

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 545—564

Besedilo prejeto/Received:06/2024; sprejeto/Accepted:08/2024

UDK/UDC: 27-277-23:141.72

DOI: 10.34291/BV2024/03/Bogataj

© 2024 Bogataj, CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekrščanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov

Self-Representations and Identity of Early Christian Women Authors in the Prism of Old Testament Characters

Povzetek: Namen prispevka je z natančno analizo vseh ohranjenih del zgodnjekrščanskih avtoric (do začetka srednjega veka) raziskati vzorce samoreprezentacije in oblikovanja njihove (ženske) identitete v navezavi na starozavezne like. Mučenka Perpetua je to storila s pomočjo aktualiziranega branja Prve Mojze-sove knjige in Razodetja (Eva – Marija). Proba in Evdokija s pomočjo Vergiljevih in Homerjevih verzov na novo upovedujeta celotno biblično zgodovino odrešenja s posebno pozornostjo in simpatijo do ženskega vidika. Egerija v svojem romarskem dnevniku starozaveznih žensk (Lotove žene, Rebeke, Sare, Rahele) ne pušča v ozadju, pač pa jim namenja moškimi enakovredno vlogo. Obravnavana so še nekatera manj znana besedila ženskih avtoric. Proučevanje teh besedil zgodnjekrščanskih avtoric s pozornostjo na ženski vidik samoreprezentacije in identitete obdobje prvih krščanskih stoletij prikazuje v novi luči, obenem pa ponuja nov vidik za področje patristične (oz. „matristične“) eksegeze.

Ključne besede: (krščanski) feminizem, ženske študije, biblična eksegeza, patristična eksegeza, zgodnje krščanstvo

Abstract: The aim of this paper is to investigate the patterns of self-representation and the formation of their (female) identity in relation to Old Testament characters through a detailed study of all extant works by early Christian women authors (up to the beginning of the Middle Ages). The martyr Perpetua does this through an actualized reading of Genesis and Revelation (Eve-Mary). Proba and Eudocia re-tell the whole biblical history of redemption - with special attention and sympathy for the female perspective - through the verses of Virgil and Homer. Egeria, in her pilgrim's diary, does not leave the Old Testament women (Lot's wife, Rebecca, Sarah, Rachel) in the background, but gives them an equal role to men. In addition, some lesser-known texts by women authors are discussed. The study of these texts by early Christian women authors, precisely through this attention to the feminine aspect of self-representation and

identity, shows the period of the first Christian centuries in a new light, while also shedding new light on the field of patristic (or “matristic”) exegesis.

Keywords: (Christian) feminism, women’s studies, biblical exegesis, patristic exegesis, early Christianity

1. Uvod: cerkvene matere

Enega izmed možnih odgovorov na zadnje čase vse bolj razširjena in večkrat tendenciozna prepričanja o patriarhalnem značaju zgodnjega krščanstva lahko predstavlja analiza korpusa besedil, ki so jih v prvih krščanskih stoletjih napisale ženske.¹ Gre za dokaj nepoznan skupek besedil, ki še niso bila deležna zadostne pozornosti strokovne javnosti – zlasti ne z vidika formiranja (ženske) identitete v njih.² Ožji namen pričujočega prispevka je torej poskus ovrednotenja teh besedil zgodnjekrščanskih avtoric predvsem z vidika raziskovanja različnih vzorcev samoreprezentacije in poskusov oblikovanja (ženske) identitete preko (starozaveznih) pripovedi in likov. Širše raziskava spada med tiste redke glasove, ki danes skušajo prepričljivo in argumentirano odgovarjati na feministične kritike zgodnjega krščanstva (Schussler Fiorenza 2014).

Prispevek torej temelji na proučevanju zgodnjekrščanskih spisov, ki so delo ženskih avtoric – vsaj omenjena bodo vsa znana in dostopna besedila, ki so jih do začetka srednjega veka napisale krščanske avtorice –, podrobneje pa si zastavlja naslednje izhodiščno vprašanje: kako ženske zgodnjekrščanske avtorice gradijo oz. odslikavajo svojo podobo s pomočjo (starozaveznih) bibličnih likov? Naš premislek torej sestavljata dve komponenti: identifikacija in analiza samoreprezentacij ter oblikovanje identitete avtoric na eni in svetopisemsko ozadje (predvsem starozavezno) na drugi strani. Pri pregledu vseh besedil, ki so jih napisale zgodnjekrščanske avtorice, bo pozornost predvsem na tistih odlomkih, ki so za razbiranje samoreprezentacije s pomočjo starozaveznih naracij ključni. Na ta način bo mogoče bolje razumeti vlogo ženske v zgodnjem krščanstvu, strategije oblikovanja (ženske) identitete, pa tudi (svojevrstne) načine interpretacije Svetega pisma itd.³

