

проф. др Предраг Драгутиновић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за Свето Писмо Новог Завета
pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs

Невоље с покривалом *Позадина сѝора у 1Кор 11,2–16*

У позадини посланица апостола Павла* евидентни су многи спорови у заједницама којима пише. Готово све посланице, осим посланица Римљанима и делимично Филимону (где апостол посредује између две стране у конфликту), написане су једним делом у атмосфери полемике са противницима, онима који другачије мисле или се понашају, по апостола, на црквено недопустив начин.¹ Спорови се воде на различитим нивоима: или између чланова заједнице међусобно или између појединих чланова заједнице и апостола Павла, или пак између заједнице и „оних који су напољу.“ У сваком од ових случајева апостол Павле реагује, интервенише посланством или посланицом и излаже своју позицију.² О стањима у својим заједницама апостол се обавештавао или писмима које је добијао од истих или путем усмених извештаја које је добијао од својих сарадника или од хришћана на пропутовању које је сретао широм Средоземља (уп. нпр. 1Кор 1,11).

Када је реч о тумачењу оних места из апостолових посланица која се непосредно или посредно односе на његово суочавање са противницима, у историји егзегезе уопштено можемо разликовати три фазе: прекритичку, критичку и посткритичку. За прекритичку фазу карактеристично је најпре да се Павловим исказима о његовим противницима пружа пуно поверење, односно полази се од премисе да апостол нуди једну верну и објективну слику својих опонената: они су заиста били такви каквим их он представља и поучавали баш онако како он то наводи. У овој фази, на даље, тумач не само да пружа потпуно поверење апостоловом виђењу ствари, већ и

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ У вези ове теме и уопште у односу према „противницима“ у списима апостола Павла и списима његове традиције издвајамо неколико ударних наслова: Е. Е. Ellis, “Paul and his Opponents: Trends in the Research”, у: J. Neusner (прир.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*. Part I, Brill, Leiden 1975, 264-273; S. Porter (прир.), *Paul and his Opponents*, PAST 2, Brill, Leiden 2005; K. Berger, „Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von ‘Gegnern’ in neutestamentlichen Texten“, у: D. Lührmann–G. Strecker (прир.), *Kirche (Festschrift G. Bornkamm)*, Tübingen 1980, 373–400; W. Pratscher, „Die Auseinandersetzung mit Gegnern in Pastoralbriefen“, *SNTU A/33* (2007), 5-24;

² R. Funk, “The Apostolic Parousia: Form and Significance,” у: W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr (прир.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 249–268.

заузима његов став, идентификује се са његовим аргументима: Павлови противници су и његови противници. Неретко се противници из посланица поистовећују са савременицима тумача са којима се он налази у спору. За разлику од оваквог приступа, у критичком периоду се јављају нове тенденције. Не полази се безусловно од тога да апостол нуди објективну слику својих опонената, већ се, уз помоћ историјско-критичке методологије, тежи установљавању историјско објективних слика његових противника. Кључна ствар у овом поступку је да се апостолови противници сврстају у одређену хришћанску „фракцију“ тога доба, да им се одреди идентитет у смислу припадности неком „покрету“ тога доба. Тако се, на пример, неки опоненти сврставају у јудеохришћане, неки у гностике, неки у религијске занесењаке типа мистеријских религија, неки у конкуретне мисионаре итд. Углавном, намера је била да се противници тачно опишу, објективно представе и сврстају („Einordnung“, „Klassifizierung“) у одређену ранохришћанску групацију. Овакав приступ резултирао је мноштвом хипотеза и, без обзира на тежњу ка методошки контролисаној објективности, пати од урођене слабости: тумач се наиме врти у херменеутичком кругу, пошто податке о противницима сакупља углавном из текстова апостола Павла да би их потом као релативно независну инстанцу поново примењивао на тумачење текста. Новији херменеутички модели модификују приступе из критичке фазе. Задржава се и радикализује „херменеутика сумње,“ у смислу да начин на који апостол представља своје противнике не може бити адекватан, већ да су у текстовима сачувани описи плод његове сопствене интерпретације или перспективе. С друге, стране релативизује се могућност изналагања објективне слике противника. Постоји премало независног материјала, док се јасне класификације фракција и група у раном хришћанству посматрају више као остатак научног позитивизма који у великој мери одређивао историјско-критичку методу. Евидентно је дакле да противници остају у мраку историје или у мраку Павлових интерпретација. Оно што је пак ново у овој трећој фази је да тумачи покушавају да опонентима дају извештај глас: циљ је разумети позицију опонента независно од вредносних судова аутора текста. Свест да су позиције опонената интерпретиране, тенденциозно и често искарикирано представљене и као такве инволвиране у реторички дискурс аутора, поставља пред тумача задатак да их узме у неку врсту заштите, да им омогући да се у извесној мери бране са слободе од текста у коме су перманентно заробљени.

