Filmski kritičar, isusovac Lloyd Baugh smatra da su »upravo zbog te raskošne produkcije — koja odudara od biblijske i religiozne autentičnosti — oba filma pala na vjernom prikazu sadržaja i osobe Isusa Krista«.[134] Isto tako, oba će filma pasti i na vjernom prikazu Marije Magdalene — prikazat će je veoma stereotipno i hodeći dobro utabanim stazama: kao prostitutku otkupljenu Isusovim milosrđem.

Kada je Ray odlučio snimiti *Kralja kraljeva* u epsko-spektakularnom stilu i Evanđelje prenijeti na veliko platno, bio je primoran unijeti u biblijski tekst dvije promjene. Prvo, bilo je potrebno pretvoriti jedan eliptičan i dramatski nerazrađen tekst u pripovijest u kojoj će biti akcije i drame te zanimljivih likova i određene doze napetosti što će zaokupiti pažnju gledateljstva koje se više nije zadovoljavalo jeftinom produkcijom i statičnom dramaturgijom iz razdoblja nijemoga filma. Ray je morao prilagoditi nefleksibilan i proročki ton i sadržaj Evanđelja u nešto suptilniju formu koja neće povrijediti nikoga od gledatelja, bez obzira na to radilo se o kršćanima, Židovima ili ateistima. Tako je, u nastojanju da nikoga ne uvrijedi, »Ray razvodnio Evanđelje i, posljedično, Isusov lik«[135], ali isto tako i lik Marije Magdalene prikazujući je, kao što ćemo vidjeti, kroz niz stereotipa. U ulozi Isusa našao se mlad i atraktivan glumac Jeffrey Hunter kojega su poslije u žar-

---

[134] Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 208.

[135] *Isto*, 210.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 355

gonu prozvali »Isusom tinejdžerom«[136]. Rezultat je bila gotovo vantjelesna reprezentacija svečanog i eteričnog Krista, pa i, riječima Geralda Forsheya, »akonfesionalnog Isusa pluralističke Amerike«[137] kojim se željelo »zavesti« publiku i od Evanđelja učiniti sladunjavu priču za široke mase. Filmska kritičarka Moira Walsh zaključila je o filmu sljedeće: »Kristov život trebao bi biti neodoljiva provokacija savjesti. Umjesto toga, ovo je samo umirujuća droga […] i užasna umjetnost.«[138]

U tom ćemo spektaklu prvi put, barem što se tiče do sada analiziranih filmova, Mariju Magdalenu — koju tumači prekrasna Carmen Sevilla — susresti u ulozi žene uhvaćene u preljubu koju farizeji žele kamenovati na smrt eksplicitno je nazivajući prostitutkom. Krasi je za filmsku Magdalenu karakteristična duga i bujna raspuštena crna kosa, a ovoga je puta odjevena u modernu laganu bijelu haljinu s ukrasima od crne čipke. Iako znamo da je riječ o bludnici, klasična filmska ženska dihotomija »kurve« i »svetice« naglašena je nježnim crtama lica koje u isto vrijeme evociraju ranjivost i nezaštićenost, pa ovu Magdalenu bez zadrške možemo prisličiti sa »zgodnom ženom« koju u istoimenom Marshallovom filmu tumači nemoralna, ali nježna i simpatična Julia Roberts. Prije negoli doživi obraćenje u susretu s Isusom, Magdalenina mondenost naglašena je upadljivo našminkanim licem te zlatnim i tirkiznim nakitom kojim je okićena od glave do pete. Zanimljivo je uočiti kako je tirkiz dragi kamen koji se tisućljećima koristio kao talisman, a u tradicionalnoj misli on ujedinjuje zemlju s nebom, spajajući mušku i žensku energiju. Narukvica koja se nazire na Magdaleninoj nadlaktici ima oblik zmije koja asocira na đavla i na prvi grijeh u Edenskom vrtu, pa Magdalena ulazi u grupu grešnica koje muškom rodu donose napast i prokletstvo. Navedeni detalji vizualno simboliziraju Magdaleninu grešnost, odmak od pravovjerja i vezu s poganstvom. No trenutak u kojem Isus dotiče ruku neimenovane žene iz Ivanova evanđelja (usp. Iv 8,1-12) dok uplašeno leži na zemlji očekujući izvršenje smrtne kazne zbog svojih seksualnih prekršaja, a koju Ray pogrešno poistovjećuje s Marijom iz Magdale, označit će početak njene životne katarze. Taj prizor susreta Isusa i žene uhvaćene u preljubu više nalikuje na Disneyjevu bajku o Snjeguljici i kraljevi-

---

136 Usp. Mathew McEVER, The Messianic Figure in Film. Christology Beyond the Biblical Epic, u: *Journal of Religion and Film*, 2 (1998.) 2, 2.

137 Gerald E. FORSHEY, *American Religious and Biblical Spectaculars*, Westport, 1992., 90.

138 Moira WALSH, Christ or Credit Card? A Review of *King of Kings*, u: *America*, 21. X. 1961.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 356

ću koji je spašava od zle vještice, negoli prikazu surovosti patrijarhalnog društva koje ne primjenjuje iste kriterije za prijestupe žena i muškaraca.

Kralj kraljeva ima daleko više umetnutih i izmišljenih scena i dijaloga u usporedbi s ostalim biblijskim filmskim pričama, pa će tako sljedeća scena u kojoj susrećemo Carmen Sevillu prikazati fiktivni susret Magdalene i Isusove majke Marije koji predstavlja početak njihova prijateljstva, a koje će se gotovo redovito prikazivati u nadolazećim filmovima o Isusu. Ono što će te dvije Marije razlikovati bit će razlika u godinama te kosa: Djevici je glava uvijek pokrivena velom, a Magdalenina bujna kosa redovito je raspuštena i vijori.[139] Magdalena naime dolazi iz Jeruzalema u Nazaret kako bi vidjela gdje stanuje čovjek koji ju je spasio od smrtne kazne, no Sevilla je sada umnogome drugačija negoli u sceni kamenovanja. Odjevena je čedno i skromno u neprozirnu bijelu haljinu dugih rukava koju prekriva crni plašt, pa se više ničime ne ističe među ostalim pobožnim ženama. Zanimljivo da ćemo je u scenama Isusova ukopa i uskrsnuća, kao treće sekvence u koju je autor smješta, vidjeti odjevenu gotovo identično, no u obrnutim bojama: u crnoj haljini i s bijelim plaštem. Konstantna kombinacija crne i bijele boje simbol je s jedne strane žalovanja, a s druge pročišćenja i povratka u doba nevinosti, pokore i slavlja i zato Rayovu Magdalenu možemo promatrati pod vidom pokajnice i otkupljene grešnice. Kada se, dakle, drugi put susrećemo u filmu s ovom bivšom preljubnicom, na njoj nema više ni traga nakitu koji je simbolizirao sekularnost, idolatriju i grešnost. No Magdalena će se Isusovoj majci ponizno predstaviti kao »grešnica«, kako gledatelj slučajno ne bi zaboravio o kome je zapravo riječ. Tom će scenarističkom umetku nekoliko desetljeća poslije pribjeći i Roger Young čija će se Magdalena Djevici Mariji u nekoliko navrata predstaviti kao »prostitutka«. Ispričavši joj prispodobu o izgubljenoj ovci i dobrom pastiru, Marija joj upućuje poziv »sa mnom ćeš blagovati«. Tu se Ray nadovezuje na stoljetnu kršćansku tradiciju po kojoj su Magdalena i Marija bile iznimno bliske, a s Marijom Kleofinom postale slavne srednjovjekovne ikone kršćanske umjetnosti poznate kao »Tri Marije« koje su pronašle Isusov grob praznim te prisustvovale njegovom uskrnuću, iako se Isusova majka nigdje u Evanđeljima ne spominje kao svjedokinja tih događaja.

Magdalenu ćemo u ovom gotovo trosatnom epskom prikazu Isusova života pronaći još samo u scenama dok Isus umire na križu, kada ga pola-

---

139 Usp. Catherine O'BRIAN, Women in the Cinematic Gospels, u: Rhonda BURNETTE-BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 457.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 357

žu u grob i kod uskrsnuća. Ona je žena koja zadnja izlazi iz groba u koji je položeno Isusovo mrtvo tijelo, a na uskrsno jutro nalazimo je kako pokraj tog istoga groba spava poput vjerne čuvarice. Kada se budi, ugleda kamen odmaknut s groba te sada kroz subjektivni kadar i ona i gledatelji svjedoče praznome grobu. Zanimljivo je da nakon što je ugledala prazan grob, Magdalenino lice snimano u krupnom planu ne odaje strah niti čuđenje, već se nazire osmijeh i uzbuđenje. Čini nam se kao da je intuitivno znala što se te noći dogodilo, a Ray se izvukao u svom prikazu Magdalene implicitno nas uvjeravajući da je bila barem malo posebnija od drugih učenika. To posebno čini time što odabire dijelove Ivanova evanđelja kako bi prikazao susret između nje i Krista. Tako, dok Magdalena radosno trči javiti ostalima ono što je vidjela, susreće muškarca okrenutog leđima za kojeg vjeruje da je odnio Isusa, no kada se taj isti čovjek okrene i zazove je imenom, okajana grešnica u njemu prepoznaje svog Učitelja. Taj dijalog između Isusa i Magdalene u kojemu je Isus doziva imenom (Iv 20,16) sličan je pozivu prvih učenika (Iv 1,38), o čemu je bilo više riječi u prvom poglavlju. U poznatoj sceni koja je u umjetnosti oslikana pod imenom »Noli me tangere«, Isus Magdaleni kao prvoj svjedokinji uskrsnuća daje zadatak da i ostalima prenese Radosnu vijest riječima koje čitamo u Ivanovu evanđelju (Iv 20,17), a posljednje riječi koje čujemo u toj sceni susreta upravo su one koje izlaze iz usta Carmen Seville dok gleda za Kristom koji se udaljava i sama sebi ponavlja dok joj niz lice, naravno, klize suze: »Ukrsnuo je.« Iako Ray odlučuje uprizoriti uskrsni susret na temelju Ivanova evanđelja koje Magdaleni daje ekskluzivitet i daleko veću važnost negoli to čine ostali evanđelisti, ipak neće prikazati Magdalenu koja ostalim učenicima javlja da je vidjela Isusa niti što im je Isus po njoj poručio. Posljednja scena događa se na obalama Tiberijadskog jezera gdje se Isus obraća jedanaestorici apostola i Petru daje prvenstvo u vodstvu.

Nicolas Ray u ovom se biblijskom klasiku nije odupro napasti da likove prikaže stereotipizirano kako bi zadovoljio ukuse i predodžbe širokog spektra publike koja je, na temelju tisućljetne kršćanske tradicije, već oblikovala sliku o protagonistima evanđelja. Magdalenu zato stavlja u dobro utabane okvire seksualne prijestupnice koja se obratila nakon što je susrela Isusa koji je spašava kako od ljudske kazne tako i od grijeha. On ne imitira DeMilleovo istjerivanje sedam demona, ali je prvi put u jednom filmskom djelu vidimo poistovjećenu s preljubnicom koju farizeji žele kamenovati, što će se ponoviti i u nekoliko narednih filmskih ostvarenja. Tako, iako gledatelj u sceni u kojoj vidi ljepoticu za kojom trče razbjesnjeli muškar-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 358

ci s kamenom u ruci eksplicitno ne doznaje kako se ta žena zove, on implicitno pretpostavlja da je riječ o Mariji Magdaleni. No ipak, Ray u posljednjim scenama svog filmskog epa daje Magdaleni određen privilegij jer je prikazuje kao učenicu koja je prva doživjela kristofaniju i dobila zadatak da to navijesti ostalim učenicima. No je li to i učinila i je li u tome bila uspješna, Ray nam ne otkriva. I dok smo u nijemim filmovima uvijek imali kolektivno svjedočenje Isusovom uskrsnuću, u razdoblju zvučnog filma sve ćemo češće prisustvovati individualnom susretu uskrslog Isusa i žene. Nije li možda taj sve češći odabir Ivanovog prikaza uskrsnuća zapravo i odraz društvenih promjena s obzirom na poimanje vjere koja u postmoderni sve više postaje nešto osobno, privatno i tajno? No ne smijemo zapostaviti niti sve veću ulogu feminističke teološke misli koja nanovo ističe važnost žena u prvim kršćanskim zajednicama, pa će i uloga Magdalene kao prve samostalne svjedokinje uskrsnuća, te u tom smislu i apostolice, zadobivati sve važniju ulogu u novozavjetnim filmovima.

Zaključimo, Magdalena je Nicholasu Rayu poslužila da kroz atraktivnu ženu unese u svoju radnju malo dinamike i uzbuđenja te da prikaže široku skalu raznovrsnih likova koji su slijedili Isusa i koji su bili potrebiti njegovog božanskog otkupljenja; ta bludnica pokajnica postaje prototip svakog čovjeka koji je zaglibio u grijeh i bez obzira na to koliko grijeh bio velik, lik Magdalene gledatelju daje nadu da je uvijek moguće krenuti ispočetka. Čak i onome koji je zagrebao samo dno ogriješivši se o šestu Božju zapovijed — kao što često čini i filmska Magdalena.

Samo četiri godine nakon Rayevog *Kralja kraljeva* slavni redatelj vesterna George Stevens odlučio je režirati još jedan film o povijesnom Isusu — *Najveća priča ikad ispričana* (*The Greatest Story Ever Told*) — temeljen na istoimenom bestseleru Fultona Ourslera. Film se smatra jednim od najskupljih filmova o Isusu, no bez obzira na to neki će ga svejedno ocijeniti kao velik neuspjeh, iako se u mnogočemu razlikuje od Rayevog filma. Film ostaje prilično vjeran evanđeljima, pretežno zato što Stevens odbacuje konfuzne sporedne radnje koje Ray uvrštava u svoga *Kralja kraljeva*. Također, Stevens ne izbjegava delikatan problem odgovornosti za Isusovo raspeće: zajedno s Herodom i Pilatom odgovornost preuzimaju i Židovi. *Najveća priča ikad ispričana* ne opterećuje se previše ljudskom naravi Isusa iz Nazareta, kojeg tumači kultni švedski glumac hladnog i neekspresivnog izraza Max von Sydow, pridajući malo važnosti njegovoj etničkoj pripadnosti i ljudskim osjećajima te stvarajući po tko zna koji put u ovom biblijskom podžanru univerzalnog i pomalo apstraktnog Sina Božjeg. Baugh će zato

Slika 5. Magdalena (Carmen Sevilla) uhvaćena u preljubu u filmu *Kralj kraljeva* Nicholasa Raya (1961.)

ustvrditi da je Stevens stvorio mitološkog Krista umjesto onog biblijskog.[140] U svakom slučaju, radi se o holivudskom *blockbusteru* koji djeluje kao preslika religiozne ikonografije velikih srednjovjekovnih slikara na filmsko platno.

Mariju Magdalenu u ovom troipolsatnom filmu utjelovljuje britanska glumica Joanna Dunham, koju Stevens uvodi u priču otprilike na polovici filma kada uprizoruje zgodu iz Ivanova evanđelja u kojoj Magdalenu pogrešno poistovjećuje s neimenovanom ženom uhvaćenom u preljubu i osuđenom na kamenovanje (usp. Iv 8,1-11). Atraktivnog izgleda baš kao i Sevilla, Stevensova će Magdalena ipak biti odjevena u crvenu elegantnu haljinicu koja evocira eros i strast, no uvijek duge crne bujne i raspletene kose; dok bježi pred mnoštvom pada na zemlju, a glavu podiže tek u trenutku u kojem joj pristupi smiren i eteričan Isus, te je po već dobro poznatom scenariju spašava od tjelesne ali i od duhovne smrti opraštajući joj grijehe riječima »Nitko te nije osudio. Ne osuđujem te niti ja. Idi i ne griješi više«. Njeno lice uprljano je blatom i prašinom, što zapravo konotira njezinu duhovno-tjelesnu prljavštinu jer se odala grijehu bluda, ali i mutan identitet kojim je Magdalena stoljećima obavijena i okaljana (veoma slično u toj istoj sceni kamenovanja Gibson portretira svoju Magdalenu u *Pasiji*). Magdalena je u ovoj sceni prikazana kao žena puna srdžbe i bijesa, pa djeluje više kao razdražena tigrica negoli raskalašena bludnica ili uplašena grešnica

[140] Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 211-214.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 360

kakvu smo susreli u prethodnom filmu. Na pitanje koje joj upućuje Isus »Tko si ti?«, žena odgovara da je Marija iz Magdale, iako je gledateljima to jasno i bez njenog eksplicitnog odgovora, pogotovo ako su četiri godine prije gledali Rayevog *Kralja kraljeva*. Zanimljivo je da Isus tu preljubnicu ne pita kako se zove, već joj upućuje gotovo egzistencijalno pitanje »tko si ti« koju rulja naziva bludnicom. Magdalena se međutim ne identificira sa svojim prijestupima kojima je etiketira licemjerna svjetina, već poput nevinog djeteta izgovara svoje ime i mjesto odakle dolazi. U ovoj sceni kamenovanja seksi prijestupnice, Magdalena gotovo cijelo vrijeme već klasično kleči podno Isusovih nogu dok on nad njom vizualno dominira (čemu posebno pridonosi donji rakurs snimanja kada kamera kadrira Isusa, te gornji dok kadrira Magdalenu), no na kraju je hvata za ruku, podiže s tla pa tako prvi put vizualno postaju ravnopravni. Taj čin simbolički označuje i njeno dizanje iz kaljuže grijeha kao i obraćenje. U nekim filmovima (npr. *Magdalena: oslobođena srama*) Isus će pri prvom susretu sam zazvati Magdalenu imenom otkrivajući nam da je poznaje i da je odabire za svoju učenicu, kao što je to prema evanđeoskim svjedočanstvima učinio s dvanaestoricom čija su mu imena unaprijed bila znana i koje proročki poziva osobnim imenom kada ih bira među apostole.

Joannu Dunham ipak nakon tog ozdravljujućeg susreta susrećemo kao dio Isusove ekipe, no sada vizualno preobraženu: odjevena je u jednostavne bijele plahte identične onima koje nose Isusovi učenici, rasterećena nakita i šminke, s time da u početku sa sobom nosi crven smotuljak od negdašnje grešničke haljine koji nas konstantno podsjeća na njezinu burnu prošlost. U sceni u kojoj se Isus i učenici odmaraju pored rijeke i pripovijedaju o tome što ljudi govore o Isusu, prisutna je i Magdalena koja se kao jedina žena nalazi u društvu isključivo muških apostola. Time bilježimo svojevrstan pomak u prikazu žena u Isusovom pokretu jer se dobiva dojam da Stevens ipak daje Magdaleni neku vrstu privilegiranog mjesta kao one koja prati Isusa zajedno s dvanaestoricom muških apostola, a čime se zapravo ona vizualno sugerira kao trinaesta apostolica. Ona međutim nikada ne govori te nema neku aktivniju ulogu u onome što čini, isključivo je prikazana kao žena koja budno promatra i sluša. No oduzet joj je glas, a time i moć, pa tako ostaje inferiorna muškarcima koji su aktivni jer govore i djeluju. Dobiva se stoga dojam da je ubacivanjem jedne lijepe žene Stevens želio vizualno ukrasiti kadrove i time razbiti statičnost slike tj. unijeti dašak svježine među skoro pa isključivo muške protagoniste filma.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 361

Slijedeći tisućljetnu kršćansku tradiciju, Stevens neće odoljeti da svoju Magdalenu ne poistovjeti i s Marijom iz Betanije dok Isusu pomazuje noge nardovom pomasti (usp. Iv 12,1-8). Ta scena u Lazarovoj kući za vrijeme večere djeluje poput religiozne slike oslikane u kjaroskuro tehnici: dok je soba obavijena tamom predvečerja, svjetlo koje se jedva probija kroz prozorske rešetke tek s vremena na vrijeme otkrije pokoje lice, a taj tajanstveni i pomalo melankolični ugođaj dodatno će naglasiti pobožna pjesma koju Isusu u čast pjevaju prisutni uzvanici. U kadru polutotala statična kamera koja uspijeva obgrliti sve goste, gledateljevo oko ipak usmjerava u desni kut kadra u kojemu dominiraju Isus i Magdalena; njeno tijelo koje se graciozno kreće dok Isusu nježnim dodirima pere noge, a zatim senzualno skida veo s glave i raspušta kosu kojom mu noge i briše, u kontrastu je sa svima ostalima koji nepomično sjede u polumračnoj sobi. Jedina osoba koja će prekršiti taj prešutno uspostavljeni red je Juda; on će se poput lisice polako i u taktu pjesme približavati protagonistima ove scene srdito promatrajući Magdalenu te na kraju taj gotovo transcendentni sklad prekinuti prozivajući ovaj dvojac zbog njihove rastrošnosti. Niti na Judin direktan upit odakle je uzela to skupocjeno ulje, Magdalena ne odgovara već naglo ustaje i hvata se za Isusa od kojeg traži i dobiva zaštitu, kako tjelesnu tako i verbalnu. Nakon što je Isus ukorio Judu, ponovno se uspostavlja narušeni red koji se očituje kroz nastavak prekinute pjesme muškaraca o Božjem milosrđu te Magdalenino pomazivanje Isusove glave. Na kraju tog kratkog obreda, Magdalena će se vratiti u svoj prvobitni položaj i kleknuti ispred Isusa koji se nad nju lagano saginje te joj nježno pomiluje rame. Ova impresivna scena, iako Magdalenu stavlja u pogrešan kontekst Lazarove sestre te je i dalje ostavlja nijemom, ipak potvrđuje posebnu odanost i prijateljsku nježnost koja bi imala postojati između Isusa i Magdalene kao i milosrđe koje Bog iskazuje grešnicima, a o čemu *a capella* pjevaju muški uzvanici.

U *Najvećoj priči ikad ispričanoj* Magdalenu ćemo nekoliko puta susresti i kao statisticu među mnoštvom koje Isusa prati na križnome putu, no ipak će značajniju ulogu imati nakon Isusove smrti. Naime, dok apostoli tužni i zabrinuti borave u sobi i žale nad učiteljevom smrću te debatiraju o proročanstvu, Magdalena se najednom prisjeća Isusovih riječi te je prvi put čujemo kako jasno i samopouzdano govori kao u ekstazi: »Tri dana nakon što će biti ubijen, uskrsnut će«, a u izvanfilmskoj glazbi odzvanja Aleluja iz Händelovog *Mesije*. Na Tomino pitanje kamo ide, Magdalena sretna i uzbuđena odgovara: »Idem na grob, Toma!« Stevens tako predstavlja Magda-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 362

lenu kao učenicu koja je prva shvatila Isusove proročke riječi i povjerovala im i prije negoli je ugledala prazan grob, a na putu prema grobu ipak je slijede i ostali učenici, što je stvar redateljeve invencije. No ipak, u narednoj sceni Magdalena na grob stiže prva, a anđeo koji je ondje čeka govori joj da je Isus uskrsnuo. Te iste anđelove riječi »Uskrsnuo je!« ponavlja muškarcima koji su je ubrzo dostigli, a zatim Radosnu vijest naviješta i stanovnicima Jeruzalema. Ona tu dakle nije više samo svjedokinja već i navjestiteljica radosne poruke. Međutim sam susret Isusa i Magdalene u filmu nije uprizoren tako da joj je privilegij da prva vidi uskrslog Krista u ovom holivudskom spektaklu uskraćen. U prikazu uskrsnih događaja Stevens nije doslovno slijedio niti jednog evanđelista, već je nekoliko novozavjetnih tekstova prilagodio svojim potrebama. No ipak, prva koja je shvatila i povjerovala uskrsnome otajstvu nije nitko drugi doli jedna žena — Marija iz Magdale — dok su muškarci prikazani kao oni koji ipak »kasno pale«.

Inače, žene su u 200 minuta filma prisutne veoma malo i nemaju značajniju ulogu niti mnogo govore. Čak se i Djevica Marija pojavljuje začuđujuće rijetko. Magdalena tako ostaje najprisutnija žena u filmu, a Stevens je, kako smo mogli vidjeti, poistovjećuje sa ženom uhvaćenom u preljubu, Marijom iz Betanije, i svjedokinjom praznoga groba. Ako se u jednom trenutku i moglo činiti da će Magdalena imati važno mjesto među Isusovim učenicima s obzirom na to da je kamera slijedi dok boravi među muškim apostolima, oduzimanjem glasa, poistovjećivanjem s preljubnicom i oduzimanjem prilike da osobno doživi kristofaniju i to obznani ostalim učenicima, uloga joj se umanjuje i njen se lik koristi kako bi se razbila jednoličnost i pretjerana nazočnost muških glumaca. Magdalena za gledatelja *Najveće priče ikad ispričane* malo je više od lijepe obraćene seksualne prijestupnice, žena koja je Isusu bila posebno bliska i koja je, istina, razumjela njegove riječi možda više od muških učenika, no čija je glavna uloga bila naglasiti otkupiteljsku narav Sina Božjega koji ljudima donosi slobodu, spas i daruje novi život.

Razvojem filmske kritike, veliki biblijski epovi iz holivudske produkcije sve su više na udaru kritike, posebno djela Cecilea B. DeMillea za koje su mnogi držali da su vulgarna, naivna i prepobožna. Tako John Walker piše da je želio »baciti seks i pijesak gledateljima u oči dvostruko više nego bi si to bilo tko drugi dopustio učiniti«.[141] Biblijska epopeja konstantno je bila optuživana zbog preplošnog prikazivanja likova i zbog prevelikog pojednostavnjivanja radnje, s ciljem da proda spektakl umjesto duhovnost.

[141] John WALKER (ur.), *Halliwell's Film Guide*, Walker, 1995., 1123.

Slika 6. Magdalena (Joanna Dunham) uhvaćena u preljubu u filmu *Najveća priča ikad ispričana* Georgea Stevensa (1965.)

Mnogi od filmova koje smo imali prilike gledati u razdoblju do Drugog vatikanskog koncila promovirali su vjerski konzervativizam, i to posebno zahvaljujući cenzuri koja je nalagala moduse na koje su se Isus i ostali novozavjetni protagonisti imali prikazivati na filmskome platnu. Ostali motivi koji su sigurno pridonijeli dekadenciji biblijskih epova mogu se pronaći u sve mlađoj publici, sekularizaciji, otkriću »mlađe sestrice« televizije, slabljenju cenzure, visokim produkcijskim troškovima itd. Većina filmova o Isusu režirana je prije pontifikata Ivana XXIII. i Drugog vatikanskog koncila, u čijoj pozadini stoji prilično konsolidirana katolička tradicija, pa je i publika doživljavala te spektakle iz jedne posebne perspektive, prihvaćajući načine i oblike koji nam se danas čine površnima. Filmovi režirani u tom razdoblju, točnije prvih 70 godina postojanja filma, promišljaju, nekad više nekad manje, »posebne karakteristike jedne određene vrste spektakla i jedne određene vrste vjerske kateheze, te se samo u toj dvostrukoj perspektivi oni mogu suditi i povijesno sagledati. Prevladao je opisni i banalno spektakularni aspekt, radije negoli onaj problemski i kritični«.[142]

Magdalenina uloga u ovom je razdoblju filma veoma jasna jer je redatelji prilično konsenzusno reprezentiraju. Najpoznatija biblijska filmska pokajnica, Marija Magdalena, tako je prvih sedamdeset godina filma prikazana gotovo isključivo u ulozi grešnice, a veoma se rano ta njena grešnost poistovjetila sa, za jednu ženu, nedopustivim prakticiranjem seksualnosti. Tako je najčešće obraćena prostitutka/kurtizana ili žena uhvaćena u prelju-

[142] Marco BONGIOANNI (ur.), *La figura di Cristo nel cinema dalle origini ad oggi*, Torino, Cinema Alfieri 4-13 settembre 1978. Catalogo a cura di Provincia di Torino. Assessorato per la cultura.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 364

bu na rubu smaknuća, što je posebno bilo vidljivo u posljednja dva spomenuta biblijska epa: *Kralju kraljeva* i *Najvećoj priči ikad ispričanoj.* Magdalena je za filmske redatelje prototip palog čovjeka i obraćenog grešnika za kojega uvijek postoji nada, a koja je utjelovljena u Isusu iz Nazareta koji je u dosadašnjem razdoblju prikazivan jedino i neupitno kao Sin Božji. Redatelji dakle nisu imali namjeru staviti u pitanje niti se kritički osvrnuti prema tradicionalnom prikazu Marije iz Magdale, već potvrđuju klasičnu i stereotipnu ikonografiju o prekrasnoj dugokosoj i naglašeno erotiziranoj raspuštenici koja se pretvara u čednu Isusovu sljedbenicu, pa će joj i iz tog razloga biti dopušteno postati prvom svjedokinjom susreta s uskrslim Kristom, barem kada je riječ o evanđelju prema Rayu. Kao što je i prije naglašeno, vjerujemo da je u razdoblju velikih biblijskih spektakala lik Magdalene izvrsno poslužio i u komercijalne svrhe jer je u svima dobro poznatu priču koja ne donosi nikakve posebne zaplete i napetosti i u kojoj dominiraju preozbiljni muškarci s ozbiljnim i transcendentnim Isusom na čelu, lik seksi raspuštenice i zločeste cure dobra srca unio barem dašak uzbuđenja. Ipak, ne može se poreći i pozitivan pomak koji uočavamo u holivudskim spektaklima: Marija Magdalena naime ipak dominira među ostalim ženama te joj je dana ekskluziva da bude prva od učenika koja pronalazi prazan grob i povjeruje u uskrsnuće, a kod Stevensa je i ona koja slijedi Isusa zajedno s muškom dvanaestoricom. A u onom jednom slučaju u kojem joj se posebno posrećilo, čak joj se prvoj obratio i sam Uskrsli.

2.4. TRI MAGDALENE U TRI TALIJANSKA KRISTOLOŠKA KLASIKA

U razdoblju snimanja biblijskih epova u Hollywoodu, na europskom tlu kristološki će film doživjeti svoj puni sjaj u jednom od po mnogima dosad najljepših filmova o Isusu. Riječ je o filmu *Evanđelje po Mateju* (*Il Vangelo secondo Matteo*) talijanskog autora Piera Paola Pasolinija čija se djela bez ikakve dvojbe mogu svrstati u svjetsku filmsku kulturnu baštinu, a *Evanđelje po Mateju* i danas se smatra biserom kristološkog filma. Mnogi kritičari tvrde da se radi o najboljem, najautentičnijem i najduhovnijem filmu o Isusu ikad snimljenom.[143] Premijerno je prikazan na Filmskom festivalu u Veneciji 4. rujna 1964. godine gdje je osvojio dvije nagrade, a osvojio je i ve-

[143] Usp. Lloyd BAUGH, *Imaging the Divine. Jesus and Christ-figures in Film,* Kansas City, 1997., 94.; Kenneth THURAN, *Not to be Missed. Fifty-four Favorites from a Lifetime of Film,* New York, 2014.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 365

liku nagradu ugledne katoličke organizacije Međunarodni katolički filmski ured. Također, *Evanđelje po Mateju* nalazi se i na Vatikanskoj filmskoj listi najboljih filmova s vjerskom tematikom (jedini film o Isusu uz *Život i muku Isusa Krista*), iako je nerijetko bio osporavan jer je Pasolini bio član komunističke partije, deklarirani ateist i homoseksualac. Pasolinijev film nastao je kao posljedica njegova slučajnog susreta s primjerkom Novog zavjeta u hotelskoj sobi u Asizu. Tada je u jednom dahu, poput romana, pročitao Evanđelje po Mateju nakon čega je osjetio gotovo fizičku energiju u sebi, neku vrstu nadahnuća koje ga je natjeralo da s tekstom odmah nešto učini te je tako odlučio snimiti film.[144] Pasolini, koji nije bio vjernik i koji dakle nije vjerovao u dogmu o Kristu kao Sinu Božjem, ostao je »fasciniran ljepotom tog teksta, autentičnom snagom postuskrsnih svjedoka. Na zanos moćnih Matejevih riječi Pasolini odgovara sugestivnim slikama poetskog i osobnog stila.«[145] Redatelj svjedoči o svom izboru da snimi film o Isusu na sljedeći način:

> Moja ideja je ova: slijediti točku po točku Evanđelje po Mateju, ne pišući scenarij ili reducirajući tekst. Prevesti ga vjerno u slike. Slijedeći priču bez oduzimanja ili dodavanja. I dijalozi bi trebali strogo slijediti Matejev tekst, bez ijedne rečenice objašnjenja: jer niti jedna slika i niti jedna ubačena riječ neće moći nikada biti na poetskoj razini evanđeoskog teksta. Upravo je ta poetska uzvišenost ona koja me tako nestrpljivo inspirira. A ono što želim stvoriti jest poetsko djelo. Ne religiozno djelo u strogom smislu riječi, niti neko ideološko djelo. Jednostavnim i siromašnim riječima: ja ne vjerujem da je Krist Sin Božji, jer nisam vjernik, barem ne svjesno. Ali vjerujem da je Krist božanski: vjerujem ustvari da je u njemu čovještvo toliko uzvišeno, toliko striktno, idealno, da nadilazi uobičajene pojmove ljudskosti. Zbog toga kažem »poezija«: iracionalni instrument za izražavanje tog mog iracionalnog osjećaja za Krista.[146]

S *Evanđeljem po Mateju* — snimanom u crno-bijeloj tehnici — Pasolini je dakle želio napraviti vjernu transpoziciju Matejevog evanđelja na filmsko platno, ostajući rigidno vjeran evanđeoskom tekstu: svi dijalozi uzeti su iz Evanđelja osim kojeg stiha preuzetog iz Knjige proroka Izaije. Ostajući

---

144 Citirano u: Enzo SICILIANO, *Pasolini*, New York, 1982., 269.

145 Matthias LORETAN, Sperriger Klassiker der Christus-Filme. »Das erste Evangelium — Matthaus« von Pier Paolo Pasolini, u: Peter HASENBERG — Wolfgang LULEY — Charles MARTIG (ur.), *Spuren des Religiosen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte*, Mainz, 1995., 66.

146 Pier Paolo PASOLINI, *Sette poesie e due lettere*, Vicenza, 1985., 52.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 366

vjeran svojoj lijevo orijentiranoj ideologiji i svojim estetskim preferencijama, Pasolini je odlučio film snimati u Italiji, s time da židovski narod mijenja talijanskim lumpenproletarijatom s juga Italije, a biblijska mjesta s južnom Italijom, točnije Materom. Tim stilskim izborom Pasolini je uspio stvoriti Isusa koji, oštro kritizirajući vjerske i društvene institucije onoga vremena, u isto vrijeme kritizira institucije suvremene Italije. Pasolini je filmu podario karakter vjerske pučke drame, što ga čini jedinstvenim u povijesti ovoga žanra. Glumci amateri recitiraju tekst iz Matejeva evanđelja u dijalektalnom govoru talijanskog juga, služeći se gestama siromašnih i jednostavnih ljudi, na što je sigurno utjecao i filmski stil talijanskog neorealizma sa sredine 20. stoljeća. Tim izborom redatelj je izbjegao klasičnu recitaciju, koja je daleko više osobna, psihološka i emotivno ekspresivnija, a što često nepotrebno opterećuje filmove o Isusu.[147]

Nakon uvodnih napomena o filmu, koji je po riječima samog redatelja i većine kritičara želio biti vjeran prijevod tekstualnog oblika Evanđelja po Mateju u onaj audiovizualan, nemoguće je ne zapitati se kako Pasolini pristupa prikazu Marije Magdalene, ali i drugih žena u svom filmskom remek-djelu. Naime, evanđelist Matej spominje Magdalenu na tri mjesta vezano uz Isusovu smrt, ukop i uskrsnuće. U Mt 27,56 doznajemo da su Isusa na križu promatrale mnoge galilejske žene koje su ga slijedile, a među njima se posebno spominju »Marija Magdalena i Marija, Jakovljeva i Josipova majka, i majka sinova Zebedejevih«. Nakon nekoliko redaka Matej (27,61) ponovno spominje žene koje su sjedile nasuprot Isusova groba: Mariju Magdalenu i drugu Mariju, pretpostavljamo Jakovljevu i Josipovu majku jer je ona jedina Marija spomenuta u kontekstu Isusove smrti. Zadnje i najvažnije spominjanje dviju Marija — Magdalene i one »druge Marije« — nalazimo u Mateju 28,1 i to u kontekstu Isusova uskrsnuća. Naime, prema tom svjedočanstvu, Isus se nakon uskrsnuća prvi ukazao upravo tim dvjema Marijama te im naredio: »Ne bojte se! Idite, javite mojoj braći da pođu u Galileju! Ondje će me vidjeti!«

U prikazu Marije Magdalene Pasolini ipak neće slijediti do u zarez slovo Matejeva teksta. On čak među glumačkim sastavom koji se pojavljuje u uvodnoj špici ni ne navodi Mariju Magdalenu dajući tako do znanja da ona neće za radnju biti posebno važna (no iz scenarija doznajemo da je u filmu ipak prisutna), ali zato navodi Mariju iz Betanije koju interpretira talijanska

[147] Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 234-235.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 367

književnica i Pasolinijeva prijateljica iz komunističkih intelektualnih krugova Natalia Ginzburg, iako Matej u svom evanđelju Mariju iz Betanije zapravo nigdje ne spominje. Ginzburg ćemo vidjeti tek u sceni koja opisuje događaj iz Mt 26,6 kada Isusu u kući Šimuna Gubavca pristupi neimenovana žena s alabastrenom posudicom skupocjene pomasti i maže mu njome glavu. Marija je u toj sceni pedesetogodišnja tamnokosa žena prekrivena haljinama i velom od glave do pete, pomalo neugledna lica baš kao i većina likova u filmu, no kako se u krupnom planu konstantno smješka, za razliku od preozbiljnog Isusa i njegovih učenika, gledatelju svakako upada u oči svojom simpatičnošću. Glumci amateri koji su tumačili likove iz Evanđelja nisu birani na temelju tjelesne atraktivnosti, dapače, trebali su biti što realističniji i jednostavniji. Osim Isusa dječačkog izgleda (Enrique Irazoqui) te anđela Gabrijela (Rossana Di Rocco), gotovo nema glumca ili glumice koji bi se isticali ljepuškastim ili na bilo koji način dojmljivim izgledom, kao što je to bio slučaj u većini ostalih filmova o Isusu, posebno u onima holivudske produkcije. Eventualno u sceni u kojoj su prikazane nešto atraktivnije i mlađahnije od ostalih likova negativke Herodijada i njena kći Saloma. Žene u Pasolinijevom filmu nemaju veću ulogu sve do scene uskrsnuća; jako su malo prisutne na platnu, a jedina čija je prisutnost nešto učestalija, iako se pojavljuje nijema i poput sjene, jest Isusova (i Pasolinijeva!) majka Marija koju tumači 73-godišnja Susanna Pasolini. I po tom primjeru vidljivo je da je Pasoliniju film bio nešto osobno jer je u njemu angažirao nekoliko ljudi koji su mu u privatnom životu bili neizmjerno važni, bez obzira na to što je time narušio autentičnost priče po kojoj je Djevica bila desetljeća mlađa kada je Isus umro. Odabir vlastite majke u ulozi Djevice autobiografska je poveznica između Krista patnika i Pasolinija te *mater dolorose* i majke Susanne koja je kroz život patila zbog sina nedužno osuđivanog i izvrgavanog ruglu kako zbog provokativnih umjetničkih djela tako i zbog njegove, u ono vrijeme zabranjene, homoseksualne orijentacije.[148]

Mariju Magdalenu nećemo susresti prije završnih sekvenci koje uprizoruju Isusovu muku, smrt i uskrsnuće. Podno golgotskog križa nalazimo tri Isusova učenika koji stoje iza triju žena poput čuvara: u središtu dominira Isusova majka (koja se, usput rečeno, u Matejevom evanđelju ne spominje u tom kontekstu), a ostale dvije žene su Marija Magdalena i Marija iz Betanije koje vjerno prate i prijateljski tješe ostarjelu Djevicu. Prije tih događaja

[148] Usp. Colleen RYAN-SHEUTZ, *Sex, the Self, and the Sacred. Women in the Cinema of Pier Paolo Pasolini*, Toronto, 2007., 147.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 368

Magdalenu nigdje ne susrećemo, niti joj se igdje spominje ime. Time Pasolini kao da namjerno želi umanjiti njenu ulogu, ali i ostaviti njen identitet prilično ambivalentnim i tajanstvenim. No u tim posljednjim sekvencama ona je neprestano prisutna bilo uz Djevicu bilo u pozadinskom planu. Pasolini možda ne ubacuje dodatne tekstove i dijaloge u svoje filmsko ostvarenje o Isusu, no svakako ubacuje vizualne scene koje se u Mateja ne spominju, poput toga da su tri žene i tri muškarca neprestano bdjeli kraj Isusova križa te ga pratili do groba zajedno s Josipom iz Arimateje. Među njima uvijek u krupnome planu dominira uplakana majka Marija što pridonosi stvaranju osjećaja bliskosti i empatije između *mater dolorose* i gledatelja kojeg Pasolini poziva da suosjeća s najvećom boli s kojom se jedna majka može suočiti. Posljednja sekvenca posvećena je prikazu otajstva uskrsnuća kojemu ponovno prisustvuju Djevica, dvije Marije i tri apostola, iako Matej u svom evanđelju spominje da su na grob došle samo Marija Magdalena i druga Marija. Očito da je redatelju bilo bitno u tu krucijalnu scenu umetnuti i Isusovu majku kao dominantnu žensku figuru koja bi se, barem po ljudskoj logici, trebala najviše radovati sinovom uskrsnuću. Ona zato čim ugleda anđela ispred praznoga groba koji joj se smiješi poput staroga znanca, uzvraća osmijehom u naizmjeničnim krupnim planovima, čime neverbalno daje do znanja da ga je prepoznala i da zna što njegova prisutnost znači. Anđeo tek tada progovara ovoj pobožnoj šestorki što se dogodilo te ih šalje da to jave i Isusovim učenicima doslovno se držeći teksta iz Mateja 28,1--8: »Vi se ne bojte! Ta znam: Isusa Raspetoga tražite! Nije ovdje! Uskrsnu kako reče. Hajde, vidite mjesto gdje je ležao pa dođite žurno i javite njegovim učenicima da uskrsnu od mrtvih. I evo, ide pred vama u Galileju. Ondje ćete ga vidjeti.« I ponovno ćemo vidjeti facijalnu ekspresiju uzbuđenja i sreće isključivo kod Djevice, dok reakcija ostalih svjedoka tog neobičnog susreta nije prikazana čime odaju dojam tek pukih statista. Matejev tekst po kojemu se Mariji Magdaleni i drugoj Mariji nakon toga objavljuje Isus osobno šaljući ih da braći jave kako će ga susresti u Galileji, Pasolini ne uprizoruje. Tim svjesnim izborom ženama ponovno uskraćuje važnost prvih svjedokinja kojima bi se Uskrsli Gospodin ukazao te od njih učinio svoje apostolice.

Marija Magdalena je tako u *Evanđelju po Mateju* pasivna i nijema promatračica Kristove muke, smrti i uskrsnuća, pa ni u jednom trenutku nećemo o njoj razmišljati kao o najvažnijoj učenici u Isusovom pokretu, kamoli kao o apostolici apostola. Istina, u Matejevu evanđelju Magdalena niti nema primarnu ulogu u navještaju uskrsnuća jer je bila svjedokinja zajedno s drugom Marijom, međutim ako je Pasolini htio biti dokraja vjeran pisano-

Slika 7. Tri Marije u filmu *Evanđelje po Mateju* Piera Paola Pasolinija (1963.). Magdalena se na slici nalazi s desne strane.

me tekstu, imao je šanse više naglasiti i njezinu ulogu. Ona ovako ostaje tek jedna od pobožnih žena koje su slijedile Mesiju, ili možda najbolja prijateljica njegove majke, međutim za cijelu evanđeosku priču irelevantna. Žene su u *Evanđelju po Mateju* neka vrsta nijeme prisutnosti u društvu i vremenu u kojemu je muškarcu ipak dana glavna riječ. Talijanska pobožnost prema Majci Božjoj kao i kultura tzv. »mammona«, stereotip o sinovljevoj velikoj privrženosti majci od koje se do starosti ne odvaja, u određenim su segmentima prevladali u ovoj filmskoj priči o Isusu pa nam je i iz tog konteksta jasan primat koji se daje Madoni. No ne treba zaboraviti da bez obzira na Magdaleninu nijemost, tri Marije ipak sudjeluju u najsvetijim događajima povijesti spasenja tako da, transcendirajući ovozemaljsku stvarnost, samom prisutnošću tim nadnaravnim događajima postaju svete i zato važne.