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“) in raziskovalnega projekta J6-50212 („Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze“), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Za pregled vidnejših (pozno)antičnih grških in rimskih avtoric, predvsem poganskih, je koristna Plan-tova antologija (2004) – delno tudi Børresen in pregled (1993, 40–42), ki pa je koristnejši za podatke o srednjeveških avtoricah.

³ Elena Giannarelli je objavila zanimivo študijo o vlogi ženske v zgodnjem krščanstvu (1980), v kateri preko Gregorja iz Nise žensko prikazuje kot *virgo* (29–47), preko Hieronima kot *vidua* (49–66), preko Avgušlina in Gregorja iz Nazianza pa kot *mater* (67–86). Študije I. Avsenik Nabergoj, ki se dotikajo vprašanja stazozaveznih žensk (2023a; 2023b), so vsaj v našem prostoru pionirske. Prim. tudi Bukalski in Falewicz 2023.

2. Perpetua kot nova Eva in Marija

Za najstarejši zapis katerekoli krščanske avtorice, ki se je ohranil do danes, velja sedem poglavij dnevnika Vibije Perpetue (*Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* 3–10), v katerih ta zgodnjejkrščanska mučenka v zadnjih trenutkih pred smrtjo sama pri-poveduje o dogodkih v ječi pred mučeniško smrtjo, ki jo je skupaj s Felicito in drugimi tovariši v afriški Kartagini pretrpela 7. februarja 203, v času preganjanj cesarja Septimija Severa. Le malo časa po dogodku je njen lastni zapis postal del latinskega poročila o mučeništvu z naslovom *Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* (v nadaljevanju *Trpljenje*).⁴

Perpetua je bila mlada dvaindvajsetletna patricijka, ki je nedavno rodila dečka. Besedilo, ki ga je »s svojo roko in po svoje zapisala ter zapustila (*sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit*)« (*Trpljenje* 2), je zelo pomemben vir, saj lahko – ne glede na to, da je besedilo dokaj kratko – iz njega to mlado krščansko mučenko, njeno razmišljanje, vero, duhovnost, kulturo spoznamo od znotraj. Perpetuino besedilo v prepletu sestavljata dva vsebinska dela: kronika jetniških dogodkov (3–9) in pet njenih videnj v spanju oz. zamaknjenju (4; 7; 8; 10).

Za ozadje razumevanja teh oniričnih videnj kot celote, ki so ključna za razumevanje Perpetuine identifikacije s starozaveznimi (ženskimi) liki, je po mnenju nekaterih (Corsaro 1999, 263, op. 6) nujno poudariti, da – morda v montanistični maniri – odslikavajo uresničitev starozavezne prerokbe preroka Joela, v kateri napoveduje videnja, ki jih bo Gospod po dvojem duhu razlil nad svoje ljudstvo ne glede na spol: »Razlil bom svojega duha na vse meso in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere, vaši starčki bodo sanjali sanje, vaši mladeniči bodo gledali videnja. Tudi na hlapce in dekle bom v tistih dneh razlil svojega duha.« (Jl 3,1-2) Poleg tega so sanje dobro znane iz starozaveznih pripovedi o Jakobu (1 Mz 28,10-22), Jožefu (1 Mz 37,1–44,9) ali Salomonu (1 Kr 3,5-15). Obenem je treba dodati, da opozorilne sanje in ekstatična videnja niso bili tuji niti klasični poganski kulturi; spomnimo se denimo na heroje iz *Iliade*, na določene osebnosti pri Liviju ali pa na Ciceronovo »razodetje' *Somnium Scipionis*.

Za Perpetuina videnja obstajajo številne razlage, ki se pnejo od zelo jezikovnih (Donato et al. 2021; Adams 2016, 317–353) in stvarno-zgodovinskih (Heffernan 2012)⁵ pa vse do razlag z vidika (analitične) psihologije (Franz 1951), medtem ko naš pristop zaznamuje predvsem želja po evidentiranju Perpetuinega kompleksnega odnosa do Svetega pisma (Corsaro 1999; Carfora 2022).