У приложеном тексту покушаћемо да у сажетој форми представимо и анализирамо спор између појединих Коринћана, на чију се страну ставља апостол Павле, и једне групе Коринћанки које су одбијале да покривају главу за време богослужења. После кратког осврта на ситуацију која се може реконструисати из текста, основно питање које се поставља је: како су Коринћанке теоријски утемељивале и оправдавале своју праксу непокривања главе која је толико сметала неким у заједници, напослетку и Павлу? Наравно, текст не нуди непосредно одговор на ово питање, пошто је спорно да ли се Павлов теоријски дискурс заснован на протолошком и натуралистичком аргументу полемички ослања на тврдње Коринћанки или га апостол развија независно од њиховог става, који се пак нигде не наводи.

Методолошки посматрано наведена тема се обрађује на у новозаветној науци устаљен начин: најпре се изводи хронологизација текста у циљу установљава-

ња временских оквира у којима се спор одвија. Потом се из текста сакупљају егзегетски подаци везани за спор који се води, да би се ти подаци надаље користили за идентификацију опонената, односно њихових ставова. Као трећи корак обично се врши опис ставова опонената које је пожељно сврстати у одређене категорије, као што су религијска струјања епохе, разни утицаји околног света (нпр. „гностици“, јудаисти и сл.).³ У приложеном раду први корак ће бити прескочен, пошто о хришћанству у Коринту и коринтској кореспонденцији постоји обимна литература која се може лако консултовати.⁴ У трећем пак кораку неће доћи до покушаја позитивистичког одређења „става“ или чак „учења“ коринтских хришћанки, већ само до наслућивања могућих теоријских утемељења њихове праксе учешћа у богослужењима откривене главе.

Проблем, дакле, који се појавио у хришћанској заједници у Коринту, апостол Павле описује на следећи начин (1 Кор 11,2-16):

„Хвалим вас пак браћо што све моје памтите и држите предања као што вам предадох. Али хоћу да знате да је свакоме мужу глава Христос, а муж глава жени, а Бог је глава Христу. Сваки муж који се с покривеном главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју. И свака жена која се гологлава моли Богу или пророкује срамоти главу своју (πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ κατασχίνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς); јер је једно исто као и ошишана. Јер ако се жена не покрива, нека се и шиша; ако ли је срамота за жену да се шиша или брије, нека се покрива. Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божија; а жена је слава мужевљева. Јер није муж од жене него жена од мужа. Пошто муж не би саздан ради жене, него жена ради мужа. Зато жена треба да има власт на глави ради анђела. Ипак, у Господу нити је муж без жене, нити жена без мужа, јер као што је жена од мужа, тако је и муж кроз жену, а све је од Бога. Сами просудите да ли приличи да се жена моли Богу гологлава? Зар вас и сама природа не учи да је мужу срамота да има дугачку косу, а жени је слава ако има дугачку косу? Пошто јој је коса дата уместо покривала. Ако ли неко мисли да се свађа, ми таквога обичаја немамо, нити Цркве Божије.“

Текст је реторички пажљиво осмишљен: *captatio* (11,2), *thesis* (11,3), *argumentatio* (11,4-16).⁵ У 11,2 апостол подсећа на предање које је завештао заједници у Ко-

³ Илустрација овог поступка у односу на спектар спорова у 1. Коринћанима код S. Porter, “Exegesis of the Pauline Letters, including the Deutero-Pauline Letters,” у: исти (прир.), *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Brill, Boston/Leiden 2002, 512-523.

⁴ Уп. на пример С. К. Barrett, “Christianity at Corinth”, у: исти, *Essays on Paul*, Westminster Press, Philadelphia 1981, 3-6; С. R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament*, Abingdon Press, Nashville 2005, 303-308; П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завеш. Основе новозавештне науке I*, ИТИ, Београд 2010, 84-94.