Glavnu razliku i pozitivan pomak u odnosu na mnoge druge filmove o Isusu čini to što Pasolini Mariju Magdalenu ne gura u kontekst prostitutke ni grešnice.[149] Naprotiv, nemoguće je ne uočiti da su Marija Magdalena, kao i ostale žene koje slijede Isusa, prikazane kao stare, neatraktivne i aseksualne. U svojoj će analizi *Evanđelja po Mateju* Maurizio Viano tvrditi da je

[149] Prisjetimo se u tom kontekstu da je u nekim drugim filmskim ostvarenjima Pasolini predstavio sasvim drugačije svoje magdalenske likove u smislu tjelesne atraktivnosti i naglašene seksualnosti. Seksualna aluzija u odnosu na prostitutku imena Magdalena očita je u *Parazitu* (1961.), a poigravanje erotizmom i naglašena senzualnost uočavaju se kod Nannarelle u *Rikoti* (1963.) kao i kod prostitutke Lune u *Ptičicama i ptičurinama* (1966.). Usp. Colleen RYAN-SHEUTZ, *Sex, the Self, and the Sacred. Women in the Cinema of Pier Paolo Pasolini*, 146.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 370

veća pažnja koju pridaje Mariji iz Betanije negoli Magdaleni znak deseksualiziranog portretiranja žena. To s jedne strane može značiti negativnu tendenciju kojom se odlazi u drugu krajnost od one u kojoj se Magdalenu koristi kako bi se kritiziralo žensku seksualnost gurajući je u sferu grešnog, ali može biti i znak nemogućnosti da se nađe neka smislenija uloga koja bi se dala Mariji Magdaleni osim obraćene bludnice. Ipak, iako se ženska šutnja može protumačiti kao znak aseksualnosti ili društvene opresije, Viano i Colleen Ryan-Scheutz smatraju da Pasolini namjerno umanjuje žensku seksualnost te da u njegovom slučaju biti »bez spola« znači osloboditi ženu od uobičajenih filmskih kodova koji bi je mogli reducirati na subjekt seksualnog užitka gledanja.[150]

Drugi značajan talijanski kristološki film iz postkoncilskog razdoblja je *Mesija* (*Messia*), koji je Roberto Rossellini režirao jedanaest godina nakon *Evanđelja po Mateju,* točnije 1975. godine. Rossellini je želio prikazati Isusa (kojeg tumači Pier Maria Rossi) kombiniranjem tekstova četiriju evanđelja kako bi bio što objektivniji tj. vjerniji evanđeoskim izvještajima (budući da je Rossellini ipak jedan od glavnih predstavnika talijanskog neorealizma!), no ipak nije uspio izbjeći izmišljenim dijalozima kako bi dobio koherentnu narativnu strukturu i povezao eliptično biblijsko pripovijedanje. Glavne primjedbe na koje se u kritikama može naići na račun *Mesije* većinom se tiču redateljevih stilističkih izbora. Ti su nedostaci, prema Lloydu Baughu, posebno uočljivi u zaključnim epizodama u kojima Rossellini predimenzionira muku, pretvarajući je u neku vrstu epiloga, i tako implicitno sugerira da se ne radi o drugome doli o posljednjim događajima Isusova života. Već je iz samog naslova očito da je njegova glavna ideja bila prikazati Isusovu mesijansku dimenziju, ali ne nužno i onu soteriološko-kristološku. I dok Isus iz evanđelja svojom smrću i uskrsnućem donosi spasenje, Rossellinijev Mesija donosi »poruku a ne spasenje, i tako stvara Isusa-Mesiju koji je učitelj, mudrac, Učitelj, ali ne i Yahwehov sluga patnik ili Isus Krist Evanđelja«.[151]

Broj žena koje se pojavljuju u *Mesiji* nešto je veći negoli u filmovima koje smo do sada spomenuli, pa ćemo se tako susresti s lijepom Samaritankom kojoj Isus nudi »žive« vode, Herodijadom i Salomom, ženom uhvaće-

---

[150] Usp. Maurizio VIANO, *A Certain Realism. Making Use of Pasolini's Theory and Practice*, Berkeley, 1993.; Colleen RYAN-SHEUTZ, *Sex, the Self, and the Sacred. Women in the Cinema of Pier Paolo Pasolini*, 150.

[151] Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 229-230.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 371

nom u preljubu, ženom koja Isusu pomazuje noge i glavu mirisnim uljima, kao i s mnogim neimenovanim ženama koje u stopu slijede tog Rossellinijevog Mesiju, a među kojima je i Marija iz Magdale. Nju u *Mesiji* glumi ljepuškasta tridesetogodišnja Antonella Fasano, koja se standardno ističe dugom valovitom crnom kosom, a u ono malo kadrova u kojima je vidimo odjevena je u jednostavne bijele plahte. Rossellini ni u kojem trenutku neće pribjeći isticanju njene seksualnosti ili tjelesne privlačnosti koja bi i u najimplicitnijem smislu mogla sugerirati da se radi o bivšoj seksualnoj prijestupnici. Isusova majka Marija — koju od Isusova začeća pa do njegove smrti tumači Mita Ungaro tako da ni u jednom trenutku ne mijenja izgled trinaestogodišnje djevojčice djelujući tako mlađa od bilo koga u filmu — kao i kod Pasolinija glavni je ženski protagonist filma, dok njenim očima posebno promatramo posljednje trenutke Isusova života. No dok je Pasolinijeva Marija starica koja nariče nad Isusom, Rossellinijeva *mater dolorosa* izrazito je pribrana i smirena, nevjerojatno stoički podnoseći sinovljev, ali i vlastiti križ. Rossellini će stoga učiniti nešto drugačiji scenaristički odabir od većine ostalih redatelja koji dvije Marije stavljaju jednu drugoj uz rame podno Isusova križa. Naime, u *Mesiji* će majka Marija tješiti Mariju Magdalenu, a ne obrnuto kao što to u filmovima obično biva.

Magdalenu ćemo prvi put izbliza vidjeti tek u scenama muke, točnije dok s Isusovom majkom i dva muška učenika trči prema Golgoti. I dok nas kamera panoramski provodi mjestom na kojemu će Mesija umrijeti, u pozadini čujemo ženski plač. Gledatelj koji je upoznat s kristološkim filmom vrlo će vjerojatno u tom trenutku pomisliti da sluša plač i naricanje Isusove majke, međutim kada kamera u kadru uhvati svjedoke raspeća, iznenađuje nas slikom Magdalene koja kleči i jeca poput mlade nevjeste koja je upravo izgubila muža dok je Marija utješno drži za ruku, stojeći uspravno te rukom pridržavajući crni veo koji joj prekriva glavu. Ako smo do sada naučili gledati Magdalenu kao onu koja se čini da poruku evanđelja razumije više od ostalih, u talijanskim klasicima *Evanđelje po Mateju* i *Mesija* tu ulogu preuzima Djevica čije nam smireno lice u trenucima muke poručuje kako je sve u redu. To čini i u narednoj sceni u kojoj dominira kadrom dok u krilu drži i pomazuje mrtvo tijelo svog sina u pozi koja je svoje nadahnuće pronašla u kršćanskoj ikonografiji Michelangelova kipa Pietà, ili u prijevodu Oplakivanje Krista, a koje od 12. stoljeća postaje popularan način oslikavanja Isusove smrti (isti će se motiv pojaviti još u Zeffirellijevom *Isusu iz Nazareta* i Youngovom *Isusu*). Pokraj Djevice sada sjede Magdalena i druga Marija, a spomen Magdaleninog imena čut ćemo prvi put u trenutku

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 372

u kojem je majka Marija zamoli da joj doda plahte kojima će omotati Isusovo mrtvo tijelo. Dok u narednom kadru pratimo sada već poveću grupu žena i muškaraca koji Isusovo mrtvo tijelo odnose prema grobu, Magdalena jedva hoda shrvana suzama i tugom, a samo malo kasnije baca se pred grobom na koljena te nastavlja plakati. Iz tih Magdaleninih preemotivnih i prenaglašenih gesti koje zapravo jedina ona pokazuje prema Isusu, jer ostale učenike koji prisustvuju Isusovim posljednjim trenucima vidimo kao nevjerojatno mirne i neekspresivne, možda ipak možemo naslutiti da je Isus njen život dotaknuo i promijenio na poseban način, a na čemu mu je ta tajanstvena žena beskonačno zahvalna. U odnosu Isusa i Magdalene stoga implicitno postoji otkupiteljski moment jer je drugačije teško objasniti stalno isticanje Magdalenine boli i patnje. Međutim, ne možemo spekulirati o tome što je točno Isus za Magdalenu za života učinio niti koje je naravi bio njihov odnos (moguće ljubavni?) jer, baš kao ni kod Pasolinija, ni u jednom trenutku tog filmskog narativa nismo prisustvovali ikakvoj njihovoj verbalnoj ili neverbalnoj interakciji. Magdalena će do posljednjeg kadra biti obilježena plačem i zbunjenošću, pa će tako u posljednjoj sceni *Mesije* na uskrsno jutro očajna dotrčati do Djevice i učenika koji je slijede na putu prema grobu i vrisnuti: »Marijo, prazan je!« Umjesto da je Magdalena prva posvjedočila Isusovom uskrsnuću kroz susret s anđelom ili samim Kristom, kako nam svjedoče evanđelja, ona je tek posvjedočila praznome grobu, ali odaje dojam da ništa nije shvatila. Žena koja trči do groba te vidjevši ga praznog povjerova pa radosno uzdigne ruke i pogled prema nebu dok joj suze radosnice klize niz lice — kadar kojim se zaključuje film — jest Djevica Marija. Za Pasolinija i Rossellinija tako je bilo važno naglasiti veličinu i ulogu Isusove majke kao najvažnije evanđeoske žene, što je razumljivo iz perspektive kulturološkog konteksta katoličke Italije i pobožnosti prema Djevici Mariji.

U Rossellinijevom prikazu Marije iz Magdale pozitivno je to što od nje, poput Pasolinija, ne čini mozaik raznih novozavjetnih žena niti je gura u kontekst bludništva. Isto tako, u posljednjim scenama sugerira da je ta žena Isusa posebno ljubila i bila mu privržena te da je bila bliska Djevici Mariji. Ipak, redatelj joj oduzima glas kao i ulogu svjedokinje i navjestiteljice uskrsnuća. Pamela Thimmes tako smatra da likovi koji u tekstu nemaju glasa, nemaju niti snagu.[152] Magdalena je tek draga, pobožna i nadasve emo-

[152] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research since 1975, 201.

Slika 8. Antonella Fasano kao Marija Magdalena dok gleda raspetog Isusa u filmu *Mesija* Roberta Rossellinija (1975.)

tivna žena čiji plač neprestano prati naraciju posljednjih desetak minuta filma; ona svjedoči Isusovoj muci i njegovu praznom grobu, ali nije u stanju razumjeti otajstvo koje se iza toga krije. No budući da Rosselliniju nije bilo važno naglasiti Isusovu soteriološko-kristološku funkciju, nije našao važnim istaknuti lik Magdalene niti kao otkupljene žene, a ni kao one koja bi susrela uskrslog Isusa i o tome u ulozi apostolice posvjedočila ostalima.

Britansko-talijanska miniserija iz 1977. godine *Isus iz Nazareta* (*Jesus of Nazareth*) talijanskog redatelja i deklariranog katolika Franca Zeffirellija smatra se jednom od najpoznatijih audiovizualnih naracija o Isusu u drugoj polovini 20. stoljeća. Robert Powell ostao je do danas možda najprepoznatljiviji Isus s ekrana, pa će ga mnogi opisivati upravo u terminima izgleda tog glumca arijskih crta lica: kao visokog mršavog muškarca svijetle kose i nebeskoplavih očiju. No i prikazi ostalih likova, poput Djevice Marije, Ivana Krstitelja i Marije Magdalene, ostat će zabilježeni u kolektivnoj svijesti mnogih koji su vidjeli taj film, što se do danas nerijetko prigodom kršćanskih blagdana prikazuje na malim ekranima. U povijesti kristološkog filma neki kritičari *Isusa iz Nazareta* smatraju jednim od najboljih filmova o Isusu[153], iako se nije našao na Vatikanskoj filmskoj listi (na čemu je i sam re-

[153] Usp. Barnes W. TATUM, Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years, 133.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 374

datelj zamjerio vatikanskoj filmskoj komisiji, pogotovo stoga što je prednost dana filmu ateističkog redatelja Piera Paola Pasolinija[154]). S druge strane, mnogi kritičari i teolozi osporavaju tvrdnju o bilo kakvom remek-djelu upućujući mu oštre kritike: od prevelike komercijalizacije i »mimohoda« slavnih holivudskih zvijezda u glavnim ulogama, do presentimentalnog glazbenog lajtmotiva koji izaziva »trnce kod gledatelja«.[155] Jedan od tih kritičara, isusovac Lloyd Baugh, ipak će priznati da se međunarodni uspjeh filma nije dogodio samo zahvaljujući dobro odrađenom marketingu, već i izvrsnoj režiji. Zasluga ide i na račun toga što se radi o prvom zvučnom filmu snimljenom na autentičnim biblijskim lokacijama.[156] Francesco Cacucci mišljenja je da Zeffirellijeva priča o Isusu iz Nazareta poštuje u svim aspektima biblijsku naraciju, što je posljedica okupljanja posebne ekumenske komisije biblijskih stručnjaka koji su konstantno nadzirali pisanje scenarija i režiju kako bi se snimio film visoke kinematografske vrijednosti poštujući razne aspekte religija, znanosti, povijesti, običaja i načina odijevanja tipičnih za vrijeme u kojemu je živio Isus.[157] Prema Baughu pak glavni je problem *Isusa iz Nazareta* manjak moralne kompleksnosti i duhovne dubine, a što se ima zahvaliti činjenici da je film namijenjen masovnoj publici pa je stoga trebao biti sniman tako da nikoga ne uvrijedi. Ako je s jedne strane Zeffirelli želio izbjeći kristologiju koja pretjeruje u prikazu Isusovog božanstva, kao što je to 1927. učinio DeMille u *Kralju kraljeva*, s druge je strane izbjegao i kristologiju Isusovog čovještva izbacujući scene koje bi otkrile istinske ljudske emocije u portretiranju njegova bogočovještva. Iako se na prvi pogled čini da postoji dobar ekvilibrij između božanskog i ljudskog u Isusu, Zeffirellijev Isus ne predstavlja ništa novo: tradicionalan je i konzervativan. Zato ga Baugh u toj populističkoj filmskoj izvedbi naziva »ukroćenim Isusom«[158] kojemu nedostaje autentičnosti. Zanimljivo je istaknuti da Zeffirelli u *Isusu iz*

---

154 Usp. Kenneth TURAN, *Not to be Missed. Fifty-four Favorites from a Lifetime of Film*, 2014.

155 Lloyd BAUGH, L'invenzione filmica di Gesù: tra i Vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti, u: Giuseppe ANGELINI — Lloyd BAUGH (ur.), *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto*, Milano, 2006., 107.; William BARCLAY, *Jesus of Nazareth*, Glasgow, 1977.

156 Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 227.

157 Usp. Francesco CACUCCI, »Visione della Parola«: prolusione al convegno, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 7.

158 Lloyd BAUGH, *Imaging Jesus in Film. Sources and Influences, Limits and Possibilities*, Regina, 2007., 14.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 375

Nazareta dokazuje u kojoj mjeri poznaje moć slike — svaka scena i svaka osoba (kostimi, dekoracija, pozadina, grupiranje osoba, facijalne i tjelesne geste) oblikovana je na temelju tradicionalnih kršćanskih umjetničkih djela, a vizualne analogije slika Michelangela, Botticellija, Rafaela, Rembrandta i drugih likovnih velikana filmu daju auru autentičnosti i njegovo prihvaćanje kao stvarnog i istinitog kroz nesvjesnu i subliminalnu manipulaciju slikama.[159]

Ulogu Marije Magdalene Zeffirelli je povjerio oskarovki Anne Bancroft, a u uvodnoj špici njezino se ime pojavljuje odmah nakon najave Roberta Powella u ulozi Isusa, čime se sugerira da će Magdalena imati važnu ulogu za samu radnju. No, nećemo je vidjeti sve do kraja drugog dijela te četverodijelne miniserije. U sceni u kojoj nas redatelj uvodi u opis njenog lika od prvog je kadra okarakterizirana kao prostitutka i javna grešnica i to kroz niz tradicionalno vizualnih metafora koje se vežu uz Magdalenu: odjevena je u crvenu haljinu koja evocira eros i strast, ima bujnu i valovitu crnu raspuštenu kosu, našminkane oči i pregršt nakita. Magdalenu tako upoznajemo dok stoji ispred svoje skromne kuće i u srdžbi tjera šačicu mladića koji su potpalili vatru kako bi je natjerali da iziđe te je zadirkivali, pa čak proklinjali zbog njene loše reputacije. Zeffirellijeva Magdalena veoma je različita od raskošnih, oholih, bogatih i modno osviještenih ali i mladih i atraktivnih Magdalena iz nekih prijašnjih filmskih uprizorenja (usp. obje verzije *Kralja kraljeva, Marija Magdalena: grešnica iz Magdale, Najveća priča ikad ispričana*). U *Isusu iz Nazareta* tumači je četrdesetogodišnja žena ispaćena lica, a u načinu na koji je Zeffirelli predstavlja ne nazire se ni trunka umišljenosti ili bahatosti već tek tuga i nezadovoljstvo u razočaranom i beživotnom pogledu nesretne žene koja u gledatelja budi jedino sažaljenje. Svom posljednjem klijentu nakon izgreda s mladićima žali se jer su se svi okrenuli protiv nje pa se osjeća usamljenom. Daleko je ona od Magdalena u *Kralju kraljeva* ili *Grešnice iz Magdale*, voljenih i čašćenih od brojnih uglednih muškaraca u Galileji i okolici. Bancroft ne osjeća utjehu ni kada joj neimenovana mušterija govori o Isusu otkrivajući joj da se u gradu ipak nalazi jedan njen mogući prijatelj koji »nije došao zvati pravednike nego grešnike«. Magdalena je skeptična jer zna da se muškarcima oprašta, ali ženama ne. Muškarac joj daje novac i odlazi, a ona ga tužno i protestno baca na pod jer, očito, nije to ono za čim uistinu čezne (poput Jude koji će

[159] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, 114.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 376

baciti trideset zlatnika nakon što shvati kakvu je grešku učinio). Tom uvodnom scenom u kojoj se upoznajemo s prostitutkom iz Magdale, Zeffirelli svojoj javnoj grešnici priprema put za obraćenje bez previše muke. Magdalenu ponovno susrećemo kada se, čini se slučajno, nađe među mnoštvom bolesnika koji hrle prema Isusu. Odjevena u crvenu haljinu i zagrnuta crnim plaštem, i dalje na licu nosi zabrinut izraz, no kada joj se među mnoštvom pogled spusti na Isusa, dramatična i pretjerano emotivna izvanfilmska glazba nagoviješta da će javna bludnica doživjeti preobrazbu i ozdraviti od svoje tuge i grijeha, baš poput ostalih bolesnika među kojima se nalazi. U toj sceni u kojoj Isus čudesno hrani više od 5000 ljudi, i Magdalena će jesti čudom umnoženi kruh nakon čega spoznaje svoju grešnost, a što se manifestira snažnim plačem bez kojeg ona, vidjeli smo, teško prolazi u filmskim ostvarenjima. Da se obraćenje uistinu i dogodilo, svjedoči scena inspirirana Lukom 7,37-50 u kojoj Marija Magdalena s alabastrenom posudicom ulazi u kuću farizeja Šimuna kako bi u znak pokore i preobrazbe pomazala Isusu noge. Sekvenca u kojoj Anne Bancroft dolazi na gozbu kod Šimuna možda je jedna od najsnažnijih u filmu. Dok Isus sjedi a gosti raspravljaju o pretjeranoj slobodi koju propovijeda prorok iz Nazareta, što je u suprotnosti s njihovom rigidnošću i moralnom krutošću, Isus djeluje pomalo razočarano njihovim izjavama te, pokrivši lice dlanovima, upozorava ih kako nije dobro suditi druge. Kada Šimun upita Isusa »Tko je moj bližnji?«, umjesto da čujemo Isusov odgovor kroz prispodobu o milosrdnom Samarijancu, kao što to biva u Lukinom izvješću, kamera se zaustavlja na Magdaleni koja donosi alabastrenu posudicu s pomasti — prizor koji priziva u sjećanje poznatu sliku Carla Dolcija *Marija Magdalena*. Iako je pobožni farizeji tjeraju van nazivajući je kurvom, ona se u već klasičnom magdalenskom prikazu baca Isusu pod noge i pere ih suzama, a znamo da biti ispod nečijih nogu simbolizira poniznost, pokajanje i obraćenje. I dok joj suze padaju na Isusove noge i ona ih briše kosom, neverbalne Isusove ekspresije odaju njegovo čuđenje, suosjećanje i promišljanje nad tim događajem. U trenutku u kojem se Šimun pobuni protiv Magdaleninih neprimjerenih gesti, Isus podiže ruku kako bi ga zaustavio u daljnjem lamentiranju, a zatim pogleda u Magdalenu i mi u tom trenutku shvaćamo da joj je Bog u Isusu oprostio.

U toj sekvenci prvi i jedini put zabilježen je osobni kontakt Isusa i Magdalene, iako je verbalna komunikacija jednosmjerna. Riječi koje Isus upućuje neimenovanoj ženi, koju Zeffirelli prema tisućljetnoj kršćanskoj predaji poistovjećuje s Magdalenom, spoj je više izjava koje je Isus prema

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 377

evanđeljima uputio različitim ženama, među ostalima i ženi uhvaćenoj u preljubu: »Kćeri, tvoji grijesi, a ja znam da ih je mnogo, oprošteni su ti zbog tvoje velike ljubavi. Tvoja te vjera spasila. Idi i ne griješi više. Kćeri, uzmi ovu pomast i čuvaj je do mog ukopa. Idi u miru«. Dok to izgovara, prima Magdaleninu glavu dlanovima u gestama milovanja, pa su tako barem na neverbalnoj razini Isus i Magdalena u izravnoj taktilnoj interakciji koja se na simboličkoj razini može tumačiti kao odnos oca i kćeri. Zato i nije neobično što Isus, iako u evanđeljima za to ne postoje navodi, Magdalenu oslovljava s »kćeri«, a čime redatelj želi otjerati svaku sumnju u mogući ljubavni odnos među njima kao što je to dvije godine prije bilo sugerirano u, za ono vrijeme, skandaloznom mjuziklu *Isus Krist Superstar*. Zapovijed »idi i ne griješi više« prema svjedočenju evanđelista Isus upućuje ženi uhvaćenoj u preljubu (usp. Iv 8,1-12), a izjavu o tome da zna da žena koja mu je oprala noge suzama i obrisala kosom ima *mnogo* grijeha, ne nalazimo nigdje u evanđeljima. Uz to, molba da čuva pomast do njegova ukopa preuzeta je iz Iv 12,1-12 gdje Isus to očekuje od Marije iz Betanije. Iako Zeffirelli ne poistovjećuje Magdalenu sa ženom uhvaćenom u preljubu niti s Marijom iz Betanije, jer te biblijske žene utjelovljuju druge glumice, ipak od Magdalene čini svojevrstan amalgam mnogih žena koje su susrele Isusa. Isusovom molbom da čuva pomast do njegova ukopa nagoviješta se da će Magdalena imati važnu ulogu u predvazmenim događajima. Možemo zaključiti da je sekvenca u kojoj jedna javna grešnica Isusu pere noge savršeno objedinila Isusovo suosjećanje, ljubav i oproštenje. Zato će Peter Malone reći da je *Isus iz Nazareta* gledateljima donio Isusa koji snažno osjeća i koji je emotivan.[160]

Iako smo u ranijim filmovima vidjeli da je Magdalena nakon obraćenja doživjela i vizualnu metamorfozu, u *Isusu iz Nazareta* ona se u biti veoma malo mijenja: skinula je tek par narukvica, u scenama Isusove muke odjevena je u crnu a ne više crvenu odjeću, glava joj je sada prekrivena velom, ono malo šminke što je imala na licu potpuno se ispralo te sada postaje prototipom svetice i nalik na Djevicu Mariju. Magdalena naime neće biti prikazana kao žena koja Isusa slijedi za vrijeme njegova javnog djelovanja, jer ta je uloga dodijeljena isključivo muškim učenicima čija će karakterizacija i psihološka kompleksnost biti opisivani do u detalje. Magdalenu ćemo ponovno susresti tek u trenutku u kojem se odlučuje o Isusovoj sudbini tj.

[160] Usp. Peter MALONE, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, Maryland, 2012., 91-92.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 378

kada Poncije Pilat daje masi na volju da izabere koga želi osloboditi, Isusa ili Barabu. Magdalena je tada jedina poznata osoba koju Zeffirelli umeće među inače nepoznatu svjetinu. Kada ugleda izranjavanog Isusa, zaodjenutog u grimizni plašt i s trnovom krunom na glavi, lice koje joj kamera hvata u krupnom planu preplavljeno je šokom i boli. Nakon toga se krupni plan seli na Isusa, pa dobivamo dojam da su se njih dvoje ugledali i prepoznali. Identičnu fiktivnu scenu vidjeli smo i u DeMilleovom *Kralju kraljeva*, a kopirat će je i neki drugi redatelji, poput Mela Gibsona i Christophera Spencera u kristološkim filmovima 21. stoljeća. Među svjetinom je od svih Isusovih sljedbenika prisutna jedino Magdalena i jedino nju čujemo kako na Pilatov upit koga od dvojice osuđenika osloboditi, uzvikuje »Isusa!« I dok viče iz svega glasa, jedan od zelota je ošamari i ušutka nazivajući je droljom. Čini se tako da će Magdalena zauvijek ostati obilježena svojim seksualnim prijestupima, te bez obzira na to što se obratila i pokajala, i dalje nad njom stoji pečat bludnice i razvratnice za što ama baš svi znaju, kako u ovom filmu, tako i u popularnoj kulturi općenito.

Kao što se moglo očekivati od jednog redatelja koji vjerno slijedi ikonografski prikaz Isusova života iz kršćanske umjetnosti, Magdalena će se naći pod Isusovim križem na Golgoti zajedno s njegovom majkom i još jednom ženom. Kada Isus s križa izgovori svoje posljednje riječi predajući svoj duh u Očeve ruke, kamera ga snima u krupnom planu, a u sljedećem se krupni plan premješta na lice zgrčeno od boli i suza Marije Magdalene, pa zatim ponovno na krupni plan Isusova lica. Taj je redateljski postupak veoma zanimljiv jer je mogao isto tako izmjenjivati krupne planove Isusa i njegove majke, koja je u filmu inače bila daleko prisutnija od Magdalene, no Zeffirelli ipak odlučuje Magdaleni barem ovdje dati povlašteno mjesto i naglasiti poseban odnos između nje i Isusa. Magdalena je za Zeffirellija prototip svih ljudi obilježenih grijehom, a koje Isus dolazi spasiti i otkupiti i u tom smislu ona ima katehetsku i evangelizacijsku ulogu. Nakon što su Isusa skinuli s križa, Magdalena će se ponovno naći u svojoj klasičnoj ulozi žene podno Isusovih nogu koje grli, ljubi i pere suzama i kosom, slikom toliko dobro poznatom iz kršćanske umjetnosti i filmske povijesti. U završnoj sekvenci, inspiriranoj kombinacijom opisa uskrsnuća u četiri sinoptička evanđelja, vidimo dvije Marije kako odlaze na Isusov grob gdje susreću dva anđela. Što je uslijedilo nakon toga nećemo, istina, vidjeti, ali možemo čuti iz pripovijedanja Marije Magdalene koja dolazi vidno uzbuđena k uplašenim apostolima te preobraženog i napokon sretnog lica govori o susretu s uskrslim Učiteljem. Jedanaestorica joj neće povjerovati, o čemu

Slika 9. Marija Magdalena (Anne Bancroft) s alabstrenom posudicom u filmu *Isus iz Nazareta* Franca Zeffirellija (1977.)

svjedoči i evanđelist Luka (usp. Lk 24,11), što Magdalenu uzruja i prvi put vidimo tu ženu koja je snažna, samosvjesna i ne boji se usprotiviti apostolima podižući na njih glas. Kada joj Toma odgovori da njezine riječi o Isusovu uskrsnuću nisu drugo doli »ženska fantaziranja«, Magdalena se okreće te mu puna gorčine i bijesa odgovara: »Fantaziranja? Je li i njegova smrt fantazija? Bila sam ondje, vidjela sam kako umire i suzama sam oplakivala njegove noge. Zašto se ne bi mogao ukazati meni?« Nato otrese sa sebe Ivana koji ju pridržava, s prijezirom ih prijeđe pogledom te zalupi vratima govoreći: »Rekao mi je da vam kažem i to sam učinila!« Tako ostavlja za sobom pokunjene učenike koji će nešto kasnije ipak povjerovati njenim riječima, no njihov kukavičluk i nevjera ostaju neprijeporni. Magdalena tu zapravo postavlja jedno polemičko pitanje koje je i danas predmet (feminističkih) teoloških rasprava s obzirom na ulogu i dostojanstvo žene u Crkvi, ali i ulogu Marije Magdalene za prvu kršćansku zajednicu.

U *Isusu iz Nazareta*, iako se Magdalenu neutemeljeno poistovjećuje s prostitutkom i grešnicom koja je Isusu pomazala noge, te iako nećemo vidjeti uprizoreni susret nje i uskrslog Isusa, prisustvujemo zanimljivom i rijetkom prikazu prve svjedokinje Isusovog uskrsnuća kao odlučne žene koja je u stanju iskazati opravdani bijes i ljutnju ali i frustraciju jer je teško biti žena u svijetu u kojemu vladaju muškarci i u kojemu njena riječ nema vjerodostojnost samo zato što je žena. Istina, prikaz Marije iz Magdale možda

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 380

nije u potpunosti vjeran evanđeoskim izvještajima, ali Zeffirelli joj ipak ne oduzima ulogu prve navjestiteljice Radosne vijesti koja se ističe hrabrošću u trenucima u kojima su muški apostoli prikazani kao oni koji »umiru« od straha, ali je ni ne koristi da bi svom filmskom uratku dodao dašak atraktivnog ženskog seksepila, što su mnogi drugi činili i činit će kako u prethodnim, tako i u budućim filmovima o Isusu.

2.5. ULOGA MAGDALENE U TEOLOŠKIM FILMSKIM KONTROVERZAMA POSTKONCILSKOG RAZDOBLJA: OD HIPI DJEVOJKE DO POSLJEDNJEG KRISTOVOG ISKUŠENJA

Pod utjecajem seksualne revolucije, feminističkog pokreta, raznih teologija genitiva i sličnih kulturoloških i teoloških promjena od šezdesetih godina nadalje, za razliku od prethodnih filmova koji su naglašavali Isusovo božanstvo i mesijansku ulogu, u ovom ćemo povijesnom razdoblju (od sedamdesetih pa do sredine devedesetih godina) više svjedočiti prikazu Isusove ljudskosti, a priča o Isusu ponekad će biti smještena u suvremeni kontekst (usp. *Godspell, Isus Krist Superstar, Isus iz Montreala*). Tako i sam događaj uskrsnuća kao dokaza Isusove božanske biti u tom razdoblju neće uvijek biti prikazan jer je Isus tek prorok, ne i pravi Bog, a likovi koji su prema evanđeljima okruživali Isusa poprimit će neku novu dimenziju; tako Marija Magdalena neće nužno biti samo žena koja je Isusu odana jer ju je spasio i otkupio svojim božanstvom, već će moguće prema njemu gajiti romantične osjećaje čime će naglasiti Isusovu ljudskost, osjećajnost, ali i tjelesnu slabost.

Ako nam se danas biblijski *blockbusteri* iz šezdesetih čine zastarjelima u prikazivanju Isusa Krista, mjuzikli o Isusu iz sedamdesetih godina prošloga stoljeća za suvremenu su publiku tek nešto malo manje neobični i problematični. Tu mislimo na dva najznačajnija mjuzikla iz povijesti filma koji Isusa iz Nazareta prikazuju prilično stilizirano: u *Godspellu*[161] Isus i njegovi učenici prerušeni su u klaunove, a u *Isusu Kristu Superstaru* (*Jesus Christ*

[161] Iste godine kada je režiran *Isus Krist Superstar,* režiran je i *Godspell* redatelja Davida Greena, koji je smješten u suvremeni New York, a Isus i njegovi sljedbenici, baš kao i likovi u filmu *Isus Krist Superstar*, dio su hipijevskog pokreta. *Godspell* u ovom poglavlju nećemo analizirati jer se Marija Magdalena u njemu ne pojavljuje, no svejedno valja istaknuti da Isusa u tom mjuziklu slijedi devet apostola od kojih su čak pet žene.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 381

Superstar) hipiji. Filmski rock mjuzikl *Isus Krist Superstar* nastao je po predlošku istoimene rock opere koju su 1970. komponirali Tim Rice i Andrew Lloyd Webber, a film je 1973. godine režirao Norman Jewison. On će tako postati jedan od najpopularnijih filmova o Isusu među mladima toga vremena zaradivši za ono vrijeme rekordnih 12 milijuna dolara. U tom mjuziklu, koji je u originalnoj verziji nastao nekoliko godina nakon završetka Drugog vatikanskog koncila, uočavamo neke nove trendove kristološkog filma poput stavljanja većeg naglaska na Isusovo čovještvo te nešto više žena koje ga slijede. Radnja Jewisonovog filma, snimanog u Izraelu, usmjerena je na događaje neposredno prije Isusove muke te na samu muku i smrt, postajući tako nasljednik prvih filmskih *pasija* kao i preteča one koja će uslijediti pod redateljskom palicom Mela Gibsona trideset godina poslije. No, iako je glavni protagonist, naravno, Isus iz Nazareta, likovi Jude i Marije Magdalene toliko su prisutni i važni da će Tatum reći kako »film prikazuje ne samo Isusovu muku već i muku po Judi i po Mariji«.[162]

Bez obzira na komercijalni uspjeh mjuzikla, kritike stručnjaka, posebno iz teoloških krugova, nije nedostajalo. Najvećim njegovim minusom smatra se nedovoljna povezanost između filma i evanđelja. Baugh smatra da »u *Isusu Kristu Superstaru* ne postoji ništa — od prikaza događaja Isusove muke, karakterizacije likova, riječi pjesama, ili dijaloga — a da je autentično evanđeosko«.[163] Najveća mu je mana ta što Isus nije ni prorok niti mesija, nedostaje tema kraljevstva Božjeg i bilo kakva naznaka Isusove božanske naravi. Ne da se samo naglašava isključivo Isusova ljudska narav, nego se i u svojoj ljudskosti Isus doima slabim, nesigurnim u sebe i svoje prijatelje, pa je od početka do kraja zaokupljen strahom i sumnjama.[164] Potvrdu te tvrdnje možemo pronaći u stihu koji se ponavlja u pjesmi koju zajedno pjevaju Juda i Magdalena — likovi koji u filmu predstavljaju antipode, no ujedinjeni su u slici koju imaju o svom učitelju: »On je čovjek, samo je čovjek.« Zato će Forshey taj film nazvati »teološkom katastrofom«.[165] William Telford s druge će strane prepoznati i dobre strane mjuzikla koji Isusa prikazuje kao energičnijega, živahnijeg, bližeg suvremenoj kulturi i gledateljstvu nego su to bili raniji filmovi. Isus koji pleše i pjeva nije toliko

---

[162] Barnes W. TATUM, *Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years*, 123.

[163] Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 214.

[164] Usp. Roy KINNARD — Tim DAVIS, *Divine Images. A History of Jesus on the Screen*, 177.

[165] Gerald E. FORSHEY, *American Religious and Biblical Spectaculars*, 101.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 382

stran starokršćanskim spisima jer u gnostičkim *Ivanovim Djelima* upravo to čini sa svojim učenicima. Paola Della Torre smatra da je mjuzikl — upućen prije svega tzv. *beat* generaciji — prethodnik postmodernih kristologija[166] koje se počinju razvijati nakon koncilskih promjena te koje otkrivaju Isusovu ljudsku dimenziju tj. one elemente koji ga povezuju, a ne odjeljuju od običnog čovjeka.

U hipijevskom mjuziklu *Isus Krist Superstar* Marija Magdalena će imati važnu ulogu za odvijanje ovog novozavjetnog narativa, kao i njen suparnik Juda, pa će uz Isusa činiti trojac oko kojeg će se zbivati glavnina radnje i koji će se isticati među svim ostalim novozavjetnim likovima. Radnja filma počinje tjedan dana prije Isusovog raspeća, a u središte stavlja konflikt između Jude i Isusa, te Magdalenu kao učenicu koja je Isusu posebno bliska i odana. Zanimljivo je međutim primijetiti da se ni u *Godspellu* ni u *Isusu Kristu Superstaru* ne pojavljuje lik Isusove majke Marije, što s jedne strane može biti i očekivano s obzirom na to da je riječ o filmovima namijenjenima hipi generaciji čija je karakteristika bila i bunt prema roditeljskom autoritetu. U uvodnoj sceni vidimo skupinu glumaca koji dolaze autobusom u pustinju te se presvlače u svoje kostime kako bi odglumili Kristovu muku. Jednog od njih ostali okruže, odijeva se u bijelu haljinu i izlazi kao Isus. Lik Marije Magdalene, koju tumači američka kantautorica azijsko-europskog podrijetla Yvonne Elliman, prvi put susrećemo u špilji gdje je Isus okružen svojim hipi sljedbenicima koji ga klicanjima »Jesus Christ Superstar« uzdižu na pijedestal. Osim što Magdalenu prvi put tumači glumica azijatskih crta lica, ona će se u filmu razlikovati i odjećom — dok su svi odjeveni u neutralne bež tunike, jedino Magdalena i Juda nose crvene kostime, a glavni negativci farizeji crne, čime je istaknuta koloritna simbolika njihovih karakternih osobina. Istina, Magdalenina haljina nije provokativna jer je ona već vjerojatno doživjela unutarnju preobrazbu, no crvena i dalje ostaje simbolom erosa, pa onda i opasnosti koje tu ženu okružuju. I kao što je u novozavjetnim filmovima do sada to već postalo standardom, duga, tamna i bujna kosa dominira njenom pojavom te je također vizualno odvaja od ostalih ženskih likova. Isto tako, Magdalenin raspoznajni znak bit će nakit koji oko nje zvekeće, što eventualno može upućivati na njen negdašnji život žene slobodna ponašanja. Magdalena je i jedini ženski lik koji u ovom mjuziklu ima svoje glazbene solo dionice. Za vrijeme pjesme »What's

[166] Usp. Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI, Il »genere cristologico«: un canone cinematografico, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 43.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 383

the Buzz« u kojoj se dijaloški izmjenjuju apostoli i Isus koji ih u prilično strogom tonu podučava da se ne opterećuju previše svojom budućnošću, u jednom trenutku na scenu stupa Marija Magdalena. Dok pere Isusu čelo, glavu, vrat i noge nježno ga dodirujući, pjeva mu stih »Daj mi da te smirim«. Isus je zbog toga hvali i odgovara: »Marijo, to je dobro. Dok ste za večerom blebetali gdje, kad, tko i kako, samo mi je ona pokušala dati ono što trebam ovdje i sad...« Tada ih Juda prekida stihovima iz pjesme »Strange Thing Mystifying«. On Magdalenu ne naziva eksplicitno prostitutkom, ali to se implicitno naslućuje u riječima koje upućuje Isusu kada mu spočitava koliko mu je čudno da čovjek poput njega može svoje vrijeme trošiti na ženu njezinog soja i zanata: »Jasno mi je, zabavna je ona. Ali dopustit joj da te ljubi i po kosi gladi, to nije u tvome stilu. Ne smeta mi zanat njezin, ali se ona ne uklapa u ono o čemu ti učiš. Nedosljednost nam tvoja ne pomaže. Tek i malen izgovor treba za one da nas sa svijeta sklone.« Te riječi duboko pogađaju Isusa koji je opružio noge u Magdaleninom krilu te je, okrenuvši njenu glavu prema sebi, miluje. Isus tako neverbalno štiti Magdalenu, svoju miljenicu, ali je brani i tako da verbalno baca kamenje na Judu upirući u njega prstom: »Tko si ti da je prezireš? Pusti je, dobro je ovako, sa mnom je ionako. Ako si bez grijeha onda možeš kamen bacit, ali ako nisi, na miru je pusti.« Isusova aluzija na bacanje kamenja priziva gledatelju u pamćenje evanđeoski izvještaj o kamenovanju bludnice iz Iv 8,1-12 izjednačujući tako Magdalenu i ženu uhvaćenu u preljubu, a Judu s farizejima i pismoznancima koji su pogrešno vjerovali u svoju pravednost i svetost. I u sljedećoj pjesmi koju izvodi Magdalena, »Everything's Alright« iliti »Sve je u redu«, ona poput majke, prijateljice i ljubavnice tješi Isusa koji je vidno zabrinut zbog onoga što se oko njega događa dok mu drugi rade o glavi. Catherine Schmidt mišljenja je kako »(u) toj pjesmi Marija nastoji Isusa smiriti i zavesti. Njezine ruke strateški su za vrijeme pjesme stavljene u položaj koji sugerira njenu intimnost s Isusom«.[167] Magdalena ga ohrabruje pjevajući mu svojevrsnu uspavanku te preuzima daleko aktivniju ulogu od mnogih drugih filmskih Magdalena s obzirom na direktan verbalni i neverbalni kontakt s Isusom (u tom će joj smislu moći parirati jedino Scorsesijeva Magdalena): »Pokušaj se riješiti briga, ne prepuštaj se onom što te ljuti. Ne znaš li da je sve u redu, sve je dobro, želimo da noćas dobro spavaš. Neka svijet ide noćas svojim putem. Pokušamo li, uspjet ćemo, pa zabora-

[167] Catherine SCHMIDT, There is Something About Mary Magdalene. Part I (11. IV. 2012.), na: http://religionnerd.com/2012/04/11/there-is-something-about-mary-magdalene-part-i/ (1. III. 2016.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 384

vi na nas noćas. Spavaj i ja ću te ušuškati, smiriti te i utrljati mirtu u tvoje čelo vrelo. Osjetit ćeš da je sve u redu, da je sve dobro. Sve je dobro, balzam divno liječi.« Dok Magdalena pomazuje i miluje Isusa, iz prikrajka ih promatra Juda prigovarajući joj da je svoj skupi balzam trebala čuvati za siromahe, na što je Isus ponovno brani opominjući ga da će na svijetu siromašnih uvijek biti i da se nikada neće moći pomoći svima. Ovim izborom redatelj brka Magdalenu s Marijom iz Betanije koja prema Ivanu 12,1-8 Isusu peru noge i pomazuje ga skupocjenim uljima prije negoli će biti predan i osuđen na smrt, a čemu se posebno protivi Juda.

Mariju Magdalenu ponovno ćemo susresti u solo dionici pjesme »I Don't Know How to Love Him«, inače bestselling pjesmi tog mjuzikla, a kroz koju Magdalena otkriva tko je zapravo. Isus, umoran nakon što je boravio među gubavcima i istjerao trgovce iz hrama, kraj dana dočekuje uz svoju vjernu pratiteljicu i jedinu osobu koja ga istinski razumije. Ona ga sprema u postelju i ponovno mu pjeva neku vrstu uspavanke: »Sklopi oči, zaboravi na sve nas noćas. Ne znam kako ga voljeti, to učiniti, kako ga dodirnuti. Promijenila sam se, uistinu jesam. U ovih par dana, promotrim li sebe, kao da sam netko drugi. Ne znam kako ovo prihvatiti, ne znam zašto me ganuo. Muškarac je, samo je muškarac, tolike sam imala već prije na razne načine, on je samo jedan od njih. Bih li ga uništila? Bih li vrištala i vikala? Bih li pričala o ljubavi? Otkrila osjećaje svoje? Nisam ni sanjala da ću ovakva postati. U čemu je onda stvar? Nije li to smiješno što u ovakvom sam položaju? Ja sam ta što je uvijek bila smjela i hladna. Nijednom ljubavniku budala, igru vodila. On me tako straši. A opet, kad bi rekao da me voli izgubljena bih bila, prestrašena bih bila, jednostavno ne bih, okrenula bih se, povukla bih se, ne bih htjela znati. On me tako straši, ali toliko ga želim, toliko ga volim.« Ova je pjesma svojevrsna intimna ispovijed kroz koju Magdalena otkriva nešto više i o svojoj prošlosti. I dok je u *Kralju Kraljeva* Cecila B. DeMillea bila zaljubljena u Judu, čini se da je u *Superstaru* zaljubljena u samog Isusa, iako su njeni osjećaji podvojeni. To je prvi put da se u jednom filmu o Isusu nagoviješta tjelesna, erotska ljubav neke žene prema Isusu, a s obzirom na to da nam je Magdalena kroz predaju donesena »zamotana« u celofan seksualnih prijestupa, najprirodnije je da se onda i tema eventualne Isusove seksualnosti i naglašene ljudske naravi jednog mesije približi kroz njen lik. Istina, ona poslije u pjesmi priznaje da ne zna kako bi odgovorila kada bi joj ljubav bila uzvraćena budući da takvu vrstu ljubavi do sada nije susrela i zato pjeva: »Ne znam kako ga voljeti.« Marija je tako predstavljena kao (bivša) prostitutka koja se brine o Isusu,

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 385

zbrinjava ga i jača. Ona je jedina osoba koja Isusa razumije te istovremeno pušta da joj se život zbog Isusa mijenja.[168] Pjesma »I Don't Know How to Love Him« ima velik utjecaj na to kako gledatelji misle i osjećaju kada je riječ o Isusu. Baš kao i Magdalena koja pjeva o tome da ju Isus privlači, plaši i zbunjuje te da je »samo čovjek«, isto osjeća i publika; ona shvaća kakav je »samo čovjek« u smislu njegove duboke ljudskosti i ljudskih nesigurnosti i izazova koje mu Bog priprema. Juda odlazi u smjeru suprotnom od Marije; on je razočaran Isusom i teško se miri s time da Isusa nije uspio uvjeriti da se promijeni te zato pjeva da je »proklet za sva vremena«,[169] a poput Kaife i svećenika, dijeli mišljenje da »Isus mora umrijeti« (Iv 11,50; 18,14).