V prvem videnju Perpetua zagleda »bronasto, čudno visoko lestev, ki je segala do nebes, pa tako ozko, da se je po njej mogel vzpenjati le eden« (*Trpljenje* 4.3). Omemba takoj asociira na Jakobovo lestev (1 Mz 28,12-17), vendar v pripovedih obstajajo tudi določene razlike. Jakobova lestev služi angelom kot posrednikom

⁴ Navedke iz dela *Trpljenje sv. Perpetue in Felicite* v latinščini navajamo po eni izmed sodobnih kritični izdaj z nekaj manjšimi pravopisnimi spremembami (Musurillo 1972, 106–130), v slovenščini pa po Lukmanovem prevodu, ki ga po potrebi mestoma tudi posodabljam (Pojavnik 1983, 100–113).

⁵ Bibliografija študij o tem kratkem delu je osupljivo obsežna; gl. npr. Carfora 2007; 2022; Corsaro 1999. Za recepcijo besedila v pozni antiki gl. Cobb 2021.

med zemljo in nebesi, medtem ko je pri Perpetui lestev polna različnih mučilnih naprav, težko prehodna, po njej pa je mogoč zgolj vzpon. Perpetua tako personalizira svetopisemski motiv, ga predstavlja v ‚metabolizirani‘ (Carfora 2022, 193), aktualizirani in spremenjeni obliki, da z njim opiše svojo lastno izkušnjo vzpona k Bogu preko mučeništva. V to pripoved vključuje še drug biblični motiv, ki bo za razumevanje Perpetuine (samo)reprezentacije skozi starozavezne (ženske) biblične osebnosti postal ključnega pomena – motiv zmaja:

»Pod lestvijo je ležal čudno velik zmaj, ki je zalezoval vzpenjajoče se in jih strašil, da ne bi šli naprej. /.../

In izpod lestve, kakor bi se me bal, je zmaj počasi pomolil glavo. Kot bi stopila na prvo stopnico, sem mu stopila na glavo in se povzpela (*calcavi illi caput et ascendi*).« (Trpljenje 4.4; 4.7)

Motiv je seveda jasen namig na Prvo Mojzesovo knjigo – na Evi napovedan boj med kačo in ženo (1 Mz 3,14-15), ki ga Perpetua že poveže s pripovedjo o ženini zmagi nad zmajem iz knjige Razodetja (Raz 12). Ta motiv je še podrobneje razdelan v zadnjem, petem Perpetuinem videnju, ko mučenka premaga demonsko silo, upodobljeno v liku Egipčana, ki najverjetneje ponazarja nekaj demonskega: v tem smislu – kot biblična aluzija – bi ta podoba lahko jasno pomenila faraona, nasprotnika izvoljenega ljudstva, ki ga je to z Božjo pomočjo premagalo.

»Ta (tj. Egipčan) me je hotel zgrabiti za noge, jaz pa sem ga s peto udarila v obraz (*ego autem illi calcibus faciem caedebam*). Dvignilo me je v zrak in začela sem ga tako bit, kakor bi ne stala na tleh (*coepe eum sic caedere quasi terram non calcans*). Ko sem ujela trenutek, sem sklenila roke, prste med prste, in ga zgrabila za glavo; padel je na obraz, jaz pa sem mu stopila na glavo (*cecidit in faciem et calcavi illi caput*). Ljudstvo je začelo kričati (*coepit populus clamare*), moji zaščitniki pa prepevati. Stopila sem k nadzorniku in prejela vejico. Poljubil me je (tj. nadzornik) in mi rekel: »Hči, mir s teboj!« Zmagoslavno sem odkorakala k sanavivarskim vratom.« (Trpljenje 10.10–13)

V obeh primerih je ponovno mogoče opaziti izdelan pristop k svetopisemskim motivom, saj avtorica oba elementa – tako pripoved o Evi kot o Mariji – spretno stke v enotno doživljanje zgodovine odrešenja, ki v Perpetui doživi še tretjo fazo: starozavezna tipologija Eve in Marije se aktualizira v njej, novi Evi in novi Mariji, ki zmagu stre glavo.⁶ Če je uresničitev mariološke tipologije iz Raz 12 bolj v ozad-