⁵ Издвајамо неколико одабраних наслова на 1Кор 11,2-16: F. Watson, *Agape, Eros, Gender. Towards a Paulin Sexual Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 40-89; исти, “The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11.2-16,” *NTS* 46 (2000), 520-536; M. Gielen, „Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollesymbolik in 1 Kor 11,2-16,“ *ZNW* 90 (1999), 220-249; J. B. Hurley, “Did Paul require Veils or the Silence of Women: A Consideration of 1 Cor 2:1-16 and 14: 33b-36,” *WTJ* 35 (1973), 190-220; M. Hooker, “Authority on her Head: An Examination of I Cor. XI. 10,” *NTS* 10 (1964), 410-416; R. Oster, “When Men Wore Veils to Worship: the Historical Context of I Corinthians 11.4,” *NTS* 34 (1988), 481-505; M. Böhm, „1 Kor 11,2-16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief,“ *ZNW* 97 (2006), 207-234; J. Murphy-O’Connor, “1 Corinthians 11:2-16. Once Again,” *CBQ* 50 (1988), 265-274.

ринту и на тај начин тематику која следи поставља у шире оквире: оно што се догађа нарушава предање. Питање је да ли је Павле у оквиру „предања“ икада експлицитно поучавао о томе да жене треба да покривају главу за време боголужења или он овде сматра да такав принцип треба да буде природна последица његовог општег односа према устаљеним обичајима. Чини се пре да је реч о овом другом. Пошто, дакле, подсећа да је тематика која следи везана за предање, апостол формулише свој став узимајући за водећи мотив појам „главе“ (κεφαλή)⁶; постоји симболична хијерархија жена – муж – Христос – Бог. Ово није хријерархија пуке моћи, потчињавања и угњетавања, већ Богом установљени поредак. Постављајући своју теолошку тезу, Павле наставља тако што најпре почиње са мужем: срамота је да се муж моли и пророкује покривене главе. Исто тако, наставља, срамота је да се жена моли и пророкује гологлава. Овде најпре треба приметити да се за Павла подразумева да се жене у цркви *гласно* моле и да пророкују. То је тешко спојиво са оним што читамо касније у 1Кор 14,34-35 („Као по свим црквама светих, жене ваше у црквама да ћуте ...“) и један је од ударних аргумената за сагледавање 14,34-35 као секундарног додатка, традираног најпре на маргинама рукописа и потом уметнутог на данашње место.⁷ Жене, дакле, треба да покривају главу. Постоји алтернатива, а то је да косу ошишју или обрију. Међутим, кратка коса код жене у античком свету указује или на тугу или на низак социјални статус.⁸ С друге стране, покривајући главу жена чува своју женственост, у смислу партнерства и припадности мужу. За своје тврдње апостол износи два аргумента: први је библијски, протолошки, на коме заснива „секундарност“ жене у односу на мужа (Пост 1,27). Постоји још један разлог због кога жена треба да покрива главу: ради анђела. У јудејским традицијама постојала су веровања да жене заводе анђеле. Покривена коса штити жену од искушења којим асу подложни анђели.⁹ Међутим, апостол не разрађује овај аргумент, већ га одмах релативизује: „Ипак, у Господу нити је муже без жене, нити жена без мужа, јер као што је жена од мужа, тако је и муж кроз жену, а све је од Бога“ (12,11). Потом следи други аргумент који бисмо могли назвати натуралистичким: „Зар вас и сама природа не учи ...“ (12,13). Дужина косе знак је части или срамоте. Мушкарац треба да буде ошишан, а жена да има дугу косу коју пак треба да покрива за време богослужења.

⁶ Погрешно је овај појам схватати само у његовој конотацији доминације, моћи и репресије. Павле га сигурно не користи само у том смислу, тј. понајмање у том смислу, пошто га користи да означи однос Бога и Христа. Уп. D. Marguerat, “The Affair of Woman’s Veil in Corinth (1 Cor 11,2-16)”, у: исти, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, WUNT 310, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 248: “The connotation of source, of origin, is just as present as that of domination. Κεφαλή establishes a structure of authority, which not only legitimates the power of one over the other, but gives meaning and basis to the existence of two partners.”

⁷ Уп. нпр. D. Zeller, *Der erste Brief ab die Korinther*, KEK 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 446-447. Свакако, треба узети у обзир да овакво решење није неопходно, ако се узме у обзир да се на ова два места говори о различитим типовима говора. Наиме, жене пророкују и моле се у цркви, оно пак што им Павле у 14, 34-35 забрањује односи се на чаврљање, чантрање (λαλεῖν), а не на молитву и пророковање. Против сагледавања ових стихова као секундарне глосе уп. J. Shack, “A Text Without 1 Corinthians 14.34-35? Not according to the Manuscript Evidence,” *JGRChJ* 10 (2014), 90-112.

⁸ Уп. исто, 356-357; Watson, *Eros*, 54-55; A. Strobel, *Der erste Brief an die Korinther*, ZB NT 6.1, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 167-168.