Marija Magdalena u filmu često ima ulogu osobe koja će dati naglasak određenoj kristologiji koju redatelj želi prikazati: ili onoj koja naglašava Isusovo čovještvo, ili pak onoj koja naglašava njegovo božanstvo. U ovom slučaju ima ulogu one koja će kroz romantične osjećaje s kojima se bori naglasiti Isusovu ljudskost, njegovo potpuno čovještvo, jer on je ipak »samo čovjek«. Mark Goodarce također smatra da ova pjesma ne odražava poštovanje prema nekom nedostupnom božanskom čovjeku kojemu bi se Magdalena divila već emocionalno upletanje u odnos s pravim čovjekom.[170] Webber i Rice očito su se u svom prikazu Magdalene oslonili na pogrešnu biblijsku interpretaciju te žene kao i na prevladavajuću popularnu umjetnost i legende koje spekuliraju o Isusovoj i Magdaleninoj erotskoj vezi.[171] Uz to, ona priznaje da je do sada imala mnogo muškaraca, pa kada povežemo Judin prijekor Isusu što se druži sa ženom njenog kova i Magdalenino priznanje da je imala mnogo muškaraca, lako dolazimo do zaključka da Rice i Webber u toj novozavjetnoj ženi vide bivšu prostitutku. Catherine Schmidt smatra da prikazom Magdalene koja izjavljuje ljubav prema Isusu kao muškarcu, priča gledateljima postaje bliža. Ako tome pridružimo Judu, koji vjeruje da oni nisu jedno za drugo i da ne bi trebali biti skupa, gotovo dobivamo sapunicu iz biblijskih vremena.[172]

---

[168] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 265.

[169] Usp. Peter MALONE, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, 72.

[170] Usp. Mark GOODACRE, Do You Think You're What They Say You Are? Reflections on *Jesus Christ Superstar*, u: *Journal of Religion and Film*, 3 (1999.) 2.

[171] Usp. Pamela THIMMES, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research since 1975, 194.

[172] Usp. Catherine SCHMIDT, There is Something About Mary Magdalene. Part III (3. V. 2012.), na: http://religionnerd.com/2012/05/03/there-is-something-about-mary-magdalene-part-iii/ (1. III. 2016.)

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 386

Magdalenina pjesma prati Isusa i dok ga odvode Pilatu na saslušanje. Ona, naime, sama stoji kraj stjenjaka i u strahu da će izgubiti čovjeka kojeg voli, pjeva »Could We Start Again Please?« pitajući se vidno uznemirena: »Što ću sad? Možemo li ispočetka? Bila sam dosad puna nade, a sada prvi put mislim da idemo u krivom smjeru. Požuri i reci mi da je ovo samo san.« Očito, u Isusu ne prepoznaje Krista nego tek muškarca kojeg voli i cijeni, a koji je u opasnosti te ga ne želi izgubiti. Tada nastupa pretapanje kadrova kroz dvostruku ekspoziciju: Magdalena i Isus stoje jedan pokraj drugoga, iako su u stvarnosti fizički daleko, a u sljedećoj sceni tekst sličan Magdaleninoj pjesmi ponavlja Petar. To dvoje Isusovih bliskih učenika koji su prema apokrifnoj tradiciji bili u sukobu, sada će zajedno nastupiti u duetu. Petar i Magdalena naime pjevaju neku vrstu balade o apostolstvu, vjernosti i izdaji. Kako će ustvrditi Peter Malone, riječ je o svojevrsnoj molitvi grešnika te molitvi pokore i nade: »Could we start againe, please?« ili u prijevodu »Molim te, možemo li početi ispočetka?«[173] Ovaj je izbor zanimljiv jer kao da na neki način želi izjednačiti Petrovu i Magdaleninu važnost, a poznato nam je iz ranijih rasprava da se i u prvim stoljećima kršćanstva, barem prema svjedočanstvima apokrifnih evanđelja, raspravljalo o sukobu oko primata između Petra i Magdalene. Rice i Webber u svom filmu prednost ipak daju Magdaleni jer Petar nema značajniju ulogu u filmu. Magdalenu ćemo još vidjeti među razjarenom svjetinom koja traži Isusovu smrt, baš kao što je to bilo prikazano i u DeMilleovom *Kralju kraljeva* i u Zeffirellijevom *Isusu iz Nazareta*. Magdalenino ubacivanje u tu evanđeosku scenu, kao što je već spomenuto, tipično je filmska invencija jer se nigdje drugdje u umjetnosti i općenito kršćanskoj literaturi ne susrećemo s prikazom Magdalene među svjetinom koja traži Isusovu osudu, a Barabino oslobođenje. Posljednja scena u kojoj susrećemo Magdalenu u Isusovoj prisutnosti jest podno križa kamo dolazi s ostalim učenicima, no jedina se ona u suzama baca na koljena kada ga ugleda kako visi na križu, a oči prekriva rukama i crvenim plaštem koji oko nje vijori. U toj sceni Isusovog umiranja na križu kamera često izmjenjuje kadrove izmučenog Isusa u krupnom i uplakane Magdalene u srednjem planu, pa se kroz taj završni prikaz njegove fizičke i njezine psihičke patnje još više dobiva na dojmu o njihovoj posebnoj povezanosti i naklonosti. *Isus Krist Superstar* završava veoma uznemirujuće jer nema scene uskrsnuća; u posljednjim kadrovima pratimo glumačku skupinu kako se pakira i ukrcava stvari na autobus tvoreći tako jedan zaokružen na-

[173] Usp. Peter MALONE, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, 73.

Slika 10. Hipi Magdalena (Yvonne Elliman) dok pomazuje i tješi Isusa u mjuziklu *Isus Krist Superstar* Normana Jewisona (1973.)

rativni okvir s obzirom na to da se istom scenom film i otvorio. Juda i Magdalena posljednji ulaze u autobus, a Isusa među skupinom nema. Tako film ostavlja gledatelja bez nade i bez očekivanog *happy enda*, ostavljajući za sobom tek jednu neostvarenu ljubav i propale snove.

Marija Magdalena u filmu *Isus Krist Superstar* u isto se vrijeme uklapa ali i odudara od drugih filmskih prikaza te biblijske žene. U dugoj tunici, odjevena je konzervativnije od ostalih žena u filmu koje otkrivaju tijelo (što se i moglo očekivati u filmu snimljenom sedamdesetih godina prošloga stoljeća), iako nakit kojim je okićena i crvena boja njene haljine odaju dozu svjetovnoga. No prema mišljenju Catherine Schmidt, to što je Magdalena odjevena konzervativnije nego u ostalim filmovima još uvijek ne znači da nije dio tzv. »mutnog posla« kojim se njeno povijesno značenje pokušalo diskreditirati.[174] I u ovom mjuziklu Magdalenu se brka s drugim ženama koje se spominju u Bibliji, poput Marije iz Betanije, te ju se i dalje predstavlja kao (bivšu?) prostitutku. Uz to, izostavljajući scenu uskrsnuća Isus ostaje tek običan čovjek, a Magdalena žena koja ga je voljela i u njemu našla nešto što u drugim muškarcima nije: nježnost i snagu. Tako joj je oduzeta uloga one koja je vidjela uskrslog Gospodina i navjestiteljice uskrsnuća. Marije ćemo se kroz ovaj rock mjuzikl sjećati kao žene sumnjive prošlosti, potajno zaljubljene u Isusa i u borbi sa svojim osjećajima i slabostima, ali i one koja je verbalno iznimno aktivna ako je usporedimo s ostalim Magdalenama iz kristoloških filmova. Iako Jewison nigdje ne prelazi granicu dobrog ukusa što se tiče njihova odnosa, on ipak stalno visi u zraku i sve do kraja pitamo se u kojem će smjeru otići izražavanje nježnosti između Magdalene i Isusa. Niti u jednom filmu do sada Magdalena nije bila fizički toli-

[174] Usp. Catherine SCHMIDT, There is Something About Mary Magdalene. Part III.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 388

ko bliska Isusu i toliko ga dodirivala; njihovi se pogledi neprestano razmjenjuju i »miluju«. Magdalena učitelja gleda kao predmet obožavanja te je gledatelju jasno da između njih postoji i nešto više, barem na razini emocija, što kristologiju *Isusa Krista Superstara* približava onoj antiohijske tradicije: Isus iz Nazareta prvenstveno je čovjek od krvi i mesa sa svim svojim slabostima i strastima, a što će u potpunosti razviti Scorsese u svom neusporedivo šokantnijem i eksplicitnijem filmu *Posljednje Kristovo iskušenje*.

Ako su mjuzikli o Isusu dramatski i stilski pomak od tradicije biblijskih epova, isto se događa i s filmom *Posljednje Kristovo iskušenje* (*The Last Temptation of Christ*) Martina Scorsesea koji se na velikim platnima pojavio 1988. godine.[175] Iako nije riječ o prvom biblijskom filmu nastalom na predlošku nekog romana, ipak je bio prvi čiji se scenarij bazirao na, po mnogima, romanu skandaloznih premisa. Radi se naime o *Posljednjem iskušenju* Nikosa Kazantzakisa iz 1951. godine, knjizi koja je 1955. dovela do ekskomunikacije tog pisca iz Grčko-pravoslavne Crkve te se također našla na Indeksu zabranjenih knjiga Katoličke Crkve. I u romanu i u filmu Magdalena je uz Isusa i Judu središnji lik, a Isus se za nju u svojim halucinacijama ženi prije negoli prihvati svoju misiju da podnese žrtvu za spas čovječanstva.[176] Udaljujući se od povijesnosti evanđeoskih navještaja, Scorsese se osjetio slobodnim istražiti područja kojih se konvencionalni filmovi o Isusu nisu do tada usudili dotaknuti. Radi se i o prvom filmu o Isusu koji je podigao oluju prosvjeda diljem svijeta: sama pomisao da bi Isus bio običan čovjek koji je mogao poželjeti seksualnu intimnost s nekom ženom, koji voli kao što voli svaki drugi smrtnik, koji se ženi i ima djecu, bila je dovoljna da izazove prosvjede, bacanje Molotovljevih koktela, ljutita pisma i uvredljive novinske članke čak i prije negoli je film ušao u kinodvorane.[177]

---

[175] Prisjetimo se, Martin Scorsese podrijetlom je Talijan, odgajan u katoličkoj obitelji. Kao srednjoškolac želio je postati svećenik, no sjemenište je ipak na kraju zamijenio filmskom školom u New Yorku. Katolički odgoj te kasniji odmak od strogog crkvenog nauka ostavili su utjecaj na ovog redatelja koji je temu krivnje i iskupljenja često obrađivao u svojim filmovima. Također, čini se da je još odmalena sanjao o tome da snimi film o Isusu: sa samo deset godina napravio je *storyboard* za jedan takav film, a kao student njujorške filmske škole bavio se proučavanjem filmova o Isusu temeljenima na evanđeljima. Usp. Mary P. KELLY, *Martin Scorsese. A Journey*, New York, 1991., 141.; Marie K. CONNELLY, *Martin Scorsese. An Analysis of his Feature Films with a Filmography of his Whole Career*, Jefferson, 1993., 125.

[176] Usp. Roy KINNARD — Tim DAVIS, *Divine Images. A History of Jesus on the Screen*, 207.

[177] Usp. Adele REINHARTZ, *Jesus of Hollywood*, 19.; Lesa BELLEVIE, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 389

U SAD-u prigovori su najviše dolazili od katoličkih biskupa i protestantskih propovjednika, a u Italiji je redatelj Franco Zeffirelli za vrijeme Venecijanskog filmskog festivala film osudio kao »uistinu užasan i u potpunosti poremećen«.[178] Kršćani diljem svijeta smatrali su da je blasfemičan, a neka su ga kina čak odbila prikazati.

Scorsese je o filmu posvjedočio sljedeće: »Htio sam iskoristiti Kazantzakisove ideje kako bih narušio staru tradiciju holivudskih filmova […] i stvoriti Isusa s kojim se može razgovarati, raspravljati i prijateljevati.«[179] Scorseseov Isus (kojeg tumači Willem Dafoe) naime više nalikuje na nekog antiheroja punog slabosti i nesigurnosti te u određenoj mjeri sliči klasičnim protagonistima iz Scorseseovih filmova: osobe su to koje osjećaju krivnju, napast, srdžbu, požudu, sram, zbunjenost, nemir, koje su ljutite na sebe, svijet i u konačnosti na samoga Boga.[180] U *Posljednjem Kristovom iskušenju* radnja se vrti oko tridesetogodišnjeg Isusa koji traga za vlastitim identitetom i smislom, a na tom ga putu prati Juda, koji djeluje snažnije i samouvjerenije od samog Isusa, dok Scorsese svog neobičnog »Spasitelja« okružuje i ženama koje su nerijetko prikazane kao napasnice, zavodnice i distrakcija Isusovoj misiji.[181] Telford smatra da je Scorsese, pod utjecajem Piera Paola Pasolinija koji je Isusa htio vratiti ljudima, svojim narativnim izborom također želio prikazati Isusa pristupačnog suvremenom čovjeku koji je sebi prestao postavljati pitanja o Bogu.[182]

U tom je filmu najinovativnije to što redatelj Isusa prikazuje iz subjektivne perspektive. Kako bi opisao unutarnju napetost, nemir i nesigurnost, gledatelj nerijetko sluša i gleda kroz Isusove uši i oči tako da cijeli film postaje dug unutarnji monolog. Tradicija kristološkog filma obično se ograničavala na objektivni prikaz Krista jer su redatelji željeli naglasiti ponajprije Isusovo božanstvo, njegovu drugačijost, a Isusovoj ljudskosti i eventualnim

---

[178] David EHRENSTEIN, *The Scorsese Picture. The Art and Life of Martin Scorsese*, New York, 1992., 113.

[179] *Isto*, 109.

[180] Usp. Lloyd BAUGH, *Imaging the Divine. Jesus and Christ-figures in Film*, 55-56.

[181] Usp. Bruce BABINGTON — Peter W. EVANS, *Biblical Epics. Sacred Narrative in the Hollywood Cinema*, Manchester, 1993., 157; Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 222; Pam COOK, Feature Films. *The Last Temptation of Christ*, u: *The Monthly Film Bulletin*, 55 (1988.) 657, 288.; Michael MORRIS, Of God and Man. A Theological and Artistic Scrutinity of Martin Scorese's *The Last Temptation of Christ*, u: *American Film*, 14 (1988.) 1, 47.

[182] Usp. William TELFORD, *Jesus Christ Movie Star. The Depiction of Jesus in Cinema*, 136-137.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 390

manama koje s njome dolaze nisu pridavali pažnju.[183] Iako je Scorseseov film o Isusu provokativan i teološki iskrivljen, Otto Brunstad tvrdi da je dao velik doprinos revitalizaciji kristološkog žanra[184], a Peter Hasenberg u njemu vidi postmodernističku viziju i shvaćanje Isusa iz Nazareta.[185]

Ako je Scorseseov Isus drugačiji od svih dotadašnjih filmskih Isusa te ni u kom smislu ne odgovara povijesnom ili tradicijskom prikazu utemeljitelja kršćanstva, Magdalena je s druge strane jedna od najstereotipnijih i najerotiziranijih filmskih Magdalena u povijesti biblijskog filma koja, istina, s novozavjetnim tekstovima nema dodirnih točaka, no s kolektivnom imaginacijom itekako ima. Ona većinu vremena zvecka nakitom poput čegrtuše, a uz nju se i općenito vežu mnoge metafore zmije: na njenoj kući, u kojoj kao prostitutka prima klijente, nacrtan je lik kobre i raznih gmazova, a viđamo ih i kako slobodno gmižu njenim domom. Zmija je u biblijskom kontekstu simbol đavla, ona koja napastuje i iskušava; ona je Adama i Evu izmanipulirala da kušaju plod s drva spoznaje dobra i zla i tako izgube bliskost s Bogom. Biblijski su simboli drva, zmije i jabuke u ovome filmu učestali te se nerijetko vežu upravo uz lik Magdalene, koju tumači američka glumica Barbara Hersey. Nju prvi put susrećemo kada tesar Isus Rimljanima odnosi djelo svojih ruku — križeve na koje se imaju razapeti neposlušni Židovi — a slijedi ga njegova prijateljica iz djetinjstva Magdalena koja ga sada prezire pljujući mu u lice. Žena je to koja se među masom ističe upadljivim izgledom: predivnih crta lica i punih usana, duge crne kovrčave kose, prepuna nakita, šminke, dugih crvenih noktiju, tetovaža, odjevena je u crnu haljinu i već na prvu odaje dojam slobodoumne i nimalo čedne žene. Neće proći puno vremena prije negoli otkrijemo da se Magdalena bavi prostitucijom. U sceni u kojoj joj Isus dolazi u posjet, on stoji zajedno s ostalim muškarcima koji čekaju svoj red dok za to vrijeme gledaju eksplicitne prizore seksa koji Magdalena prakticira s klijentima. I dok se nevoljko pitamo je li i sam Isus došao tražiti Magdalenine usluge, Scorsese svoje gledatelje časti njenim erotskim uzdasima i nagim tijelom. Posljednji u nizu Magdalenin krevet posjećuje Isus, no ipak (i na sreću mnogih gledatelja) ne da bi s njome vodio ljubav, već da je zamoli za oprost i da je

---

183 Usp. Lloyd BAUGH, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, 223.

184 Usp. Paul Otto BRUNSTAD, Jesus in Hollywood. The Cinematic Jesus in a Christological and Contemporary Perspective, 149-151.

185 Usp. Peter HASENBERG, The »Religious« in Film. From *King of Kings* to *The Fisher King,* u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 47--48.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 391

pouči kako je i njoj samoj potrebno oproštenje i otkupljenje. No Magdalena odbija Isusovu molbu kriveći ga za svoju životnu nesreću i odavanje prostituciji kao svojevrsnoj osveti za Isusovu neuzvraćenu ljubav iz mladosti. Naime, u ovoj fiktivnoj filmskoj priči o posljednjim godinama Isusova života prvi put susrećemo ideju da su Isus i Magdalena prijatelji iz djetinjstva te da su bili zaljubljeni. Magdalena na kraju te dramaturški napete i za filmove o Isusu nadasve neobične scene, ipak moli Isusa, u kojeg je još uvijek zaljubljena, da ostane i da realiziraju svoju do tada neostvarenu ljubav, no on odolijeva iskušenju i tužan odlazi. Ipak, usprkos tom za jednog mladog muškarca odvažnom činu, ne napušta nas dojam da Scorseseov Isus, mučen unutarnjim demonima, ni sam nije siguran je li donio ispravnu odluku. Te mu se noći ukazuje kobra koja progovara glasom Marije Magdalene ponavljajući: »Isuse, moj slatki Isuse, opraštam ti!« Ovim izborom redatelj povlači paralelu između žene i đavla, seksa i grijeha, napasti i Magdalene, a ta će se ideja žena-napasnica-đavao provlačiti kroz razne motive unutar filma.

Mariju Magdalenu susrećemo i u sceni u kojoj je svjetina goni da je kamenuje. Scorsese tako poput mnogih drugih redatelja ulazi u klasičnu zamku brkanja Magdalene s neimenovanom ženom uhvaćenom u preljubu koju spominje evanđelist Ivan i s kojom se, vidjeli smo, Magdalenu u popularnoj kulturi, ali i u kršćanskoj tradiciji, veoma često te sasvim nepravedno poistovjećuje. No kamen je u ovoj filmskoj priči bačen i na Isusa, čime ga se svrstava među grešnike i otpadnike, a čovjek koji Magdalenu izrijekom osuđuje na smrt je nitko drugi doli Šimun Petar. Paradoksalno, osuda je stiže zato što je radila u subotu, a ne, kako bi se očekivalo, zato što se bavila prostitucijom. Zato Scorsese zapravo upućuje kritiku religioznom formalizmu s kojim se i sam borio tijekom svog katoličkog odgoja, a u isto vrijeme kroz film manipulira biblijskim činjenicama stavljajući u pitanje mnoge vjerske istine i iznoseći svoje viđenje kršćanstva i vjere općenito. Isus po već dobro znanom scenariju zaustavlja svjetinu koja želi Magdaleninu smrt, a u činu spašavanja žene koja ga ljubi i s kojom ima veoma specifičan odnos upoznajemo, prema sudu Petera Malonea, »jednog gotovo divljeg i hrabrog Isusa koji ne poznaje strah u izvršenju svoje misije da spasi Magdalenu«[186]. No, dok pridiže sada tihu i prestrašenu ženu, njegova se ljutnja premeće u nježnost. Uz to, u toj sceni Scorsese svojevoljno ubacuje jednu narativnu inverziju: umjesto da grešnica Isusu pere i pomazuje noge, ovdje on to čini njoj kako bi pojasnio apostolima da je samo na Bogu da sudi lju-

[186] Peter MALONE, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, 118.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 392

dima. Pitanje koje si postavljamo jest možemo li u tom činu pranja nogu iščitati Scorseseovu aluziju na Magdalenino apostolstvo s obzirom na to da iz evanđeoskih navještaja znamo da je Isus prao noge isključivo svojim najbližim apostolima na Posljednjoj večeri (usp. Iv 13, 1-15)? Želi li zapravo tim narativnim odabirom redatelj izraziti svoj sud o Magdaleni kao sada važnoj Isusovoj učenici, ravnopravnoj muškim apostolima? Ako je do tada Isus izbjegavao Magdalenino društvo, od tog trenutka ona putuje s njim, i to ne kao njegova žena ili priležnica, već upravo kao učenica.

U narednoj sekvenci Isus napokon odlazi u pustinju, oko sebe crta kružnicu i u njoj odluči boraviti 40 dana. Prva kušnja dolazi mu ponovno u liku zmije te ga Magdaleninim glasom nuka da napusti svoju misiju i oženi se: »Žalim te, bio si sam, plakao si i došla sam. Bojiš se biti sam, ti si kao Adam. Zašto želiš spasiti svijet? Spasi sebe, nađi ljubav, zar je loše da se oženiš mnome?« Sotona se ovdje koristi Magdalenom i preko nje mu nudi seks, ljubav, obitelj, a sve kako bi ga udaljio od njegove misije. Magdalena, a onda i svaka druga žena, instrument je i metafora samoga đavla koji želi pomrsiti Božje planove; ona je u tom kontekstu neka vrsta Evine dvojnice, a obje su napasnice koje stavljaju na kušnju, tentaju na grijeh — prva žena Eva od Boga je odijelila čitavi ljudski rod, a Magdalena iskušava Mesiju koji taj ljudski rod želi otkupiti. U filmu postoji još jedna zanimljiva, gotovo nadrealistična scena u kojoj Isus uzima jabuku iz džepa, otvara je te njene sjemenke baca na tlo. Na mjestu na kojemu je palo sjeme u istom trenutku čudotvorno izraste jabukino stablo, koje evocira zabranjeni plod iz Knjige Postanka te simbolizira Isusovu zabranjenu seksualnu želju. U pozadini čujemo zveket narukvica i egzotični glazbeni motiv koji ponovno aludira na Magdalenu, naglašavajući još više erotski podtekst filma i viziju žene kao one koja muškarcu želi i donosi propast.

Magdalenu ćemo prvi put vidjeti vizualno drugačijom na svadbi u Kani: odjevena je u bijelu haljinu, glava joj je pokrivena plavim velom i malo je umjerenije našminkana. Riječ je o već klasičnoj Magdaleninoj unutarnjoj preobrazbi koja se odražava u novom, čednijem načinu odijevanja, a koja simbolizira Magdalenin prekid s grijehom i seksom. No pravi preokret u njenom portretiranju tek slijedi. Naime, iako je do sada Scorsese svoju Magdalenu prikazivao u prilično nepovoljnom položaju te je stavljao u kontekst seksualnosti i inferiornosti, grijeha i napasti, zaokret čini kod prikaza Posljednje večere gdje uz Dvanaestoricu oko Isusa sjedi i nekoliko žena, među kojima i Marija Magdalena. To je prvi put da u jednom filmu, ali i općenito umjetničkom prikazu, Magdalenu susrećemo u sceni Posljednje večere koja je do tada bila privilegirano mjesto muškaraca kako u biblijskoj

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 393

tako i u popularnoj predaji. Međutim, spekulacije o Magdaleninoj prisutnosti na Posljednjoj večeri u 21. stoljeću isforsirat će Dan Brown u *Da Vincijevom kodu* u kojem postavlja hipotezu da je feminizirani učenik koji na slici *Posljednja večera* Leonarda da Vincija sjedi Isusu s desne strane zapravo Marija Magdalena. Smještanjem Magdalene i ostalih žena u kontekst Posljednje večere Scorsese ponovno prekida s tradicionalnim prikazom evanđelja te mijenja paradigmu prikaza žena kao onih koje napastuju i odvraćaju od Božjeg nauma, koje su tjelesne i tako antipod duhovnom i božanskom, dajući im barem na tren ravnopravno mjesto u Kristovu apostolatu, točnije pri važnom činu lomljenja kruha i ustanovljenja sakramenta euharistije. Jedini filmovi u kojima ćemo još moći vidjeti Magdalenu u sceni Posljednje večere bit će *Evanđelje po Ivanu* koji petnaest godina poslije režira Philip Saville, te *Marija Magdalena* Gartha Davisa. Baš kao što će i redateljev izbor posljednje sekvence filma biti iznimno hrabar i provokativan čin, jednako je tako bilo odvažno Magdalenu smjestiti u sobu Posljednje večere u kojoj samo najbliži učenici blaguju s Isusom kruh i vino prije njegove muke i smrti.

U filmu *Posljednje Kristovo iskušenje* Isus je prikazan kao čovjek koji se bori sa svojim pozivom i s Bogom; čovjek koji bi u mnogim trenucima radije pobjegao od svoje životne misije koju kroz film postupno otkriva. Njegovo »posljednje iskušenje« dogodilo se prema Kazantzakisovom i Scorseseovom scenariju upravo na križu. Trpeći Isus uz pomoć navodnog anđela čuvara, koji mu donosi poruku od Boga koji ga želi poštedjeti smrti i omogućiti mu normalan ljudski život, silazi s križa i zamišlja drugačiji život. U toj posljednjoj fiktivnoj sekvenci dinamika između Isusa i Magdalene u potpunosti se mijenja ostvarujući ono o čemu su vjerojatno oboje maštali. Isus tako silazi s križa i hodi prema Magdaleni, odjevenoj u bijelu haljinu i s krunom od maslinovog lista, koja mu hrli ususret u svadbenoj povorci i kojom se naposljetku ženi. U toj sekvenci sna Scorsese se nije ustezao od eksplicitnih seksualnih scena kao ni od prikaza trudne Magdalene, što je izazvalo bunt gledatelja diljem svijeta. Tjelesno sjedinjenje Isusa i Magdalene veselo je i neopterećeno krivnjom, no bračna idila je kratka vijeka: Magdalena umire prije samog poroda, ali uzroke smrti ne doznajemo. Moguće da je to zapravo kazna za njezinu neposlušnost i navođenje (iako tek fiktivno) Mesije da skrene s pravoga puta. Isti onaj anđeo s križa poučava Isusa da su sve žene jednake i da je jedna žena, Magdalena, prisutna u svim ženama. Time Scorsese zapravo aludira na tisućljetni kršćanski nauk o grešnosti žene i o tome da grijeh ulazi u ljudski rod preko žene. Ali budući da te riječi izgovara Sotona prerušen u anđela, tu mizoginu misao možemo

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 394

protumačiti kao pogrešan nauk i uvjerenje koje ne dolazi od Boga. Isus, vjerujući anđelu i vlastitoj tjelesnoj slabosti, neće se libiti seksa s ostalim ženama budući da su ionako »sve iste«, pa tako prakticira ljubav s Lazarovim sestrama Martom i Marijom te živi s njihovom zajedničkom djecom u nekoj vrsti kolaž-obitelji ili »opuštenom *ménage à trois*«[187]. Gotovo polusatna završna sekvenca vizije u filmu tako pušta Isusa da živi zemaljski život, no tom odlukom on propušta izvršiti svoju otkupiteljsku misiju. Isus međutim u jednom trenutku u konfrontaciji sa starim prijateljima spoznaje da je (navodni) anđeo čuvar bio ustvari đavolji zavodnik, onaj koji muškarca zavodi s pravoga puta koristeći se ženom kao oruđem. Zato se vraća na križ te ipak daruje svoj život za otkupljenje čovječanstva.

Kao što u svom promišljanju o *Posljednjem Kristovom iskušenju* tvrdi Lloyd Baugh, očito je da je Scorsese tu posljednju epizodu zamislio ne kao objektivnu datost već kao san otvorenih očiju, napast koju je veoma dobro orkestrirao sam Sotona kako bi raspetog Krista odgovorio od spasiteljske misije, napast kojoj Scorseseov Isus odolijeva: vraća se na križ i pobjedonosno umire.[188] No uskrsnuće je iz filma izostavljeno, pa je izostavljena i Magdalenina šansa da bude prva svjedokinja i navjestiteljica uskrsnuća. Kazantzakisov roman i istoimeni Scorseseov film predstavljaju jedan drugačiji tip odnosa između Isusa i Magdalene: onaj »neispunjene ili transcendirajuće ljubavi«[189] jer je zaključna sekvenca tek Isusova subjektivna imaginacija. Činjenično, Isus umire na križu a da alternativni život nije uistinu živio. Stoga je završna i kontroverzna Isusova halucinacija više postavljanje pitanje »što bi bilo kad bi bilo«, a ne što je prema redatelju uistinu bilo.

Slika žene, čiju će viziju Scorsese predstaviti kroz glavni ženski lik Magdalenu, u *Posljednjem Kristovom iskušenju* prikazana je u većem dijelu filma kroz niz stereotipa i prilično mizogino. Ona je tako povezana sa seksualnošću, ovozemaljskim, tjelesnim, smrtnošću, užitkom, majčinstvom, napašću, grijehom, bludom, zavođenjem, sredstvom kojim se đavao služi kako bi muškarca odvratio od njegova poslanja. Lik Magdalene iskorišten je da se gledateljima pruži doza (seksualne) napetosti, ali i teološke provokacije s obzirom na Isusovu bit: je li Isus pravi Bog, pravi čovjek ili oboje? Ako je Bog i čovjek, je li njegovo čovještvo bilo sklono iskušenjima i požudama tijela? Kroz ovaj filmski prikaz i spekulacije Magdalena je s jedne strane preslika Eve koja zavodi i iskušava novog Adama, Krista, a on u ko-

---

187 Lloyd BAUGH, *Imaging the Divine. Jesus and Christ-figures in Film*, 68.

188 Usp. *Isto*, 52.

189 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 259.

Slika 11. Magdalena (Barbara Hersey)
u filmu *Posljednje Kristovo iskušenje* Martina Scorsesea (1988.)

načnici ipak uspijeva odoljeti napasti. S druge strane, Magdalena utjelovljuje i dobro poznat lik bivše prostitutke i otkupljene grešnice, ali i posebne učenice kojoj Scorsese prvi put u jednom filmu dopušta da zauzme važno mjesto na Posljednjoj večeri izjednačujući je tako s muškim apostolima. Možemo zaključiti kako, vodeći se strategijom da seks prodaje, postkoncilski kontroverzni filmovi *Isus Krist Superstar* i *Posljednje Kristovo iskušenje* opisuju Magdalenu kao prostitutku i potencijalnu Isusovu ljubavnicu a sve na temelju pogrešne biblijske interpretacije, pučkih legendi i kršćanske umjetnosti. Kroz Magdalenin lik, Jewison, no daleko više Scorsese, prikazuju seksualnu napast s kojom se Isus borio, ali ga koriste i da bi pokazali ideju otkupljenja i Isusovo prihvaćanje onih koje društvo nije prihvatilo.[190] Isto tako, *Posljednje Kristovo iskušenje* posljednji je film koji je Isusa prikazao u tolikoj mjeri s ljudskim slabostima da je to izazvalo čuđenje i negodovanje brojne filmske publike.

2.6. USUSRET MAGDALENINOJ EMANCIPACIJI: POVRATAK *MAINSTREAM* NOVOZAVJETNIH EPOVA U TREĆEM TISUĆLJEĆU

Između 1988. i početka novog milenija produkcija novozavjetnih filmova na trenutak je zamrla, pa se činilo da se epoha velikih priča o Isusu približila kraju. Tako je i bilo sve do *Evanđelja po Ivanu* (*The Gospel of John*, 2003.) Philipa Savillea i nadasve *Pasije* (2004.) Mela Gibsona koji je obnovio interes za ovaj filmski žanr. U svjetlu tih filmskih ostvarenja, koja sadržajno i stilski sliče biblijskim epopejama iz šezdesetih godina prošloga

[190] Usp. Kevin BROWN, Tis Pity She's a Whore. The Revision of Mary Magdalene in Contemporary Fiction, 292.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 396

stoljeća, čini se da su Scorseseov i Jewisonov film prije anomalije negoli preteče nekog novog ikonoklastičnog trenda.[191]

Prije negoli krenemo na analizu navedenih filmova, spomenimo ukratko televizijski film *Jesus* (*Isus*) Rogera Younga iz 1999. godine koji nas je uveo u novi milenij i koji je bio neka vrsta prijelaza od Scorseseovog prema Gibsonovom prikazu Isusa, te koji se često reprizira na malim ekranima, što je i razlog da su širokom gledateljstvu poznatiji Youngovi Isus i Magdalena negoli oni iz nekih drugih umjetnički, produkcijski i teološki kompleksnijih filmova ovoga žanra. Riječ je o evangelizacijskom filmu snimljenom u koprodukciji talijanske kuće Lux Vide koja se specijalizirala za produkciju upravo biblijskih filmova, te američkog CBS-a, a scenarij je temeljen na četiri evanđelja, gnostičkim spisima i mašti redatelja. Taj nas film svojim *mainstream* pristupom evanđeoskoj priči vraća u razdoblje biblijskih epopeja koje nisu dovodile u pitanje poklad kršćanske vjere već im je cilj bio katehetske naravi. No za razliku od filmova iz razdoblja prije Drugog vatikanskog koncila koji su Isusa prikazivali prvenstveno u njegovoj božanskoj biti, u *Isusu* je posebno naglašeno čovještvo njegova glavnog protagonista kojeg tumači uvijek nasmijani Jeremy Sisto. Ipak, daleko će manje biti naglašena njegova ljudska dimenzija negoli je to bilo u *Posljednjem Kristovom iskušenju* ili *Isusu Kristu Superstaru* jer ipak je cilj filma bio prikazati Isusa i kao Sina Božjega. Sisto je jedan od najsimpatičnijih filmskih Isusa u povijesti filma jer se šali, plače, igra se, pleše i smije kao niti jedan Isus prije njega. I Young ga, poput Scorsesea, opisuje kao onoga koji u početku nije svjestan svoje božanske misije već ga pratimo u traganju za vlastitim identitetom. Na tom proputovanju morat će odbiti udvaranje i ljubav skromne i nježne Marije iz Betanije, iako se čini da prema njoj osjeća nešto više od samog prijateljstva, no ne toliko da bi ga to dovelo u napast. Zanimljiv je taj Youngov pristup u prikazu Isusove ljudske naravi kroz naznaku romantičnih osjećaja koje gaji prema jednoj ženi, a da u isto vrijeme za tu svrhu ne koristi lik Marije Magdalene niti od te romanse koja ostaje visjeti u zraku pravi senzaciju niti je iskorištava kako bi film začinio dozom erotskih aluzija.

Tu dozu seksualnog naboja redatelj, istina, neće staviti u kontekst Isusova života jer mu cilj nije bio šokirati niti provocirati gledatelje, ali će si zato dopustiti da ga veže uz Mariju Magdalenu koju uprizoruje američka glumica Debra Messing. Ona će tako u *Isusu* slijediti već dobro utabani put

[191] Usp. Adele REINHARTZ, *Jesus of Hollywood*, 39-40.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 397

prikaza Magdalene u popularnoj kulturi — onaj obraćene prostitutke. Već u samim počecima trosatnog filma Magdalenu susrećemo u izdvojenoj poluminutnoj sekvenci dok pruža seksualne usluge neimenovanom klijentu; njeno polunago tijelo isklesano je poput kipa grčke boginje, a ljepuškasto lice veoma je slično mnogim drugim Magdalenama koje smo već navikli gledati, posebno onome Barbare Hershey: duge kovrčave i ovoga puta svijetlosmeđe kose, plavih očiju, upadljive šminke i s tetovažom romba na čelu (Hershey je također imala tetovažu na obrazu, i to dvije strelice koje bi spojene također dale oblik romba). Uz to, u komunikaciji s muškarcem koji je došao potražiti njene usluge Youngova Magdalena prikazana je kao odlučna i odrješita žena koja se muškarcima prodaje, ali ih duboko u sebi istovremeno prezire (slično je bilo i s DeMilleovom, Torresovom, Zeffirellijevom i Scorseseovom Magdalenom). Scena prvog susreta s novozavjetnom pokajnicom nikako se ne uklapa u narativnu strukturu pripovijedanja; riječ je o izdvojenoj sekvenci koja nije povezana ni s prethodnom, a niti s nadolazećom scenom. Iako ovaj stilski izbor predstavljanja Marije Magdalene nije bio neophodan za samu radnju filma, činjenica da je vidimo u njenom prirodnom okruženju u kojemu je eksplicitno predstavljena kao zamamna prostitutka, dodatno će naglasiti snagu i veličinu njene kasnije preobrazbe i otkupljenja. Magdalenu ponovno susrećemo u sekvenci u kojoj iz prikrajka promatra uhićenje preljubnice i Židove koji je žele kamenovati, a u kojoj Isus bludnici iskazuje milosrđe i spašava je od smrtne kazne. Young ne izjednačuje Magdalenu i preljubnicu iz Ivanova evanđelja, ali tu zgodu vješto koristi kako bi Magdaleni pripremio put pokajanja i omogućio joj susret s Isusom koji oko sebe okuplja grešnike i bludnike. Kada se u tim dramatičnim trenucima njezin pogled susretne s Isusovim i on je upita želi li poći s njime, Magdalena odgovara protupitanjem »Kamo?« Na Isusov odgovor kako to uopće nije bitno, Magdalena veoma samouvjereno odgovara kako ona sama odlučuje kamo ide jer, reći će, »želim biti slobodna«. Njezina autodeterminacija i »biti slobodna« znači moći činiti što želi, pa čak i Bogu okrenuti leđa i živjeti u grijehu, no Isus njezine obrambene mehanizme ruši otkrivajući joj njenu nutarnju zarobljenost, u isto vrijeme dajući joj do znanja da je vrijedna ljubavi baš poput žene uhvaćene u preljubu. Te je Isusove riječi ne ostavljaju ravnodušnom, baš kao što nisu ostavile ravnodušnom ni jednu drugu grešnu ženu u filmu (npr. Samaritanku kojoj Isus nudi »žive vode«). To potvrđuje naredna sekvenca u kojoj je kamera hvata i izdvaja čestim *close-up* kadrovima među mnoštvom koje sluša Isusovu »besjedu na gori«. Osim s Isusom, Magdalena se počinje zbližavati s Isusovom maj-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 398

kom Marijom (Jacqueline Biset), pa će te dvije žene često biti uhvaćene u istom kadru i isticati se kao najvažnije žene u Isusovom životu. Prijateljevanje dviju Marija susrest ćemo i u nekim drugim filmovima o Isusu, iako se u Novom zavjetu to nigdje izrijekom ne spominje. Riječ je o redateljskoj invenciji s pomoću koje se dobiva na većoj koherentnosti naracije, ali čini se da se takvim izborom ujedno ublažuje i umanjuje Magdalenina važnost kao najbliže i najvjernije Isusove učenice — ona će naime često ostati u sjeni Isusove majke koja je dominantna ženska figura i kojoj je Magdalena potpora u teškim trenucima (prisjetimo se filmova poput *Mesije, Evanđelja po Mateju,…*) i aktivna u svom djelovanju kao posrednica (npr. u *Isusu* se zalaže za Magdalenu predstavljajući je kao svoju novu prijateljicu i ženu koja se želi pridružiti Isusovu pokretu).

Zanimljivo je uočiti i da svaka nova filmska Magdalena uzima neke odlike bivših Magdalena što pridonosi filmskoj citatnosti; kada Youngova Magdalena pred Marijom promišlja o tome kako je zbunjena činjenicom da se žena koja je provela noći s bezbrojnim muškarcima boji Isusa, to nas automatski podsjeća i vraća na Magdalenu koja u *Isusu Kristu Superstaru* pjeva »Ja sam ta što je uvijek bila smjela i hladna. Nijednom ljubavniku budala, igru vodila. On me tako straši.« Taj Magdalenin strah proizlazi iz dubokog srama i osjećaja ranjivosti pred jednim muškarcem koji je prihvaća i voli, a ništa ne traži zauzvrat. Magdalena koju gledamo u *Isusu* obilježena je upravo osjećajem posramljenosti kao niti jedna druga filmska Magdalena, iz nje i verbalno i neverbalno vrište riječi »nisam dostojna«; upravo će se iz tog razloga Isusu i Mariji nekoliko puta predstaviti riječima »Ja sam prostitutka«, a ta samospoznaja grešnosti i neka vrsta javne ispovijedi bit će prvi korak prema njenom obraćenju. Youngov Isus iznimno se trudi oko Magdalene posvećujući joj posebnu pažnju i poštovanje što iščitavamo u sceni u kojoj joj se povjerava i pripovijeda o uspomenama na svog oca Josipa. Ganuta povjerenjem koje jednoj javnoj grešnici iskazuje muškarac koji ima moć opraštati grijehe i kojem se divi, Magdalena mu izriče svoju zahvalu i divljenje zanimljivim izborom riječi: »Da sam muškarac, bila bih ti najvjerniji apostol.« Magdalena tu očito ne misli samo na to da bi željela biti Isusova sljedbenica, već prava učenica i apostolica, poput Dvanaestorice. Taj je dijalog redateljski izbor, ili svojevrstan spin, koji postavlja pitanje o ravnopravnosti muškaraca i žena u Isusovom pokretu. Magdalena je, čini se, itekako svjesna da ne može konkurirati muškim apostolima u patrijarhalnoj kulturi u kojoj živi. Ona zapravo iskazuje žaljenje što nije muškarac, ali se u njenom iskazu ne osjeća da bi takvo pravilo doživljavala nepravednim ni-

Slika 12. Marija Magdalena (Debra Messing) prije i nakon obraćenja u filmu *Isus* Rogera Younga (1999.)

ti da stavlja u pitanje poredak koji se temelji na rodnoj diskriminaciji. No zato će Isus biti taj koji mijenja tradicionalnu patrijarhalnu paradigmu i uvodi novo pravilo koje se više ne temelji na tradiciji i moći: »Moji su učenici svi koji govore za mene.« Youngov je Isus nediskriminatoran i inkluzivan u svom nauku i prvi se put u jednom filmu o povijesnom Isusu otvoreno i

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 400

direktno progovara o mogućnosti i opravdanosti ženskog apostolata u kršćanstvu. Upravo će te Isusove riječi i njegova svojevrsna dozvola da mu jedna žena bude apostolica dokraja »slomiti« Magdalenu jer je tada prvi put vidimo suznih očiju. Njeno se obraćenje, međutim, neće odmah očitovati promjenom vanjštine jer je još neko vrijeme susrećemo fizički nepromijenjenu; staru odjeću i *make-up* zamijenit će novim polako i postupno.

Magdalena će svoju apostolsku zadaću da »govori za Isusa« na najsavršeniji način ispuniti kada ostale apostole izvještava o susretu s uskrslim Isusom. Naime, Young joj dopušta da bude prva i jedina koja ga susreće u vrtu nakon uskrsnuća, uprizorujući tako tekst iz Ivanova evanđelja, a zanimljiv je izbor da mu se u tom dirljivom susretu Magdalena ne baca pod noge niti će joj Isus zabraniti da ga dodiruje, već će se njih dvoje snažno i prijateljski zagrliti kao dvoje ravnopravnih ljudi. Također, često citirani stih *Noli me tangere* (»Ne dodiruj me«) u tom je susretu preobražen u »Sada me moraš pustiti«, što zvuči daleko toplije i obzirnije te više odgovara sveukupnom opisu Youngovog Isusa. Za razliku od nekih drugih filmskih Magdalena, poput one Franca Zeffirellija ili Abela Ferrare, u tom filmu ona uspješno naviješta muškim apostolima Isusovo uskrsnuće, pa će svi, osim »nevjernog« Tome, bez zadrške povjerovati njenim riječima i neće dovesti u pitanje njenu vjerodostojnost samo zato što ih izriče jedna žena. Čak i sam Petar grdi Tomu jer ne vjeruje Magdaleninom navještaju. Time Young ovu ženu predstavlja kao vjerodostojnu Isusovu učenicu te naglašava njenu važnost i ugled koji je moguće imala među ostalim (muškim) apostolima.