⁶ To Perpetuino navezavo na Marijo in Evo so opazili že nekateri poznoantični krščanski avtorji. Avguštin je mučenkini opis ‚moškosti‘ prevzel, kar omenja na več mestih. V Or. 282.3 pravi, da je s tem, ko je tudi sama rodila otroka, z ženskim glasom pričala za žensko stanje, »Evina kazen ni bila neprisotna, toda prisotna je bila tudi Marijina milost.« Posebno navezavo na ženski vidik Perpetue v povezavi s starozaveznimi ženskami hiponski škof izpostavlja v Or. 159A: »Device naj si predstavljajo Marijo, vdove Ano, poročene ženske Suzano. Vse imajo svoje nagrade in mučencev nikakor ni manjkalo na nobeni od teh stopenj. Mož se na točki mučeništva boji, da bo njegova žena zanj Eva, žena pa se na točki mučeništva boji, da bo njen soprog zanj kača.« Posebej pa teološki pomen ženske šibkosti razvije Kvodvulteus v svojem govoru *De tempore barbarico* 5.6–5.7. Perpetuo in Felicito izrecno primerja z Evo, s tem pa tudi z izvorom greha. Mučenki ta podedovani greh premagata šele s Kristusovo milostjo, ki je ženski spol

ju (povezava z vlogo Marije v Raz 12 je denimo vidna na podlagi tega, da imata obe otroka [Raz 12,13; *Trpljenje* 2.1: *matronaliter nupta*]), je jasno, da se Perpetua na neki način bolj identificira kot uresničitev starozavezne napovedi o ženi. V 1 Mz 3,15 namreč beremo: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo poteptal tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto (*ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius* vul; *ipse tuum calcabit caput et tu observabis* [*calcabis* alii] *calcaneum eius* vl).« Perpetuin odlomek je zanimiv tudi z jezikovnega stališča, saj nas avtorica – če gre res za njeno različico besedila, ki ni sad temeljitejše poznejše redakcije – preseneti z aliteracijo velarnih nezvečenih zapornikov (predvsem [k]), ki je sicer v grški različici ni, jo pa lahko zasledimo v več različicah v vl.

Perpetua v teh odlomkih pravzaprav izvaja kompleksno operacijo aktualizacije, saj obe dejanji iz 1 Mz 3,15 povzame v obratni smeri: najprej s peto udari Egipčana v obraz, čeprav je rečeno, da naj bi na ženino peto prežala kača (*insidiaberis calcaneo eius* vul; *observabis* [*calcabis* alii] *calcaneum* vl), nato pa mu stopi na glavo (*calcavi illi caput*), čeprav je rečeno, da bo to storila žena (*conteret caput* vul; *calcabit caput* vl). Poročilo iz 1 Mz 3,15 se pri Perpetui tudi aktualizira, saj je v izvirnem besedilu pri obeh osebah zgolj napoved tega – v prihodnjiku –, medtem ko se pri Perpetui to uresniči v sedanjosti (videnja).

V teh zadnjih Perpetuinih sanjah smo priča tudi eni bolj kontroverznih izjav nasploh v celotni zgodnjekrščanski književnosti – vsaj kar zadeva proučevanje vloge spola –, ki jo najdemo ob začetku spopada z Egipčanom: »Slekli so me in bila sem moški (*et expoliata sum et facta sum masculus*).« (*Trpljenje* 10.7) Če najrazličnejše možne razlage pustimo ob strani, med razlagalci prevladuje mnenje, da gre tu za idejo ,moškega' kot simbol moči, sile, poguma, kar so v 2. stoletju povezovali z možatostjo. Podobne ideje denimo najdemo tudi v približno sočasnih gnostičnih besedilih (Heffernan 2012, 262).

Lahko sklenemo, da lahko v zelo kratkem Perpetuinem besedilu, posebej v njenih oniričnih videnjih, zasledimo najzgodnejši odmev identifikacije katerekoli zgodnjekrščanske avtorice s starozaveznimi ženskimi liki.⁷ Preseneča tudi kompleksna aktualizacija bibličnega poročila, ki izkazuje ne le dobro poznavanje navdihnjene-

obnovila. S sklicevanjem na Perpetuo ta škof trdi, da sta Perpetua in Felicita skupaj stopili na glavo zmaja in s tem prvotno grešno dejanje Eve spremenili. Prim. tudi *Tractatus de natale sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis* 5.