⁹ Уп. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Beck, München 1965, 439-440; Watson, *Eros*, 70. Види надаље: J. Beduhn, “‘Because of the Angels’. Unveiling Paul’s Anthropology in 1 Corinthians 11,” *JBL* 118 (1999), 295-320.

Очигледно је из ст. 16 да је ова тема проузроковала свађе унутар заједнице (*εἰ δὲ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι*). Један део коринтских хришћана пожалио се Павлу и затражио да расуди у овој ситуацији. Апостол се ставио на страну оних који оспоравају исправност учешћа жена на богослужењима откривене главе и свој став аргументује из библијски утемељног портека стварања с једне, и природним очигледностима, са друге стране.

Када је реч о прагматици текста можемо најпре изнети следећа запажања: Павле реагује на захтев Коринћана да расуди о наведеној тематици. Он се обраћа целој заједници, не именујући посебно жене о којима је реч, те је питање да ли их је лично познавао. Његово обраћање целој заједници, а не посебно женама не треба узимати као показатељ његовог презира према њима. Павле нема никакав проблем да се обрати женама као равноправним партнерима за разговор (уп. нпр. Фил 4,2). Уосталом, цела посланица је писана целој заједници, пошто је апостол очигледно био убеђења да се све тиче свих. Надаље, Павле жели да се овај спор реши, идеално тако што ће жене одустати од своје праксе и прихватити узусе које предлаже Павле. Међутим, *Павле не наређује, он разјавара, аргументиује, позива на сојсџивено расуђивање*.¹⁰ Он ништа не може, нити хоће да заповеди женама. Он их уводи у дијалог: износи најпре библијско-протолошки аргумент, али, ако он не задовољава, нуди још један, натуралистички, апелујући на природни поредак и социјалне обзире. Павле пред читаву заједницу, а нарочито пред жене са којима полемише поставља: *ἐν ὧν ἂν αὐτοῖς κρίνατε: πρέπον ἐστὶν ...* Нека сви расуђују заједно са њим! Коначно, заједничко расуђивање, а не свађе, су оно што приличи добрим обичајима цркава. Иако се надаље у ст. 17 чита: „а ово заповедајући не хвалим вас (*τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαίνῳ*)“ (мада би бољи превод био „налажући“), и даље смо далеко од апостола који заповеда. Наиме, пошто им је наложио да спор око покривала треба да се реши на начин на који је управо предложио и нада се да ће тако бити, апостол због тога (*τοῦτο* се вероватно односи на од апостола очекиван добар исход у наведеном спору, везујући се за ст. 16) не може да похвали Коринћане. Наиме, оно што је „чуо“ (11,18) о сабрањима очигледно га је много више забринуло него претходни проблем.

Вратимо се сада на питање постављено на почетку приложеног рада. Како су жене оправдавале своју праксу молитве и пророковања непокривене главе? Оне сигурно јесу *некако* аргументовале, о чему јасно сведочи неопходност Павлове интервенције, као и помињање свађа у 11,16. У чему се пак састојало теоријско утемељење њихове праксе може се само претпостављати. Павлова аргументација се највероватније није полемички надовезивала на њихову, већ је независно формулисана. То је логично, пошто коринтске жене нису могле имати ослонац у библијско-протолошким или пак натуралистичко-социјалним дискурзима. Шта су дакле оне могле мислити и говорити у прилог свом понашању?

У време када апостол Павле пише Коринћанима, људи примају хришћанство као одрасли и зрели, и често са извесним религијским искуствима иза себе. Многи

¹⁰ У својој кореспонденцији са заједницама и односу са својим сарадницима апостол ретко користи свој ауторитет без дискурзивног покрића. Своје обраћање најчешће формулише као молбу, савет, подстрек, не као неуипитну заповест (уп. нпр. 2Кор 8,8.10; 9,5; нарочито 7,3).