Generalno gledajući, žene su u filmu Rogera Younga prikazane veoma dvoznačno jer se često pojavljuju u ulozi prijestupnica (poput Magdalene, Herodijade, Salome, žene uhvaćene u preljubu, žene-đavla koja iskušava Isusa u pustinji) ili pak kao odveć emotivne i nježne, kao što je u ovom slučaju to bila romantična Marija iz Betanije neutješno zaljubljena u Isusa. Lik Marije Magdalene pak uprizoruje paradigmu otkupljenog čovjeka kojeg Bog voli i oslobađa bez obzira ne veličinu njegovih grijeha te tog istog čovjeka bira za svog prijatelja i učenika. Tako ćemo ovu televizijsku Magdalenu pamtiti kao lijepu prostitutku koju susret s Isusom mijenja i transformira u povlaštenu Isusovu učenicu te svjedokinju i navjestiteljicu uskrsnuća čiji autoritet ne dovodi u pitanje ni sam Petar. Magdalena je po Youngu tako djevica i kurva, razvratnica koja se dotaknuta Božjim milosrđem obratila u sveticu i postala prototipom savršene žene nalik na Djevicu Mariju. Ona, istina, možda nije u svim svojim segmentima prikazana kao apostolica apostola, ali je na dobrome putu da to postane. U promišljanju

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 401

o ulozi Magdalene u Ivanovom evanđelju feministička teologinja Elizabeth Schüssler Fiorenza tvrdi da Magdalena, s obzirom na to da nije samo otkrila prazan grob već je i prva susrela uskrslog Krista, »u dvostrukom smislu postaje *apostola apostolorum*.«[192] U tom bismo smislu i Youngovu Magdalenu možda ipak mogli okruniti tom slavnom sintagmom.

Prvi značajan film o Isusu koji se snima u novom mileniju britanski je film iz ciklusa *Vizualna Biblija — Evanđelje po Ivanu* (*The Visual Bible — The Gospel of John*) koji 2003. režira televizijski redatelj Philipe Saville. U samom uvodu trosatne filmske epopeje stoji da se radnja vjerno temelji na Evanđelju po Ivanu, te u filmu uistinu ne nailazimo na umetke iz ostalih evanđelja niti izostavljanja važnijih dijelova Ivanova evanđelja; dijalozi i naracija su doslovno preuzeti iz prijevoda Novoga zavjeta Američkoga biblijskoga društva, iako će redatelj pribjeći i vlastitim vizualnim narativnim invencijama kako bi povezao nepovezane evanđeoske elipse i uveo u radnju određene likove, poput Marije Magdalene. Film je realiziran u koprodukciji umjetnika iz Kanade i Velike Britanije, a savjetodavno tijelo činili su znanstvenici i teolozi (katolički, protestantski i židovski) iz raznih dijelova svijeta. *Evanđelje po Ivanu* može se uvrstiti u seriju *mainstream* kristoloških filmova kojih je cilj istaknuti Isusovu mesijansku ulogu i njegovu božansku bit tako da se nikada ne provocira gledateljevu maštu ili kršćanski nauk, te će se njegova zadaća ispuniti u nadasve evangelizacijskoj i katehetskoj funkciji. Film djeluje upadljivo autentično s obzirom na kostime, lokaciju snimanja, artefakte i glazbu koja koristi instrumente i glazbenu teksturu iz Isusova vremena. Riječ je o filmu solidnih produkcijskih vrijednosti, izvrsne režije Philipa Savillea, uvjerljive naracije Christophera Plummera i snažne glume Henryja Iana Cusicka u ulozi Isusa. Ono što je Cusicku pošlo za rukom, za razliku od mnogih slavnih glumaca koji su tumačili Isusa, jest izvrstan spoj ljudske topline i božanskog autoriteta. Steven D. Greydanus stoga će o filmu napisati: »Dobro montiran i pošteno odglumljen, *Evanđelje po Ivanu* je najznačajniji religiozni film posljednjih godina.«[193]

U Ivanovu evanđelju Marija iz Magdale pojavljuje se tek pri kraju evanđelja u kontekstu Isusove muke, smrti i uskrsnuća, a potvrđena je kao apostolica u najpozitivnijem smislu riječi kada joj se Isus prvoj objavljuje nakon uskrsnuća i daje joj zadatak da tu »radosnu vijest« javi ostalim učenicima (Iv

[192] Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her,* New York, 1994., 332.

[193] Steven D. GREYDANUS, *Spotlight. The Gospel of John* (21. XII. 2003.), na: http://www.ncregister.com/site/article/spotlight_the_gospel_of_john (8. VII. 2017.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 402

20:11-18). U filmu Philipa Savillea Mariju Magdalenu, koju tumači Lynsey Baxter, prvi put susrećemo u drugačijem kontekstu negoli u izvornom Ivanovom tekstu, ali u drugačijem kontekstu i u odnosu na ranije filmove. U sceni koja uprizoruje besjedu u Kafarnaumu, događaj koji Ivan opisuje u šestom poglavlju (usp. Iv 6,22), pratimo Isusa (tumači ga škotsko-peruanski glumac Henry Ian Cusick) koji s Dvanaestoricom silazi s barke, te u kadru u kojem ih iz ptičje perspektive gledamo dok hodaju uz obalu i putuju prema unutrašnjosti iznenada uočavamo i jednu ženu koje do tog trenutka nije bilo među Isusovom skupinom. Ta je »trinaesta učenica« nitko drugi doli Marija Magdalena — ljepuškasta djevojka u kasnim dvadesetim godinama, nježnih crta lica i gotovo sramežljivog pogleda. Odjevena je u laganu crvenu haljinu, glava joj je prekrivena jednako tako crvenim velom i svakojakim nakitom ispod kojeg se nazire duga tamna kosa. Kao što i priliči Magdaleninim likovima u filmu i općenito u umjetnosti, on odudara od ostalih izgledom i načinom odijevanja, a u *Evanđelju po Ivanu* Magdalenina prvotna pojava možda najviše podsjeća na egzotičnu trbušnu plesačicu. Pa iako je se nigdje izravno neće osloviti imenom, možemo pretpostaviti da bi to mogla biti Marija Magdalena, žena koju ćemo veoma često viđati u društvu dvanaest muških apostola.

U filmu, istina, Magdalenu do samoga kraja nećemo čuti niti je vidjeti u verbalnoj komunikaciji s nekim od likova, no zato komunicira gestama i mimikom. Kada Isus govori ljudima koji ga slijede da među njima ima i onih koji ne vjeruju i da su ga mnogi već napustili, pa izravno upita Dvanaestoricu imaju li i oni namjeru otići (usp. Iv 6,67), prije negoli Petar ispovijedi svoju vjeru, vidjet ćemo Mariju Magdalenu kako odmahuje glavom u znak vjernog pristajanja uz Isusa. Isus joj se ponekad i izravno obraća dok ga ona zadivljeno gleda, a njegove riječi na nju ostavljaju dubok dojam i djeluju ozdravljujuće. Tako, kada Cusick recitira riječi iz Ivana 6,32--41, u jednom se trenutku okreće prema Magdaleni, hvata je za rame i govori »Svi koje mi daje Otac doći će k meni, i onoga tko dođe k meni neću izbaciti; jer siđoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla«. I Magdalenino tijelo u filmu neverbalno komunicira: postupno svjedočimo metamorfozi njezina izgleda — od »trbušne plesačice« u dugoj crvenoj laganoj haljini i sa srebrnom tijarom na glavi, preobražava se korak po korak u ženu omotanu u jednostavne lanene halje neutralnih boja i s velom na glavi, pa će u posljednjim scenama izgledati poput pripadnice neke redovničke klauzure. Redateljeva odluka da Magdaleni sve do kraja filma oduzme riječ može se veoma vjerojatno zahvaliti njegovoj želji da bu-

Slika 13. Magdalena (Lynsey Baxter) među muškim učenicima u filmu *Evanđelje po Ivanu* Philipa Savillea (2003.)

de vjeran tekstu Ivanova evanđelja u kojemu Magdalena prvi put progovara tek u trenutku kada Petra i Ivana obavještava da je Isusov grob prazan (usp. Iv 20,1), a ne, kao što bi netko mogao zaključiti, želji da se umanji njezina važnost. Isto tako, narativno bi bilo veoma neobično da prva svjedokinja uskrsnuća (a to je prema Ivanovu evanđelju upravo Magdalena) bude osoba koju do tada nismo upoznali; gledatelj bi takvim odabirom mogao ostati prilično zbunjen kao što i čitatelj Ivanovog evanđelja ostaje zbunjen činjenicom da žena o kojoj se do tada u tekstu gotovo ne progovara, najednom bude prva kojoj se Isus objavljuje po uskrsnuću. Sama činjenica da je Magdalena od početaka filma konstantno prisutna među Dvanaestoricom te da ju se nigdje eksplicitno ne naziva grešnicom ili prostitutkom — iako specifična odjeća i ukrasi mogu aludirati na upitnu prošlost bludnice — Saville čini veliki iskorak u filmskom prikazu Marije Magdalene prikazujući je daleko vjerodostojnije od mnogih drugih filmova u kojima se njen lik pojavljuje i stereotipizira. Taj odmak od tipičnog magdalenskog prikaza posebno je naglašen u sceni u kojoj Isus uoči blagdana Pashe pere noge ne samo dvanaestorici muških učenika nego i Magdaleni, ali i u sceni Posljednje večere gdje ju susrećemo kao misterioznu trinaestu apostolicu, odabir kojim se do sada poslužio jedino Martin Scorsese u deset godina prije režiranom *Posljednjem Kristovom iskušenju*. Magdalena osluškuje, promatra, ponekad je kamera zumira u krupnom kadru kako bi istaknula njenu zamišljenost i kontemplaciju. To je posebno uočljivo u trenutku u kojem će

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 404

Isus navijestiti svoju skoru smrt, nakon čega vidimo krupni plan kontemplativne i introspektivne Marije Magdalene. Gledatelj je svjestan da ta žena upija svaku Isusovu riječ, a svojom nijemom i poniznom prisutnošću od obreda pranja nogu pa do Isusova uskrsnuća, izdvojila se kao jedna od glavnih Isusovih apostola koja mu se nerijetko nalazi uz desno rame. Nakon što sobu Posljednje večere napusti Juda, Magdalena zapravo postaje dvanaesta apostolica, *apostola apostolorum* kojoj će Isus dati zadatak da ostale apostole obavijesti o njihovu susretu po uskrsnuću. Magdalena je prisutna i na Golgoti gdje plačući pridržava Djevicu Mariju, a slijede ih Ivan i još dvije žene. Saville će u toj sceni Isusove smrti na križu imitirati neke druge filmove u kojima se izmjenjuju krupni kadrovi Isusa i Magdalene (*Isus Krist Superstar*, *Isus iz Nazareta*) dok se u tim dramatičnim trenucima međusobno tješe pogledima.

Posljednja, a možda i najvažnija sekvenca s obzirom na prikaz Magdaleninog lika opisuje upravo događaje nakon Isusove smrti u kojima će Magdalena, uz Isusa, biti glavna protagonistica radnje. Film vjerno uprizoruje događaje opisane u dvadesetom poglavlju Ivanova evanđelja, pa ćemo tu i prvi put čuti njezin glas, i to kada uzbuđena Petru i Ivanu govori da je učiteljev grob prazan. No Isus ipak neće odabrati da se prvo ukaže toj dvojici velikih apostola koji su dotrčali na grob i brzo se nakon toga vratili kući, već se obraća uplakanoj i tužnoj Mariji iz Magdale poznatim riječima: »Ženo, zašto plačeš?« Magdalena ga prepoznaje tek u trenutku u kojemu Isus skida kapuljaču i dozove je imenom. Ona ga tada hvata za ruku, ne baca mu se pod noge kao što bismo možda očekivali, već uspravno stoji i gleda ga ravno u oči. Isus je pažljivo i suosjećajno poput Youngovog Isusa moli da se ne zadržava previše s njime jer još nije uzašao k Ocu te je šalje da o tome obavijesti njegovu braću. Magdalena s groba odlazi mirna i spokojna, i dok hoda ulicama sanjivog pogleda prema kući u kojoj se muški apostoli sakrivaju, djeluje kao da putuje eterom. Susret Magdalene i ostalih učenika nije direktno uprizoren, no pripovjedačev glas svjedoči nam da ih je obavijestila o svemu što joj je Isus rekao. Nakon toga ovu Isusovu učenicu više nećemo susresti. U nekoliko završnih scena prisustvujemo Isusovom ukazanju i druženju s muškim apostolima među kojima Petra postavlja na čelo Crkve.

Evanđelje po Ivanu Magdaleni daje važno mjesto u radnji vizualno je smještajući među muške apostole, iako verbalna povučenost ne dopušta da se njen lik razvije dokraja, a za što je itekako postojalo potencijala. Ipak, na vizualnom planu ona ima istaknuto mjesto: kamera je vjerno slijedi i zu-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 405

mira u krucijalnim trenucima Isusova povijesnospasenjskog djelovanja. Magdaleni je dana primarna važnost kao svjedokinje raspeća, smrti i susreta s uskrslim Isusom, pa ona svjedočenjem tim događajima zasjenjuje i samog Petra za kojeg evanđelja svjedoče da je u tim teškim trenucima Isusa napustio i zanijekao. Savilleova Magdalena svakako je jedna od najkontemplativnijih Magdalena u povijesti kristološkog filma, ali i prilično pošteđena s obzirom na seksualne stereotipe i dihotomije koje su je često krasile u pop kulturi. Ipak, Magdalenina preobrazba u filmu s obzirom na način odijevanja implicira moguću aluziju na njen nekadašnji grešni život kojeg se u susretu s Isusom odrekla.

2.6.1. Povratak seksi Magdalene u holivudskom *blockbusteru* Mela Gibsona

U jedan od tržišno najuspjelijih[194] filmova o Isusu iz recentnog razdoblja svakako možemo ubrojiti film *Pasija* (*The Passion of the Christ*, 2004.) Mela Gibsona. Kao što i sam naslov govori, riječ je o naraciji posljednjih Isusovih ovozemaljskih sati koja na neki način zatvara krug evolucije filmova o Isusu, vraćajući se na same početke kristoloških filmova koji su najčešće prikazivali Isusovu muku i smrt te ponekad i uskrsnuće. Prikaz iznimno nasilnih i krvavih scena i pretpostavljeni negativni prikaz Židova, samo su neki od motiva koji su doveli do kontroverzi vezanih uz Gibsonov film. Iako je imao enorman uspjeh kod katoličke publike — čemu je zaslužan i marketinški trik vezan uz vijest po kojoj bi i sam papa Wojtyła rekao da se sve »upravo tako i zbilo« [195] (izjava koja je poslije opovrgnuta[196]) — međunarodna filmska kritika bila je podijeljena. Prema mišljenju Stephensona Humphries-Brooksa, *Pasija* je »najsadističkiji film o Isusu«[197] koji vjerno kopira stilski i sadržajno brojne holivudske akcijske filmove. Drugi problem s kojim se susrećemo u *Pasiji* jesu izvori na kojima se inspirirao filmski scena-

---

[194] Usp. Lloyd BAUGH, L'invenzione filmica di Gesù: tra i Vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti, 109. Prisjetimo se, film *Pasija* na svjetskoj je razini zaradio oko 611.900.000 USD; usp. http://www.movieplayer.it/film/1461/la-passione-di-cristo/statistiche/ (5. II. 2017.).

[195] Silvia BIZIO, Il mio film non è antisemita. Mel Gibson difende La Passione, u: *La Repubblica,* 25. I. 2004.

[196] Usp. Sandro MAGISTER, *Imbrogli vaticani. »The Passion«, il papa e la recensione fantasma* (6. II. 2004), na: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7018 (14. XI. 2016.).

[197] Stephenson HUMPHRIES-BROOKS, *Cinematic Savior. Hollywood's Making of American Christ*, Westport, 2006., 103.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 406

rij. Sam redatelj je pri ulasku filma u kinodvorane izjavio da je njegov film potpuno vjeran evanđelju kao nijedan film prije, a s druge ga strane definira kao duboko osoban i nadahnut Duhom Svetim.[198] Međutim, u filmu možemo prepoznati barem četiri izvora koja su Gibsonu poslužila u režiranju: evanđelja, pobožnost križnoga puta, kršćanski misticizam (kao što je *Teška muka našeg Gospodina Isusa Krista*, takozvani dnevnici njemačke vizionarke Anne Catherine Emmerich i mistične vizije Marie di Gesù d'Agreda), sam Gibson sa svojom osobnom »prtljagom« te njegova pripadnost ekstremnoj kršćanskoj desnici koja odbacuje znanstveno tumačenje Biblije te inzistira na odgovornosti Židova za Isusovu smrt.[199]

Osim Isusa kojeg tumači Jim Caviezel, tim holivudskim *blockbusterom* dominiraju Isusova majka Marija (Maia Morgenstern) i Marija Magdalena, njena vjerna suputnica koju utjelovljuje seks simbol talijanske kinematografije Monica Bellucci. Izbor Bellucci u vodećoj ulozi u jednom filmu o Isusu u najmanju je ruku neobičan, jer je ta glumica postala popularna upravo zahvaljujući seksepilu i ulogama zamamnih zavodnica i lakih žena, no s komercijalne je strane izbor i više nego logičan te daje naslutiti kako svrha Gibsonovog filma nije bila samo evangelizacijska već i dobra zarada. Uz to, izbor Bellucci u ulozi Marije Magdalene automatski kod gledatelja stvara poveznicu između Magdalene i bludnice jer se ona savršeno uklapa u dotadašnji opus likova koje je tumačila. S Magdalenom se u filmu upoznajemo nakon njenog obraćenja s obzirom na to da se radnja odvija nekoliko posljednjih dana Isusova života. Njeno je lice kroz čitav film iscrtano tugom, boli i suzama, no na njemu se i dalje naziru crte nekadašnje ljepotice. Magdalenu gotovo uvijek nalazimo u društvu apostola Ivana i Djevice Marije, a Gibson je umeće i u slavnu filmsku »magdalensku« scenu u kojoj pobješnjela rulja bira između Isusa i Barabe vičući »Raspni ga!« (usp. Iv 19,6), imitirajući tako neke prijašnje filmove u kojima nalazimo identičan prizor (*Kralj kraljeva, Isus Krist Superstar, Isus iz Nazareta*). Tim redateljskim izborom kao da se ipak želi istaknuti Magdalenina hrabrost kao žene koja je u stanju podići glas protiv nepravde, izdvojiti se iz mase, usprotiviti se neljudskosti, ostati vjerna čovjeku koji ju je spasio i otkupio od grijeha čak i pod cijenu uhićenja, dok se muškarci apostoli, osim Ivana, skrivaju preplavljeni strahom. No isto tako samačka prisutnost među razjarenom

[198] Usp. The Passion of the Christ. A Chronology, na: http://www.filmreform.org/p-chrono.htm (5. II. 2017.).

[199] Usp. Lloyd BAUGH, L'invenzione filmica di Gesù: tra i Vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti, 109-112.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 407

ruljom naglašava Magdaleninu individualnost, usamljenost i neshvaćenost koja se kroz povijest kršćanstva nerijetko vezala uz lik te novozavjetne Isusove sljedbenice. Odjevena je gotovo identično Isusovoj majci, u neupadljive, skromne duge crne haljine koje aludiraju na pokoru i žalovanje, bilo za vlastite grijehe, bilo zbog Isusove muke.

Scena Magdalene i Djevice Marije koje ručnicima brišu pločnik po kojemu se prolila Isusova krv za vrijeme bičevanja ostat će vjerojatno jedna od najdojmljivijih scena, a inspiraciju za nju Gibson je našao u vizijama Anne Catherine Emmerich. Dok Magdalena ručnikom koji joj je dala Pilatova žena Klaudija (kako ju se često naziva u pučkoj pobožnoj predaji) briše pločnik, kroz *flashback* se prisjeća svog prvog susreta s Isusom dok joj spašava život od Židova koji su je htjeli kamenovati. Iako tvrdi da se njegov film temelji na evanđeljima i da u svim detaljima predstavlja vjerodostojan prikaz Isusove muke, Gibson poput mnogih drugih filmskih redatelja upada u zamku poistovjećivanja žene uhvaćene u preljubu (Iv 8,1-11) s Marijom Magdalenom. Ako evanđelist Ivan Mariju iz Magdale naziva imenom u poglavlju u kojem opisuje njen susret s uskrslim Kristom, sasvim je nelogično da bi ženu uhvaćenu u preljubu ostavio neimenovanom ako je to ta ista Magdalena. Tko je, dakle, prema Gibsonovoj verziji bila ta žena prije negoli je upoznala Isusa iz Nazareta? Upravo sve ono što smo imali prilike naučiti iz dosadašnjih vizualnih reprezentacija kroz povijest filma: tamnoputa dugokosa preljubnica okićena upadljivom bižuterijom, međutim ovoga puta izranjavanog i blatom uprljanog lica i tijela. Gibson je u intervjuu najave svog *blockbustera* za Magdalenu izjavio: »Bacio sam blato na nju, i onda još blata. Što sam više blata bacao, to je bila ljepša.« Ta Gibsonova izjava može se protumačiti i kao metafora jer je upravo to ono što se kroz dva tisućljeća događalo s likom Magdalene budući da je njen osobni integritet konstantno stavljan u pitanje i blaćen, posebno u filmskom portretiranju.[200] Gibson tako bira već dobro utaban put opisivanja novozavjetnih likova pa je u tom kontekstu i Magdalenin lik prilično predvidljiv. U sceni kamenovanja nakon Isusove intervencije Magdalena leži podno njegovih nogu, prima se za njih i traži u njima (i u njemu) stabilnost i utjehu, ali otkriva i vlastitu poniznost i nedostojnost da stane uz rame čovjeku koji ju je spasio i fizički i duhovno. Vidjeli smo do sada da je Magdalena vizualno najčešće prikazana u klečećem ili ležećem položaju kada se nalazi pokraj

[200] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, 252.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 408

Isusa, bilo u trenucima dok joj Isus oprašta grijehe, dok mu pomazuje noge, dok stoji podno njegova križa ili pak u susretu nakon uskrsnuća. U tom smislu niti ova filmska Magdalena nije odoljela svojoj sudbini seksualne prijestupnice koju Isusov dodir i ruka kojom ju hvata da se pridigne transformiraju i donose istinsku slobodu. U sceni pashalne noći Marija se prene iz sna i pita Magdalenu: »Slušaj… Zašto je ova noć toliko različita od ostalih noći?«, dok Magdalenin odgovor simbolično naznačuje njeno intuitivno razumijevanje nadolazećeg uskrsnog i povijesno-spasenjskog otajstva: »Jer smo nekoć bili robovi a sada to više nismo.« Dijalog koji vode Marija i Magdalena preuzet je iz liturgijskog teksta Haggadaha koji se recitira za vrijeme objeda na židovski blagdan Pashe. Kao što tumači Adele Reinhartz, »(r)iječi koje citira Djevica Marija preuzete su iz dijela Haggadaha poznatog kao 'Četiri pitanja' a koje najčešće izgovara najmlađi član Sedera kako bi potaknuo sudjelovanje ostale djece. Odgovor Marije Magdalene preuzet je iz kasnijeg dijela Sedera u kojemu se prisjeća izraelskog ropstva u Egiptu.«[201] No Magdalenin odgovor aludira i na njeno osobno oslobođenje od ropstva grijeha bluda.

Nažalost, Magdaleni, osim što je vjerna Isusova pratilja koja ga voli i zajedno sa svojom prijateljicom Marijom plače i pati, Gibson ne daje nikakvu važniju ulogu u *Pasiji* osim što se divi njenom obraćenju koje naglašava Isusovu mesijansku ulogu i božansko poslanje. Međutim, Bellucci neće biti svjedokinja uskrsnuća niti ona kojoj je Isus povjerio zadatak da tu važnu vijest na kojoj se utemeljilo kršćanstvo prenese ostalim učenicima. Taman kada bi na red moglo doći to važno svetopisamsko svjedočanstvo o Magdaleni kao prvoj svjedokinji uskrsnuća, Gibson je odlučio napraviti svoj *final cut*: Isus, jak i plećat poput Ramba, ustaje od mrtvih, okreće gledateljima leđa i u novome nabildanome tijelu izlazi iz groba. Tako ono što gledateljima *Pasije* ostaje u sjećanju jest Magdalena kao prekrasna blatom uprljana obraćenica i otkupljena preljubnica koja nikada do kraja neće moći oplakati svoje seksualne grijehe i propuste. Ona Isusa voli i slijedi, baš kao i svoju prijateljicu Djevicu Mariju, no za Magdalenu kojoj je dodijeljena neka veća i značajnija uloga unutar kristološkog povijesnog spektakla u smislu aspostolata morat ćemo sačekati narednih deset godina i film Christophera Spencera *Sin Božji.*

---

[201] Adele REINHARTZ, Judaism and Antisemitism in Bible Movies, u: Rhonda BURNETTE-BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 781.

Slika 14. Marija Magdalena (Monica Bellucci) podno Isusova križa u filmu *Pasija* Mela Gibsona (2003.)

2.6.2. Apostolica Magdalena: promjena paradigme u *Sinu Božjem*

Jedan od posljednjih u nizu biblijskih epskih filmova s novozavjetnom tematikom koji ćemo uzeti u obzir i u kojemu se pojavljuje lik Marije Magdalene jest *Sin Božji* (*Son of God*), film koji 2014. režira Christopher Spencer. Riječ je o adaptaciji desetosatne miniserije *Biblija* koja se godinu prije prikazivala na History Channelu. Narativni okvir filma čine uvodna i zaključna scena koja nas vodi na otok Patos gdje upoznajemo glavnog naratora ove filmske zgode: evanđelista Ivana kao jedinog preživjelog apostola. Iako bismo mogli očekivati da će se film nastojati držati njegova evanđelja, u njemu ćemo ipak imati mješavinu četiriju evanđelja kao i prikaze događaja koji su tek filmska invencija, ali i nadahnuće apokrifnih spisa. *Sin Božji* svojim se sadržajem i stilom nastavlja na niz filmova o Isusu kojih je cilj evangelizirati i gledateljima približiti kršćanski nauk tako da se vješto uklapa bilo u seriju biblijskih epova sa sredine stoljeća ili onih s početka 21. stoljeća (usp. *Isus, Pasija, Evanđelje po Ivanu*). Sam Isus, kojeg tumači portugalski glumac Diogo Morgado, sličniji je pak glumcima koji su ga tumačili u ranijim filmovima negoli onim suvremenim koji nastoje biti povijesno autentičniji, pa sa svojom svijetlom kosom i puti više sliči arijskoj negoli semitskoj rasi, a što smo također mogli vidjeti u mnogim novozavjetnim klasicima (usp. Rayeva *Kralja kraljeva* ili Zeffirellijeva *Isusa iz Nazareta*). Bez

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 410

skandaloznih tema i provokativnih sadržaja, *Sin Božji* ni po čem se posebno ne ističe u odnosu na mnoštvo do sada spomenutih filmova, osim po prikazu osobe koja je u središtu interesa ove knjige: prikazu Marije Magdalene. Ona će najviše nalikovati na Magdalenu iz filmova *Marija* Abela Ferrare i *Marija Magdalena* Gartha Davisa te u manjoj mjeri i Magdaleni iz *Evanđelja po Ivanu.* No, dok ćemo za Savilleovu Magdalenu, barem u početnom vizualnom prikazu, možda i moći reći da je prostitutka zbog neobične odjeće i nakita kojih se kroz film polako »rješava« zamjenjujući ih skromnijom i čednijom odjećom, u *Sinu Božjem* Magdalena je od početka do kraja filma vizualno ista, što je do sada bio slučaj jedino u Rossellinijevom *Mesiji.* Međutim, u njemu se pojavljivala veoma rijetko, bila je bez glasa te općenito nije imala neku važniju ulogu u naraciji povijesnospasenjskog događaja.

U *Sinu Božjem* pratimo Isusa kroz njegovo javno djelovanje sve do smrti na križu i uskrsnuća, kao i apostole koji ga na tom putu slijede. No apostola u Spencerovom filmu neće biti dvanaest već trinaest, a trinaesti je upravo Marija Magdalena, koja se pojavljuje u svim ključnim scenama filma. Utjelovit će je engleska glumica Amber Rose Revah, tamnoputa tridesetogodišnjakinja duge kovrčave kose, odjevena u duge i jednostavne tamnocrvene haljine. Ništa na njoj ni na koji način ne aludira na sadašnju ili bivšu prostitutku ili općenito ženu lakog morala; naprotiv, odaje dojam skromnosti, pobožnosti te posebne samouvjerenosti. Prvi put susrećemo je među muškim apostolima kod prikaza događaja iz Matejeva evanđelja (Mt 9,2) u kojemu Isus ozdravlja bolesnika i oprašta mu grijehe. Od tog ćemo trenutka Magdalenu često viđati u društvu Dvanaestorice među kojima se ona vrlo samouvjereno snalazi; ni u kom trenutku ne odaje dojam submisivnosti, a kamera je često snima u srednjem i krupnom planu. Njen je izraz lica ozbiljan, pa čak donekle prkosan, te je uz Petra, Tomu i Judu najčešće kadrirana učenica u filmu. Ponekad se nalazi na čelu kolone kao prava predvodnica trinaestero apostola. Ravnopravna je među apostolima i nerijetko ih podučava o pitanjima vjere poput osobe koja Isusov nauk razumije bolje od ostalih, što je iznimka u prikazima njezina lika do tada (eventualno je možemo usporediti s Ferrarovom Magdalenom koju ćemo poslije spomenuti). Tako, kada Toma i Juda kritiziraju Isusa jer se druži s grešnicima, Magdalena ih opominje i podučava kako »Isus nije došao zbog dobrih, već zbog grešnika«, te budući da »On daje ljudima drugu priliku. I mi bismo trebali«. Iz njezina odgovora implicitno se zaključuje da ne pripada toj skupini obraćenih grešnika jer o njima govori kao o »drugima«.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 411

Magdalena je u Spencerovom filmu umetnuta u mnoge scene koje evanđelisti opisuju u kontekstu Isusovog javnog djelovanja. U sceni Govora na gori u kojoj Isus prisutnima govori o važnosti molitve te ih zatim uči molitvi Očenaša, Magdalena je ta koja Isusa moli, »Gospodine, nauči nas moliti…«, a što evanđelist Luka stavlja u usta neimenovanom »jednom učeniku« (Lk 11,1). U sceni u kojoj Isus hrani 5000 ljudi, Magdalena iz košare uzima ribe i dijeli ih oduševljenu mnoštvu vičući »Ovo je od Boga!« Nadalje, u sceni u kojoj apostoli isplovljavaju barkom na more gdje će ih dočekati oluja i gdje će posvjedočiti Isusovom hodu po vodi (usp. Mt 14, 22--36), Juda i Toma negoduju protiv Isusa jer smatraju da ih pravi Mesija — »ratnik, osvajač kao David« — ne bi ostavio same na olujnome moru, no Magdalena ih upozorava kako je Isus »drugačiji«. Pa tako i kada se Toma, koji neprestance preispituje i sebe i Isusa, obrati Magdaleni (a ne Petru!) s pitanjem »Ali Marijo, što ako on nije onaj pravi? Riskiramo svoje živote za što?«, Marija ga s autoritetom i pomalo srdito opominje: »Toma, on nam je pokazao svoju moć! Moramo imati vjeru u njega!« Toma i Magdalena često su vizualno blizu jedan drugome čime se dodatno naglašava kontrast između učenika koji bez dokaza ne vjeruje, i one koja bezuvjetno vjeruje, a što će posebno biti vidljivo u trenutku u kojem će se naći pred praznim Isusovim grobom. Magdalena je u filmu *Sin Božji* verbalno iznimno aktivna, a riječi koje upućuje Dvanaestorici i način na koji ih izgovara potvrđuju njen apostolski autoritet, što je nezapamćen pomak u filmskom prikazu njezina lika. Teologinja Jane Schaberg tvrdi da Magdalenino vodstvo ne znači nužno da ona ima sljedbenike, da je uspješna ili ima moć, već da pokazuje put, tješi, ohrabruje, druge ispravlja, poziva ih da vjeruju i da djeluju.[202] Upravo to čini Spencerova Magdalena kada je u dijalogu s ostalim učenicima, a koji u usporedbi s njom djeluju sumnjičavi i preplašeni, rijetko govore te ne pribjegavaju nikakvim herojskim činima. Zato se možda i moglo očekivati da ćemo je susresti i u sceni Posljednje večere, međutim Spencer je tamo ipak nije pustio, ili je barem nije zabilježio svojom kamerom. Zanimljivo je ipak da u trenutku u kojem učenici izlaze iz sobe Posljednje večere među njima zamjećujemo i Magdalenu, tako da njena prisutnost ostaje u najmanju ruku misteriozna. Susrest ćemo je još u Getsemanskom vrtu, a nakon Isusova uhićenja ona se već tradicionalno pridružuje Djevici Mariji i apostolu Ivanu koji Isusa prate na njegovom putu križa. No dok Ivan te

[202] Usp. Jane SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, 2002., Sidney, 144-145.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 412

događaje promatra tužno i u tišini, Magdaleni i Mariji bit će dopušteno izraziti osjećaje kroz ljutnju, zapomaganje i plač. Njih troje prisutno je i među razjarenom ruljom koja traži Isusovu smrt, u sceni u kojoj smo često imali prilike susretati filmsku Magdalenu i to ponekad samu a ponekad u Marijinom društvu. Ona brani Isusa i suprotstavlja se masi jedina vičući »Pustite ga!« Prikaz Isusove muke nešto je blaža verzija Gibsonove *Pasije*, no svakako pripada u jednu od najbrutalnijih filmskih sekvenci bičevanja i razapinjanja. U trenutku Isusove smrti, kamera nas prvo vodi do jeruzalemskog hrama, a odmah zatim u krupnom planu zumira uplakanu Magdalenu.

U sekvenci Isusovog uskrsnuća Spencer je odlučio uprizoriti taj događaj nadahnut Ivanovim evanđeljem: Magdalena na grob dolazi sama, a Isusa prepoznaje u trenutku u kojemu je dozove imenom te joj daje zadatak da ostaloj braći prenese njegovu poruku. Ona ga međutim ne pokušava dodirnuti niti mu se približava čime izostaje fizički kontakt naglašen u nekim prijašnjim filmskim uprizorenjima, na primjer u *Evanđelju po Ivanu* ili *Isusu* gdje će se njih dvoje u sceni susreta nakon uskrsnuća izgrliti poput najboljih prijatelja i tako sugerirati veliku bliskost. U *Sinu Božjem* nikada ne nailazimo na fizički kontakt Isusa i Magdalene, čime je izbjegnuta bilo kakva seksualna aluzija o njihovu odnosu. Međutim, njihova bliskost i posebna uloga jedne žene u Isusovom životu naglašena je nekim drugim elementima, poput Magdaleninog ubacivanja među Isusove najbliže učenike, njenog verbalnog usmjeravanja sumnjičavih apostola kao i ekskluzivnosti koju joj Isus dodjeljuje ukazavši joj se prvoj nakon uskrsnuća. Magdalenina misija da javi učenicima kako je Isus živ i kako ih čeka, kod ovih nailazi na nepovjerenje i sumnjičavost zbog čega ona pita »Mislite da sam luda?« (gotovo identičan scenarij imali smo prilike gledati u Zeffirellijevom *Isusu iz Nazareta* i Ferrarinoj *Mariji*). To Magdalenino pitanje implicitno odražava i njenu ogorčenost patrijarhalnim društvom koje ženu doživljava kao mušičavu, luckastu, nerazumnu, sklonu sanjarenju, pa je stavljanje u pitanje njene vjerodostojnosti zapravo stavljanje u pitanje vjerodostojnosti ženskoga roda. Čak je i apostol Ivan pokušava razuvjerava u istinitost njenih riječi, uvjeriti je da je možda ipak vidjela nekoga drugog. Međutim, ključni element za tumačenje ove postuskrsne zgode bit će Petar, koji se kao vrhovni autoritet apostola ne suprotstavlja Magdaleni već joj odmah povjeruje. To joj vraća osmijeh na lice, pa ćemo je zapravo prvi put u filmu vidjeti kako se smiješi. Redatelj tim izborom Magdalenu i Petra potvrđuje kao glavne i ravnopravne protagoniste u Isusovom apostolatu. Svojevrsnu odu Magda-

Slika 15. Magdalena (Amber Rose Revah) kao trinaesta učenica u filmu *Sin Božji* Christophera Spencera (2014.)

leninoj vjeri Isus odaje i kada se objavljuje učenicima koji se u sobici sakrivaju u strahu od Rimljana te, dok Tomi dopušta da ga dodirne kako bi povjerovao, svim prisutnima govori: »Blagoslovljeni oni koji me ne vidješe, a vjeruju.« U trenutku dok izgovara te riječi, kamera se premješta na krupni plan Marije Magdalene, pa nam je jasno da je prva među blagoslovljenima upravo ona jer je povjerovala čim je ugledala prazan grob ne tražeći fizičke dokaze. Isus Magdalenu hvali i izdvaja je svima za primjer, kako apostolima u filmu tako i gledateljima ispred malih ekrana. No ovoga puta tako da od nje ne čini javnu grešnicu i obraćenu bludnicu.

Magdalena je prisutna i u posljednjoj sceni *Sina Božjega* u kojoj se Isus oprašta od svojih sada dvanaest apostola, te ih šalje da po svijetu propovijedaju Radosnu vijest. Kamera u krupnom planu hvata tek nekoliko učenika, i to one koji su bili najvažniji za radnju filma: prvo Magdalenu, a zatim Ivana, Tomu i Petra. Petru se u filmu ipak priznaje primat među apostolima; dok u totalu gledamo odjavni kadar u kojemu apostoli polako odlaze u daljinu s Petrom na čelu kolone, Ivanov *voice off* pojašnjava tko je među apostolima glavni, kako slučajno ne bi došlo do zabune: »S Petrom kao našim vođom, širili smo Isusovu riječ diljem svijeta obasjavajući svjetlom sva stvorenja.«

Lik Marije Magdalene u filmu *Sin Božji* velik je pomak te gotovo iznimka u načinu predstavljanja njene osobe u umjetnosti; riječ je o nesvakida-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 414

šnjem filmskom prikazu koji je prikazuje kao potpuno ravnopravnog apostola, snažnu, odlučnu i pomalo prkosnu ženu koja veoma samosvjesno odgovara na postavljena pitanja i moralno usmjerava apostole koji nerijetko sumnjaju u Isusa i njegov nauk. Ni u jednom trenutku nije prikazana u submisivnom položaju; naprotiv, uvijek stoji uspravno i sudjeluje i u fizičkim aktivnostima svoje subraće, poput pripremanja barke za isplovljavanje, dizanja jarbola i sl. Uz to, Spencer od Magdalene ne čini miks neimenovanih novozavjetnih žena. Još je neobičnije da se uz njen lik ne vežu nikakvi seksualni prijestupi, demonska opsjednuća ili iznenadno obraćenje. U filmskom ostvarenju Christophera Spencera Magdalena prvi put ne predstavlja prototip obraćene grešnice već je ravnopravna učenica i trinaesta apostolica Isusa iz Nazareta. Od početka do konca filma ona se vizualno ne mijenja, a uz Petra, Tomu i Ivana ima povlašteno mjesto među učenicima koje kamera najčešće hvata svojim objektivom u krupnome planu. Usprkos općenitom dojmu koji je, istina, solidno ostvarenje s obzirom na produkcijske kvalitete, no ne i remek-djelo filmske umjetnosti, *Sin Božji* kao rijetko koji film do sada Magdalenu prikazuje nestereotipno, rodno inkluzivno, bez seksualnih aluzija, kao prvu svjedokinju i navjestiteljicu uskrsnuća te onu koja nakon Isusova uzašašća odlazi u misije pa stoga i *apostolu apostolorum*. Ono što Sandra Marie Schneiders tvrdi za Magdalenu u Ivanovom evanđelju, vrijedi još više za Spencerovu Magdalenu: ona se direktno obraća Isusu, uvlači ga u teološku raspravu, evangelizira za njega, proglašava uskrsnuće te pokazuje inicijativu i odlučnost djelovanja.[203] Takav prikaz Marije iz Magdale — jedan od najemancipiranijih i rodno najinkluzivnijih — ostavlja nam nadu da će se i u budućnosti njen lik u filmovima sve više prikazivati u nekom novom, pozitivnijem i manje stereotipnom kontekstu kao što je to učinio Spencer u svojem *Sinu Božjem*, a što će četiri godine kasnije potvrditi *par excellence* Garth Davis u svojoj *Mariji Magdaleni*.

2.7. FILMSKE HAGIOGRAFIJE O PROSTITUTKI ZLATNA SRCA

Već smo u eri nijemoga filma vidjeli pokušaje da se priču o Mariji iz Magdale transformira u središnji fokus filmske naracije (npr. *Marija Magdalena*

[203] Usp. Sandra Marie SCHNEIDERS, Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church, u: *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982.), 38--39.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 415

Arthura Maudea ili *Marija iz Magdale* Alda Molinarija). U povijesti zvučnoga filma snimljeno je nekoliko dugometražnih igranih filmova koji nose ime Marije Magdalene. Četiri pripadaju žanru biblijskog filma te im je često cilj evangelizirati i gledatelje poučiti tko je bila ta misteriozna žena kojoj se Isus prvi objavio po uskrsnuću, ali i prikazati odnos Isusa Krista kao Sina Božjega prema grešnicima i uputiti na njegovu spasiteljsku i otkupiteljsku ulogu. Nećemo pogriješiti kažemo li da se radi o nekoj vrsti izmišljenih hagiografija, rekonstrukciji Magdalenina života temeljenoj na legendama, pričama, teološkim spekulacijama, apokrifnim evanđeljima i redateljevoj mašti. U njih tri Magdalena je protagonistica radnje smještene u Isusovo vrijeme (*Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* Miguela Contrerasa Torresa, *Marija Magdalena* Rafaelea Mertesa i *Marija Magdalena* Gartha Davisa), u jednom naratorica povijesti spasenja (*Marija Magdalena: oslobođena srama* Charlie Jordan Brookins), dok je u posljednjem primjeru koji ćemo analizirati Magdalena protagonistica koja se pojavljuje u metafilmskoj naraciji i koja ostavlja neizbrisiv trag u životu glumice koja je glumi u tom metafilmu (*Marija* Abela Ferrare).

2.7.1. Grešnica iz Magdale odlazi u Meksiko

Razdoblje zvučnog filma uprizorit će nekoliko priča o Mariji Magdaleni u glavnoj ulozi, a kao prvu koju filmska povijest bilježi jest film *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* (*María Magdalena: pecadora de Magdala*). Crno-bijelo meksičko ostvarenje Miguela Contrerasa Torresa iz 1945. godine smatra se jednom od najskupljih filmskih produkcija u povijesti meksičke kinematografije, a riječ je o prikazu života Marije Magdalene (tumači je lihtenštajnska glumica Medea de Navara) kao slavne galilejske kurtizane i grešnice koju susret s Isusom iz Nazareta u potpunosti preobražava.

U didaskalijama koje gledatelja uvode u audiovizualnu naraciju stoji napisana nakana koju je redatelj želio postići ovim filmom: »S dubokim poštovanjem i uvažavanjem Svetoga pisma donosimo filmsku verziju najuzvišenije misli o Stvoritelju s lijepim primjerom jedne grešne i svete žene, Marije Magdalene.« Taj je uvod u filmsku priču problematičan s obzirom na Torresovo pozivanje na »duboko poštovanje i uvažavanje Svetoga pisma« jer scenarij se temelji na mnoštvu izmišljenih detalja te nepoštivanju prikaza Magdalene kakve nalazimo u novozavjetnim tekstovima. S druge strane, Magdalena će u filmu ipak biti prikazana s daleko više dostojanstva i važnosti za utemeljenje kršćanstva negoli većina drugih pop Magdalena. U uvodnim didaskalijama nadalje se opisuje i kao ona koja je »ostala do kra-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 416

ja podno golgotskog križa i bila prva na grobu Gospodinovu da posvjedoči njegovu uskrsnuću«. A jer je povjerovala u Kristovo proročanstvo, bit će »zauvijek blagoslovljena«. Uvodni citat iz Mateja 26,13 posvećen neimenovanoj ženi s alabastrenom posudicom skupocjene pomasti kojom je pomazala Isusovu glavu u kući Šimuna Gubavca — »Zaista, kažem vam, gdje se god bude propovijedalo ovo evanđelje, po svem svijetu, navješćivat će se i ovo što ona učini — njoj na spomen« — naglašava evangelizacijsku ulogu filma, ali nam daje naslutiti i to će Magdalena ponovno biti amalgam više novozavjetnih žena.