⁷ Čeprav je Perpetuino besedilo daleč od kakršnekoli literarne zvrsti svetopisemskega komentarja, lahko v njem subtilno zaznamo številne odmeve bibličnih motivov. Brezmejni vrt inivolasi pastir (*Trpljenje* 4.8) spominjata na starozaveznega pastirja (Ps 23) ali Kristusa iz Raz 1,14 (prim. tudi peto videnje v Hermovem *Pastirju*). V drugem in tretjem Perpetuinem videnju, povezanem z ozdravitvijo njenega brata Dinokrata ob koritu vode, ki je zaradi ograje ni mogel piti (*Trpljenje* 7.4-10; 8.3-4), bi lahko bila aluzija na Jezusovo ozdravitev hromega v kopeli Betésda, ki prav tako ni imel človeka, da bi mu pomagal (In 5,2-9). Zlata čaša, s katero je Dinokrat naposled začel piti (*Trpljenje* 8.3), spominja na več svetopisemskih motivov: čaše iz čistega zlata (2 Mz 25,29); Gospod kot čaša (Ps 16,5); kri, ki se pije kot vino (Zah 9,15); zlate čaše, napolnjene z dišavami, ki so molitve svetih (Raz 5,8); kelih mučeništva (prim. Lk 12,50; Mr 10,35-40; Mt 20,20-23). Olje, s katerim je Perpetua maziljena (*Trpljenje* 10.7), poleg neposredne reference na prakse pri bojevanju spominja na bogato že starozavezno tradicijo preroškega in kraljevskega maziljenja, nič manj pa tudi na krščansko krstno izročilo. Kot nagrado za zmago Perpetua v videnju prejme »zeleno vejico, na kateri je bilo zlato sadje (*ramum viridem in quo erant mala aurea*)« (*Trpljenje*

ga besedila, temveč zlasti enega zelo zgodnjih primerov temeljite ‚metabolizacije‘ Svetega pisma, ki je izvirno starozavezno pripoved skozi *ruminatio* očitno pomagala razviti do popolne asimilacije.

3. Proba z Vergilijem poje o Evi in Mariji

Ena izmed prvih krščanskih pesnic – če ne celo prva –, Proba Betitia Faltonia, ki je živila približno v letih 310–370, je zapustila imenitno pesnitev v 694 verzih z naslovom *De laudibus Christi*. Najverjetnejša teorija glede datacije predpostavlja, da je Proba to pesnitev napisala v letu 362, ko je poganski cesar Julijan Odpadnik izdal edikt, s katerim je krščanskim učiteljem prepovedal razlagati poganske klasike (Clark in Hatch 1981, 98). Do tega sklepanja vodi zlasti sama literarna zvrst dela, saj gre za t. i. vergilijanski centon. Centon (gr. *κέντρον*, lat. *cento*) je bila namreč priljubljena poznoantična pesniška zvrst oz. celo način pisanja, pri katerem avtor delo stke iz različnih besed, hemistihov ali celotnih verzov iz drugih (klasičnih) avtorjev, v tem primeru Vergilija.

Probino delo *De laudibus Christi* (*O hvalnicah Kristusa*) vsebuje 694 daktilskih heksametrov, razdeljeno pa je, poleg prologa (vv. 1–55), v dva podobno velika vsebinska dela: prvi (vv. 56–332) predstavlja pripoved o raznih starozaveznih dogodkih, drugi (vv. 333–694) pa pripoveduje o različnih dogodkih iz Jezusovega življenja (Badini 2008; Cabezas Cabello 2022, 201–208; 215–216). Kar zadeva starozavezni del, se Proba posveča le prvim dvanajstim poglavjem Prve Mojzesove knjige: stvarjenju, rajju, Adamu in Evi, Kajnu in Abelu ter potopu. Njen namen ni razlaga celotne zgodovine odrešenja, ampak zgolj izbira zanj pomembnih tem in osebnosti, ki jih želi poudariti.