су, пре него што су постали хришћани, припадали неким религијским култовима (уп. нпр. 1Сол 1,9). У античким религијским култовима улога жена била је различито доживљавана. У неким култовима женама је било забрањено учешће, док су у некима имале активну улогу. Жена је своје религијске идентитете најчешће црпела из доноса са мушким члановима породице, иако су постојали култови у којима је имала активну улогу, као нпр. култ богиње Изиде, док је забележено и учешће жена у култовима попут Адонисовог и Дионисијевог.¹¹ Хришћанство је у том погледу било недвосмислено: црквене заједнице су биле полно мешовите. Може се претпоставити да су неке жене које су раније припадале религијском култу нпр. богиње Изиде, а сада постале хришћанке, наставиле са претходним религијским праксама, нпр. да се моле распуштеном косом. Ако су ту слободу имале у култу Изиде, уколико тек треба да имају слободу у новом црквеном егалитарном контексту, могла је гласити аргументација. Већ стечена еманципација наставља се у другом религијском контексту. Да ли Павле могао бити згранут оваквим понашањем жена бојећи се да еклисијалне заједнице не почну превише да подсећају на религијске култове посвећене идолима од којих се он као јудеохришћанин могао само одлучно дисанктирати?¹² Или му је као човеку са Блиског Истока било тешко да прихвати либерално понашање жена у једном грчком граду?¹³ У сваком случају, коринтске хришћанке или бар једна група коринтских хришћанки није видела никакав проблем у томе да се моли и пророкује откривене главе. Могло се дакле радити о наслеђеној религијској пракси која се аутоматски пренела на други терен.

Коринтске хришћанске могле су своју праксу молитве и пророковање откривене главе сагледавати као органску последицу апостола проповеди о јединству свих у Христу и брисању природних својстава свих који верују у Христа. Наиме један о суштинских чинилаца апостола проповеди гласи: „Јер сте сви синови Божији (кћери Божије) вером у Исуса Христа. Јер који се год у Христа крстите, у Христа се обукосте. Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте ви сви (један) човек у Христу“ (Гал 3,26-28). Коринтске жене које су чуле од апостола Павла ове речи могле су своје религијске праксе пред осталим члановим заједнице правдати управо Павловим речима: у чему је дакле проблем, када смо сви једнаки пред Богом и када смо сви један човек у Христу? Тако су жене могле бити радикалне следбенице управо Павлове проповеди о јединству свих у Христу.¹⁴ Могуће је да Павле у 1Кор 11,2-16 полемише са извесном интерпретацијом сопствене киригме.

Било, дакле, да се коринтске жене надовезују на раније религијске праксе или пак користе Павлову киригму о јединству свих у Христу као утемељење за своје понашање, једно је сигурно: откривена глава је акт еманципације. Али Павле није желео да се еманципација одвија на тај начин. Он се позива на поделу полних улога

¹¹ Уп. D. F. Sawyer, *Woman and Religion in the First Christian Centuries*, Routledge, London/New York 1996, 52-72.

¹² Тако нпр. E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York ¹⁰1994, 227-230.

¹³ Уп. Zeller, *Brief*, 356.

¹⁴ Marguerat, “Affair,” 252.

која је од Бога дата и коју сама природа потврђује. Жена ће и тако бити еманципована, то што покрива главу неће јој одузети ништа од слободе коју јој Бог даје. Апсолутно је погрешно видети у овим речима дискриминацију жене, чак и за данашње укусе. Апостол Павле је био окружен многим женама сарадницима, како на локалу, тако и на мисионарском терену. Оне су посланици и служитељке (Рим 16,1-2) и апостоли (Рим 16,7). Занимљиво је да наш текст почиње захтевима који се постављају пред мушкараца: „Сваки муж који се с покривеном главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју.“ *Подједнака* је срамота, по Павлу, за мужа да се моли покривене главе и за жену која се моли откривене главе. Поредак потчињавања жене мужу који постоји је од Бога и природан, али суштински једно је важно: „Ипак, у Господу нити је муже без жене, нити жена без мужа, јер као што је жена од мужа, тако је и муж кроз жену, а све је од Бога.“ Павле не сузбија еманципацију жена, већ указује да еманципација не треба да буде везана за брисање родних улога кроз извесне религијске прксе. То није неопходно. С једне стране може бити сметња хришћанској мисионарској пракси која тежи ка другим знаковима распознавања, а не ка анархичним стањима карактеристичним за неке религијске култове из окружења. С друге стране, јединство свих у Христу заснива се на међусобној љубави, на бескомпромисном прихватању једни других, а не на површном брисању социјалних и природних разлика. Оне се преосмишљавају, али се не укидају (1Кор 7,17-24). То важи за жене и за мушкарце подједнако. У том смислу француски мислилац А. Бадју адекватно разумева Павла када, у складу са својим схватањем кретања универзализације, говори о *последичној симетризацији*: и за један и за други пол важи исто.¹⁵

¹⁵ А. Badiou, *Sveti Pavao. Utemeljenje Univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006, 143-146, 143: „U osnovi, ono što Pavao pokušava, a što se s pravom može nazvati naprednom invencijom, jest učiniti da univezalizujući egalitarizam prodje kroz reverzibilnost jednoga neegelitarnog pravila.“