Uvodna sekvenca otvara se sa, za radnju nevažnom ali spektakularnom, epizodom u kojoj egipatski princ krade nakit iz hrama te odlazi u Izrael kako bi se našao s »gospodaricom svog srca«, samom Marijom Magdalenom u koju je bezuvjetno zaljubljen te se njome želi oženiti. Prije negoli upoznamo Magdalenu, redatelj nas vizualno priprema za taj susret sugerirajući da je riječ o ženi velike ljepote po kojoj kipari oblikuju najveličanstvenije statue i u čiju čast pjesnici skladaju najljepše stihove. U krupnom kadru u kojem je prvi put vidimo, možemo ju po mnogočemu prisličiti DeMilleovoj Magdaleni režiranoj dvadeset godina prije, a koja je ostavila snažan utjecaj na Torresa tako da ovaj film predstavlja i svojevrstan *hommage Kralju kraljeva*. Osim što grli panteru, Magdalena je također utjelovljena u liku dugokose ljepotice s ekstravagantnim nakitom i u skupocjenim haljinama. Kosu joj krasi bijelo cvijeće koje podsjeća na aureolu, čime redatelj na samom početku daje naslutiti da će slavna galilejska kurtizana postati sveticom, no također je poznato da je ukras na podignutoj kosi u antici bio raspoznajni znak kurtizana. U svom raskošnom domu ona dominira među mnoštvom moćnih muškaraca iz Palestine i okolice koji je posjećuju te, okupljeni za velikim stolom za kojim se ona ističe na tronu poput kraljevne okićena zlatnom krunom, očarani muškarci joj se dive, slave je kao veliku boginju i grešnicu te joj recitiraju ljubavnu poeziju natječući se u zadobivanju njene naklonosti. Nemoguće je ne zamijetiti vizualnu paralelu te gozbe s Isusovom Posljednjom večerom: u ovom slučaju gozbom dominira jedna žena, a odnos među uzvanicima ne temelji se na prijateljstvu već na moći i nejednakosti. Uz to, ta će večera biti uistinu Magdalenina posljednja, barem u ulozi galilejske kurtizane. Magdalena se pažnjom muškaraca narcisoidno naslađuje, a njena okrutnost i oholost posebno dolaze na vidjelo u kadru u kojem bičuje roba jer mu je slučajno iz ruku ispala skupocjena amfora. Dok to čini, kamera se okreće prema prozoru pokazujući masu koja slijedi Isusa iz Nazareta; Magdalena ostaje potresena njegovom

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 417

pojavom i pogledom koji joj upućuje. Isus, kojeg glumi Luis Alcoriza, odaje dojam nevjerojatne blagosti ali i blage pasivnosti, pa će Peter Malone reći da podsjeća na Isusa s pobožnih svetih sličica.[204]

Nemir koji je u njoj izazvao jednostavni stolar iz Nazareta natjerat će Magdalenu da ga posjeti, pa je već u sljedećoj sekvenci njene sluge na baldahinu nose k Isusu, no za razliku od Jacqueline Logan koja ga ljutita posjećuje na zebrinom četveropregu kako bi vratila svog Judu, Novara stiže k Isusu ozarena lica i u poniznosti te sa zanimanjem sluša njegovu Propovijed na gori. I dok je mnogi ogovaraju prepoznajući u njoj veliku galilejsku grešnicu, Juda je zaljubljeno gleda. Međutim, u ovoj će Torresovoj hagiografskoj invenciji Magdalena Judu odbiti, dobrano ga izvrijeđati kao licemjernog Isusovog učenika i izbaciti iz svoje palače, pa će Judina ljubomora redatelju poslužiti kao motiv za izdaju Isusa. U Magdaleninoj glavi ne prestaju odzvanjati Isusove riječi koje je prema Mateju 19,21 Isus uputio bogatom mladiću: »Hoćeš li biti savršen, idi, prodaj što imaš i podaj siromasima pa ćeš imati blago na nebu. A onda dođi i idi za mnom.« Bogatog mladića će međutim zamijeniti Marija Magdalena jer će nešto kasnije učiniti ono što mladić nije mogao — podijeliti svoj imetak siromašnima i vratiti darove proscima — pridodajući svom filmskom mozaiku još jednu neimenovanu novozavjetnu osobu.

U svakoj narednoj sceni vidjet ćemo kako se kroz susrete s Isusom vizualno mijenja i to već klasično — odjeća i frizura postaju sve skromnije. U elegantnoj bijeloj haljini, s jednostavnom bijelom ogrlicom i naušnicama te duge raspuštene kose, Magdalena drugi put posjećuje Isusa iz Nazareta koji s učenicima sjedi u vrtu te mu postavlja pitanja o Kraljevstvu nebeskom nakon čega ispovijeda svoju vjeru u Boga. Isusova reakcija na Magdalenine riječi — »Ženo! Velika je vjera tvoja!« — u Mateju 15,28 on zapravo upućuje Kanaanki koja ga moli da joj ozdravi opsjednutu kći. I ovdje će Isus izvršiti egzorcizam, ali sada nad Marijom iz Magdale. Torres gotovo identično koristi DeMilleovu formulu prikaza oslobođenja od zlih duhova, oslanjajući se na vjerovanje Grgura Velikog koji je sedam demona poistovjetio sa sedam glavnih grijeha. Tehnikom pretapanja kadrova tj. dvostrukom ekspozicijom redatelj predočuje izlazak sedam demona iz Magdalene, a svaki se duh-grijeh koji ima njezino obličje predstavlja svojim imenom. Nakon egzorcizma Magdalena doživljava potpunu preobrazbu što se očituje dijeljenjem bogatstva siromasima te oslobađanjem robova. Zatim na se-

[204] Usp. Peter MALONE, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, 46.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 418

be navlači običnu tuniku, briše šminku, skida nakit i skupocjene cipele, raspušta kosu koja najednom postaje mnogo dulja negoli je bila prije — u znak duhovnog bogatstva i povratka izgubljenog djevičanstva — te odlazi Isusu pomazati noge alabastrenim uljem i oprati ih svojim suzama i kosom, poistovjećujući se tako s grešnicom iz Luke 7,37. Ona jednako tako Isusu maže glavu skupocjenim mastima u domu Šimuna Gubavca o čemu izvještava evanđelist Matej (usp. Mt 26,13), pa će se i riječi koje Isus tada upućuje neimenovanoj ženi i svima okupljenima sada odnositi na Mariju Magdalenu: »Zaista, kažem vam, gdje se god bude propovijedalo ovo evanđelje, po svem svijetu, navješćivat će se i ovo što ona učini — njoj na spomen.«

Neupitno je da je Torres Mariju Magdalenu ubacio u mnoge događaje spomenute u evanđelju za koje se nigdje eksplicitno ne navodi da bi imali ikakve veze s njom. Želja je takvih redateljskih odluka da se inače siromašna pripovijest o Magdaleni narativno obogati i da se omogući odvijanje radnje i dijaloga, posebice između nje i Isusa. Tako će joj u nastavku filma staviti u usta riječi koje je prema Markovu evanđelju izgovorila Elizabeta kada je susrela Isusovu majku Mariju: »Blagoslovljena si među svim ženama« (Lk 1,42). Djevica Marija se inače u ovom filmu pojavljuje veoma rijetko, vjerojatno kako ne bi zasjenila Magdalenu. Magdalenu će Torres poistovjetiti i s Marijom iz Betanije, a kada dolazi po Isusa da ga obavijesti o smrti brata Lazara, Magdalena ponovno ispovijeda svoju vjeru riječima koje je prema evanđeljima izgovorio Šimun, a nakon čega ga je Isus postavio na čelo Crkve: »Vjerujem da si ti Krist, Sin Boga živoga« (usp. Iv 11, 27; Mt 16,16). Činjenica da Magdalena izgovara Petrovu ispovijest vjere implicirajući tako njeno prvenstvo veoma je hrabar redateljev iskorak za vrijeme i kulturu u kojima je film nastao.

Film *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* velik naglasak stavlja na događaje iz posljednjeg tjedna Isusova života čime redatelj slijedi tradiciju kristoloških filmova koji su od svojih samih začetaka posebno valorizirali otajstva muke, smrti i uskrsnuća, ali ono je u isto vrijeme odraz latinoameričke pobožnosti prema *via crucis*. Ulazak u Jeruzalem u procesiji s palmama kopira DeMilleovu spektakularnu vizuru, a scena Posljednje večere gotovo je identična preslika da Vincijeve slike.[205] Na večeri nećemo vidjeti

[205] Mnoge filmske scene preslike su scenografije klasičnog sakralnog slikarstva, posebno one koje prikazuju važnije događaje iz povijesti spasenja, poput posljednje večere, raspeća i uskrsnuća. Izvanprizorna glazba također je dio sakralne glazbene baštine s europskih prostora, što je film pripremilo i za europsko tržište. Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene. Images and Traditions*, 63.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 419

Magdalenu, no redatelj zato ubacuje izmišljenu scenu u kojoj Isus u pokrajnjoj sobi razgovara s majkom i s Magdalenom koja ga uvjerava da će ga slijediti »tijelom i dušom«, a prije negoli započne križni put, Magdalena mu suosjećajno govori: »Moje je srce ispunjeno strahom. Tvoja će bol biti moja bol.« Torresov Isus ekskluzivno Magdaleni daje zapovijed da prenosi dalje njegov nauk, a nakon blagoslova koji je svojevrstan »obred ređenja«, ona ljubi rub njegovih haljina stavljajući se tako u pozu toliko obljubljenu u umjetnosti kada je o toj biblijskoj ženi riječ.

I prije i za vrijeme muke, Magdalena je u svakom trenutku u Isusovoj blizini, baš kao što mu je i obećala; za razliku od apostola koji su uvijek negdje u pozadini i dio su bezlične mase, u stopu ga slijedi. Kada Petar tri puta zataji Isusa, Magdalena će biti ta koja ga opominje kao moralni autoritet govoreći mu »Petre, ti ga ne poznaješ. Toliko voliš svoj život da si zanijekao Učitelja.« Na križnom putu kamera često kadrira Magdalenu u krupnom planu dok je u neverbalnoj interakciji s Isusom. Tren prije negoli će Isus izdahnuti, Magdalena mu govori da ga voli svim svojim srcem, pa će je Isus nanovo blagosloviti, no ovaj put svojom krvi koja joj pada na čelo. Nije teško pogoditi da će, kao protagonistica filma, želeći iskazati njenu veličinu i važnost za kršćansku tradiciju, upravo Magdalena imati privilegij prva susresti uskrslog Krista. Međutim u Torresovoj verziji priče Isus je ne moli da ostalim učenicima javi da je uskrsnuo, već joj daje zadatak da sama naviješta njegovu poruku ostatku svijeta. Zato u sljedećoj sceni i ne vidimo Magdalenu kako odlazi k apostolima, već kroči ulicama raširenih ruku propovijedajući evanđelje i predvodeći skupinu sljedbenika, odjevena u bijelu misionarsku odjeću poput kakve eterične boginje. U posljednjoj sekvenci kamera prati Magdalenu koja je sada sama te hodi preko brda i dolina dok kamera zumira njene izranjavane noge što je u potpunom kontrastu s početnim kadrovima filma u kojima smo u više navrata vidjeli detalj njenih skupocjenih cipela. Ona je potpuno odbacila svoju lascivnu modu kako bi slijedila i voljela Isusa. Magdalenina posljednja postaja je špilja iz koje će ta *apostola apostolorum* napustiti vlastito tijelo i vinuti se u nebo. Naime, dok Magdalena leži u špilji i gleda prema nebu, ukazuje joj se križ iz kojeg odzvanjaju Isusove riječi: »Ja sam put, uskrsnuće i život. Tko u mene vjeruje, živjet će vječno«, na što ona odgovara: »Gospodine, tvoj križ svjetlo je svijeta.« Nakon što usne, uz pomoć tehnike dvostruke ekspozicije vidimo kako njeno tijelo napušta duh i uz pratnju crkvenih zvona uzlazi prema nebu. Ta dvostruka ekspozicija s pomoću koje se prikazuje Magdalenina svetost suprotstavlja se istoj toj tehnici koju je redatelj iskoristio u

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 420

prvoj polovini filma kako bi prikazao izgon zlih duhova iz te bivše javne grešnice. Je li u tom posljednjem kadru riječ o prikazu Magdalenine smrti ili pak o motivu koji se temelji na slavnom životopisu sv. Marije Magdalene *Legenda aurea* (*Zlatna legenda*) koju je u 13. stoljeću napisao Jacobus de Voragina, prema kojem Magdalena svoje posljednje trideset i dvije godine života provodi sama u pustinji gdje su je anđeli hranili i svakodnevno uznosili na nebo, teško je zaključiti.

Kod Torresa je dakle Magdalena prije svega amalgam mnogih novozavjetnih likova, i to ne samo žena s kojima se i inače često brkala, poput grešnice koja Isusu pomazuje noge i glavu skupocjenim mastima ili Marije iz Betanije, već je redatelj uspoređuje i s Elizabetom ali i nekim muškim likovima iz evanđelja, kao što su bogati mladić ili apostol Petar. Upravo je Petrova ispovijest vjere koju Torres stavlja Magdaleni u usta ono što joj daje na posebnoj važnosti i svojevrsnom apostolskom autoritetu. Iako se na samom početku filma naglašava njena grešnost te se Magdalenu stereotipno gura u svijet seksualne devijacije tj. prostitucije, ipak će naglasak biti stavljen na njenu veliku vjeru koja nadilazi i vjeru muških apostola. Uz to, budući da je Isus prikazan kao uzvišeni Sin Božji i Učitelj — što je vizualno naglašeno prikazom Isusa koji imitira bizantsku ikonu Krista Pantokratora s gestom podignute desne ruke koja poučava i blagoslivlja kao i gestama polaganja ruku kojima liječi bolesne, nakon čega pobožno uzdiže oči prema nebu — svojim obraćenjem iz velike kurtizane u poniznu Isusovu učenicu, Magdalenin lik u funkciji je proklamiranja Isusova božanstva. Tome u prilog ide i činjenica da ga ona u cijelom filmu oslovljava isključivo s »Učitelju«.

Ako je u uvodnoj sekvenci Marija Magdalena ona koja je gledana, objekt muške žudnje, nakon obraćenja postaje ona koja gleda i čijim očima promatramo povijesno-spasenjske događaje u kojima i sama sudjeluje. Tako spaja u sebi dva pola: ona je grešnica i svetica, otkupljena pala žena koja se transformira u apostolicu apostola. Iako se u filmu više naglašavaju Magdalenine vrline negoli mane, pozivajući gledatelje na pobožnost prema toj kršćanskoj svetici, velikoj Isusovoj učenici i prvoj svjedokinji i navjestiteljici uskrsnuća, njegov naslov ostaje prilično problematičan jer Magdalenu definira kroz njezinu grešnost i stoga odskače od stvarnog sadržaja i poruke koju je film, čini se, želio prenijeti. Kritiku iz feminističke perspektive možemo uputiti i na račun njenog vizualnog prikaza. Naime, dok je na početku filmske priče gledamo u ulozi kurtizane, Magdalena pršti snagom i energijom, samouvjerenošću i dominantnošću, a nakon obraćenja ostaje

Slika 16. Magdalena (Medea De Novara) podno Isusovih nogu u filmu *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* Miguela Contrerasa Torresa (1945.)

nam tek ponizna i samozatajna ženica nerijetko sladunjavih i srceparajućih gesta i riječi. Istina da time ostavlja prostora Isusovoj dominaciji, no ono što iz takvog prikaza možemo iščitati jest da svaka istinska kršćanka i Magdalenina nasljedovateljica mora biti samozatajna, ukroćene životne energije. Ipak, važno je istaknuti da usprkos navedenim nedostacima, kao i mjestimice preteatralnoj glumi koja je, uostalom, tipična za latinoameričku kulturu, vizualnom kiču, učestalim pobožnim stihovima i eksplicitno katehetskoj naravi filma, *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* sveticu generalno prikazuje u pozitivnom svjetlu i daje joj daleko značajniju ulogu od većine ostalih filmova u kojima se pojavljuje njen lik: hrabra je, ne sumnja u vjerodostojnost Isusovih riječi, ostaje mu do kraja vjerna te u konačnici Isus od nje čini apostolicu. Ona se prema Isusu odnosi izravno, javno vrši kristološku ispovijest vjere te evangelizira. Da se kojim slučajem izbjegao biblijski neutemeljeni prikaz Magdalene kao bivše prostitutke, film bi mogao još više djelovati kao feministički teološki manifest koji propagira važnost učenica u širenju kršćanstva i njihovog *leadershipa*, približavajući se tako gnostičkim vjerovanjima o Magdaleni kao ženi kojoj je Isus otkrio posebna znanja i koja je uistinu bila *apostola apostolorum. Grešnica iz Magdale* tako je

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 422

primjer biblijskog narativa u kojemu jedan ženski apostat biva preobražen u apostola i hvale je vrijedan iskorak u portretiranju Magdalene na velikom platnu, posebno ako uzmemo u obzir mjesto i vrijeme nastanka ovoga filma.

2.7.2. Isusova prijateljica imena Marija Magdalena

Filmska hagiografija Marije iz Magdale vrlo je vjerojatno najfiktivnije osmišljena u talijanskom televizijskom filmu *Marija Magdalena* (*Maria Maddalena*). U produkciji talijanske kuće Lux Vide, film je u povodu Velikog Jubileja 2000. godine režirao Raffaele Mertes i to u sklopu ciklusa biblijskih filmova pod nazivom *Close to Jesus*. Svaki je film iz tog ciklusa posvećen jednom od Isusovih prijatelja, a među njima se tako našla i Marija Magdalena, dotad veoma rijetko protagonistica cjelovečernjeg igranog filma. Kako bi radnja suvremenoj publici bila zanimljiva te imala određenu dozu intrige i napetosti, bilo je potrebno izmisliti čitav niz događanja koja su prethodila Magdaleninom susretu s Isusom te potpuno rekonstruirati njen život s obzirom na to da o njemu iz evanđelja ne doznajemo gotovo ništa. U tom je smislu redatelj imao na raspolaganju potpunu kreativnu slobodu, pa je odlučio osmisliti priču koja će gledatelju biti zanimljiva ali se ipak donekle uklapa u već stvorene standarde i vjerovanja o Mariji Magdaleni. Rezultat tog napora bit će međutim priča koja više sliči latinoameričkoj telenoveli negoli filmu koji Magdaleni želi odati počast ili poziva na refleksiju i propitivanje novozavjetnih događaja.

Uvodne scene prikazuju miran obiteljski život Marije iz Magdale u njenom rodnom kraju i obiteljskom domu u kojem živi sa suprugom Amosom. Ona je prvoklasna ljepotica već standardno duge crne kovrčave kose, otmjena žena utjelovljena u još jednom seks-simbolu talijanske kinematografije — Mariji Graziji Cucinotta — te u isto vrijeme dobra i požrtvovna supruga čije ruke pozlate što dotaknu. Tako doznajemo da se naša heroina bavi liječenjem prirodnom medicinom, da joj je vrt uvijek besprijekoran i plodan i da iskreno voli supruga Amosa. Međutim, naoko idiličnu atmosferu i blagu Magdaleninu narav zadesit će niz tragičnih događaja kada je njen krut i patrijarhalan suprug silom otjera iz rodne kuće jer mu nije donijela potomstva, ne znajući da je zapravo on za to kriv. Amosova okrutnost i odbacivanje postaju razlogom zbog kojeg se dobra i ponizna žena pretvara u pravu ratnicu željnu osvete, pa Magdalena tako bira put moralne dekadencije te odlazi u krevet s prvim koji naiđe i za kojeg vjeruje da joj može vratiti ugled i moć. Slamku spasa u početku utjelovljuje rimski prefekt Silvano

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 423

koji, istina, Magdaleni obećava nov život u Rimu, no uskoro se i on pretvori u još jednog beskrupuloznog i nasilnog muškarca. Na putu prema Galileji Magdalena upoznaje Ivana Krstitelja od kojeg doznaje za dolazak Mesije, to je zaintrigira pa staje u obranu Krstitelja u kojem Silvano vidi osobnu prijetnju ali i prijetnju za mir u Rimskome Carstvu. On će je zbog toga ne samo ostaviti već dopušta grupi rimskih vojnika da je mučki siluju, a posljedica je gubitak njihova još nerođena djeteta. Nakon tog traumatičnog događaja Magdalena odluči okončati život utapanjem, no Isus i njegovi učenici izvlače je iz mora i vraćaju u život, čime polagano počinje njeno obraćenje, iako će do njega put biti dug i trnovit.

Vidjeli smo do sada da je nekoliko redatelja Magdalenu prikazalo u sceni slavnog Isusovog govora na gori, čemu ni Mertes nije uspio odoljeti. Međutim, ako u početku i očekujemo da će se Magdalena od tog trenutka pridružiti Isusovim sljedbenicima, novi *suspense* dolazi u obliku Herodijade koja je odvlači na svoj dvor jer je čula za Magdalenin dar liječenja prirodnim metodama. Magdalena tako ostaje na Herodovom dvoru služeći Herodijadi i Salomi, za koju se brine poput majke, te vrativši samopouzdanje zavodi i manipulira uglednim muškarcima. Iako nije prikazana kao klasična prostitutka ili kurtizana, ipak je na glasu kao zavodnica i nije joj strano uvući se u tuđi krevet. Nakon brojnih razočaranja upoznaje rimskog prefekta Vitellija i ljubav će joj ovoga puta biti uzvraćena. U njemu pronalazi kratkotrajan mir, no svaki susret s već sada zarobljenim Ivanom Krstiteljem provocira Magdaleninu savjest. Magdalena je prikazana kao žena dobra srca, no mir i sreću remete joj osjećaji gnjeva i osvete prema muškarcima iz njezine prošlosti te polako postaje svjesna da joj nijedan muškarac neće donijeti toliko željenu sreću i spokoj. Motiv njenih nesretnih ljubavi i njena čežnja za muškarcem koji će je istinski i bezuvjetno voljeti već su prikazani u filmovima poput DeMilleovog *Kralja kraljeva*, *Isusa Krista Superstara, Isusa iz Nazareta, Posljednjeg Kristovog iskušenja, Isusa*. Magdalena se na kraju uspijeva osvetiti Silvanu, baš kao i bivšem suprugu Amosu, no osveta odnosi i jednu kolateralnu žrtvu — u požaru stradava Samuel, sin njene bliske prijateljice Ivane. Nježnu i ranjivu Magdalenu taj će događaj dokraja shrvati, no u trenutku očaja pojavljuje se *deus ex machina* — Isus koji u život vraća već mrtvog dječaka. Taj će događaj biti prijeloman za Magdaleninu vjeru i obraćenje te ona postaje Isusova nova učenica. Motiv koji redatelj bira u narednoj sceni kako bi nam dočarao da se kod promiskuitetne Magdalene dogodila preobrazba jest njeno već klasično poistovjećivanje s neimenovanom javnom grešnicom iz evanđelja (usp. Mt 26, 6-13, Lk 7, 36-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 424

-50) koju smo imali prilike vidjeti u mnogim kristološkim filmovima, posebno u onima sa samih početaka filmske umjetnosti: ona dakle dolazi u dom Šimuna Gubavca te Isusu uljima pomazuje noge i glavu; kaje se za svoje grijehe, pada Isusu pod noge te ih uplakana pere suzama dok u meditativnoj izvanfilmskoj pozadini odjekuje dramatično-sentimentalna glazba. Magdalena je napokon doživjela obraćenje, a gledateljstvo je po tko zna koji put potvrdilo svoja čvrsto ukorijenjena uvjerenja o tome tko je bila ta misteriozna žena: žena koja je čeznula za ljubavlju i na tom se putu odala bludu, žena prekrasnog lica i tijela gurnuta u područje zabranjenog, pretjerano tjelesnog, žena pogubnog i grešnog ponašanja. Istina, Magdalenu možda više nećemo vidjeti oskudno odjevenu niti napadno našminkanu jer je u zadnjih nekoliko minuta filma svoje skupocjene haljine zamijenila jeftinim i neuglednim dronjcima, ali svima je jasno tko je bila: nesretna bludnica zlatnog srca. Tako ona još jednom biva obilježena svojim tisućljetnim stigmama. I sama Maria Grazia Cucinotta, glumica koja je utjelovila lik Magdalene, o svojoj ulozi u jednom intervjuu kaže: »Jako sam se poistovjetila s njom, ona je žena koja pati zbog ljubavi, a ja znam što to znači; plaća svoje pogreške i mnogo griješi. […] Život Marije Magdalene, koja je u povijest ušla kao grešnica, kompleksan je: muž je otjera jer je neplodna, zatim zatrudni ali izgubi dijete, pokuša samoubojstvo, daje se iskoristiti Herodijadi.«[206] Priča o Magdaleni koju nam je ispričao Mertes isključivo je plod njegove imaginacije, no prosječnom gledatelju koji nije upoznat s biblijskom povijesti i suvremenim teološkim istraživanjima to uopće neće biti važno; dapače, samo će učvrstiti naslijeđeni repozitorij pobožnih vjerovanja o novozavjetnim likovima. Ono u čemu je redatelj uspio jest povezati empatiju publike s jednom mladom grešnom ženom koju je Božja ljubav preobrazila i donijela joj toliko očekivan mir. Na kraju Magdalenu vidimo podno Isusova križa te kroz *voice off* čujemo njeno svjedočanstvo da je tog istog muškarca koji joj je promijenio život i pokazao autentičnu ljubav susrela nakon što je uskrsnuo od mrtvih te da je tek tada uistinu sve shvatila. Zanimljiva je i pomalo nevjerojatna činjenica da se u, iako fiktivnoj, hagiografiji o Magdaleni izbacuje gotovo jedina scena o kojoj imamo pisana svjedočanstva u Bibliji — susret Magdalene i Isusa na uskrsno jutro. Očito da redatelju to nije bilo toliko važno da bi taj susret i uprizorio, jer čini se da mu cilj nije bio Magdalenu prikazati kao apostolicu koja bi imala neku značaj-

[206] Silvia FUMAROLA, Maria Maddalena coraggiosa per amore (12. IV. 2000.), na: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/04/12/maria-maddalena-coraggiosa-per-amore.html?refresh_ce (3. VII. 2017.).

Slika 17. Magdalena (Maria Grazia Cucinotta) na dvoru kralja Heroda u filmu *Marija Magdalena* Raffaela Mertesa (2000.)

niju ulogu u širenju kršćanstva, kao recimo u Torresovoj *Mariji Magdaleni*, već kao individualku koju je susret s Isusom promijenio nabolje pa se gledateljima nudi kao uzor pobožne žene i kao nada da svi grijesi mogu biti oprošteni ako se čovjek za njih pokaje. Upravo stoga i odabir posljednje sekvence u kojoj Magdalenu promatramo u njenom novom karitativnom djelovanju dok njeguje starog bolesnika, a dječaka koji sjedi uz nju katehizira: »Njegova je ljubav bila jača od smrti. To mi je pokazao i ja mu vjerujem.« Na dječakovo pitanje zbog čega je Isus otišao, ona mu odgovara kako Isus »nastavlja živjeti u ljubavi koju dajemo jedni drugima«. U tom trenutku kamera panoramski snima prostoriju u kojoj se nalazi kako bi nas upoznala s ozarenim licima drugih žena, Isusovih sljedbenica, koje ljubav prema Kristu svjedoče kroz brigu prema potrebitima kao *alter Christus*. Magdalenin pomalo newageovski odgovor na dječakovo pitanje o tome gdje se nalazi Isus te isticanje ženske potrage za istinskom ljubavi koja se od fizičke transformira u onu duhovnu shvaćenu kao *agape* i nesebično služenje, možda je simpatičan ali ipak prepovršan i presentimentalan za jedan kraj. Mariji Graziji Cucinotta u njenoj izvedbi Marije Magdalene nedostaje snage, životnog elana, hrabrosti i odlučnosti; više djeluje poput djevojčice zarobljene u tijelo odrasle žene koja stalno čezne za ljubavi negoli kao važna Kristova učenica.

Film *Marija Magdalena* hvalevrijedna je inicijativa i pokušaj da se oživi interes za jedan novozavjetni ženski lik, no s druge i teološka katastrofa jer je scenarij plod isključivo redateljeve i scenaristove mašte. U priči koju su nam ispričali gubi se svaki trag bilo kakvoj povijesnoj autentičnosti ili želji da se osobu Marije iz Magdale prikaže u nekom novom, drugačijem

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 426

svjetlu i tako isprovocira ukorijenjena uvjerenja filmske publike o toj biblijskoj ženi. Čini se stoga da je njen lik iskorišten i predstavljen tako da privuče pažnju i zadovolji očekivanja širokog gledateljstva raznih svjetonazora željnog ljubavnih peripetija, pobožnog sentimentalizma i pokoje suze.

2.7.3. Žena za žene: Magdalena oslobođena srama

Pretposljednji je do sada snimljen film s imenom Marije Magdalene u naslovu *Magdalena: Released From Shame*, ili u prijevodu *Magdalena: oslobođena od srama*. Riječ je o filmu realiziranom u produkcijskoj kući Nardine, nastalom u sklopu *Jesus Film Project* 2007. godine pod redateljskom palicom Charlie Jordan Brookins. Film je i dio projekta pod nazivom *Jesus for Women*, pa ćemo u njemu uočiti i određene feminističke tendencije: obraća se prvenstveno ženama, a priopćuje inkluzivnost i ravnopravnost s obzirom na ulogu žena i muškaraca u kršćanskom poslanju prkoseći tako mnogim rodnim stereotipima. Upravo je iz tog razloga odlučeno da film režira žena, no žene potpisuju i produkciju (Jill Schrag) i scenarij (Nancy Sawyer-Schraeder). Kao što često biva u tzv. biografskim filmovima koji se žele predstaviti kao istiniti ne bi li ostavili još dublji dojam na gledateljstvo, u uvodnom kadru čujemo muškog naratora koji izgovara sljedeći tekst: »Priča koja slijedi temelji se na pričama svjedoka Isusova života kao što je zabilježeno u evanđeljima po Mateju, Marku, Luki i Ivanu. Priču pripovijeda Marija Magdalena koju Pisma nazivaju Isusovom sljedbenicom. Njezina naracija dramatično i precizno prepričava istinitu priču o tom čovjeku koji je živio prije 2000 godina.« Međutim, do sada smo već više puta vidjeli da apsolutna preciznost i istinitost kod povijesnih filmova o Isusu nije moguća jer je svaki pokušaj prenošenja evanđelja na male i velike ekrane uvijek obilježen i svjetonazorom i maštom samog redatelja.

Svrha filma u ovom slučaju nije bila rekonstrukcija Magdaleninog života, već predstavljanje Magdalene kao Isusove sljedbenice koja, prvenstveno ženama, naviješta Isusa Krista kojeg je susrela i koji ju je spasio od njezine »sramote«. Ona je naratorica priče koja evangelizira, međutim nije protagonistica radnje u punom smislu riječi niti se isključivo oko nje vrti radnja kao, na primjer, u talijanskoj »hagiografiji« *Marija Magdalena*. Magdalena pripovijeda o povijesti spasenja koje je iskusila u prvom licu, pa ćemo sve događaje koji se uprizoruju zapravo promatrati njenim očima. Riječ je i o jednom od rijetkih filmova u kojima se ne opisuje u kontekstu seksualnih grijeha, iako je naslov filma prilično dvoznačan i aludira na nešto loše što je Magdalenu očito zadesilo i opterećivalo. Specifičnost je filma i ta što

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 427

nema klasičnu narativnu montažu; radnje se naime kronološki miješaju tj. odvijaju se kroz više povijesnih razdoblja. Naracija započinje 40. godine kada Marija Magdalena — žena u pedesetim godinama, blagog i neupadljivog lica, od glave do pete umotana u haljine, a koju tumači glumica Rebecca Ritz — u jednoj sobici naviješta evanđelje dvjema ženama, a zajedničko im je to što se osjećaju odbačene od društva, marginalizirane, te su skeptične u svezi s Isusovim mesijanstvom i njegovim stavom prema ženama. Zato Magdalenu prijateljica pita: »Bog koji je sve ovo stvorio? Sumnjam da me uopće vidi, a kamoli da me poznaje.« Tko je ciljana publika filma, od početka je prilično jasno: suvremene žene raznih svjetonazora koje kršćanstvo doživljavaju muškom religijom u kojoj za njih nema mjesta. Unutar filmske naracije Magdalena svoju priču pripovijeda prvenstveno Rivki koja još nije čula za Isusa i koja joj postavlja baš ona pitanja koja su joj potrebna kako bi nastavila s monologom i dobila poveznicu za novu scenu. No pitanja koja postavlja ukočena i neuvjerljiva Shira Lane kao žena koja još nije povjerovala, ali ostavlja dojam da je na putu k obraćenju, djeluju prilično neprirodno i usiljeno.

Svoju naraciju Marija Magdalena započinje osobnim svjedočanstvom o tome kako ju je susret s Isusom promijenio, ali tvrdi da Isus i nakon smrti mijenja živote onih koji ga slijede, čime naglašava Isusovu božansku narav. Nakon kratkog uvoda u svoju osobnu priču, u dugačkom *flashbacku* pripovijeda o povijesti spasenja od stvaranja svijeta, preko Abrahama koji žrtvuje Izaka, pa sve do dolaska Isusa Krista, njegovog javnog djelovanja, smrti i uskrsnuća kojima je i sama svjedočila. S vremena na vrijeme čujemo Magdalenin glas pripovjedačice kroz *voice off*, ili se vraćamo u 40. godinu u sobu u kojoj žene slušaju Magdaleninu priču poput djece koja slušaju bajku prije spavanja. Međutim, kroz većinu filma u *flashbacku* pratimo razne zgode iz Isusovog života čije su scene najviše preuzete iz filma *Jesus Film Project* koji su 1979. režirali John Krish i Peter Sykes, a koji je u svoje vrijeme imao veliku evangelizacijsku funkciju posebno u misijskim zemljama (iako ga je kritika prilično loše ocijenila). *Magdalena: oslobođena od srama* tako je u biti mješavina dvaju filmova — pa onda imamo i dva različita glumca koja tumače Isusa (Brian Deacon i Guy Birtwhistle) — a osim scena koje su preuzete iz filma *Jesus Film Project* (koji se prilično vjerno drži Evanđelja po Luki) prisustvujemo i nekim novim zgodama preuzetima iz ostalih kanonskih evanđelja.

Važan ključ za razumijevanje tog filma i publike kojoj je namijenjen jest izbor epizoda iz Isusova života koje Magdalena prepričava prijateljica-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 428

ma. Gotovo svaka scena koja se tiče Isusovog javnog djelovanja — bilo da je preuzeta iz izvornog filma iz 1979. ili da je riječ o novoj sceni snimanoj za film *Magdalena* — prepričava susrete Isusa i žena koje je ozdravio, kojima je oprostio grijehe ili im jednostavno vratio izgubljenu nadu. Svima je dakle zajedničko da ih je oslobodio od srama kojim su bile društveno obilježene. Isusova majka Marija prikazana je kao iznimna i hrabra žena, a Magdalena se još prisjeća Samaritanke koju Isus susreće na zdencu i nudi joj »žive vode«, žene uhvaćene u preljubu, Jairove kćeri koju Isus liječi, žene koja je godinama krvarila, žene koja moli za izlječenje sina, udovice iz Naina itd. U tim scenama često je u pozadini, poput nijemog svjedoka, prisutna i Magdalena ali i neke druge žene koje su slijedile Isusa. Magdalena nije samo pripovjedačica već i tumačiteljica događaja iz povijesti spasenja koje promatra iz svoje ženske, feminističke i rodno inkluzivne perspektive. Tako, na primjer, kada je pred Isusa dovedena preljubnica koju su Židovi željeli kamenovati, ženama koje je pozorno slušaju objašnjava kako bi bilo pošteno da je bio doveden i muškarac s kojim je sagriješila i koji je zaslužio istu kaznu jer je grijeh isti za sve bez obzira na spol.

Magdalenu dakle susrećemo i kao naratoricu ali i kao protagonisticu priče u scenama *flashbacka*. Tako će u jednoj od njih prisutnim ženama opisati prvi susret s Isusom, pa ćemo je u toj retrospekciji vidjeti kao opsjednutu ženu nad kojom Isus vrši egzorcizam, a da se nigdje ne aludira na grijeh bluda ili neki konkretan prijestup koji bi bio povezan s opsjednućem. Isus Magdalenu uočava na ulici i doziva imenom, baš kao što će je imenom dozvati u prvom susretu nakon uskrsnuća (usp. Iv 20, 16), ali kao što imenom doziva i apostole da mu se pridruže; nakon egzorcizma ona pada u nesvijest, a kada se probudi odluči ga vjerno slijediti. Magdalenino opsjednuće bio je razlog njene društvene marginalizacije i srama s kojim je živjela vrlo vjerojatno mnoge godine, pa ne čudi oduševljenje čovjekom koji ju je duhovno i tjelesno oslobodio. U početku je vidimo kao prilično neurednu i neuglednu ženu, raščupane kose i odjevenu u prnje, bijesnih gesta i izraza lica, a nakon obraćenja vizualno se potpuno transformira. Kada ženama pripovijeda o tom događaju koji joj je promijenio život, Magdalena svjedoči: »Od toga sam dana postala njegova sljedbenica. Godinama sam živjela u sramu, ali Isus me izbavio. Ostavila sam sve da bih ga slijedila. No nisam samo ja ostavila sve zbog njega, i neki drugi su to učinili.« Sram, dakle, nije dolazio zbog njenog lošeg ugleda i lakog morala, već zato što je bila »opsjednuta« ili je moguće bolovala od epilepsije ili neke psihičke bolesti, a poznato je da se u ono vrijeme svaka neizlječiva i duševna bolest

Slika 18. Magdalena (Rebecca Ritz) evangelizira žene u filmu *Magdalena: oslobođena od srama* Charlie Jordan Brookins (2007.)

smatrala opsjednućem. U tom osobnom svjedočanstvu koje Magdalena pripovijeda kako ženama u filmu, tako i gledateljima, zanimljiv je njen odabir riječi kojima se definira u odnosu prema Isusu — samu sebe naziv »sljedbenicom« (*follower*), a ne učenicom (*disciple*). Naslov »učenika« ona će ipak dodijeliti samo Dvanaestorici. Naime, kada ženama nabraja tko je sve slijedio Isusa, prvo spominje njegovih dvanaest učenika, zatim žene (Suzanu, Ivanu i sebe) i »neke druge« koji su svi zajedno podupirali i materijalno pomagali Isusa i njegove *učenike*. Magdalena je tako svojevoljno i sebe i ostale žene isključila iz apostolata koji je pripao muškarcima, no svrstala se među očito bogatije sljedbenike koji su materijalno podupirali Isusovu sljedbu. Nalazim nadasve zanimljivim da se u filmu koji je žene želio prikazati u jednoj novoj, feminističkoj i rodno ravnopravnoj perspektivi te se založiti za žensku vidljivost unutar kršćanskih zajednica i dalje nazire bojazan s obzirom na proklamiranje Magdaleninog apostolstva.

Kako je svrha filma bila približiti Isusa i kršćansku vjeru prvenstveno ženskoj publici, scenarijem dominiraju žene prikazane kao one koje je Isus posebno ljubio. Magdalena je često prisutna u scenama kojih se prisjeća, no najčešće kao nijema svjedokinja i promatračica. Ona Isusa slijedi, kamera je nerijetko »registrira« kao onu koja je radosna kada Isus učini čudo ili mu ljudi povjeruju. Tek je u jednoj *flashback* sceni čujemo i kako govori. Radi se naime o sada već klasičnoj filmskoj invenciji u kojoj se ona često pojavljuje iako Sveto pismo to nigdje izrijekom ne spominje, naime kad svjetina traži Isusovo bičevanje, a jedino Magdalena očajno uzvikuje »Nije učinio ništa loše!« Vidjet ćemo je još i kod Isusova križa gdje mu, nježno ga gledajući, govori koliko joj je žao. Nakon njegove smrti zajedno s nekim

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 430

drugim ženama odlazi do groba gdje Josip iz Arimateje polaže Isusovo tijelo, a s tim istim ženama tri dana poslije nalazi grob prazan o čemu obavijesti muške učenike. Jedino će Petar dotrčati u nevjerici na grob, no ubrzo će otići, i na sceni ostaje jedino Marija Magdalena kojoj se ukazuje Isus. Susret Isusa i Magdalene prilično vjerno uprizoruje opis iz Ivanova evanđelja (usp. Iv 20,11-18), pa nakon što je Isus oslovi imenom, ona u njemu prepoznaje Rabbunija te se već klasično baca na koljena, a on je moli da se ne zadržava već da ostaloj braći javi da uzlazi k Ocu. No dok se u Ivanovu evanđelju ne spominje da bi Magdalena išta odgovorila Isusu, Brookins će joj dopustiti nekoliko riječi, pa uzbuđena i sretna Magdalena Isusu odgovara: »Gospodine, ti si živ, nisi nas zaboravio! Bog nas nije ostavio!« U sceni susreta s uskrslim Učiteljem Magdalena je odjevena u plave haljine i veo te, kao niti jedna Magdalena prije, oponaša *par excellence* tradicionalnu ikonografiju Bogorodice. No kamo je otišla nakon toga, možemo samo pretpostaviti jer je scena navještaja uskrsnuća učenicima izostavljena. Umjesto toga, Magdalena svoj uskrsni susret sada naviješta ženama i djeci. Scena uskrsnuća kombinira opise sinoptičkih i Ivanovog evanđelja, a time što joj se Isus objavljuje i daje joj zadatak da prva posvjedoči čudu uskrsnuća, Magdalena se barem implicitno stavlja u rang apostola. Svoju priču u kojoj je bila prva svjedokinja i navjestiteljica Isusova uskrsnuća Magdalena zaključuje sljedećim riječima: »Otkupio nas je od straha i srama«, misleći time prvenstveno na žene koje su kroz povijest bile diskriminirane. I dok je njena prijateljica u nevjerici pita misli li time baš na sve žene, ne bi li se još jednom gledateljima filma naglasila Isusova ljubav posebno prema marginaliziranim članicama društva, Magdalena odgovara: »Isus me nazvao kćeri Abrahama. Nitko od nas ne treba živjeti u sramu i strahu. Ne moramo se više osjećati neviđene i one koje se ne sluša. Nije smatrao žene nečistima, pa niti one koje krvare i prema kojima je pokazao veliko suosjećanje.«

Ovaj katehetski niskobudžetni film namijenjen prvenstveno evangelizaciji žena i to različitih kultura i vjeroispovijesti nadilazi brojne dosadašnje stereotipe koji su postali konstantom u filmovima o Magdaleni: ona više nije preljubnica ni kurva, ne ističe se izazovnim izgledom ni neukusnim ponašanjem i napokon joj je dana mogućnost da govori. Osnovna poruka koja se željela filmom prenijeti jest jednakost žena i muškaraca pred Bogom te Isusova posebna ljubav prema ženama kojima vraća dostojanstvo, slobodu i ljudska prava. Ipak, u filmu se izbjegava učiniti iskorak prema proklamiranju Magdaleninog (i općenito ženskog) apostolstva — nazvana je tek Isusovom sljedbenicom, ali ne i učenicom. No bez obzira na to što se na-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 431

čelno u filmu Magdalenu ne naziva direktno učenicom, činjenica da je kroz film pratimo dok naviješta evanđelje nekršćanima te da joj je dan primat kod susreta s uskrslim Kristom koji joj daje konkretnu zadaću naviještanja, od nje ipak čini učenicu. Sam po sebi projekt pod nazivom *Jesus for Women*, u sklopu kojeg je nastao i film *Magdalena: oslobođena od srama,* vrijedan je pažnje i u načelu dobro osmišljen; poruka o ženskoj emancipaciji i ravnopravnosti koja se nalazi u samim temeljima kršćanstva je hvalevrijedna, no s obzirom na produkciju i stil, film je prilično siromašan i neuvjerljiv: od loše glume Rebecce Ritz i miješanja trideset godina starog filma sa suvremenim i očigledno stilski različitim scenama do ubacivanja dva različita Isusa koja dodatno pridonose stilskoj i narativnoj neuvjerljivosti. Nažalost, glumica koja tumači Mariju Magdalenu možda je najslabija karika: previše je ozbiljna, djeluje prezaštitnički, daje odviše eksplicitne i očekivane odgovore, a u svemu tome dok pripovijeda o susretu koji joj je navodno promijenio život nedostaje joj uvjerljive strasti i oduševljenja. Carolyn Arends će stoga u kritici filma za *Christianity Today* ne bez razloga napisati: »Marija Magdalena koju tumači Rebecca Ritz iskrena je i simpatična, međutim ona prepričava nevjerojatnu dramu Isusova života, smrti i uskrsnuća ozbiljnim i instruktivnim tonom koji više sliči *Mary Poppins* nego što bi to netko očekivao za takvu presudnu i u današnje vrijeme potrebnu priču.«[207]

2.7.4. Gnostička Magdalena Abela Ferrare

Do 2005. godine niti jedan redatelj koji je želio prikazati lik Marije iz Magdale nije se u tu svrhu nadahnuo apokrifnim i gnostičkim spisima u kojima se spominje Marija iz Magdale, poput Evanđelja po Mariji, Evanđelja po Filipu, Evanđelja po Tomi, Sofije Isusa Krista, Dijaloga Spasitelja i sl. U njima se, naime, Magdalena pojavljuje u kontekstu dijaloga između Isusa i njegovih učenika i učenica te joj je dana moć i autoritet. Vjerujem da je razlog taj što je lakše slijediti dobro utaban i već poznat put te tako gledateljima potvrditi njihova već ustaljena uvjerenja umjesto izazvati intelektualni i teološki »nemir«. Trend će međutim pokušati promijeniti američki redatelj Abel Ferarra u filmu koji nosi ime upravo te misteriozne biblijske žene — *Marija.* Riječ je o ostvarenju koje je osvojilo veliku nagradu žirija na festivalu u Veneciji 2005. godine kao i nagradu SIGNIS-a. Ferarra je ovaj film režirao tek godinu dana nakon izlaska kontroverzne knjige Dana Browna *Da Vin-*

[207] Carolyn ARENDS, JESUS for Women (3. VI. 2008.), na: http://www.christianitytoday.com/ct/2008/juneweb-only/jesusforwomen.html (13. VII. 2017.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 432

cijev kod, koji o Mariji Magdaleni po prvi put progovara iz perspektive srednjovjekovnih legendi, tj. kao o Isusovoj ženi i majci njihove djece. No o tome je li *Da Vincijev kod*, koji je podijelio javnost s obzirom na razumijevanje te biblijske žene, utjecao na Ferrarinu odluku da snimi film također s jednim potpuno novim pristupom Magdaleni, možemo samo spekulirati.