Jasno je, da Proba izrecno ne imenuje nobene od bibličnih oseb, saj njihove zgodbe pripoveduje z Vergilijevimi besedami, toda ne glede na to imata v delu ključno vlogo dva ženska lika – Eva in Jezusova mati Marija, pri čemer je pesničina pozornost količinsko izrazito bolj namenjena prvi.⁸ Šele z natančnim poznavanjem izvirnih kontekstov, iz katerih Proba navaja posamezne verze, ko jih tke v večjo celoto, je Probin odnos do teh dveh svetopisemskih oseb in do žensk v splošnem mogoče ovrednotiti zares verodostojno (Kyriakidis 1992).

Ob stvarjenju je Eva sprva opevana s številnimi pozitivnimi opisi, kot je razvidno iz naslednjih verzov:

»/.../ subitoque oritur mirabile donum –
argumentum ingens – claraque in luce refulsit

je 10.8; 10.9) – to lahko predstavlja aluzijo bodisi na sadež iz 1 Mz 3 oz. po sinekdohi na raj, lahko pa tudi na poganske Hesperide, ki so varovale zlata jabolka (Vergil, *Eclogae* 6.61).

⁸ Proba Mariji skupno namenja manj kot petnajst verzov in vsi so povezani s Kristusovim rojstvom oz. otroštvom. Zanimivo je, da Marijino devišvo ni nikjer posebej omenjeno, prav tako v njeni pripovedi Jožef sploh ne nastopa. Proba Marije, v nasprotju s številnimi drugimi patrističnimi avtorji, tudi ne postavlja v kontrast z Evo (Clark in Hatch 1981, 154–155; Kyriakidis 1992, 134–153).

insignis facie et pulchro pectore virgo,
iam matura viro, iam plenis nubilis annis.«

(*De laudibus Christi*, vv. 129–132)⁹

Za razliko od primarnega bibličnega poročila o stvarjenju žene (1 Mz 2,23-24), kjer bi kakšen opis prve žene iskali zaman, se Proba posveča tudi opisovanju Evine zunanosti. Imenuje jo čudoviti dar, ki je zasijal v svetli luči, ter devico/dekle zalega izgleda in lepih prsi, zrelo za moža in poroko. Posebej zanimiv je njen poudarek, ko stvarjenje žene kot tako imenuje za sila pomembno zadevo, *argumentum in-gens*. Izraz *mirabile donum* (*De laudibus Christi*, v. 129) Vergilij uporablja za označitev darov, pripeljanih iz Troje, ki jih Enej Didoni ponudi v zameno za gostoljubnost (*Eneida* 1.652); v resnici je šlo za različne predmete, ki so pripadali Heleni, novim lastnikom pa so prinašali pogubo. Tako Proba prvo ženo označuje kot čudovito darilo, ki pa v sebi že nosi napoved zla, ki bo prišlo po njej.

Tudi sicer je v pesnitvi videti, kako avtorica izraža jasno stališče, da je za izvirni greh kriva ženska (Clark in Hatch 1981, 151–159). Ko zaključi s čudovitim opisom raja, z Adamom in njuno nesrečo sočustvuje in krivdo pripiše ‚neumnemu duhu‘ Eve: »Fortunati ambo! Si mens non laeva fuisset / coniugis infandae.« (*De laudibus Christi*, vv. 170–171) Ko pozneje Eva poskusi prepovedani sadež, je imenovana »nesrečna žena, predana prihodnji nesreči (*infelix pesti devota futurae*)« (200) in »vzrok tolikšnega zla (*causa mali tanti*)« (202). Slednji izraz, ki sicer izvirno označuje Sibilino prerokbo glede Lavinije, Latinove hčere (*Eneida* 6.93), je v nadaljevanju še podkrepljen z verzom, ki ga Proba polaga v usta Boga: »Non ignara mali, caput horum et causa malorum.« (*De laudibus Christi*, v. 264; prim. *Eneida* 1.630; 11.361) Kar zadeva pojem zla, *malum*, Probina raba predstavlja pomenski premik: pri Vergiliju je s tem pojmom, ki ga zamejuje epski kontekst, mišljena predvsem nesreča, medtem ko ima za krščansko pesnico povsem moralen značaj. V pesnitvi Adam krivdo za prihod zla zvrne na Evo z besedami Merkurja, ki želi Eneja prepričati, naj Kartagino zapusti, saj naj bi Didona na skrivaj načrtovala zlo: »Illa dolos dirumque nefas sub pectore versans.« (*De laudibus Christi*, v. 238; *Eneida* 4.563; prim. 1 Mz 3,12) Tovrsten Probin odnos do ženskega spola lepo povzema tudi verz, ponovno položen v usta Stvarnika, ki naj bi se zavedal, česa je podivjana ženska sposobna: »Notumque furens quid femina posset.« (*De laudibus Christi*, v. 212) Zanimiv primer Probine intervencije in spremembe Vergilijevih besed predstavlja tudi izraz »O saevissima coniunx« (263), s katerim Evino dejanje ponovno obsodi. Navedek se v izvirniku glasi popolnoma drugače: Palasova mati je namesto s pridevnikom *saevissima* v resnici označena kot *sanctissima* (*Eneida* 11.158). S to oddaljitvijo od izvirnika pesnica svoje dožemanje Evinega greha še podkrepi.

Ne glede na povedano pa Proba v svojem delu pušča sledi angažirane ženske avtorice, ki želi navzlic znanemu bibličnemu besedilu izvirno pripoved ‚začiniti‘ z

⁹ Latinsko besedilo navajamo po nedavni izdaji Cullhed 2015. Za temeljit komentar gl. Sineri 2011.

nekaj lastnimi poudarki.¹⁰ Zdi se, da želi z opisom prvega stika Adama in Eve spolnost pred grehom označiti za nekaj pozitivnega (Badini in Rizzi 2011, 166–167). Začuden nad božansko voljo se prvi mož svoji družici približa, jo objame, prime za roko in se z njo združi: »/.../ ac stupefactus numine pressit / excepitque manu dextramque amplexus inhaesit.« (*De laudibus Christi*, vv. 134–135; *Eneida* 7.119; 8.124) Gre za enega zelo redkih zgodnjekrščanskih romantičnih opisov odnosa med Adamom in Evo. Proba – v nasprotju s številnimi drugimi patrističnimi razlagalci –¹¹ izvirnega greha tako ne povezuje s spolnostjo, temveč z nepokorščino in človekovo trmo, ko hoče živeti popolnoma avtonomno, brez odvisnosti od Boga. Lahko rečemo, da je po Probinem prepričanju spolnost del izvirnega Božjega načrta za ljudi. V splošnem je za njeno pesniško pripoved značilno, da moškega in žensko razume kot enakovredna, med seboj dopolnjujoča se. Posebej izviren priidih bibličnemu poročilu iz Prve Mojzesove knjige pa rimska pesnica daje pri opisu kazni, ki sta je bila prastarša za svoj greh deležna. Drži sicer, da kačo obsodi na plazenje po zemlji (*De laudibus Christi*, vv. 249–250), Adama na težaško delo (254), Evo pa na veliko krivdo (*magna lues*) (265) in zaslužno smrt (267) – kot poroča tudi 1 Mz 3,16 –, vendar drugače od bibličnega besedila, ki govori o moževem gospodovanju nad ženo (1 Mz 3,17), Proba nikjer ne omenja, da bi morala biti žena zaradi greha možu podrejena, četudi bi ta motiv pri Vergiliju zlahka našla. Prav tako ne omenja drugega prekletstva – porodnih bolečin (1 Mz 3,16).¹²

Kljub temu, da s številnimi podrobnostmi tke značilno žensko predelavo biblične pripovedi o Evi, se Proba – ki sebe imenuje *vatis* (*De laudibus Christi*, v. 12) – iz tedanjega pripisovanja krivde prvi ženi ne poskuša popolnoma izviti, s čimer pa dokazuje dvoje. Po eni strani predstavlja redek in zgodnji ženski glas v zgodovini krščanske misli, ki biblično pripoved, ki so jo nekateri drugi razlagali tudi v bolj očitno mizogini maniri, z značilno simpatijo do ženskega spola v marsičem ‚zgladi‘, po drugi pa ostaja znotraj tradicionalnega pojmovanja, zvestega biblično-teološkemu izročilu, ki ga ne želi potvarjati.

4. Egerija in srečanje s starozaveznimi ‚očakinjami‘

Naslednja avtorica je med vsemi morda najbolj znana. Hispanska romarica Egerija je zapustila intriganten potopis svojega triletnega potovanja po Bližnjem vzhodu (najverjetneje v letih 381–384), ki danes nosi ime *Itinerarium Egeriae*.¹³ To bese-

¹⁰ Zanimivo je, kako se je ta vidik proučevanja ženske perspektive Probinega dela razvil skozi zadnja desetletja, saj v začetku 20. stoletja še ni bil tako navzoč; prim. Ermini 1909.