Filmska priča koja je okosnica radnje u *Mariji* isprepleće i mijenja više pripovjednih razina što kod gledatelja u nekim trenucima može izazvati zbunjenost i dojam narativne nepovezanosti: na prvoj razini pratimo glumačku ekipu koja je snimala film o Isusu pod nazivom *Ovo je moja krv* (*This is My Blood*) mladog američkog redatelja Tonyja Childressa (Matthew Modine) dok se priprema za povratak iz Izraela u SAD, na drugoj razini pratimo dijelove tog »filma u filmu« koji počiva na fragmentima iz Marijina evanđelja, na trećoj pripovjednoj razini pratimo glumicu Marie Palesi (Juliette Binoche) koja je tumačila lik Magdalene u filmu *Ovo je moja krv* te ostaje u Jeruzalemu u potrazi za novootkrivenom duhovnosti Marije Magdalene, a na četvrtoj život televizijskog voditelja Teda Youngera (Forest Whitaker) između njegovih obiteljskih problema i novog vjerskog *talk showa* čiji je voditelj, a u kojemu se miješaju fiktivni i dokumentaristički dijelovi. Ovi posljednji prikazuju intervjue sa stvarnim znanstvenicima i stručnjacima koji iznose svoje viđenje tko je bila Marija iz Magdale.

Film *Marija* otvara se isječkom iz »filma u filmu« *Ovo je moja krv* u kojemu je prikazan Magdalenin i Isusov susret nakon uskrsnuća i koji se temelji na opisu preuzetom iz Ivana 20,18-21. Zatim se vraćamo na prvu razinu filmske priče, u sadašnju realnost, gdje pratimo glumačku ekipu koja se s lokacija snimanja vraća u New York, no Marie, dirnuta likom koji je tumačila, odluči otići u Jeruzalem kako bi se vratila na izvore novozavjetnih događaja, pronašla sebe i dublje se povezala s Marijom Magdalenom. Njen odnos s Magdalenom je neobičan, gotovo nadnaravan, pa se u nekim trenucima čini kao da je Marie zapravo Magdalenin *alter ego*. Marie vjeruje da kao što je »Isus pomogao Mariji Magdaleni, ona sada pomaže meni«. Osim što u segmentima pratimo Marieinu potragu za transcendentnim, za nekom vrstom svetoga grala koji će joj donijeti životni smisao, film paralelno prikazuje još dvije radnje koje će se u jednom trenutku ispreplesti. S jedne strane pratimo narcisoidnu želju redatelja Tonyja Childressa da stekne slavu snimajući teološki kontroverzan film o Isusu, a s druge obiteljsku dramu urednika i voditelja religijskog talk showa Teda Youngera. Shrvan osobnom tragedijom zbog prerano rođenog djeteta te stjeran u kut životnim kušnjama i osobnim grijesima, Younger se od agnostika polako pret-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 433

vara u vjernika. Na tom će mu putu pomoći upravo Marie koja ga u telefonskim razgovorima potiče na molitvu. Dobivamo tako dojam da Marija Magdalena djeluje na sve koji su na bilo koji način stupili s njom u dodir unoseći u njihove živote egzistencijalne promjene baš kao što je ona, prema kršćanskoj tradiciji, doživjela duhovnu preobrazbu te kroz susret s nadnaravnim postala svetom.

Međutim, za naše istraživanje o liku Marije Magdalene u filmskoj umjetnosti možda je najzanimljiviji dio filma upravo njeno portretiranje u Childressovu filmu *Ovo je moja krv*. S vremena na vrijeme Ferrara isječke tog metafilma ubacuje u svoj »film« te gledateljima nudi jednu novu Magdalenu kakvu do tada nismo imali prilike gledati na filmskome platnu ili čitati u popularnim romanima, a koja je inspiraciju pronašla u gnostičkom apokrifu Evanđelje po Mariji, pa su tekstovi koje u njima izgovaraju Magdalena i apostoli vjerno preuzeti iz tog izvora. U tim kratkim isječcima iz Childressova filma Magdalena prestrašenim i malodušnim apostolima objašnjava kako prima vizije od samog Isusa, što među njima izaziva pomutnju i nevjericu. Oni su u stalnome strahu za svoj život, a Silke Petersen tvrdi kako opis njihova neuračunljivog stanja služi kao priprema za Magdalenin nastup.[208] Ona ih, kao *alter Christus*, s apostolskim autoritetom tješi, hrabri i podučava: »Ne plačite i ne tugujte, i ne budite neodlučni, jer njegova će milost biti s vama i štititi vas. Radije slavimo njegovu veličinu, jer on nas je pripremio i učinio ljudima.« Zanimljivo da Petar na to, pomalo ironično i nedobronamjerno, nuka Magdalenu da im otkrije sve što joj je Učitelj otkrio — »Reci nam, po sjećanju svojemu, koje su bile riječi Spasitelja — riječi koje ti znaš a mi ih ne znamo, niti smo ih čuli« — budući da je svjestan da ju je »Učitelj ljubio više od ostalih žena«. U tom Petrovom komentaru ne aludira se međutim na moguću erotsku ljubav, više osjećamo dozu zavisti jer je Magdalena duhovno bliža Isusu i ima veću moć, a žena je. S. Petersen objašnjava kako se Evanđelje po Mariji ne može tumačiti kao što to čini Dan Brown kada prejudicira da su Isus i Magdalena bili u ljubavnoj vezi zato što ga Magdalena oslovljava kao Spasitelja i Gospodina; ona je, baš suprotno, prikazana kao jamac tradicije za određenu vrstu tajnog znanja.[209] Također, Petar umanjuje Magdalenino prvenstvo jer Isusovu ljubav prema njoj uspoređuje s ljubavi prema drugim ženama isključujući iz toga muške učenike. Magdalena sa žarom prepričava učenicima razgovor koji je vodila s

[208] Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 115.

[209] Usp. *Isto*, 119.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 434

Isusom u jednoj viziji u kojoj joj se Isus obratio riječima: »Blagoslovljena budi jer te moj lik ne uznemiruje. Ondje gdje je srce nalazi se blago«, a na njen upit »kada te netko vidi u viziji, je li to kroz dušu?«, Isus joj odgovara kako je srce to koje vidi viziju, a ne duh ili duša. Razgovori koje vode Magdalena i Isus u duhu su gnostičkog naučavanja o tajnim spoznajama i znanjima dostupnim samo odabranima, a jedna od tih »odabranih« prema gnostičkim evanđeljima upravo je Marija Magdalena. Ona je u Ferrarinom metafilmu opisana kao vizionarka i izvrsna gnostičarka: izravni kontakt s Kristom izvor je njenog autoriteta i znanja. Petar je prikazan kao onaj koji ne razumije, koji je na nižoj razini duhovnog znanja; nije u stanju izdići se iznad patrijarhalnog seksističkog svjetonazora ondašnjeg vremena po kojemu je žena bila duhovno i mentalno inferiorna muškarcu. Stoga ne čudi njegova sumnjičavost prema Magdaleni: «Kako je moguće da Učitelj ovako govori sa ženom o tajnama koje mi ne znamo? Moramo li mijenjati običaje i slušati ovu ženu? Zar je nju ljubio više od nas?« No učenik po imenu Levi, koji po svemu sudeći predstavlja i Ferrarino viđenje stvari, staje na Magdaleninu stranu i opominje Petra — ali i sve suvremenike koji ženu smatraju nedostojnom crkvenih službi i smatraju da joj nije mjesto u javnom prostoru — predbacujući mu njegovu nevjeru: »Petre, uvijek si bio nagle naravi. Vidim da se prema ženi odnosiš kao prema neprijateljima svojim. Ako ju je Učitelj smatrao dostojnom, tko si ti da je odbacuješ?« Rivalstvo između Petra i Magdalene vizualno je istaknuto i u jednoj drugoj sceni u filmu *Ovo je moja krv* u kojoj Isus poziva Petra i ostale učenike da ga slijede, no kadrom dominira Magdalena koja uspravno stoji na stijeni. Čini se da se time sugerira njen primat u odnosu na Petra. U dokumentarnim dijelovima filma koji čine dio fiktivnog talk-show programa Teda Youngera, o Mariji Magdaleni iz perspektive gnostičkih evanđelja između ostaloga progovara i američka povjesničarka religije Elaine Pagels, te uspoređuje kanonska i gnostička evanđelja informirajući gledatelje o razlikama u prikazu Marije Magdalene u ta dva izvora. Posljednji kadrovi veoma su simbolični: Marija Magdalena u lađi pristaje na obalu te iz nje izlazi zajedno s tri prijateljice i apostolice Ivanom, Salomom i Martom koje kamera hvata u krupnom planu dok s osmijehom na licu radosne hodaju obalom. Takvim krajem Ferrara jasno iznosi svoj stav o važnosti ženskog apostolstva i vodstva u kršćanskim crkvama koje treba nanovo promisliti i vrednovati te kontrira završecima filmova o povijesnom Isusu u kojima je odjavni kadar većinom bio posvećen prikazu muških učenika koji, potaknuti Isusovom molbom da propovijedaju evanđelje po svem svijetu, odlaze u misije.

Slika 19. Gnostička Magdalena (Juliette Binoche) u filmu *Marija* Abela Ferrare (2005.)

Filmom *Marija* jasno se staje na kraj prikazu Magdalene kao prostitutke, preljubnice, grešnice, Isusove žene ili ljubavnice i stoga je daleko najpozitivniji pomak u njezinu prikazu na filmskome platnu. Njen izgled prestaje plijeniti pažnju gledateljstva (utjelovila ju je naime tamnokosa glumica srednjih godina odjevena u duge haljine poput apostola i bez modnih dodataka), pa se pažnja prebacuje na ono što Magdalena ima reći i poručiti. U filmu *Marija* promišljanje o Magdaleni odvija se na više razina: upoznajemo Magdalenu vizionarku iz gnostičkih evanđelja u filmu *Ovo je moja krv*; o Magdaleni doznajemo nešto i iz dokumentarističkih dijelova filma u kojima gostuju znanstvenici, teolozi i povjesničari koji je prikazuju iz drugačije, daleko pozitivnije perspektive, negoli je to do tada bio običaj; Marija Magdalena nadahnjuje jednu ženu koja je u potrazi za istinom: Marie Palesi koja postaje njen *alter ego*. Marie naime kroz film svjedoči o svom obraćenju potaknutom likom Magdalene koji je tumačila u filmu, tako da u nekim trenucima dobivamo dojam da je Magdalena gotovo neka vrsta ženskog božanstva koje ljude mijenja i vodi k obraćenju. Kršćanska tradicija prikazuje Magdalenu kao ženu koja je otkupljena i koja s Isusom započinje nov život, a kako je Marie u nekoj mjeri oponaša, ona postaje i svojevrstan magdalenski lik u filmu *Marija*.

Središnja je tema ovog filma preispitivanje ženskosti unutar katoličke tradicije. Ferrara promišlja o tome kako je Marija Magdalena vjerojatno imala mnogo važniju ulogu za nastanak kršćanstva negoli to sugeriraju četiri kanonska evanđelja i kršćanska tradicija koja ju je pretvorila u obraćenu prostitutku. I dok *Da Vincijev kod* predmnijeva da je Magdalena bila Isusova ljubavnica ili žena, Ferrara se ne zamara legendama već nastoji progurati kudikamo vjerodostojniju teoriju prema kojoj bi bila ne tek jedna od Isusovih sljedbenica, nego *apostola apostolorum*, »prosvijetljena«, žena ko-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 436

joj se Isus povjeravao, kojoj je otkrio mnoge duhovne tajne te koja je imala veća znanja od ostalih učenika. Kao što je i Silke Peterson uočila gledajući film, *Marija* barem usputno i implicitno otvara neka sporna pitanja ranog razdoblja kršćanstva: odnos prema Petru kao glavešini novog vjerskog pokreta, rodne razlike koje su postojale i postoje u kršćanstvu te pitanje uloge i djelovanja žena u kršćanskim službama.[210]

2.7.5. Iz pera ženskih ruku: apostolica apostola u konačnom obračunu s tradicijom

Portretiranje Marije Magdalene kao apostolice apostola koje su se Spencer u *Sinu Božjem* i Ferrara u *Mariji* samo ovlaš dotaknuli do vrhunca će dovesti australski redatelj Garth Davis u zadnjoj ovotisućljetnoj filmskoj hagiografiji o Mariji iz Magdale, a koja se u kinima počela prikazivati u ožujku 2018. godine. Magdalena i Isus tako su protagonisti i posljednjeg u nizu filmova s biblijskom tematikom koja nastavlja inspirirati redatelje kako bi uvijek iznova i iz novih perspektiva ispričali tu »najveću priču ikad ispričanu«. U Davisovom slučaju ta priča s feminističkim podtekstom nosi predznak rodne inkluzivnosti i prkosi rodnim stereotipima prikazujući Mariju Magdalenu kao ključnu Isusovu apostolicu i duhovnu velikanku. Motivacija redatelja da snimi film o Magdaleni ne proizlazi iz njegovih vjerskih uvjerenja (budući da se ne deklarira vjernikom) niti film ima eksplicitno katehetski karakter (za razliku od većine dosad spomenutih filmskih ostvarenja) već je plod njegove fascinacije »ženama koje imaju prekrasnu dušu ali nisu je bile u mogućnosti do kraja otkriti kako zbog društva u kojem su živjele tako i zbog muškaraca«.[211]

Američki film *Marija Magdalena* (*Mary Magdalene*) predstavlja revizionistički pokušaj vraćanja ugleda koji je papa Grgur Veliki toj svetici oduzeo još prije petnaest stoljeća poistovjetivši je s prostitutkom, a što eksplicitno stoji i na odjavnoj špici filma, kao i to da je Vatikan priznao Magdalenu za apostolicu apostola 2016. godine. Pod scenarističkom palicom dviju žena — Helen Edmundson i Philippe Goslett koje su na scenariju radile četiri godine, a ideje crpile iz kanonskog Evanđelja po Marku i apokrifnog Evanđelja po Mariji — ovaj pokušaj ispravljanja povijesne nepravde kroz medij fil-

---

[210] Usp. Silke PETERSON, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 274.

[211] Philippa HAWKER, Redemption of »13th« Apostle (17. III. 2018.), na: https://www.theaustralian.com.au/arts/review/mary-magdalene-garth-davis-film-shows-spiritual-woman-in-mans-world/news-story/e16c6f86711caa6a0e27d87298dc8bb0 (17. III. 2018.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 437

ma donosi nam priču o Mariji Magdaleni iz jedne posve nove perspektive kakvu do sada još nismo imali prilike vidjeti ili čuti, a u kojoj će ona više nalikovati nekoj eteričnoj heroini ili mističarki negoli vamp ženi kakvu smo gledali, između ostalog, u DeMilleovom *Kralju kraljeva* ili pak Scorseseovom *Posljednjem Kristovom iskušenju*. Philippa Goslett izjavila je da je to »što se dogodilo Mariji Magdaleni i njenom identitetu kroz stoljeća travestija«, a film je bio prilika »da se dadne glas onoj koja je bila toliko dugo ušutkavana«.[212] Napomenimo, međutim, da rekonstrukcija Magdalenina života — njeno proputovanje od odlaska iz ribarskog sela kako bi slijedila kontroverznog i karizmatičnog duhovnog učitelja Isusa iz Nazareta sve do Jeruzalema — koliko god bila hvalevrijedan pokušaj odmaka od pogrešnog naslijeđa prikaza Magdalene kao prostitutke te svesrdno prihvaćena u feminističkim (teološkim) krugovima i po svem sudeći bliža istini od dotadašnjih hagiografija, i dalje u mnogim segmentima ostaje plod mašte scenaristica zbog nedostatka povijesnih izvora, kao što postoje i neka manja odstupanja od novozavjetnih opisa (na primjer, uskrišenje Lazara i sina udovice iz Naina spojeni su u jednu scenu, apostola nema dvanaest nego osam itd.), međutim ne u onim najvažnijim segmentima kada je o Isusu i evanđeoskoj poruci riječ.

Davisova *Marija Magdalena* ispričana je iz perspektive Marije iz Magdale i njenog viđenja novozavjetnih događaja kao apostolice i najdraže Isusove učenice. Nju tumači dvostruko nominirana oskarovka Rooney Mara, glumica pomalo tajnovita izgleda i graciozne ženstvene figure, što je pridonijelo kreiranju slike o Magdaleni kao intuitivnoj ženi snažne duhovnosti ili, riječima Gartha Davisa, »velikoj duhovnoj liderici i nevjerojatnoj apostolici«.[213] Narativni okvir filma čine gotovo meditativne scene Magdalene koja potpuno odjevena polako i opušteno tone u tamne morske dubine dok u pozadini slušamo njen glas koji pripovijeda prispodobu o Kraljevstvu nebeskom. Nakon tog zanimljivog i misterioznog uvoda čija metafora[214] pos-

[212] Dan JOLIN, Garth Davis on How the »Mary Magdalene« Team Dealt with the Weinstein Fall-out (5. III. 2018.), na: https://www.screendaily.com/features/garth-davis-on-how-the-mary-magdalene-team-dealt-with-the-weinstein-fall-out/5127139.article (17. III. 2017.).

[213] Matthew TOOMEY, Interview — Australian Director Garth Davis on »Mary Magdalene« (15. III. 2018.), na: https://www.thefilmpie.com/index.php/blog-2/4365-interview-australian-director-garth-davis-on-mary-magdalene (17. III. 2018.).

[214] Redatelj Garth Davis objasnio je tu vizualnu metaforu u jednom intervjuu sljedećim riječima: »Podvodna slika metafora je Magdaleninog duhovnog poziva. Riječ je o vizualizaciji mjesta na koje odlazimo kada se pitamo tko smo i s čime smo poveza-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 438

taje nešto jasnija tek na koncu filma, redatelj nas odvodi u ribarsko seoce Magdalu gdje upoznajemo Mariju u njenim ranim dvadesetima. Ona se naizgled ni po čem ne razlikuje od drugih djevojaka u selu: čuva ovce, izvlači ribarske mreže, pomaže kao primalja, odlazi u sinagogu na molitvu (molitve su na hebrejskom) u dio rezerviran za žene te šutke, ali svjesna nepravde, promatra žensku podređenost u zajednici kojom dominiraju muškarci. Izgledom odaje dojam obične, čak pomalo konzervativne djevojke: skromno je odjevena u duge bež lanene haljine (kao uostalom svi likovi u filmu), mršava je, ljepuškastih, gotovo anđeoskih crta lica, bez tragova šminke ili bilo kakvih ukrasa, crne kose koju prekriva veo. No u isto je vrijeme introspektivna i samozatajna, a kamera je često hvata zamišljenog, pomalo tugaljivog pogleda, osim dok moli: tada zrači posebnom radošću i mirom. Pobožna Magdalena za patrijarhalnu judejsku zajednicu prvog stoljeća ipak nije bez grijeha, no njen grijeh više nije seksualne naravi već se sastoji u neprihvaćanju tradicionalno ženskih uloga i neposlušnosti muškarcima koji su svojevoljno uzeli monopol u definiranju Božje volje za žene: brat joj dogovara brak koji Magdalena opstruira jer ne osjeća poziv ni na brak ni na majčinstvo. Naprotiv, osjeća da je Bog zove na kontemplativni život, no njenu želju proglašavaju opasnom, neprirodnom i bolesnom jer je Bog, kako je brat poučava, ženu stvorio da rađa. Kada uoči sklapanja tog dogovorenog braka uznevjerena Magdalena pobjegne u sinagogu na revnu molitvu ne bi li od Boga dobila znak što joj je činiti, njezino za muškarce luđačko nekonvencionalno ponašanje te ulazak u prostor vjere koji je namijenjen isključivo njima dovest će do toga da je obitelj proglasi opsjednutom demonom. Jedne je noći zato članovi obitelji s bratom na čelu silom odvode do mora te je u jednoj od najklaustrofobičnijih i najmračnijih scena potapaju kako bi u činu nasilnog egzorcizma iz nje istjerali đavla. Scenaristice su tu djelomično iskoristile Lukinu tvrdnju o egzorcizmu koji bi Isus imao izvršiti nad Magdalenom, međutim u želji da novozavjetnu ženu prikažu u potpuno novom svjetlu i oslobode je silom joj nametnutih grijeha, taj egzorcizam ima za cilj uputiti kritiku mizoginim muškarcima te u gledateljima prema njima moguće pobuditi gnjev. Karizmatični Isus (Joaquin Phoenix) ne samo da u ovoj filmskoj verziji nije učinio egzorcizam nad

ni. Ponekad to može biti zastrašujuće, a ponekad veselo. To je burna emotivna metafora. Imati hrabrosti prepustiti se.« Philippa HAWKER, Redemption of »13th« Apostle (17. III. 2018.), na: https://www.theaustralian.com.au/arts/review/mary-magdalene-garth-davis-film-shows-spiritual-woman-in-mans-world/news-story/e16c6f86711caa6a0e27d87298dc8bb0 (17. III. 2018.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 439

Magdalenom, već položivši joj ruku na čelo konstatira da »tu nema nikakvih demona«. On zna da je Magdalena žrtva patrijarhalne sredine, a pitanje koje joj upućuje »Zove li te nešto u tišini? Imaš li hrabrosti slijediti ono što čuješ?« bit će početak njenog duhovnog buđenja i suprotstavljanja patrijarhalnom društvu koje je sputava u ostvarenju tog poziva. Veo tišine i nerazumijevanja kojim je Magdalena obavijena do trenutka Nazarećaninova dolaska u Magdalu i njenog priključenja novom društvenom pokretu tog putujućeg propovjednika naglašen je rijetkim dijalozima; šutnja je u *Mariji Magdaleni* daleko izraženija u usporedbi s ostalim filmovima biblijskog žanra. Osim toga, Isus je vjerojatno prva osoba, ali i muškarac, koja se prema njoj kao ženi odnosi ravnopravno te se istinski zanima za njenu osobu; njezine želje stoga ne proglašava demonskim već božanskim, a na njegovo introspektivno pitanje »Čega se bojiš u sebi?«, Marija će odgovoriti »Svojih misli, svojih čežnji, svoje nesreće.« Ona zato u tom ljubaznom Isusu prepoznaje pravog proroka i platonsku srodnu dušu pa se pridružuje njegovu pokretu postavši mu najbliskija učenica. Isus je osobno krsti, a nakon toga Magdalena ravnopravno evangelizira s ostalim apostolima koji ne pokazuju preveliko oduševljenje što su za suputnicu dobili jednu ženu, osim tragičnog i pomalo tužnog Jude Iškariotskog koji s tim nema nekih većih problema; naprotiv, on joj se povjerava jer ga čuje i s njime suosjeća. Na Magdalenu međutim s posebnom rezervom gleda Petar, kojeg tumači engleski glumac nigerijskih korijena, oskarovac Chiwetel Umeadi Ejiofor, a povijest biblijskog filma će ga ovom ulogom zapamtiti kao prvog crnog Petra čime film postaje ne samo rodno već i etnički inkluzivan. Petar je poput ostalih muških apostola prikazan kao onaj koji ne razumije poantu Isusove poruke o Kraljevstvu nadajući se da će im ono donijeti političku slobodu, a u Magdaleni ispočetka vidi opasnost jer bi ih ljudi mogli osuđivati što u svojim redovima imaju ženu. Kako će Isus Magdaleni pridavati sve više pažnje, što će kulminirati u ekskluzivnom ukazanju po uskrsnuću, Petar neće moći suspregnuti zavist i srdžbu pa će joj se — kao što svjedoče i neki gnostički spisi — direktno suprotstaviti jer »oslabila si njega — oslabila si nas« i »nije u redu da je tebe uzdigao da vodiš nas ostale«. Kada joj zapovijedi da »nikada više ne govori u Njegovo ime«, ona mu se na koncu filma samouvjereno usprotivi riječima koje će zvučati poput feminističkog pamfleta: »Neću šutjeti. Čut će me se.«

Isus, koji je u ovom filmu ponekad i previše ozbiljan i melankoličan, s Magdalenom razvija posebno prijateljstvo jer je jedina koja istinski razumije duhovnu metaforu njegove poruke — nauk o Kraljevstvu nebeskom

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 440

koje je duhovne naravi i započinje u ljudskoj nutrini. Ona mu postavlja pitanja kao »nitko prije« poput toga »Kakav je osjećaj biti jedno s Bogom?«, što će Isusa totalno razoružati i natjerati ga da u ovoj marginalki prepozna svoju duhovnu suputnicu. Magdalena je zapravo od samih uvodnih kadrova prikazana kao žena iznimne empatije i emotivne inteligencije: jedina je u stanju umiriti ekscitiranu rodilju pa dolazi na glas iznimne primalje. Pokazuje suosjećanje čak i prema zbunjenom i nikako zlonamjernom Judi shvaćajući motive njegove krive odluke da izda Isusa, a Davis će u tom kontekstu izjaviti kako je Magdalenin odnos s Judom »izvrstan način da gledatelji u potpunosti shvate bezuvjetnu ljubav«.[215] Odnos povjerenja i prijateljstva između Isusa i Magdalene kao one koja ga razumije više od ostalih učenika pokušao je razviti i Jewison u *Isusu Kristu Superstaru*, s tom razlikom da je njegova Magdalena prema Isusu gajila romantične osjećaje te nije bila zainteresirana za Isusov duhovni nauk. Davisova Magdalena pak Isusa voli isključivo platonski i svaki kadar odabran je s pažnjom kako ne bi izazvao moguću kontroverzu s obzirom na narav njihova odnosa koji je posljednjih godina postao predmetom raznih spekulacija, iako je scena u kojoj je Isus uranja u more u činu krštenja suptilno erotična, što se naslućuje u nježnim pogledima kojima se gotovo miluju.

Isusa kojeg tumači možda i pretjerano čupav i muževan Joaquin Phoenix sigurno ne bismo mogli opisati kao feminiziranog, međutim scenaristice nam konstantno daju do znanja da su mu ženske osobine poput empatije, osjećajnosti, introspekcije i intuicije bliže i draže od onih tipično maskulinih koje stalno iskazuju muškarci u filmu (poput želje za moći, vladanjem, pretjerane samouvjerenosti, agresivnosti), stoga ne čudi da su ga neki filmski kritičari nazvali »feminističkim Isusom«[216]. On s Magdalenom provodi najviše vremena, njoj se povjerava, otkriva joj tajne o Kraljevstvu nebeskom, a zajedno s Isusovom majkom Magdalena je jedina koja razumije da je Božja logika drugačija od one ljudske te da Isus mora trpjeti, umrijeti i uskrsnuti kako bi ostvario Očevu volju, što Petar i Juda nisu u stanju shvatiti. Zato će Isus baš i isključivo njoj po uskrnuću reći: »Marijo, ti si moj svjedok«, čime je uzdiže na mjesto apostolice apostola. Magdalena je u tom smislu posebno odabrana i prosvijetljena, a jasno je da su scenaristice nadahnuće za njen lik pronašle kako u gnostičkom Evanđelju po Mariji tako i u kanonskom Evanđelju po Ivanu.

---

[215] *Isto.*

[216] Ed POTTON, Film Review: Mary Magdalene (16. III. 2018.), na: https://www.thetimes.co.uk/article/film-review-mary-magdalene-q95j68mfr (17. III. 2018.).

Slika 20. Rooney Mara u ulozi Marije Magdalene kao apostolice apostola u filmu *Marija Magdalena* Gartha Davisa (2018.)

Isus je u *Mariji Magdaleni* prijatelj žena, on među svoje sljedbenike poziva one koji se nalaze na marginama židovskog društva. Tako u sceni u kojoj susreće grupu žena Isus moli Magdalenu da im govori o Kraljevstvu, međutim i sam se upliće u raspru kada mu iznesu slučaj silovanja i ubojstva koji su svakodnevica u patrijarhalnoj sredini, a koji ih vode u malodušje, nepovjerenje prema muškarcima i neprihvaćanje poruke o nekom boljem svijetu i budućnosti. Isus daje za pravo njihovoj srdžbi, međutim moli ih da oproste muškarcima jer će samo tako otvoriti prostor Kraljevstvu koje im naviješta; on ne poziva na bunt i uzvraćanje nasilja u smislu »oko za oko, zub za zub«, ali niti ne pasivizira žene već im daje snagu da se tom nasilju mirotvorno odupru. Isusova poruka mira i opraštanja te pitanje nasilja nad ženama aktualni su i danas, te je za vjerovati kako su Edmundson i Goslett ovu fiktivnu scenu koju ne nalazimo u evanđeljima[217] (ili barem ne u ovom obliku) umetnule kako bi donijele utjehu mnogim ženama žrtvama obiteljskog nasilja, a Isusa prikazale kao feministički osviješćenog muškarca, onog koji žene razumije i na njihovoj je strani, iako je do kraja vjeran ideji o praštanju i nenasilju, čak i prema opresoru. U Davisovu filmu, kako je i za očekivati, Magdalena s Isusom ostaje do kraja: na Posljed-

[217] To ne znači da u evanđeljima ne postoji scena nasilja nad ženama. Prisjetimo se samo kamenovanja žene zatečene u preljubu (Iv 8,1-11) u kojoj se osuđuje samo žena premda Levitski zakon (20,19) i Ponovljeni zakon (22,22-24) u takvim slučajevima predviđaju smrtnu kaznu i za muškarca i za ženu.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 442

njoj večeri sjedi tik do njega čime joj još jednom ukazuje čast ljubljene učenice, pod križem ga oplakuje zajedno s majkom Marijom, a Isus joj se po uskrsnuću prvoj objavljuje te je šalje da njegovu poruku o tome da se usredotoče na ovdje i sada radije negoli na ovozemna božanska kraljevstva navijesti prestrašenim apostolima učinivši je tako svojim glasnikom, apostolicom apostola: jedina ona shvaća i prenosi poruku kršćanstva.

Marija Magdalena prikazuje Magdalenu u potpunosti nestereotipno kako u odnosu na njen tjelesni izgled, život prije susreta s Isusom ili odnos koji je imala s njim. Ta eterična i inteligentna heroina koja prkosi moralnim normama svoga vremena ne samo da nije manje vrijedna od ostalih učenika, ona prednjači u ljubavi prema Bogu i naviještanju Radosne vijesti. Više nije okajana plačljivica ili ona koja kosom pere Isusu noge u znak pokore; u 21. stoljeću prepoznaje ju se kao autsajdericu transformiranu u samouvjerenu lidericu prvih kršćana koja prkosi rodnim ulogama, zna što želi i slijedi svoje srce u ostvarenju duhovnog poziva bacajući tako novo svjetlo na ulogu i značaj žena u prvim kršćanskim zajednicama. Osim sadržajno, ova se filmska hagiografija od ostalih razlikuje i svojevrsnom audiovizualnom mirnoćom i pročišćenom estetikom koju karakterizira visoka produkcijska vrijednost, profinjena režija i sugestivna fotografija kojoj je svakako pogodovalo snimanje na lokacijama u južnoj Italiji (između ostalog i u Materi u kojoj je Pasolini snimio *Evanđelje po Mateju,* a kojemu je ovaj film sličan i po izostanku vizualnog kiča koji je tako često prisutan u biblijskim spektaklima) i Malti, a koje djeluju veoma autentično. Meditativnoj atmosferi i duhovnoj introspekciji na koju film svojom slikom i riječima poziva doprinijela je i izvanfilmska glazba astralnog ugođaja islandskog kompozitora Jóhanna Jóhannssona i čelistice Hildur Guđnadóttir. Za očekivati je da će se nakon ove velike prekretnice u povijesti biblijskog filma naći još redatelja koji će u povijesnim i biblijskim velikankama pronaći inspiraciju za svoje filmske priče.

2.8. MAGDALENINE FILMSKE DVOJNICE — PALE ŽENE ZLATNA SRCA

Do sada smo se osvrnuli na više od dvadeset najznačajnijih filmova iz žanra povijesnog biblijskog epa u kojima se u većoj ili manjoj ulozi pojavljivala i Marija Magdalena predstavljena kao povijesna osoba i Isusova sljedbenica. No filmska povijest bilježi i filmove u kojima su ženski likovi metaforički nadahnuti osobom Marije Magdalene, pa ako ih izbliza promotrimo i

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 443

analiziramo u njima ćemo prepoznati niz motiva koji će upućivati na Magdalenu kakvu su nam je do naših dana prenijela evanđelja, kršćanska tradicija i razne legende. Riječ je tu o likovima palih žena sumnjiva morala, zločestih preljubnica, atraktivnih ljepotica, seksualnih napasnica i nesretnih prostitutki koje će dotaknute i otkupljene istinskom ljubavi — duhovnom ili svjetovnom — doživjeti neku vrstu sekularnog obraćenja i to najčešće zahvaljujući muškom kristolikom liku[218]. Te ženske likove možemo nazvati »magdalenskim likovima« ili »Magdaleninim dvojnicama«, a primjeri *par excellence* jesu argentinski film *Marija Magdalena* (*María Magdalena*) Carlosa Huga Christensena i poljski *Kratki film o ljubavi* (*Krótki film o miloscì*) Krzysztofa Kieślowskog. Priče tih filmova nisu povijesno, zemljopisno ili nacionalno ograničene na Judeju prvih godina naše ere niti se likovi nužno nazivaju biblijskim imenima. Magdalenski i kristoliki likovi mogu se pojaviti u najneočekivanijim kontekstima i utjeloviti se u najneobičnijim osobama, što će posebno biti vidljivo u spomenutom filmu Krzysztofa Kieślowskog.

Argentinski redatelj Carlos Hugo Christensen svojim filmom *Marija Magdalena* iz 1954. godine režirao je neku vrstu *hommagea* meksičkom filmu nastalom osam godina prije — *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale.* Riječ je o dva veoma slična, a opet toliko različita filma koje nam je u nasljeđe ostavila Latinska Amerika s obzirom na predstavljanje Marije Magdalene na velikom platnu. Paralele između tih dvaju filmova neminovne su kao što ćemo vidjeti u nastavku, no dok je Torresova Magdalena prikazana kao povijesni lik novozavjetne drame u kojemu glumi obraćenu grešnicu i najvjerniju učenicu Isusa iz Nazareta, Christensen će tu priču aktualizirati prebacivši svoje likove u 20. stoljeće i donekle promijeniti povijesne okolnosti Magdalenina života. Svakom gledatelju koji je iole upoznat s evanđeoskom pričom neće biti teško povući poveznicu između nje i priče iz filma *Marija Magdalena* s obzirom na to da se redatelj nije trudio sakriti svoje namjere, a što je vidljivo i iz izbora imena većine likova: María Magdalena, Lazar, Marta, Pedro itd. Iz tog ćemo razloga o ovome filmu moći

[218] Petar Malone kristolike likove definira sljedećim riječima: »'Kristoliki lik' stoji za svaki lik u umjetnosti koji nalikuju na Isusa. Osobno ime Isus daje se likovima Isusa. Titula 'Krist' — 'Mesija', ili 'Pomazanik' — koristi se za one koji odražavaju njegovu misiju. U filmovima scenaristi i redatelji prikazuju i likove Isusa i kristolike likove.« Peter MALONE, *Jesus on our Screens,* u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 59-60. O kristolikim likovima u filmovima više vidi u: Martien E. BRINKMAN, *Jesus Incognito. The Hidden Christ in Western Art since 1960*, Amsterdam — New York, 2013.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 444

govoriti kao o »imaginarnoj transfiguraciji«[219] Isusa i Magdalene jer u njemu svi likovi i radnje koje poduzimaju implicitno reflektiraju događaje opisane u evanđeljima kao i ranije filmove o povijesnom Isusu.

Iako je Carlos Hugo Christensen bio poznati argentinski redatelj i u filmu je angažirao velike argentinske glumačke zvijezde, poput prelijepe Laure Hidalgo u ulozi Marije Magdalene, ovaj crno-bijeli film nije briljirao što se tiče produkcijske vrijednost ili scenarija koji je u određenim segmentima predvidljiv, banalan i nepotrebno moralizatorski. No usprkos njegovim stilskim i scenarističkim manama, zanimljivo je na trenutak ući u priču i pogledati kako je jedan redatelj osuvremenio Magdalenu transportirajući je u 20. stoljeće. Radnja filma, koja je snimana na brazilskim lokacijama, donosi nam priču o *femme fatale* Mariji Magdaleni koja u sebi utjelovljuje one osobine koje su njenoj slavnoj imenjakinji kroz povijest »natovarili na leđa« kroz razne legende i umjetničke prikaze: lijepa crnokosa djevojka koja vođena strašću i egoizmom gazi sve koji joj se nađu na putu. Bogata je i moćna, priprema gala zabave, druži se s uglednim muškarcima, manipulira njima, a više od svega voli kušati zabranjeno voće: supruga svoje prijateljice, Rómula (Ricardo Castro Ríos), kojega će zavesti i natjerati da ostavi svoju fizički nježnu i psihički krhku suprugu koja predstavlja Magdalenin antipod ali i klasičnu holivudsku dihotomiju zle zavodnice i dobre supruge i majke.[220] U Magdaleni koju upoznajemo u prvoj polovini filma nema ničega

---

[219] Theodor Ziolkowski proučavao je protagoniste književnih djela koji su metaforički odražavali lik Isusa iz Nazareta te navodi pet osnovnih kategorija tih »kristolikih« ili »isusovskih« likova: imaginarne biografije o Isusu, *Jesus redivivus*, *imitatio Christi*, pseudonim Krista i imaginarna transfiguracija Isusa. Kada je riječ o filmu *Marija Magdalena,* njegovi će likovi pripadati u posljednju kategoriju. Naime, Ziolkowski tvrdi da »imaginarnu transfiguraciju Isusa« možemo pronaći u onim djelima u kojima radnja oponaša događaje onako kako ih opisuju evanđelja, ali ne doslovce. Neki se protagonist tako može definirati kao »transfiguracija Isusa« ne na temelju ideologije koju naučava već isključivo na temelju akcija koje poduzima a koje implicitno aludiraju na događaje iz Isusova života onako kako su opisani u evanđelju. Riječ je o suvremenom junaku koji i svjetonazorski može biti pod utjecam Krista, no on može biti i opsesivni paranoik, nietzscheanski elitist, neki stranački djelatnik ateist, ili liječnik idealist kao što je to slučaj u analiziranom argentinskom filmu. Struktura naracije, prisutnost čitave serije motiva koji se tradicionalno vežu uz Isusa (poput krštenja, kušnji, čuda, posljednje večere, izdaje, nepravednog optuživanja, mučenja, smrti) jesu glavni indikatori koji upućuju da fiktivna naracija koju čitamo ili gledamo pripada »imaginarnoj transfiguraciji Isusa«. Ono čemu Ziolkowski pridaje pažnju jesu događaji koji su obilježili život povijesnog Isusa, no ne nužno i Krista vjere. Usp. Theodore ZIOLKOWSKI, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton — New Jersey, 1972.

[220] Usp. Tania MODLESKI, *Loving with a Vengeance. Mass-produced Fantasies for Women*, New York, 1990.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 445

što bi nam moglo biti drago ili simpatično jer iz nje progovara isključivo cinizam, oholost i beskrupuloznost dok muči sve oko sebe, uključujući sestru Martu i brata Lazara koji je opominju zbog promiskuitetnog ponašanja. Kao što možemo primijetiti, Christensen se nije trudio sakriti očigledne paralele između svoje priče i one evanđelja jer glavne likove imenuje po uzoru na novozavjetne osobe kojih su ove ogledalo, a Magdalenu poistovjećuje s Marijom iz Betanije. I kao što je Magdalena došla na loš glas u patrijarhalnom društvu zbog slobodoumnog seksualnog ponašanja koje joj se prišilo još prije 1400 godina, a što će se nastaviti provlačiti većim ili manjim intenzitetom kroz čitavu povijest filma, tako će i protagonistica ovog filma izgubiti naklonost sviju nakon što se dozna da je u vezi s oženjenim muškarcem. Zanimljivo je međutim da Rómula nitko neće osuđivati niti mu pridijevati pogrdne epitete, kako likovi u filmu tako vrlo vjerojatno i gledatelji, jer je predstavljen kao muškarac dobra srca kojega je zavela zla žena te je u tom smislu bez osobne odgovornosti te eventualno vrijedan žaljenja. Motiv tamnokose *femme fatale* i markantnog supruga koji je ne vlastitom krivnjom upleten u ljubavne mreže zlikovke (koja je, usput rečeno, zla zato što je loša prema muškarcu) lajtmotiv je mnogih telenovela i sapunica ali i predmet kritike feminističkih medijskih studija.[221]

Kada Magdalena upozna znanstvenika i liječnika Davida, koji je život posvetio liječenju siromašnih i otkrivanju lijeka protiv smrtonosnih bolesti, ta se loša djevojka polako pretvara u dobru curu koja shvaća da je svoj život potratila na prolazne i grešne stvari. Susret s tim tipičnim kristolikim likom ili »imaginarnom transfiguracijom Isusa« koji ju jedini prihvaća i ne osuđuje te oko sebe okuplja marginalce a svoja medicinska otkrića dijeli s nekoliko muških učenika među kojima je glavni doktor Pedro, od te će klasične antijunakinje učiniti heroinu i Davidovu gorljivu pomoćnicu. Magdalena se i vanjštinom transformira, pa će sada izgledati poput neke svetice s pobožnih sličica: skrušena pogleda, blagih riječi i nadasve čedne odjeće. Magdalenina je preobrazba definitivna i potpuna — zločestoj brakolomki željnoj moći i seksa nema više ni traga. S druge strane, u antagonista priče polako se pretvara Davidov učenik kojega tumači Homero Carpena. On je zavidan i ljutit što je jedna grešnica postala dio njihova tima, čime se pretvara u Judinog dvojnika koji se ljuti na Isusa kada grešnici dopušta da ga maže skupocjenim uljima i tako rasipa novac (usp. Iv 12,1-18). No da je zaista riječ o metaforičkom prikazu Jude i Isusa, bit će potpuno jasno kada

[221] Usp. *Isto.*

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 446

ovaj odluči izdati Davida. Naime, nakon što Magdalena odbije njegovo nasilno udvaranje, osmisli paklenu osvetu: u cjepivo koje je David otkrio kako bi spasio seosku djecu ubacuje otrov te djeca umiru, a Isus, *alias* David, još jednom nakon 1900 godina prolazi svoj križni put: nevin je optužen i osuđen na smrt.

Motiv ljubavnog odnosa između Jude i Magdalene čini se da je izvorno filmska invencija koja priči daje određenu dozu dramatičnosti i ljubavnog konflikta, a imali smo ga prilike gledati u nekoliko filmova kao što su *Juda* (1911.), *Marija Magdalena* (1914.), *Kralj kraljeva* (1927.), *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* (1946.), dok su se kao najveći suparnici priče njih dvoje pojavili u filmu *Isus Krist Superstar* (1973.). Juda i Magdalena likovi su koji predstavljaju svojevrstan antipod u novozavjetnoj priči jer se uvijek jedno od njih pretvara u grešnika a drugo u sveca, čime pozivaju na promišljanje o čovjekovoj slobodnoj volji koja se može odlučiti »za« ili »protiv« Boga. Navještaj negativnih događaja koji će zadesiti jednu naoko idiličnu atmosferu šačice dobrih ljudi koji žele spasiti svijet, Christensen čini ekspresionističkom igrom svjetla i sjene koja se nadvila nad Magdalenu u liku »Jude« koji u jednom trenutku podsjeća na Murnaovog Nosferatua te nakošenim kadrovima koji simboliziraju unutarnji nered i prijetnju koje je u antagonista priče unijelo samo zlo. Magdalena će na kraju biti jedina osoba koja staje u Davidovu obranu pred sucima koji su metafora Rimljana i pred razbjesnjelom ruljom koja traži Davidovu osudu zbog smrti seoske djece, a koji nas nedvojbeno podsjećaju na Židove koji traže Isusovu smrt. Ono što se moglo i očekivati, glavni joj tužitelj ne dopušta svjedočiti u Davidovu korist jer je žena na zlu glasu, brakolomka i bludnica — svi epiteti koji su se povijesno pridijevali Mariji Magdaleni. Pedro se pak, nimalo neobično, nije pojavio kao svjedok obrane jer se prestrašio da bi i on mogao završiti poput svoga učitelja, a ubojica i izdajnik »Juda« prisežući na evanđelje lažno svjedoči protiv Davida koji na kraju umire jer je pristao da mu ubrizgaju smrtonosni serum misleći da će tako dokazati svoju nevinost. I dok se Davidov život polako gasi dok korača prema zatvoru, taj njegov put u kolektivnoj svijesti priziva u pamćenje Isusov križni put prema Golgoti na kojemu će mu rupčić ovoga puta pružiti Veronika u liku zatvorske bolničarke. Dok vani sijevaju i udaraju munje kao na sudnji dan, David umire. Uz njegov krevet jedino neutješno plače Magdalena pateći za čovjekom koji ju je podučio pravim životnim vrijednostima, a melodramatična izvanfilmska kompozicija J. H. Bacha, *Air on the G string*, ugođaj čini uzvišenim i dos-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 447

tojanstvenim pa dok gledamo tog *Homo patiensa* kako umire, osjećamo da ne umire tek običan čovjek.

Upravo će Magdalena biti osoba kojoj taj kristoliki lik daje zadatak da nastavi njegovo poslanje u svijetu i liječi bolesne, kao što je Isus Magdaleni dao zadatak da ostalim učenicima javi da ga je susrela te da uzlazi k Ocu. Za to vrijeme u paralelnoj montaži pratimo učenika izdajicu kako izbezumljeno luta gradom i, veoma predvidljivo, okončava svoj život vješanjem. Posljednja sekvenca događa se na groblju koje djeluje prilično nadrealno te još jednom otkriva da se redatelj u pojedinim scenama nadahnuo njemačkim ekspresionizmom kako bi dočarao neobičnu i nesvakidašnju atmosferu; među mnoštvom nadvijenih križeva prisluškujemo razgovor Pedra i Magdalene koja dostojanstveno stoji sklopljenih ruku dok tješi čovjeka koji je iznevjerio Davida. Naime, Pedro kao učeni liječnik svjedoči kako nikada nije pročitao nešto tako veliko i važno kao što je Davidovo istraživanje te si ne može oprostiti kukavičluk, iako je dobro poznavao Davidovu mudrost i znanstvenu utemeljenost njegovih iznašašća. Shrvan osjećajem krivnje i nošen oduševljenjem zbog Davidovih otkrića, odlučuje dati otkaz na uglednom poslu kojim se bavio te ostatak života posvetiti misiji koju je započeo David. Magdalena također kreće u svoju misiju, a svoja materijalna dobra daruje Pedru kako bi usavršio Davidova otkrića i pomagao bolesnima. Magdalena poput prave apostolice odlazi »tamo gdje je zovu«, a scena koja slijedi veoma nalikuje na posljednje kadrove Torresova istoimenog filma u kojima bosa i neopterećena materijalnim hodi ulicama naviještajući Radosnu vijest. Lauru Hidalgo isto tako vidimo u totalu dok hoda bespućem te posjećuje siromašne i one koje je nekoć prezirala (među njima i seoskog župnika) te kojima će odsada služiti i nastaviti Davidov (Kristov!) put u želji da se otkupi za svoje grijehe i propuste. Iako je Magdalena bila jedina koja je do kraja ostala uz Davida shvaćajući njegovu veličinu, na kraju ipak prvenstvo prepušta jednom muškarcu koji to objektivno ničime nije zaslužio: prepušta mu novac, ugled i čast, a ona će možda pasti u zaborav ili ostati zauvijek pamćena kao brakolomka. Tako Christensenova Magdalena još jednom postaje žrtvom patrijarhalnog svjetonazora kojem se nesvjesno pokorila.

Kroz Christensenov film svjedočimo klasičnom prikazu Marije Magdalene koji je kroz stoljeća postao dio kolektivne imaginacije. Iako scenarij njegova filma ne odgovara evanđeoskim izvještajima, prosječan će gledatelj u toj ženi odmah prepoznati njenu biblijsku imenjakinju jer potpuno imitira sastavnice koje su je kroz povijest obilježile. Christensen u Magdaleni

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 448

gleda Mariju iz Betanije kao preljubnicu i laku te oholu ženu, ali i obraćenicu te najsrčaniju Isusovu sljedbenicu koja do kraja ostaje uz njega. Redatelj je tako nastojao iskoristiti svaki mogući element koji pobožnog vjernika i gledatelja može potaknuti da prepozna i poveže ovu priču i evanđelje, sa željom da je ipak malo osuvremeni i približi suvremenoj publici. Poruka filma je očita, a i jasno je ispisana u odjavnom kadru: »Dokle postoji i samo jedan čovjek koji se uspio vratiti na pravi put, zašto gubiti nadu?« Ako je u tome uspjela jedna razvratna i grešna žena poput Magdalene, onda je to moguće baš svakome. Magdalena tako nastavlja biti prototip čovjeka koji je spoznao krivnju vlastitih grijeha i propusta, za njih se pokajao i dobio novu šansu. Ona je, istina, prikazana i kao učenica, no ipak se čini da redateljev primarni cilj nije bio teologizirati o ženskom apostolstvu ni provocirati katoličku tradiciju. Svojim je filmom prije svega želio reći da je poruka evanđelja i danas aktualna, te da smo svi pozvani na obraćenje. Iako se vjera i transcendentno u priči izrijekom ne spominje, kršćanska poruka zakamuflirana je u humanističku poruku o imanentnom spasenju koje je svima dostupno kroz istinsko čovjekoljublje i slijeđenje općeljudskih ideala, a što je shvatila i iskusila i grešnica iz Magdale.

Simboli i metafore koji će upućivati na Magdaleninu dvojnicu u *Kratkom filmu o ljubavi* (1988.) Krzysztofa Kieślowskoga prosječnom će gledatelju biti nešto teže prepoznatljivi, pa se tek pažljivim i analitičkim gledanjem mogu uočiti poveznice između glavnih protagonista i evanđelja. *Kratki film o ljubavi* dulja je verzija televizijskog filma *Dekalog: Šest* iz serijskog ciklusa *Dekalog* koji se prikazivao na Poljskoj televiziji 1989. godine. Predstavljen je i na filmskom festivalu u Veneciji te je, uz *Kratki film o ubijanju* (*Krótki film o zabijaniu,* 1988.), utro put svjetskoj slavi jednog od najuglednijih poljskih redatelja druge polovine 20. stoljeća — Krzysztofa Kieślowskog. Riječ je o neobičnoj priči koja govori o još neobičnijoj ljubavi mladog poštara Tomeka (Olaf Lubaszenko) i mnogo starije fatalne i promiskuitetne Magde (Grażyna Szapołowska). Kroz tu priču Kieślowski i koscenarist mu Krzysztof Piesiewicz donose svoje viđenje šeste Božje zapovijedi »Ne sagriješi bludno« nudeći jednu sasvim novu interpretaciju. Radnja je smještena u tipičan varšavski kvart Poljske s kraja osamdesetih godina prošloga stoljeća u kojem živi sramežljivi i povučeni devetnaestogodišnji Tomek, mladić odrastao u sirotištu koji sada stanuje s majkom svoga prijatelja Marcina. Njegova je glavna opsesija promatranje teleskopom lijepe Magde, plavokose naglašeno erotizirane žene u poznim tridesetima koja živi u zgradi nasuprot njegovoj, pa svake večeri voajeristički sudjeluje u nje-

Slika 21. Marija Magdalena (Laura Hidalgo) u filmu *Marija Magdalena* Carlosa Huga Christensena (1954.)

nim aktivnostima gledajući je kako oskudno odjevena izrađuje sliku na tkalačkom stroju, igra karte solitaire (koje su metafora sudbine s kojom Magda poistovjećuje vlastitu slobodu) ili prima nepoznate muškarce u stan. No u trenucima u kojima se upušta u seksualni odnos s ljubavnicima Tomek odmiče teleskop. Tim motivom Tomekovog promatranja žene u susjednoj zgradi redatelj odaje počast slavnom majstoru napetosti Alfredu Hitchcocku koji je više od tri desetljeća prije svog protagonista Jeffa, kao i same gledatelje *Prozora u dvorište*, pretvorio u savršene voajere »muškog zurenja«. Gledanje objekta svoje žudnje kroz teleskop u ovoj priči konotira više stvari. Daljina koja postoji između Tomeka i Magde čuva čistoću i sakralnost mladićeve ljubavi koju se dodirom ne smije obeščastiti, zato ju se promatra samo izdaleka. Staklo koje dijeli to dvoje nesuđenih »ljubavnika« predstavlja nemogućnost bliskosti i zatvorenost u vlastite percepcije svijeta. Tomek, istina, smišlja i niz načina da Magdu vidi izbliza, da ostvari s njome kontakt licem u lice, pa joj šalje lažne pozivnice za preuzimanje novca u poštanskom uredu u kojemu radi, ili pak uzima dodatan posao dostavljača mlijeka u njenoj stambenoj zgradi. Kada jedne večeri kroz teleskop ugleda Magdu kako, nakon prekida s još jednim muškarcem, nesretna dolazi kući i po stolu prolijeva mlijeko te neutješno plače zbog još jedne propale ljubavi, Tomek postavlja veoma neobično pitanje prijateljevoj majci: »Zašto ljudi plaču?« U tom nam se trenutku čini kao da je s nekog drugog planeta i ustvari kroz Magdu upoznaje ljudske emocije. Budući da je kod Kieślowskog gotovo nemoguće pronaći kadrove i detalje koji ne bi imali skriven smisao, tako i Magdino prolijevanje mlijeka također na konotacijskoj razini nosi dublje značenje. Naime, mlijeko u klasičnoj kršćanskoj ikonografiji označava Božju milost koja hrani, duhovnu hranu i besmrtnost, a poznato je i kako u Bibliji Bog obećava Izraelcima da će ih odvesti u zem-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 450

lju kojom teče »med i mlijeko«. Tako Magdino prolijevanje mlijeka na subtekstualnoj razini označava odbacivanje Božje milosti koje joj doslovno i metaforički donosi Tomek, a što postaje daleko jasnije u kontekstu kristološkog tumačenja filma i Tomeka kao kristolikog lika. Još jedan značajan vizualni detalj koji upućuje na biblijski podtekst filma, a iz kojega se lik Magde može iščitati kao magdalenski lik, jest teglica na Magdinom kuhinjskom stolu koja je identična alabastrenim posudicama s pomastima koje Magdalena nosi u mnogim ikonografskim prikazima, kao i u filmskim scenama u kojima dolazi Isusu pomazati noge.

U nizu »koincidencija« Tomek i Magda se napokon upoznaju te joj se Tomek ispovijeda priznajući da je svake večeri gleda i da je vidio kako plače, što Magdu vidno uzruja. Sljedećeg jutra, dostavljajući mlijeko ispred Magdinih vrata, izjavljuje joj ljubav, a na njeno pitanje što želi od nje, odgovara »Ništa!« Magdin ironični odgovor kako »Ljubav ne postoji!« odgovor je žene koja traga za pravom ljubavlju, a naišla je samo na niz razočaranja, poput mnogih filmskih Magdalena do sada. No usprkos svojem ljubavnom cinizmu, pristaje izići s Tomekom u želji da ga razuvjeri u mišljenju da idealna ljubav postoji ili mu se čak osveti jer joj se usudio toliko približiti i gledati je ranjivu dok plače. Nakon nevinog i simpatičnog druženja u slastičarnici Magda zaljubljenog Tomeka poziva u svoj stan kako bi mu pokazala što »ljubav« zapravo jest te ga tako ponizila; tog mladića koji do tada nije imao blizak kontakt sa ženom sam čin milovanja njenog nagog tijela dovodi do seksualnog vrhunca, nakon čega mu Magda objašnjava: »Ljubav je… ništa više od toga.« Ponižen od strane objekta svoje idealizirane ljubavi, on bježi kući i reže žile. Na literarnoj razini tu gestu nepobitno možemo protumačiti kao čin pokušaja samoubojstva zbog ljubavnog razočaranja i srama; suočavanja s bolnom istinom da je predmet njegove žudnje tek prizemna žena koja ne vjeruje u ljubav u Tomeku izaziva prevlast thanatosa nad erosom. No protumačimo li taj Tomekov čin iz kristološke hermeneutike, uočit ćemo da se zapravo radi o otkupiteljskom činu: on poput Krista prolijeva krv za osobu koju bezuvjetno voli. Uistinu, čim je Tomek istrčao iz Magdinog stana, ona doživljava katarzu; s prozora svoje sobe pokušava ga dozvati nadajući se da je gleda, na komad papira ispisuje riječi pokajanja »Vrati se. Oprosti mi.« Prvi je put vidimo u gesti kajanja i osjećamo da je shvatila svoju krivnju. Poslije će ga Magda potražiti u njegovu stanu, pod izlikom da mu želi vratiti jaknu koju je ostavio kod nje, te doznati da je prevezen u bolnicu. Magdu taj događaj potpuno mijenja; otad ona živi u iščekivanju Tomekova povratka i više se ne sastaje s bezimenim muškarcima

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 451

od kojih je tako uzaludno očekivala ljubav a dobivala tek kratko tjelesno zadovoljstvo. Sada se uloge mijenjaju: Magda se pretvara u voajera koji noćima dalekozorom kradomice promatra Tomekovu sobu ne bi li otkrila je li se napokon vratio taj misteriozni mladić koji ju je volio ne tražeći od nje ništa. Kada jedne noći zazvoni telefon, misleći da je s druge strane Tomek, Magda muškarcu priznaje da je imao pravo što se tiče ljubavi. No kada telefon zazvoni drugi put, muškarac traži Mariju Magdalenu te nam je jasno da to nije bio Tomek, a Magda razočarana prekida poziv. Zanimljivo je da u tom trenutku prvi put čujemo da je netko naziva Marijom Magdalenom, no ona na taj zaziv odgovara odrješito poručujući muškarcu da se zove Magda. Njeno je pravo ime podsjeća na vlastitu grešnost pa ga ne želi čuti, a gledatelj, ako do tada i nije povukao poveznicu između protagonistice Magde i slavne kršćanske obraćenice Marije Magdalene koju Isusova ljubav mijenja, sada će to vrlo vjerojatno učiniti. Kada jedne večeri napokon ugleda svjetlo u Tomekovoj sobi, na Magdinom licu javlja se izraz olakšanja i spokoja. Odmah odlazi k njemu i dok on spava u sobi s povojima oko zapešća, podsjećajući na ikonografiju mrtvoga Krista koji leži u grobu, u jednom trenutku želi dodirnuti njegove rane, no zaustavlja je Marcinova majka. Je li razlog što misli da Magda nije dostojna dotaći se onoga koji ju je neizmjerno ljubio? Nemoguće je međutim u tim gestama ne prepoznati biblijski opis susreta Magdalene i uskrslog Krista (Iv 20,17) koji joj govori da ga ne zadržava jer još nije uzašao Ocu, što će se u kršćanskoj tradiciji pretvoriti u riječi »Ne diraj me« a što je bio i čest predmet ikonografskog prikaza u kršćanskoj umjetnosti pod nazivom *Noli me tangere*, kao i u nekim filmovima koje smo do sada imali prilike analizirali. Naravno, u *Kratkom filmu o ljubavi* razlika postoji jer Magdi te riječi ne upućuje Tomek, već je gestom na to upozorava stara gospođa kod koje Tomek stanuje, a koja metaforički predstavlja anđela iz Isusova groba. Posljednji kadrovi, u kojima Magda uzima u ruke Tomekov teleskop kojim ju je nekoć voajerski promatrao, možda najviše otkrivaju otkupiteljsko-spasiteljsku dimenziju Kieślowskijevog filma. Dok Magda gleda kroz teleskop u smjeru svoga stana, iznenada ugleda sebe one noći kada je nakon još jednog ljubavnog razočaranja došla kući, slučajno prolila mlijeko po kuhinjskom stolu i zaplakala. No priča tu ne završava: dok gleda sebe kako plače, u stan ulazi Tomek, stavlja joj ruku na rame i pogleda punog ljubavi i milosrđa donosi joj konačno smirenje. U trenutku najveće boli, izvana snažna a iznutra krhka Magdalena napokon dopušta da joj se netko uistinu približi i zaviri u njenu nutrinu; dopušta mu da je gleda dok plače. Ona je sada gola u prenesenom

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 452

smislu riječi, potpuno se razotkrila i dopustila da joj netko dodirne rane. Tomek, kao kristoliki otkupiteljski lik koji joj nudi besplatnu ljubav i svojom je krvi otkupljuje, jedini uspijeva prekinuti njen egzistencijalni autizam. Kamera nas zatim vraća u Tomekovu sobu gdje u posljednjem kadru vidimo Magdu kako se napokon smješka (u mnogim kristološkim filmovima koje smo u ovom poglavlju analizirali, osmijeh koji je zamijenio suze Marije Magdalene viđali smo također na samom kraju filma, za njenog susreta s uskrslim Isusom). Tako Magda od pasivnog objekta muškog pogleda postaje aktivni subjekt, tj. ona koja gleda viđena je od sebe same. Gledajući samu sebe, doživljava samospoznaju, a klasičnu filmsku dihotomiju koja je prisutna na početku filma »aktivni muškarac koji gleda — pasivna žena koja je gledana«[222] Kieślowski ne invertira već mijenja čitavu paradigmu subjekta koji gleda i objekta koji je gledan spajajući ih u samo jednu osobu — ženu — Mariju Madgalenu.

Kratki film o ljubavi na metaforičkoj razini pripovijeda o susretu Isusa i Magdalene posuđujući novozavjetne simbole koji nas na to indirektno upućuju. Priča je to o otkupiteljskoj ulozi Tomekove bezuvjetne ljubavi prema Magdi koja na ljubav gleda s cinizmom. No nakon što susretne kristolikog Tomeka koji je za nju spreman dati život, počinje ljubav doživljavati kao solidarnost, brigu, *agape*, a ne tek mehanizam obrane u obliku tjelesnog uživanja. Tomek poštuje Magdinu slobodu i njeno nevjerovanje u autentičnu ljubav, ne pokušava je silom uvjeriti u suprotno. Lloyd Baugh u tom smislu ističe da je ovaj film »priča o ljubavnom odnosu koji je autentičan, odan i otkupljujući, ljubavna priča koja je ništa manje doli razrađena metafora otkupiteljsko-spasiteljskog susreta Isusa Krista i grešnice (Luka 7,36-50)«.[223] Redateljski izbor imena također upućuje na to da naša protagonistica Magda, ili Marija Magdalena kako je naziva njen prijatelj preko telefona, ustvari aludira na Mariju Magdalenu kršćanske tradicije — obraćenu grešnicu i Kristovu sljedbenicu. Budući da je koscenarist filma Krzysztof Piesiewicz bio gorljiv katolik te je u sve filmove za koje je pisao scenarije zajedno s Kieślowskim implicitno ubacivao biblijske elemente, može se pretpostaviti da je ovakvo metaforičko čitanje filma u kršćanskome ključu bila namjera i samih scenarista. Tomekov i Magdin odnos obilježen je ne samo duhovnom povezanošću već i tjelesnom naklonošću i Tomekovom

[222] Usp. Laura MULVEY, Visual Pleasure and Narrative Cinema,14-26.

[223] Lloyd BAUGH, Cinematographic Variations on the Christ-event. Three Films by Krzysztof Kieślowski. Part One: *A Short Film About Love*, u: *Gregorianum*, 84 (2003.) 3, 552.

Slika 22. Magda (Grażyna Szapołowska) kao magdalenski lik lake žene dobra srca u *Kratkom filmu o ljubavi* Krzysztofa Kieślowskoga (1988.)

tajnom zaljubljenošću, što sugerira ubacivanje nekanonske tradicije o erotskoj ljubavi koja bi prema nekim legendama postojala između Isusa i Magdalene, a što se posebno odrazilo u romanima popularne kulture.[224] Istina je i ta da i ova filmska metafora Marije Magdalene ulazi u stereotipni popularni prikaz magdalenskog lika utjelovljenog u promiskuitetnu ljepoticu koja, iako nam se u početku čini ohola i tašta, ustvari ima dobro srce i traži istinsku i bezuvjetnu ljubav. No istini za volju, iako Kieślowski ukalupljuje svoju Magdalenu u priču o ljubavi i seksu u okviru šeste Božje zapovijedi, ona ne griješi bludno jer mijenja seksualne partnere ili navodi Tomeka da je nečisto dira. Magdalenin grijeh ne odnosi se na tijelo, već prvenstveno na dušu i osjećaje; grijeh protiv šeste Božje zapovijedi prema Kieślowskom nalazi se u njenoj nemogućnosti da se prepusti ljubavi te želji da jednog mladića uvjeri kako je ljubav opsjena, stvar tek biokemijskih tjelesnih procesa. U televizijskoj skraćenoj verziji filma pod naslovom *Dekalog: Šest*, nakon »obraćenja« Magda se i vizualno mijenja: prestaje nositi raspuštenu kosu, njezina gestikulacija postaje smirenija, odjeća čednija, a kada u zadnjoj sceni gleda kroz staklo na vratima pošte tražeći Tomekovo lice, više u tom staklu ne vidimo odraz njenog lica koji smo viđali na početku filma dok je bila u svojoj narcisoidnoj fazi. Taj redateljski izbor da lik više ne vidi vlas-

[224] Usp. Anton K. KOZLOVIC, Jesus Covered in a Secular Wrapper. The Christ-figure in Popular Films, u: *Kinema. A Journal for Film and Audiovisual Media*, 24 (2005.), 1-25.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 454

titi odraz u staklu simbolizira izlječenje od narcisoidnosti te konačno sposobnost vidjeti osobu koja stoji nasuprot mene, a da u njoj ne tražim i projiciram sebe.

Marija Magdalena i *Kratki film o ljubavi* tek su dva u nizu primjera s protagonisticama koje su magdalenski likovi — najčešće pale žene lakog morala ili atraktivne ljepotice zaljubljene/zadivljene kristolikim likom, no na kraju postaju dobre djevojke oslobođene svake seksualne želje.[225] Ovakvih primjera filmova s Magdaleninim dvojnicama mogli bismo kroz povijest filmske umjetnosti pronaći mnogo, no prepuštamo čitatelju da se sam upusti u avanturu otkrivanja likova i priča koje metaforički reflektiraju svetopisamske osobe i događaje. Spomenimo za kraj tek nekoliko slavnih magdalenskih likova koji su obilježili povijest filmske umjetnosti: Lois Lane u *Supermanu* (Richard Donner, 1978.), Mireille u *Isusu iz Montreala* (Denys Arcand, 1989.), Vivian u *Zgodnoj ženi* (Garry Marshall, 1990.), Ellen Olenska u *Dobu nevinosti* (Martin Scorsese, 1994.), Bess u *Lomeći valove* (Lars von Trier, 1996.), Mary Magdalene u *Knjizi života* (Hal Hartley, 1998.).

[225] U gore odabranim filmskim primjerima vidjeli smo da je redateljeva želja bila prenijeti plemenitu poruku o obraćenju i pronalasku istinske ljubavi, no ponekad će se lik Magdalene iskoristiti u isključivo komercijalne svrhe i još više pridonijeti srozavanju žena na seksualni objekt muške požude, a Magdalenu vezati uz seksualnu prijestupnicu. Savršen primjer takvog iskorištavanja Magdalene dogodio se, na primjer, u erotskom hororu Waltera Boosa *Magdalena: Possessed by the Devil* (*Magdalena: opsjednuta đavlom*, 1974.) u kojemu seksepilnu plavušu Magdalenu opsjeda đavao te postaje seksualno nasilna i neukrotiva djevojka koju niti jedan muškarac ne može spasiti.

ZAKLJUČAK

U 123 godine postojanja sedme umjetnosti snimljeno je više od 130 filmova koji su inspiraciju pronašli u evanđelju. Mnogi novozavjetni filmovi u uvodnim kadrovima najavljuju da je ono što će prikazati u naredna dva-tri sata biblijski i povijesno istinito i autentično. No bez obzira na to koliko ti filmovi više ili manje odgovarali biblijskim izvješćima, nijedan od njih nije potpuno autentičan i vjerodostojan. Sve su to samo adaptacije evanđelja i osoba koje u njima susrećemo, a koje žele priču o Isusu i njegovim učenicima učiniti važnom i smislenom za ljude koji žive u specifičnom povijesno-kulturnom kontekstu u kojemu je film realiziran ili ih pak staviti u pitanje. Svaki »povijesni« film tako reflektira glavne karakteristike određenih društveno-kulturnih te povijesnih struktura i fenomena vremena.

U dvije tisuće godina lik Marije Magdalene prošao je značajan i višeslojan razvoj. Unutar tog razvoja mogu se razlikovati tri temeljne forme njenog opisivanja koji se u filmovima također pojavljuju, iako ne svi s jednakom frekventnošću: obraćene grešnice, ljubavnice i supruge te privilegirane učenice. Filmska Marija Magdalena tako će, baš poput Isusa, biti odraz vremena i njegovog vjerovanja i zato ćemo je u filmovima ponekad susretati u liku *femme fatale* i obraćene kurve, ponekad u liku žene koja je prijetnja Isusovoj tjelesnoj čistoći, a ponekad, iako nešto rjeđe, kao važnu učenicu i apostolicu apostola. No svim filmovima s likom Magdalene zajedničko je to da ni u jednom od njih Magdalena nije samo Magdalena iz kanonskih evanđelja: žena koju je Isus oslobodio od demona, koja je slijedila Isusa za vrijeme njegova javnog djelovanja i susrela ga po uskrsnuću. Isto tako, ona nikada ne opstoji sama za sebe a da u igri nije i Isus s kojim uvijek dolazi u tandemu i na kojeg se onda priča uglavnom i usredotoči. Magdalena je žena koja ukazuje na Onoga koji ju je spasio; poput Ivana Krstitelja ona predstavlja »glas koji viče u pustinji« o onome koji je donio otkupljenje i oslobodio ljude od grijeha bez obzira na to koliko veliki bili.

Marija Magdalena, uz Djevicu Mariju i Judu, novozavjetni je sporedni lik koji je najviše inspirirao umjetnike, od slikara pa do suvremenih film-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 456

skih redatelja. Od samih početaka kinematografije te prvih filmova o Isusu susrećemo se s tom ambivalentnom ženom za koju mnogi teolozi, povjesničari, vjernici i umjetnici nisu znali, a ni danas ne znaju, kamo je točno smjestiti. Prikazati kroz audiovizualnu naraciju jednu osobu o kojoj je tako malo rečeno u Novome zavjetu, a koja je opet bila toliko važna da joj se, prema svjedočenju evanđelista, Isus prvi ukazao po uskrsnuću, nije nimalo lak zadatak. Filmski redatelji i scenaristi zato su se u svome pripovijedanju oslanjali, kao što smo mogli vidjeti, na mnoge izvore: Novi zavjet, legende, teološke spekulacije, pučke pobožnosti, propovijedi pape Grgura Velikog, gnostičke spise ili vlastitu maštu. Kao što tvrdi Catherine O'Brian, »nastojanja da se životi žena iz evanđelja prenesu na ekran — posebno u slučaju Marije Magdalene — otkrivaju poteškoće u povezivanju teologije s umjetničkom inspiracijom posebno kada se tom sklopu dodaju rodna pitanja«.[226]

Kroz analizu dvadeset i četiri najznačajnija filma u kojima se pojavljuje lik Marije iz Magdale, od razdoblja nijemoga filma pa do današnjih dana, primijetili smo nekoliko glavnih tendencija. Prije svega, lik Marije iz Magdale najčešće se pojavljuje kao sporedan lik u tzv. *Jesus-figure* filmovima tj. onima koji govore o povijesnom Isusu iz Nazareta. No u nekoliko nijemih i zvučnih filmova mogli smo vidjeti Magdalenu kao protagonisticu radnje — riječ je o svojevrsnim fiktivnim hagiografijama poput *Marije Magdalene* Arthura Mauda (1914.), Miguela Contrerasa Torresa (1945.) ili Gartha Davisa (2018.). Iako evanđelja nigdje ne opisuju Magdalenu kao prostitutku, filmovi preferiraju prikazati tu ženu slijedeći tisućljetnu kršćansku tradiciju prema kojoj je bila upravo to: kurva, kurtizana, javna grešnica, preljubnica; ukratko, žena lakog morala opterećena ljagom seksualnih prijestupa. Gotovo svi filmovi koje smo u ovom poglavlju spomenuli slijedili su taj stereotipni prikaz Marije Magdalene, s jedinim iznimkama u filmovima kao što su *Evanđelje po Mateju* (1964.), *Mesija* (1975.), *Evanđelje po Ivanu* (2003.), *Marija Magdalena: oslobođena od srama* (2007.), *Marija* (2005.), *Sin Božji* (2014.) i *Marija Magdalena* (2018.). Jedan od razloga zbog čega se redateljima sviđa predstaviti Magdalenu kao prostitutku vjerojatno leži u činjenici da su filmovi o Isusu prilično predvidljivi i da u svoju fabulu ne uključuju scene seksa i romanse. Lik žene koja je vezana uz seksualne prijestupe radnju čini provokativnijom i privlačnijom jer *sex sells*, a što je još dvadesetih godina prošloga stoljeća dobro shvatio i veliki holivudski filmaš Cecil B. DeMille te odlučio iskoristiti Magdalenin seksepil kako bi povećao

[226] Catherine O'BRIAN, Women in the Cinematic Gospels, 459.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 457

gledanost svog biblijskog epa i utro put prikazima budućih filmskih Magdalena. Također, bludnica Magdalena omogućuje redateljima da prikažu transformaciju koju čovjek može doživjeti zahvaljujući Božjoj intervenciji: od prostitutke i preljubnice ona se obraća u pobožnu i čednu Isusovu sljedbenicu i učenicu. A ako je Magdaleni to bilo moguće, onda je moguće svakome.

Najčešće obraćenje u novozavjetnim biblijskim filmovima jest upravo ono Marije Magdalene. U nekoliko se filmova to očituje kroz izvođenje egzorcizma u kojemu Isus iz nje izgoni zloduhe, kao što svjedoči Evanđelje po Luki 8,2 (DeMilleov *Kralj kraljeva, Marija Magdalena: grešnica iz Magdale, Magdalena: oslobođena od srama, Čudotvorac*[227]). Crpeći inspiraciju iz propovijedi pape Grgura Velikog, demone koji su istjerani iz Magdalene DeMille i Torres poistovjećuju sa sedam smrtnih grijeha, a njihov izlazak iz Magdalene prikazuju uz pomoć dvostruke ekspozicije. Osim kao ženu iz koje je Isus istjerao demone, Magdalenu se poistovjećuje i s anonimnom grešnicom (Lk 7: 36-50) koja kleči pred Isusom, pere mu noge svojim suzama i briše dugom gustom kosom u znak pokajanja (*Život i muka Isusa Krista*, *Od jaslica do križa, Najveća priča ikad ispričana, Isus Krist Superstar, Marija Magdalena: grešnica iz Magdale, Isus iz Nazareta, Marija Magdalena* Raffaelea Mertesa). Ta je priča, s raznim varijacijama, ispričana u sva četiri evanđelja, no ni u jednom se tu ženu ne poistovjećuje s Magdalenom. Filmaši pod utjecajem tisućljetne tradicije u tu scenu najčešće ubacuju lik Marije Magdalene, a čin pranja i pomazivanja prikazan je kao dokaz njenog obraćenja. Glumice u toj sceni obično proliju more suza, što je još jedna popularna asocijacija koju se veže uz Mariju Magdalenu, a koja je proizašla iz srednjovjekovnog slikarstva. Njene suze znak su otkrivanja vlastite krivnje i izvanjski izraz duhovnog pročišćenja. I dok u Lukinom evanđelju grijesi te anonimne žene sadržajno nisu bili poznati, kasnije ih se tumači u kontekstu seksualnog kršenja zakona: požude, prostitucije, brakolomstva ili promiskuiteta. Pretpostavka da je Magdalenin »grijeh« seksualne naravi temelji se vrlo vjerojatno na rodnoj stereotipizaciji i ideji da žena predstavlja »vrata đavla« po kojoj je u svijet ušao grijeh, a često se kod crkvenih otaca taj prvi grijeh vezao uz požudu i blud. Zanimljivo je primijetiti da pomazanje može biti i znak ljubavne naklonosti (dvosmisleno je u tom kontekstu npr. značenje pomazanja u *Isusu Kristu Superstaru*), no u filmovima je toj

[227] Animirani film *Čudotvorac* (*The Miracle Maker*, Stanislav Sokolov, Derek W. Hayes, 2000.) nije bio uvršten u prethodne filmske analize jer su bili izdvojeni isključivo filmovi iz roda igranog filma.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 458

gesti ipak najčešće pridržano značenje brižnog djelovanja. Spomenimo i to da je u nijemim filmovima o Isusu Magdalena najčešće prikazana upravo u ulozi grešnice koja Isusu pomazuje noge, no redatelji je izbjegavaju u bilo kojem trenutku vizualno prispodobiti ženi lakog morala tako da će Magdalena sve do kraja dvadesetih godina biti prikazana kao dostojanstvena, uvijek čedno odjevena te nimalo erotizirana obraćenica. Bilo kakve seksualne aluzije ili provokativan izgled i poze za publiku tog vremena i filmske kodove dobrog ukusa bili su neprihvatljivi. Seksi Magdalena na velika vrata svjetske kinematografije ulazi kroz holivudske studije tek 1927. godine u filmu Cecila B. DeMillea *Kralj kraljeva*.

Još jedna popularna prerađevina Magdaleninog lika kao obraćene grešnice jest identificiranje nje i žene koja je počinila preljub te je Židovi žele kamenovati na smrt prije negoli susretne Isusa koji će je spasiti od smrtne kazne (Iv 8,1-11). Taj je scenarij prikazan u nekim od najpoznatijih filmova o Isusu poput Rayevog *Kralja kraljeva*, *Najveće priče ikad ispričane*, *Isusa iz Nazareta*, *Posljednjeg Kristovog iskušenja* te tvori i jednu od sekvenci *flashbacka* u Gibsonovoj *Pasiji*. U filmu *Sin Čovječji* (Mark Dornford-May, 2006.), priči o Isusu koja je smještena u Južnu Afriku 21. stoljeća, scena kamenovanja zamijenjena je kaznom paljenja: muškarac polijeva benzin po Magdaleni prije negoli se uplete Isus i spasi je. No i u slučaju kada se slijedi biblijska koherentnost te se Marija Magdalena ne izjednačuje sa ženom uhvaćenom u preljubu, i dalje je naglasak na Magdaleninom liku prekrasne ali pokajničke »pale žene« iako možda nikada nećemo doznati na čemu je to ona točno »pala«. Magdalena je tako najčešće portretirana jednostavno kao prostitutka dobra srca koja u susretu s Isusom postaje čedna i sveta. Tu želju da se Magdalenu na različitim razinama, od crkvene do umjetničke, prikaže kao okajanu prostitutku Rita Nakashima Brock i Susan Thistlethwaite nazivaju »klevetom« i »načinom da se žene isključi iz vjerskog vodstva i Isusovog pokreta«.[228]

U mnogim filmovima u kojima je predstavljena kao »kurva pokajnica« Magdalena će se prije Isusove muke povezati s njegovom majkom Marijom. Tako u Rayevom filmu *Kralj kraljeva* ona odlazi u Marijinu kuću u želji da upozna majku čovjeka koji ju je spasio, a kada se predstavi kao »žena grijeha«, Marija je poziva da s njome blaguje. To je početak odnosa koji smo viđali u raznim filmskim adaptacijama evanđelja; on nekada započinje eks-

[228] Rita NAKASHIMA BROCK — Susan THISTLETHWAITE, *Casting Stones. Prostitution and Liberation in Asia and the United States*, Minneapolis, 1996., 239.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 459

plicitno njihovim susretom i razgovorom, no ipak najčešće nema nekog uvoda i upoznavanja već dvije Marije naprosto vidimo kako zajedno slijede Isusa na križnom putu i međusobno se tješe, kao što je bio slučaj u *Evanđelju po Mateju* i *Mesiji*. U talijanskom televizijskom filmu *Marija iz Nazareta* (Giacomo Campiotti, 2012.) Marija i Magdalena su susjede, a kada Magdalena postaje kurtizana na dvoru kralja Heroda, njihovi će se životi razdvojiti te ponovno spojiti dok zajedno slijede Isusa na Kalvariju. Izmišljena dimenzija »paralelnih života« podupire zajedničko nastojanje u novozavjetnim filmovima koji žele suprotstaviti Marijinu svetost Magdaleninoj razvratnosti. One su često odvojene i razlikom u godinama i načinom odijevanja. I dok je Marijina glava gotovo uvijek pokrivena velom, suprotstavlja joj se Magdalenina otkrivena glava s koje vijori duga crna bujna kosa. Naime, sve filmske Magdalene redom su crnke, a onima koji poznaju kodove američke i europske televizije i filma, bit će poznato da mlada i zgodna plavuša, odjevena u bijelo, obično konotira nevinost i poštenje, a crnka opasnost i otvorenu seksualnost.[229] Međutim, nakon obraćenja Magdalena će svojom pojavom sličiti Mariji; njena pobožnost oslikava se u stereotipno marijanskoj skromnoj odjeći, poniznom držanju i nadasve šutnji. Suvremene feministice usmjeravaju pažnju na metaforu ženske šutnje kao oblik seksualne represije, a čiji je Magdalena primjer *par excellence*. Osim u pratnji Marije, Magdalenu ćemo veoma rijetko vidjeti u društvu drugih žena, s iznimkama u filmovima kao što su *Marija*, *Magdalena: oslobođena od srama* i Davisova *Marija Magdalena*. U društvu muških apostola dominira tek u *Mariji*, *Evanđelju po Ivanu*, *Sinu Božjem* i *Mariji Magdaleni* Gartha Davisa. Ona će ipak najčešće biti prikazana kao individualka i samotna marginalka što će se posebno dobro istaknuti u scenama u kojima stoji sama (ili eventualno s Marijom) među razjarenom svjetinom koja traži Isusovu smrt, te svjedoči njegovom bičevanju i muci dok se pokušava usprotiviti masi i jedina založiti za Isusa. Ta je scena čisto filmska invencija kojom je započeo DeMille u *Kralju kraljeva*, a kopirali su ga i Christensen, Zeffirelli, Jewison, Gibson, Brookins i Spencer. Scena je to koja savršeno prikazuje Magdaleninu nemoć, nerazumijevanje i drugačijost kojima je njen lik obavijen sve do današnjih dana. U isto vrijeme, redatelji koji su pribjegli ovom narativnom umetku željeli su naglasiti i Magdaleninu hrabrost i odvažnost posebno u odnosu na muške učenike koji su u tim teškim trenucima pasije »dali petama vjetra«.

[229] Usp. Liesbet van ZOONEN, *Feminist Media Studies*, 74.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 460

Magdalena kao obraćena prostitutka, žena uhvaćena u preljubu i anonimna žena koja pomazuje Isusa univerzalne su uloge koje se mogu prikazati u različitim filmovima o Isusu, bilo da se radi o stilističkim prikazima novozavjetnih događaja koji o Isusu govore tek kao o posebnom čovjeku, bilo u filmovima koji žele evangelizirati i Isusa predstaviti kao Sina Božjega. No u ulozi svjedokinje uskrsnuća, Magdalena neće moći biti prikazana u svim filmovima, već samo u onima u kojima postoji scena uskrsnuća, iako će i u nekima od njih biti izuzeta, kao u Gibsonovoj *Pasiji*. Ipak, može se primijetiti da je u većini filmova u kojima postoji scena uskrsnuća, Magdalena ipak prisutna kao svjedokinja tog otajstvenog događaja bilo da joj je dana ekskluziva (DeMilleov *Kralj kraljeva, Marija Magdalena: grešnica iz Magdale, Isus iz Nazareta, Isus, Evanđelje po Ivanu*, *Magdalena: oslobođena od srama*, *Marija, Sin Božji*, *Marija Magdalena…*), ili je pak u prisutnosti drugih svjedoka (*Život i muka Isusa Krista*).

Marija iz Magdale kao važna Isusova učenica i apostolica apostola veoma je rijetko prikazana u filmovima. Iznimke čine redatelji poput Gallonea u filmu *Otkupljenje,* Torres u *Mariji Magdaleni: grešnici iz Magdale,* Ferrara u *Mariji*, Spencer u *Sinu Božjem* te Davis u *Mariji Magdaleni* koji su se odvažili prkositi rodnim i kršćanskim stereotipima kada je o Magdaleni riječ. U *Sinu Božjem*, *Evanđelju po Ivanu* i Davisovoj *Mariji Magdaleni* Magdalena je prikazana kao ravnopravna učenica prisutna u mnogim ključnim scenama uključujući čak i Posljednju večeru, dok je u filmu nadahnutom gnostičkim Evanđeljem po Mariji, *Marija*, ona i više od toga: moralni autoritet, vizionarka i gnostičarka kojoj Isus otkriva posebne tajne. Uz to, u navedenim filmovima redatelji izbjegavaju eksplicitne aluzije na Magdaleninu grešnu prošlost bludnice. Meksičko ostvarenje *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale* — iako u prvoj polovici filma prikazuje Magdalenu kao slavnu kurtizanu — ipak je primjer i Magdaleninog hvalevrijednog apostolata kojemu se posvećuje nakon susreta s uskrslim Isusom: i dok se muškim apostolima gubi svaki trag, Magdalena neumorno hodi svijetom navješćujući Radosnu vijest. I u filmu s feminističkim tendencijama *Magdalena: oslobođena od srama*, Magdalena svojim prijateljicama naviješta Radosnu vijest o Isusu koji se prema ženama odnosi ravnopravno te ih s margina društva vraća na javnu scenu, pa je u tom smislu ona i apostolica, bez obzira na to što samu sebe naziva tek Isusovom sljedbenicom. Činjenicu da je Magdalena, kao i neke druge žene koje spominju evanđelja, financirala Isusa i apostole (usp. Lk 8,3) istaknuta je tek u *Magdalena: oslobođena od srama* te implicitno u *Grešnici iz Magdale* i Christensenovoj *Mariji Magdaleni* u ko-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 461

jima Magdalene razdaju svoje silno bogatstvo za potrebe siromašnih. Spomenimo da jedini film koji je u cijelosti posvećen Mariji Magdaleni kao apostolici apostola i koji prikazuje njen život kao svet i prije susreta s Isusom jest posljednji film nadahnut evanđeljem u 21. stoljeću — *Marija Magdalena* Gartha Davisa. Njegova revizionistička Magdalena koja je proizašla iz pera dviju scenaristica odraz je i suvremenog nastojanja feminističke teologije koja preispituje uloge i značaj važnih žena iz kršćanske povijesti, a koje su stoljećima bile marginalizirane i gurane u sferu grešnog i manje vrijednog. Sve učestalija filmska isticanja Magdalene kao hrabre i privilegirane Isusove učenice ili apostolice apostola odraz su tako društveno-kulturnih promjena i sve snažnijeg podizanja ženske svijesti kada je riječ o preispitivanju starih i pronalaženju novih uloga za žene kako u društvu tako i u crkvenim zajednicama.

U mjuziklu *Isus Krist Superstar* Magdalena više nije svjedokinja uskrsnuća jer je ono iz filma izostavljeno, no prikazana je kao ona koja jedina razumije Učitelja, koja mu je posebno bliska i koju On posebno ljubi, ali i kao žena koja se bori s ambivalentnim osjećajima koje gaji prema tom neobičnom i jedinstvenom muškarcu. Upravo će taj mjuzikl, sniman u razdoblju velikih društvenih revolucija u SAD-u te nakon Drugog vatikanskog koncila koji je istaknuo važnost kristologije Isusova čovještva, označiti početak filmskih spekulacija o navodnoj romantičnoj ljubavi između Isusa i Magdalene, iako će tu tezu daleko više i detaljnije razraditi Scorsese u *Posljednjem Kristovom iskušenju.* Neki filmovi koji su rađeni nakon Koncila bit će dakle odraz društveno-teoloških mijena i želje da se o Isusu progovori iz jedne druge perspektive — one istinskoga i potpunoga čovjeka koji se borio sa svojim slabostima. U tome će Magdalena odigrati presudnu ulogu jer će, kao naglašeno senzualna i tjelesnim užicima okrenuta žena, pokazati da je On, baš kao i svi drugi ljudi, čovjek od krvi i mesa. No ipak, to će biti slučaj u mnogo manje filmskih djela negoli romana iste tematike. Magdalena će tek u tri filma — *Isus Krist Superstar, Posljednje Kristovo iskušenje* i *Da Vincijev kod* (napomenimo da se radi o tri scenarija adaptirana za film, no ne originalno predviđena za filmsko platno) — biti stavljena u kontekst erotske ljubavi i mogućeg objekta Isusove žudnje. Magdalenina seksualnost u navedenim filmovima sada je prikazana kao oslobođena seksualnost koja se više ne treba »popraviti«, za koju se ne treba kajati. To je odraz i feminističke svijesti i borbe za osvješćivanje ženske seksualnosti s kraja šezdesetih godina; ona je buntovnica, neovisna žena, seksualno osviještena. U svakom slučaju, Magdalena kao supruga i ljubavnica novovje-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 462

kovni je izum pop kulture, služi tome da naglasi Isusovo čovještvo ali i da Magdalenu pripovjedno predstavi čitateljstvu/gledateljstvu te kontekstualizira njen odnos s Isusom. Silke Petersen smatra da takav prikaz Isusa i Magdalene u kojem postoji povijest njihova odnosa, bez obzira na to je li riječ o seksualnoj ili transcendirajućoj ljubavi, odražava duh novovjekovne misli koja ispunjen život traži prvenstveno u ljudskom odnosu udvoje, dok odnos s Bogom kroz askezu rjeđe stavlja u središte.[230]

Gledajući filmove s likom Magdalene kao »pale žene, grešne pomazateljice, ožalošćene pokornice i blistave svjedokinje«[231] uočava se da većina spomenutih filmova, bilo da u Magdaleni utjelovljuju mozaik raznih novozavjetnih žena ili doslovno ocrtavaju Magdalenu Novoga zavjeta (kao što je to donekle slučaj samo u *Evanđelju po Ivanu*), u nekim svojim dimenzijama odražava vizualnu analogiju s klasičnim djelima kršćanske umjetnosti stvarajući na taj način kod gledatelja dojam autentičnosti: minimalistička odjeća, specifične geste pomazanja i poze poput klečanja podno Isusovih nogu (u sceni kamenovanja, dok Isusu pomazuje noge, podno križa, nakon uskrsnuća), suze koje joj često padaju niz lice pod teretom boli i ganuća, kao i posebno odabran nakit i frizura koji će Magdalenu učiniti prepoznatljivom širem gledateljstvu. Klasična umjetnost koja se imitira u filmu potvrđuje gledateljeve koncepte koje je na temelju kršćanske umjetnosti i vizualnih prikaza biblijskih događaja kroz godine usvojio, pa će stoga mnogi povjerovati da su prikazi novozavjetnih događaja i likova na filmu istiniti a ne plod umjetnikove mašte. Ako se Magdalena neprestano prikazuje kao prostitutka, publika će povjerovati da je to i bila. Film ima veliku moć u učvršćivanju već unaprijed stvorenih slika i predodžbi o Magdaleni, a ono što publika vidi u filmu često zasjenjuje njihovu osobnu interpretaciju ljudi i događaja koji se prikazuju.[232]

U svim filmskim scenarijima u kojima je portretirana kao bludnica, Magdalena je u početku odjevena i našminkana tako da je gledatelj veoma lako može poistovjetiti sa ženom lakog morala. Njena unutarnja metamorfoza simbolički se i vidljivo odražava na njenu vanjštinu. I dok je u početku filma tipična filmska Magdalena moderno osviještena žena koja se ističe među drugim ženskim likovima ekskluzivnom odjećom ili oskudnim i

---

230 Usp. Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 276-277.

231 Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene. Images and Traditions*, 63.

232 Usp. Stephen J. NICHOLS, *Jesus Made in America. A Cultural History From the Puritans to The Passion of the Christ*, Downers Grove, 2008., 157.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 463

provokativnim odijevanjem te haljinicama upečatljivih boja (najčešće crvene koja konotira eros), pretjeranog *make-upa*, nakita i ukrasa na crnoj dugoj bujnoj i (najčešće) raspuštenoj kosi, zavodničkih gesti, glasnog i prepotentnog govora (tipičan primjer su DeMilleova, Torresova, Christensenova, Scorseseova i Youngova Magdalena), nakon što upozna Isusovo milosrđe i doživi obraćenje, ta će se promjena prvo uočiti u njenom vizualnom i stilskom portretiranju. Nakon susreta s Isusom Magdalena se odriče raskalašenog života te i svoje mondene odjeće, šminke, nakita i seksa kako bi bogobojazno slijedila Isusa i njegov nauk. Sada će biti skromno odjevena u duge neupadljive haljine neutralnih boja (crne, bijele, bež ili nebeskoplave), šminka će joj se s lica obrisati, a kosu će i dalje nositi raspuštenu (no bez ukrasa ako ih je prije bilo) te ponekad prekrivenu dugim velom kako bi bila što sličnija Bogorodici. Duga raspuštena kosa čest je vizualni identitet i raspoznajni znak Magdalene i u stoljetnoj kršćanskoj umjetnosti, no za razliku od crvenokosih i svjetloputijih Magdalena iz likovne umjetnosti, filmska je Magdalena najčešće tamnoputa crnokosa ljepotica (s jedinom iznimkom u filmu Rogera Younga *Isus*). Duga raspuštena kosa u biti se referira na njenu ulogu pomazateljice i okajane preljubnice. Kosa je simbol energije i plodnosti, pa bujna i duga kosa simbolizira životni elan, *joie de vivre*. No kosa isto tako konotira duhovnu energiju (budući da glava predstavlja najduhovniji dio tijela jer je najbliža nebesima), pa će zdrava i gusta kosa upućivati na Magdalenin duhovni rast. U klasičnom razdoblju frizura je konotirala bračni status i seksualnost. Mlade neudane žene puštale su da im raspuštena ili ispletena kosa pada niz vrat i leđa što je simboliziralo čednost i svetu ljubav. Udane su žene pak prekrivale glavu u javnosti kao znak društvenog statusa i seksualne energije koju čuvaju za supružnike.[233] Kurtizane su kosu vezale visoko na glavi te je ukrašavale cvjetnim ukrasima i ukosnicama što je označavalo profanu ljubav. Upravo je zato u nekim filmovima (DeMilleov *Kralj kraljeva*, *Marija Magdalena: grešnica iz Magdale*) Magdalenina kosa prije obraćenja elegantno sakupljena u punđu i ukrašena nakitom kao znak seksualne slobode, dok joj nakon obraćenja — i to redom u svim filmovima — kosa slobodno vijori upućujući na »sveto djevičanstvo«. U mnogim filmovima vidjeli smo kako nakon obraćenja glavu često prekriva velom baš kao i Marija (*Od jaslica do križa,* DeMilleov *Kralj kraljeva, Marija Magdalena: grešnica iz Magdale, Najveća*

[233] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene. Images and Traditions*, 20.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 464

priča ikad ispričana, Mesija, *Evanđelje po Mateju, Isus iz Nazareta, Isus, Pasija, Evanđelje po Ivanu* itd.) što vjerojatno neće upućivati na to da je bila u braku s nekim muškarcem, već da je odlučila svoj život posvetiti Isusu u služenju i naučavanju. Tako početna dihotomija Marije i Magdalene — *virgin vs. whore* — polako prelazi u monotomiju: časte se djevičanske vrline, čistoća, krotkost, malenost, blagost i nijemost. Filmska Magdalena zapravo predstavlja neku vrstu prijelaznog lika od neposlušne Eve prema poslušnoj Mariji, barem u slučajevima u kojima ćemo moći slijediti njenu transformaciju od prostitutke k svetici.

Ako na trenutak u osobi Isusa iz Nazareta ne gledamo obećanog Mesiju i Sina Božjega, lik Magdalene odlično se uklapa u patrijarhalni narativ po kojemu je žena pasivna i slaba te čeka muškarca — junaka — koji će je spasiti kako od vanjskih neprijatelja tako i od nje same (jer je, po kanonu holivudskog filma, preemotivna, presenzualna, nestabilna, hirovita i opsjednuta). U Bibliji takvu Magdalenu ne nalazimo, no filmovi nam donose upravo tu sliku odnosa Isusa i Magdalene: dok ona bespomoćno leži na zemlji i čeka da je svjetina kamenuje jer je bila »zločesta cura«, dolazi junak koji joj pruža ruku i spašava je od sigurne smrti, a ona mu zahvalno i ponizno grli noge. Savršena paradigmatska scena jest ona iz *Pasije* u kojoj prekrasna Monica Bellucci pada na zemlju te sva blatna i izranjavana, ali s velikim strahopoštovanjem, podiže pogled prema onome koji ju je spasio — snažnom i jakom Gibsonovom superjunaku. Taj isti princip muškarca spasitelja uočava se i u filmovima s tzv. magdalenskim likovima u kojima se promjena njihove životne paradigme događa zahvaljujući aktivnom muškom protagonistu čija će ljubav ili tjelesna/duhovna snaga imati otkupiteljsku moć, kao što je bilo viđeno u argentinskom filmu *Marija Magdalena* te poljskom *Kratkom filmu o ljubavi.*

Priče o Mariji Magdaleni ondje gdje je prikazana kao obraćenica plodno su tlo za raspravu i promoviranje ideala opraštanja, ljubavi, pokajanja, otkupljenja i vjere. Filmske Marije Magdalene gotovo su sve redom žene koje pripovijedaju povijest jedne preobrazbe od života u grijehu do života u milosti. Magdalena predstavlja metaforu svakog čovjeka potrebitog spasenja i obraćenja; ona je slika otkupljene i transformirane naravi kršćanske vjere te duhovno ohrabrenje svim ljudima koji su skrenuli s pravoga puta. Marija iz Magdale zasigurno je filmski lik s kojim će se gledatelji moći najlakše poistovjetiti jer je lakše shvatiti i prihvatiti konkretan primjer obraćenja kroz priču i vizualnu imaginaciju nego apstraktne koncepte grijeha i oprosta; žena je to koja poznaje i svjetovne i duhovne užitke, koja nije pri-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 465

kazana u crno-bijeloj tehnici poput drugih važnih likova u biblijskim spektaklima (poput Isusa, Marije, Josipa ili Jude). Magdalena je prototip grešnice zlatna srca kojoj je Bog iskazao milost da joj se prvoj ukaže nakon što je pobijedio smrt. Ona tako zrcali ideju Boga kao milosrdnog Oca koji je spreman oprostiti svaki grijeh te omogućiti čovjeku da usprkos vlastitim slabostima postane svet, vodi dobar život i zasluži vječno spasenje. Možda je upravo to razlog da se ta tradicijska crta grešnosti koja se već 1400 godina veže uz ime Marije iz Magdale, koliko god povijesno bila neutemeljena, zadržala do današnjih dana u popularnoj kulturi i umjetnosti. Kroz svoje proputovanje od grešnice do svetice, Magdalena vizualno i duhovno predstavlja puninu ljudskog iskustva. Ona tako i kroz film nastavlja biti simbolom otkupiteljske i transformirajuće naravi kršćanske ljubavi, kao i duhovne transformacije grešnog i palog čovjeka.[234] Iz tog se razloga može pretpostaviti da će se i dalje prikazi Magdalene kretati u tom smjeru. No bez obzira na to što većina filmova Magdalenu opisuje kao heroinu nakon njene preobrazbe iz tame u svjetlo, ne smijemo zaboraviti i na opasnosti povijesno i biblijski neutemeljenog perpetuiranog prikazivanja te novozavjetne žene kao bivše kurve, slavne kurtizane, promiskuitetne šiparice, kradljivice tuđih muževa ili utrobe kojom se nastavlja mesijanska loza. Sve dok popularna kultura u središte svoga prikaza Marije Magdalene ne nametne važnost njene uloge u postpashalnim događajima kao prve svjedokinje i navjestiteljice Isusovog uskrsnuća te važne učenice u prvim godinama kršćanstva, ono što je Davis učinio sa svojom Magdalenom, taj »prljavi posao« koji je započeo prije 1400 godina nastavit će se i dalje, a u očima javnosti Magdalena će i dalje biti percipirana u konotaciji seksualnosti i bluda, a što samo pojačava medijski rodni stereotip koji ženama pridijeva prefikse tjelesnog, osjećajnog, majčinskog, nelogičnog, hirovitog, senzualnog i seksualnog. U tom će smislu Susan Thistlethwaite reći da je što se reprezentacije Magdalene tiče »filmska industrija nastavila ondje gdje se srednjovjekovna Crkva zaustavila«.[235]

Ako je ikoji lik u filmovima u kojima se pojavljuje Magdalena objekt »muškog zurenja« o kojem je svojedobno pisala Laura Mulvey, onda je to bez iznimke Magdalena. Razlog je moguće djelomično i taj što su svi reda-

---

[234] Usp. Diane APOSTOLOS-CAPPADONA, »The Scarlet Lily«. Mary Magdalene in Western Art and Culture, 200-211.

[235] Susan THISTLETHWAITE, Mel Makes a War Movie, u: Paula FREDRIKSEN (ur.), *On the Passion of the Christ. Exploring the Issues Raised by the Controversial Movie*, Berkeley — Los Angeles, 2006., 132.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 466

telji i scenaristi mahom muškarci, s nekoliko iznimaka scenaristica u čijim smo slučajevima primijetili da su žene u filmu prikazane češće i u pozitivnijem kontekstu. Ipak, čini se da se posljednjih godina može uočiti trend da se Magdalenu u filmovima ipak prikazuje u drugačijem i daleko pogodnijem kontekstu negoli je to onaj bludnice i brakolomke koji je dominirao u filmovima 20. stoljeća. Primjeri za to su likovi Magdalene sljedbenice i učenice bez spominjanja njene grešne prošlosti u *Čudotvorcu* (2000.), *Evanđelju po Ivanu* (2003.), *Mariji* (2005.), *Magdaleni: oslobođenoj od srama* (2007.), BBC-jevom televizijskom filmu *Muka* (2008.), *Sinu Božjem* (2014.) i *par excellence* u *Mariji Magdaleni* (2018.). Silke Petersen će stoga ustvrditi: »Evanđelje po Mariji i drugi ponovno otkriveni spisi nisu ušli samo u egzegetsku raspravu već i u umjetničko oblikovanje lika Marije Magdalene. Pri tome postoji zanimljiva koincidencija starih i novih tekstova (i filmova): odgovarajući fragmentarnom karakteru ponovno otkrivenih izvora i višeslojnom Marijinom evanđelju u postmodernoj se povećavaju i fragmentacije i višeslojnost unutar pripovijesti o Magdaleni.«[236] Ono što je također bilo moguće primijetiti u postkoncilskim filmovima koje smo analizirali jest nešto veća i češća prisutnost Isusovih sljedbenica, što je posebno uočljivo u *Isusu Kristu Superstaru*, *Godspellu*, *Magdaleni: oslobođenoj od srama* te *Mariji*. Redatelji se više ne drže doslovno slova Pisma već kontekstualiziraju evanđelje u suvremenu kulturu. Sve češće naglašavanje Magdaleninog apostolstva u filmovima 21. stoljeća daje nadu da će njena uloga ravnopravne učenice i *apostole apostolorum* sve više mjesta naći u novozavjetnim filmskim ostvarenjima koja tek slijede. Stoga držim vrijednim i poticajnim zaključiti ovo poglavlje riječima Catherine O'Brian: »U buđenju feminističke i postfeminističke argumentacije, vraćanje Magdalene u status učenice (radije negoli prostitutke) korak je u pravom smjeru.«[237]

---

236 Silke PETERSEN, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, 274.

237 Catherine O'BRIAN, Women in the Cinematic Gospels, 459.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 467

BIBLIOGRAFIJA

AMOS Tori, Piece by Piece. How Mary Magdalene, the Patriarchy, and Sinsuality Have Influenced My Life and Career, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene. The Untold Story of History's Most Misunderstood Woman*, New York, 2006., 268-277.

APOSTOLES-CAPPADONA Diane, The Saint as Vamp. Mary Magdalene on the Silver Screen, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene. The Untold Story of History's Most Misunderstood Woman*, New York, 2006., 252-259.

APOSTOLOS-CAPPADONA Diane, »The Scarlet Lily«. Mary Magdalene in Western Art and Culture, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene. The Untold Story of History's Most Misunderstood Woman*, New York, 2006., 200-211.

APOSTOLOS-CAPPADONA Diane, From Eve to Virgin and Back Again. The Image of Woman in Contemporary (Religious) Film, u: John R. MAY (ur.), *New Images of Religious Film*, Kansas, 1997., 111-127.

APOSTOLOS-CAPPADONA Diane, *In Search of Mary Magdalen. Images and Tradition*, New York, 2002.

BABINGTON Bruce — Peter W. EVANS, *Biblical Epics. Sacred Narrative in the Hollywood Cinema*, Manchester, 1993.

BARCLAY William, *Jesus of Nazareth*, Glasgow, 1977.

BAUGH Lloyd, Cinematographic Variations on the Christ-event. Three Films by Krzysztof Kielowski. Part One: a Short Film About Love, u: *Gregorianum*, 84 (2003.) 3, 551-583.

BAUGH Lloyd, *Imaging Jesus in Film. Sources and Influences, Limits and Possibilities*, Regina, 2007.

BAUGH Lloyd, *Imaging the Divine. Jesus and Christ-figures in Film*, Kansas City, 1997.

BAUGH Lloyd, L'invenzione filmica di Gesù: tra i Vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti, u: Giuseppe ANGELINI — Lloyd BAUGH (ur.), *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto*, Milano, 2006., 95-128.

BAUGH Lloyd, La rappresentazione di Gesù nel cinema: problemi teologici, problemi estetici, u: *Gregorianum*, 82 (2001.) 2, 199-240.

BEAVIS Marry Ann, Who is Mary Magdalene, u: Robert B. KRUSCHWITZ (ur.), *Christian Reflection. A Series in Faith and Ethics: Women in the Bible*, Waco, 2013., 23--29.

BEAVIS Mary Ann, The Cathar Mary Magdalene and the Sacred Feminine. Pop Culture Legend vs. Medieval Doctrine, u: *The Journal of Religion and Popular Culture*, 24 (2012.) 3, 419-431.

BELLEVIE Lesa, The Saint as Pop Star. The Mary Magdalene Effect in Popular Culture, u: Dan BURSTEIN — Arne J. DE KEIJZER (ur.), *Secrets of Mary Magdalene. The Untold Story of History's Most Misunderstood Woman*, New York, 2006., 259-268.

BERGER John, *Ways of Seeing*, London, 1972.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 468

BERNARDINI Aldo, *Il cinema muto italiano. I film dei primi anni: 1905—1909*, Roma, 1996.

BIZIO Silvia, Il mio film non è antisemita. Mel Gibson difende La Passione, u: *La Repubblica*, 25. I. 2004.

BONGIOANNI Marco (ur.), *La figura di Cristo nel cinema dalle origini ad oggi*, Torino, Cinema Alfieri 4-13 settembre 1978. Catalogo a cura di Provincia di Torino. Assessorato per la cultura.

BOURLOT Alberto, Il cinema cristologico, u: Dario E. VIGANÒ (ur.), *Dizionario della comunicazione*, Roma, 2009., 924.

BRINKMAN Martien E., *Jesus Incognito. The Hidden Christ in Western Art since 1960*, Amsterdam — New York, 2013.

BROVERMAN Inge K. — VOGEL RAYMOND Susan — BROVERMAN Donald M. — CLARKSON Frank E. — ROSENKRANTZ Paul S., Sex-Role Stereotypes. A Current Appraisal, u: *Journal of Social Issues*, 28 (1972.) 2, 59-78.

BROWN Kevin, Tis Pity She's a Whore. The Revision of Mary Magdalene in Contemporary Fiction, u: *Papers on Language & Literature*, 42 (2006.), 291-316.

BRUNSTAD Paul Otto, Jesus in Hollywood — the Cinematic Jesus in a Christological and Contemporary Perspective, u: *Studia Theologica*, 55 (2001.), 145-156.

BUONANNO Milly, *Leggere la fiction. »Narrami o diva rivisitata«*, Napoli, 1996.

CACUCCI Francesco, »Visione della Parola«: prolusione al convegno, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 5-9.

CAMPANI Ermelinda M., *Cinema e sacro. Divinità, magia e mistero sul grande schermo*, Roma, 2003.

CARTER Susan, The Digby Mary Magdalen. Constructing the Apostola Apostolorum, u: *Studies in Philology*, 106 (2009.) 4, 402-419.

CASTELLANI Leandro, Gesù come tema, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 73-76.

COLETTI Theresa, The Design of the Digby Play of »Mary Magdalene«, u: *Studies in Philology*, 4 (1979.), 313-333.

CONNELLY Marie K., *Martin Scorsese. An Analysis Of His Feature Films With a Filmography of His Whole Career*, Jefferson, 1993.

COOK Pam, Feature Films. The Last Temptation of Christ, u: *The Monthly Film Bulletin*, 55 (1988.) 657, 288.

ĆURKOVIĆ NIMAC Jasna — Irena SEVER, Mediji i pamćenje. Prostetičko pamćenje i njegova uloga u stvaranju nove globalne zajednice, u: Miljenko BREKALO — Angelina BANOVIĆ-MARKOVSKA — Mate BUNTIĆ (ur.), *Kultura, društvo, identitet — Europski realiteti*, Zagreb — Osijek, 2014., 416-432.

David JASPER, On Systematizing the Unsystematic. A Response, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 235-245.

DELLA TORRE Paola — Claudio SINISCALCHI, Il »genere cristologico«: un canone cinematografico, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 35-45.

DEMILLE Cecile B. — Donald HAYNE (ur.), *Autobiography of Cecil B. DeMille*, London, 1960.

DOANE Mary Ann, *The Desire to Desire. The Woman's Film of the 1940's*, Bloomington, 1987.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 469

EHRENSTEIN David, *The Scorsese Picture. The Art and Life of Martin Scorsese*, New York, 1992.

EHRMAN Bart D., *Peter, Paul, and Mary Magdalene. The Followers of Jesus in History and Legend*, Oxford, 2006.

EICHENBERGER Ambros, Approaches to Film Criticism, u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 3-16.

ELIADE Mircea, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York, 1961.

FORSHEY Gerald E., *American Religious and Biblical Spectaculars*, Westport, 1992.

FRANCKE Lizzie, *Script Girls. Women Screenwriters in Hollywood*, London, 1994.

GAUNTIER Gene, Blazing the Trail, u: *Women's Home Companion*, 56 (1929.) 1, 98.

GILLIAN Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, 1982.

GOODACRE Mark, Do You Think You're What They Say You Are? Reflections on *Jesus Christ Superstar*, u: *Journal of Religion and Film*, 3 (1999.) 2.

GRAHAM David J., The Uses of Film in Theology, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 35-43.

HASENBERG Peter, The »Religious« in Film. From *King of Kings* to *The Fisher King*, u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 41-57.

HAWKINS Stan, »I'll Bring You Down, Down, Down«. Lady Gaga's Performance in »Judas«, u: Martin IDDON — Melanie L. MARSHALL (ur.), *Lady Gaga and Popular Music. Performing Gender, Fashion, and Culture*, New York, 2014., 9-27.

HOLE Judith — Ellen LEVINE, *Rebirth of Feminism*, New York, 1971.

HOOKS bell, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*, Cambridge, 2000.

HOOVER Stewart M., Religion, Media and Identity. Theory and Method in Audience Research on Religion and Media, u: Jolyon P. MITCHELL — Sophia MARRIAGE (ur.), *Mediating Religion. Conversations in Media, Religion and Culture*, Edinburgh, 2003., 9-21.

HUMPHRIES-BROOKS Stephenson, *Cinematic Savior. Hollywood's Making of American Christ*, Westport, 2006.

JENKINS Bill, Jesus Christ Superstar? Why the Gospel Don't Make Good Movies, u: *Journal of Religion and Film*, 12 (2008.) 2.

JOHNSTON Robert K., *Reel Spirituality. Theology and Film in Dialogue*, Grand Rapids, 2004.

KELLY Mary P., *Martin Scorsese. A Journey*, New York, 1991.

KING Karen L., *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa, 2003.

KINNARD Roy — Tim DAVIS, *Divine Images. A History of Jesus on the Screen*, New York, 1992.

KNUTSON Galen C., The Feast of Saint Mary Magdalene, u: *Worship*, 71 (1997.) 3, 205--220.

KOZLOVIC Anton K., Jesus Covered in a Secular Wrapper. The Christ-figure in Popular Films, u: *Kinema. A Journal for Film and Audiovisual Media*, 24 (2005.), 1-25.

KOZLOVIC Anton Karl, Cecil B. DeMille. Hollywood's Lay Preacher, u: Rhonda BURNETTE-BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 569-586.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 470

KOZLOVIC Anton Karl, Sacred Subtext and Popular Film. A Brief Survey of Four Categories of Hidden Religious Figurations, u: *Journal of Contemporary Religion*, 18 (2003.) 3, 317-334.

LAHR Jane (ur.), *Searching for Mary Magdalene. A Journey Through Art and Literature*, New York, 2006.

LERNER Gerda, *The Creation of Patriarchy*, New York, 1986.

LIS Marek, Traduzione e comunicazione della Bibia — 2 ... nel passaggio da medium a medium, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema*, Roma, 2001., 55-75.

LORETAN Matthias, Sperriger Klassiker der Christus-Filme. »Das erste Evangelium — Matthaus« von Pier Paolo Pasolini, u: Peter HASENBERG — Wolfgang LULEY — Charles MARTIG (ur.), *Spuren des Religiosen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte*, Mainz, 1995., 65-68.

MAISCH Ingrid, *Mary Magdalena. The Image of a Woman Through Centuries*, Collegeville, 1998.

MAKARUSHKA Irena, Women Spoken For. Images of Displaced Desire, u: Joel W. MARTIN — Conrad E. OSTWALT (ur.), *Screening the Sacred: Religion, Myth and Ideology in Popular American Film*, Boulder, 1995., 142-151.

MALONE Peter, Jesus on Our Screens, u: John R. MAY (ur.), *New Image of Religious Film*, Wisconsin, 1997., 57-72.

MALONE Peter, *Screen Jesus. Portayals of Christ in Television and Film*, Maryland, 2012.

MARSH Clive, Film and Theologies of Culture, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 21-35.

MARTINELLI Vittorio, *Il cinema muto italiano. I film della Grande Guerra*, Torino, 1991—1992.

McEVER Mathew, The Messianic Figure in Film. Christology Beyond the Biblical Epic, u: *Journal of Religion and Film*, 2 (1998.) 2.

McKEE John — Alex C. SHERIFFS, The Differential Evaluation of Males and Females, u: *Journal of Personality*, 25 (1957.) 3, 356-371.

MIKIĆ Krešimir, *Film u nastavi medijske kulture*, Zagreb, 2001.

MILES Margaret R., *Seeing and Believing. Religion and Values in The Movies*, Boston, 1996.

MODLESKI Tania, *Loving with a Vengeance. Mass-produced Fantasies for Women*, New York, 1990.

MORRIS Michael, Of God and Man. A Theological and Artistic Scrutinity of Martin Scorsese's *The Last Temptation of Christ*, u: *American Film*, 14 (1988.) 1, 47.

MULVEY Laura, Visual Pleasure and Narrative Cinema, u: Laura MULVEY (ur.), *Visual and Other Pleasures*, Cambridge — Bloomington, 1989., 14-26.

NAKASHIMA BROCK Rita — Susan THISTLETHWAITE, *Casting Stones. Prostitution and Liberation in Asia and the United States*, Minneapolis, 1996.

NICHOLS Stephen J., *Jesus Made in America. A Cultural History From the Puritans to The Passion of the Christ,* Downers Grove, 2008.

OBRADOVIĆ Đorđe — Tina BARBARIĆ — Ana-Marija DEDIĆ, Stereotipno trojstvo, u: *Kultura komuniciranja. Znanstvenostručni godišnjak*, 2 (2013.) 2, 32-59.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 471

O'BRIAN Catherine, Women in the Cinematic Gospels, u: Rhonda BURNETTE--BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of The Bible And its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 449-462.

PANOFSKY Erwin, *Meaning in the Visual Arts*, Chicago, 1955.

PASOLINI Pier Paolo, *Sette poesie e due lettere*, Vicenza, 1985.

PETERLIĆ Ante, *Filmska čitanka Ante Peterlića — žanrovi, autori, glumci*, Zagreb, 2010.

PETERSEN Silke, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, Leipzig, 2011.

PLUMER Eric, *The Catholic Church and American Culture. Why the Claims of Dan Brown Strike a Chord*, Scranton, 2009.

POUPARD Paul, Saluto, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 7-11.

RADFORD RUTHER Rosemary, The Future of Feminist Theology in the Academy, u: *Journal of the American Academy of Religion*, 4 (1985.), 703-713.

REINHARTZ Adele, *Jesus of Hollywood*, Oxford, 2007.

REINHARTZ Adele, Judaism and Antisemitism in Bible Movies, u: Rhonda BURNETTE-BLETSCH (ur.), *The Bible in Motion. A Handbook of the Bible and its Reception in Film*, Hawthorne, 2016., 779-794.

REINHHARTZ Adele, *Bible and Cinema. An Introduction*, London, 2013.

RICCI Nino, *Testament*, Boston, 2003.

RYAN-SHEUTZ Colleen, *Sex, the Self, and the Sacred. Women in the Cinema of Pier Paolo Pasolini*, Toronto, 2007.

SARTORI Giovanni, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Bari, 2007.

SCHABERG Jane, Fast Forwarding to the Magdalene, u: *Semeia*, 74 (1996.), 33-45.

SCHABERG Jane, *The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Sidney, 2002.

SCHNEIDERS Sandra Marie, Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church, u: *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982.), 35-45.

SCHROEDER Jonathan, Consuming Representation. A Visual Approach to Consumer Research, u: Barbara B. STERN (ur.), *Representing Consumers. Voices, Views and Visions*, London, 1998., 193-230.

SCHÜSSLER FIORENZA Elizabeth, *In Memory of Her*, New York, 1994.

SICILIANO Enzo, *Pasolini*, New York, 1982., 269.

SILVERSTONE Roger, Television, Myth and Culture, u: John CAREY (ur.), *Media, Myths and Narratives. Television and the Press*, London, 1988., 20-47.

STAM Robert — Robert BURGOYNE — Sandy FLITTERMAN-LEWIS, *New Vocabularies in Films and Semiotics. Structuralism, Post-structuralism and Beyond*, London, 1992.

STRUMIA Alberto, Raccontare Cristo al cinema: tre considerazioni, u: Paola DELLA TORRE — Claudio SINISCALCHI (ur.), *Cristo nel cinema. Un canone cinematografico*, Roma, 2004., 47-50.

TAGLIABUE Carlo, Codice della Bibbia e generi cinematografici, u: *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema,* Roma, 2001., 32-40.

TATUM Barnes W., *Jesus at the Movies. A Guide to the First Hundred Years*, Santa Rosa, 1997.

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 472

TELFORD William R., Jesus Christ Movie Star. The Depiction of Jesus in Cinema, u: Clive MARSH — Gay ORTIZ (ur.), *Explorations in Theology and Film*, Oxford, 1997., 115-139.

THIMMES Pamela, Memory and Re-Vision. Mary Magdalene Research since 1975, u: *Currents in Research*, 6 (1998.),193-226.

THISTLETHWAITE Susan, Mel Makes a War Movie, u: Paula FREDRIKSEN (ur.), *On the Passion of the Christ. Exploring the Issues Raised by the Controversial Movie*, Berkeley — Los Angeles, 2006., 127-145.

TURAN Kenneth, *Not to be Missed. Fifty-four Favorites from a Lifetime of Film*, New York, 2014.

VIANO Maurizio, *A Certain Realism. Making Use of Pasolini's Theory and Practice*, Berkeley, 1993.

VIGANÒ Dario E., *Cinema e Chiesa. Una storia che dura 100 anni*, Milano, 1994.

VIGANÒ Dario E., *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Roma, 2005.

WALKER John (ur.), *Halliwell's Film Guide*, Walker, 1995.

WALSH Moira, Christ or Credit Card? A Review of *King of Kings*, u: *America*, 21. X. 1961.

WALSH Richard, *Reading the Gospels in the Dark. Portrayals of Jesus in Film*, Harrisburg, 2003.

WILLIAMS John E. — Deborah L. BEST, *Measuring Sex Stereotypes. A Multination Study*, Beverly Hills, 1990.

WINKETT Lucy, Go Tell! Thinking about Mary Magdalene, u: *Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology*, 29 (2002.), 19-31.

WOLF Naomi, *Mit o ljepoti*, Zagreb, 2008.

ZANZOTTERA Luisa, Iconografia cristologica nel cinema muto, u: Ruggero EUGENI — Dario E. VIGANÒ (ur.), *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia. Volume I: Dalle origini agli anni Venti*, Roma, 2006., 251-267.

ZIOLKOWSKI Theodore, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton — New Jersey, 1972.

ZOONEN Liesbet van, *Feminist Media Studies*, London, 2000.

Materijali u elektroničkom obliku:

ARENDS, Carolyn, JESUS for Women (3. VI. 2008.), na: http://www.christianitytoday.com/ct/2008/juneweb-only/jesusforwomen.html (13. VII. 2017.).

FUMAROLA Silvia, Maria Maddalena coraggiosa per amore (12. IV. 2000.), na: http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/04/12/maria-maddalena-coraggiosa-per-amore.html?refresh_ce (3. VII. 2017.).

GREYDANUS Steven D., Spotlight. The Gospel of John (21. XII. 2003.), na: http://www.ncregister.com/site/article/spotlight_the_gospel_of_john (8. VII. 2017.).

HAWKER Philippa, Redemption of '13th' Apostle (17. III. 2018.), na: https://www.theaustralian.com.au/arts/review/mary-magdalene-garth-davis-film-shows-spiritual-woman-in-mans-world/news-story/e16c6f86711caa6a0e27d87298dc8bb0 (17. III. 2018.).

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 473

JOLIN Dan, Garth Davis on How the »Mary Magdalene« Team Dealt with the Weinstein Fall-out (5. III. 2018.), na: https://www.screendaily.com/features/garth-davis-on-how-the-mary-magdalene-team-dealt-with-the-weinstein-fall-out/5127139.article (17. III. 2017.).

MAGISTER Sandro, Imbrogli vaticani. »The Passion«, il papa e la recensione fantasma (6. II. 2004.), na: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7018 (14. XI. 2016.).

POTTON Ed, Film review: Mary Magdalene (16. III. 2018.), na: https://www.thetimes.co.uk/article/film-review-mary-magdalene-q95j68mfr (17. III. 2018.).

SCHMIDT Cathrine, There is Something About Mary Magdalene. Part I, (11. IV. 2012.), na: http://religionnerd.com/2012/04/11/there-is-something-about-mary-magdalene-part-i/ (1. III. 2016.).

SCHMIDT Catherine, There is Something About Mary Magdalene. Part III (3. V. 2012.), na: http://religionnerd.com/2012/05/03/there-is-something-about-mary-magdalene-part-iii/ (1. III. 2016.).

TOOMEY Matthew, Interview — Australian Director Garth Davis on »Mary Magdalene« (15. III. 2018.), na: https://www.thefilmpie.com/index.php/blog-2/4365-interview-australian-director-garth-davis-on-mary-magdalene (17. III. 2018.).

The Billboard (24. I. 1914.), na: http://fultonhistory.com/Newspaper%2015/Billboard/Billboard%201914/Billboard%201914%20-%200277.pdf (21. VII. 2016.); The Auburn Citizen (26. II. 1914.) http://fultonhistory.com/newspaper%202/Auburn%20NY%20Citizen/Auburn%20NY%20Citizen%201914.pdf/Newspaper%20Auburn%20NY%20Citizen%201914%20-%203011.PDF (21. VII. 2016.).

The Passion of the Christ. A Chronology, na: http://www.filmreform.org/p-chrono.htm (5. II. 2017.).

http://www.ncregister.com/site/article/spotlight_the_gospel_of_john (8. VII. 2017.).

http://deadline.com/2016/01/universal-boards-mary-magdalene-project-from-the-kings-speech-producers-see-saw-films-jesus-christ-bible-1201686765/ (17. VII. 2016.).

http://deadline.com/2016/02/rooney-mara-in-talks-to-play-mary-magdalene-jesus-christ-bible-1201694747/ (17. VII. 2016.).

http://fultonhistory.com/Newspaper%2015/Billboard/Billboard%201914/Billboard%201914%20-%200219.pdf (21. VII. 2016.).

http://lifewayresearch.com/?s=bible (9. VII. 2016.).

http://www.movieplayer.it/film/1461/la-passione-di-cristo/statistiche/ (5. II. 2017.).

Izvor filmskih fotografija

Slika 3., str. 345.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cb/Constance_Crawely_-_Mary_Magdalene.jpg

Slika 10., str. 387.
https://www.youtube.com/watch?v=E6Hd58crU7g

Slika 11., str. 395.
https://www.rappler.com/life-and-style/3494-‘the-last-temptation’-remains-relevant

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 474

Slika 13., str. 403.
https://www.cineplex.com/Movie/the-gospel-of-john/Photos

Slika 14., str. 409.
http://tvoymalysh.com.ua/news/stars/5861-monika-beluchchi-snyalas-v-blagotvoritelnoy-fotosessii-v-obraze-devy-marii.html

Slika 15., str. 413.
http://ravepad.com/page/magdalene/images/view/18801104/Mary-Magdalene-in-the-Bible

Slika 16., str. 421.
http://www.movpins.com/dHQwMDQyOTcx/mar/still-589433856

Slika 17., str. 425.
http://www.luxvide.it/en/mary-magdalene-97.html

Slika 18., str. 429.
http://txapela.ru/blogs/nejron2008/magdalina-osvobozhdenie-ot-pozora-magdalena-released-from-shame-2011-dvdrip/

Slika 19., str. 435.
http://www.movie-roulette.com/movie/mary

Slika 20., str., 441.
https://variety.com/2018/film/reviews/mary-magdalene-review-1202710195/

Slika 21., str. 449.
https://www.todocoleccion.net/cine-fotos-postales/laura-hidalgo-maria-magdalena-foto-b-n-original-ricardo-hugo-christensen-argentina-sono-film~x47377596

Slika 22., str. 453.
https://fdb.pl/film/13180-krotki-film-o-milosci

SAŽETAK

Marija Magdalena: od Isusove učenice do filmske bludnice

Teološko-kulturalna analiza

U knjizi *Marija Magdalena: od Isusove učenice do filmske bludnice* analiziran je proces trajne i složene mijene lika Marije iz Magdale tijekom duge povijesti njegova tumačenja kao i složenost interdisciplinarnih istraživanja koja nisu ograničena samo na njezin lik i ulogu već obuhvaćaju i analizu radova o toj svetici. Ovom se knjigom hrvatskoj javnosti prvi put predstavljaju istraživanja o Mariji iz Magdale iz područja novozavjetne egzegeze, patristike i legenda te se ujedno donosi prva sustavna analiza uopće lika Marije iz Magdale u filmskoj umjetnosti.

Knjiga je podijeljena u dva dijela kojima prethodi uvod u kojem su predstavljena istraživanja o Mariji Magdaleni u različitim znanstvenim disciplinama i glavne prekretnice u tim istraživanjima.

Prvi dio knjige naslovljen je *Marija iz Magdale — od Novoga zavjeta do legendi* i sadrži pet poglavlja. U prvom se poglavlju raspravlja o tzv. *the Magdalene Question*, odnosno, o identitetu Marije iz Magdale: radi li se o novozavjetnom ženskom liku koji nosi to ime ili se pod tim imenom spaja više različitih novozavjetnih ženskih likova? U drugom poglavlju analizira se lik i uloga Marije iz Magdale na temelju kanonskih novozavjetnih tekstova: Evanđelju po Marku, Mateju, Luki, Ivanu, Djelima apostolskim i 1 Kor 15,3-8. Posebna pozornost posvećena je pitanju koliko se na temelju prikaza njezina lika može saznati o položaju žena u ranim kršćanskim zajednicama. Na primjeru Marije iz Magdale prikazana je i suvremena rasprava o ženama kao Isusovim učenicama i apostolicama. Pitanje položaja žena u ranom kršćanstvu i strategije kojima ih se postupno izmještalo iz središta Isusova pokreta i iz aktivnih uloga vodstva i naviještanja, vid su pod kojim se analizira uloga Marije iz Magdale u apokrifnim tekstovima te u tekstovima ranokršćanskih crkvenih otaca i pisaca (treće i četvrto poglavlje). U petom se poglavlju analiziraju legende o Mariji iz Magdale nastale na kršćanskom Zapadu i Istoku i njihove razlike. U cijelom prvom dijelu knjige posebna pozornost pos-

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 476

većena je preobrazbama njezina lika i uloga te uzročno-posljedničnim vezama tih preobrazba s promjenama uloga žena u kršćanskim zajednicama.

U drugom dijelu knjige analizira se lik Marije Magdalene u filmskoj umjetnosti od njenih početaka do danas. Analizira se tko je i kako je Marija Magdalena portretirana na filmu, u kojim se ulogama pojavljuje, kako izgleda i transformira se, u kakvom odnosu stoji s drugim likovima (posebno s Isusom s kojim najčešće dolazi u tandemu). Također, raspravlja se podržava li njezin prikaz patrijarhalnu stereotipnu reprezentaciju žene u umjetnosti kao one koja se veže uz seksualnost i grešnost s obzirom na to da se Hollywood, i općenito filmska industrija, smatraju bedemom tradicionalno muških vrijednosti i patrijarhalnog svjetonazora.

Cjelokupono istraživanje upućuje na važnost ne samo analize lika i uloge Marije iz Magdale već i analize diskursa, odnosno, mehanizama i ciljeva kojima se uspostavlja i ozakonjuje neki diskurs dok se drugi potiskuju ili zabranjuju. To vrijedi kako za (katoličku) crkvenu tradiciju koja time utječe na položaj žena u crkvenim zajednicama tako i za popularnu kulturu koja preko lika Marije Magdalene rješava neka intelektualna, emotivna i egzistencijalna pitanja ili izražava nezadovoljstvo službenim učenjem Katoličke Crkve o tijelu, seksualnosti ili celibatu. Naime, Marija Magdalena koja je tijekom povijesti pretvorena u lik trajnih preobrazba privlačna je i u suvremeno doba koje više naginje trajnim promjenama nego stalnim, fiksiranim identitetima. Problem je međutim što i te suvremene mijene njezinog lika uglavnom nastavljaju tradiciju koja se temelji na stapanju više novozavjetnih ženskih likova u jedan lik Marije Magdalene koji pogoduje rodnim steretipima i ne stavlja u pitanje patrijarhalne strukture i odnose. Cilj ove knjige je potaknuti veće uvažavanje suvremenih teoloških istraživanja u filmskoj i drugim granama umjetnosti. To je i razlog zašto su dva dijela knjige koja mogu funkcionirati kao zasebne, nezavisne cjeline, namjerno stavljene u jedan, zajednički, dijaloški okvir.

SUMMARY

Mary Magdalene: From a Follower of Jesus to a Strumpet on the Silver Screen

Theological-Cultural Analysis

In Mary Magdalene: *From a Follower of Jesus to a Strumpet on the Silver Screen,* the complex changes in perceptions about Mary Magdalene over time, the long history of the interpretation of her persona, together with complex interdisciplinary studies on her image, role and works about her are analyzed. For the first time, studies about Mary of Magdala in New Testament exegesis, patristics, legends and a systematic analysis of how she has been depicted in films have been made accessible to the Croatian public.

The book is divided into two sections, together with an introduction presenting research and major breakthroughs about Mary Magdalene in various scientific disciplines.

The first section of the book, entitled *Mary of Magdala: From the New Testament to Legends*, consists of five chapters. The first chapter provides a discussion of the so-called Magdalene question, i.e., whether Mary of Magdala is a specific New Testament woman of that name or whether the name refers to several different New Testament women. In the second chapter, there is an analysis of the persona and role of Mary of Magdala, based on canonical New Testament texts: the Gospels according to Mark, Matthew, Luke and John, the Acts of the Apostles and 1 Corinthians 15:3-8. Particular attention is devoted to the question of how much can be gleaned about the position of women in early Christian communities from the depictions of Mary Magdalene. Using Mary of Magdala as an example, women as Jesus' followers and apostles are discussed from a contemporary viewpoint. The roles of Mary of Magdala in the apocryphal texts and the texts of the early Christian church fathers and writers were analyzed (third and fourth chapters) from the aspects of the position of women in early Christianity and the strategies through which they were gradually displaced from the center of Jesus' movement, active roles of leadership and proclamation. In the fifth chapter,

MarMag_prijelom2 31.10.18 19:44 Page 478

legends about Mary of Magdala from the Christian East and West are presented, compared and analyzed. Particular attention throughout the first section is devoted to the transformations of her persona and role, and to the causes and effects associated with changes in women's roles in Christian communities.

In the second section of the book, the persona of Mary Magdelene as portrayed in motion pictures from early films to the present is analyzed. As whom and how Mary Magdalene is portrayed in films, the roles she appears in, how she looks and is transformed, and her relationships with other figures (especially Jesus, with whom she most often appears in tandem) are analyzed. Furthermore, whether the manner in which she is depicted reinforces the patriarchal stereotypes of women in art, such as those related to sexuality and impurity, is duscussed, given the fact that Hollywood and the film industry in general are considered bastions of traditonal male values and patriarchal attitudes.

Not only is it important to analyze the persona and roles of Mary of Magdala but also the discourse, i.e., the mechanisms and objectives according to which some discourse becomes established and canonized, while some are suppressed or prohibited. This is true both for the (Catholic) Church tradition, which thereby affects the position of women in Church communities, and also for popular culture, which resolves some intellectual, emotional and existential questions through the persona of Mary Magdalene or expresses dissatisfaction with the official teachings of the Catholic Church about the body, sexuality or celibacy. Namely, Mary Magdalene, who was a figure of continuous transformations during the course of history, is attractive in modern times, which are more disposed to constant changes than constant fixed identities. The problem is, however, that such contemporary changes in her persona generally continue a tradition based on an amalgamation of several New Testament female figures into the persona of Mary Magdalene, which reinforces gender stereotypes and does not question patriarchal structures or relationships. The objective of this book is to foster an appreciation of contemporary theological studies in film and other branches of the arts. Therefore, the two parts of this book, which can function as separate and independent entities, have been intentionally placed within in a single common framework for dialogue.