¹¹ Prim. Teofil Antiohijski, *Ad Autolycum* 2.25; Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva* 3.22.4; Klemen Aleksandrijski, *Stromateis* 3.14.94.3.

¹² Razen z omembo v napovedi rojstva Kajna in Abela, da naj bi morala prestati desetmesečne *fastidia*, kar pa je – zanimivo – vzeto iz slovite četrte *Ekloge* (4.61), kjer je govor tudi o rojstvu otroka, ki bo prinesel zlato dobo.

¹³ Zanimive so tudi hipoteze nekaterih strokovnjakov glede Egeriji predhodnega, sicer povsem suhoparnega potopisa romarja iz Bordeauxa (*Itinerarium Burdigalense*), ki je nastal leta 333 – da naj bi bila tudi njegova avtorica v resnici ženska, saj med opisi postajališč in obiska vrednih krajev najdemo veliko

dilo je sicer zanimivo z več vidikov (Bogataj 2020, 5), za nas v tem kontekstu pa ne zgolj zato, ker ga je napisala ženska, temveč tudi zato, ker je bilo besedilo izvirno namenjeno ženskam (*Eger*. 7.3; 17.2; 20.13; 23.10; 24.1).¹⁴

Za Egerijo je značilna tesna povezava med (domnevnimi) svetopisemskimi kraji in dotično Božjo besedo (Ziegler 1931). Ko romarica omenja kraj na Sinaju, ki naj bi bil povezan z epizodo iz življenja preroka Elija (prim. 1 Kr 19,1-18), ga opisuje z značilno osebno angažiranostjo, ki odseva globok osebni odnos do Svetega pisma: »Tudi tam smo opravili daritev, goreče molili in prebrali tisti odlomek iz Knjige kraljev; zlasti jaz sem si namreč ves čas želela, da bi, kamor koli smo prišli, vedno prebrali ustrezeni odlomek iz knjige [*ipse locus de libro*].« (*Eger*. 4.3) Fascinacija nad biblično topografijo se druži s podoživljanjem bibličnih prizorov, saj lahko iz avtoričine pripovedi razberemo, da ji je ravno sestav *locus* in branja svetopisemske pripovedi v misli živo priklicala prisotnost (starozaveznih) bibličnih oseb.

V prvem delu njenega ohranjenega *Potopisa* spremljamo romarico, ki obiskuje različne kraje, povezane predvsem s Staro zavezo. V Egerijinem besedilu sta posebej izpostavljeni dve ženski starozavezni osebi in kraji, povezani z njima: Lotova žena oz. njeni ostanki v solnatem stebru in pa nekaj omemb ‚očakinj‘: Rebekin vodnjak, Abrahamova žena Sara in pastirica Rahela, posredno je imenovana tudi Labánova starejša hči Lea, poleg Simeona pa si kratko omembo prisluži tudi »pre-rokinja Ana, Fanuélova hči« (*Eger*. 26.1; Martin Trutet 2022, 225–227).

Med romanjem na goro Nebo Egerija omenja, da so ji vodiči pokazali kraj, na katerem naj bi nekoč stal solnat steber, v katerega se je spremenila Lotova žena, kot o tem poroča Prva Mojzesova knjiga: »Lotova žena, ki je bila z njim, pa se je ozrla nazaj in postala solnat steber.« (1 Mz 19,26) Vzrok za njeno usodo je bil, da se je ozrla nazaj – kot so se nazaj k egiptovskim loncem mesa ozirali Izraelci na poti iz Egipta ali v preroški literaturi tisti, ki niso želeli zapustiti Babilona. Egerija obisk tega kraja opisuje takole:

»Pokazan nam je bil kraj, kjer je bil spomenik Lotove žene, kraj, o katerem se bere tudi v Svetem pismu.

Toda verjemite mi, častitljive gospe, da se tistega stebra ne vidi več, ohranjen je zgolj kraj; steber pa naj bi prekrilo Mrtvo morje. Čeprav smo zagnatoto videli kraj, nismo videli nobenega stebra in zato vam o tej stvari ne morem lagati. Kajti škof tistega kraja, to je Coarja, nam je povedal, da je že nekaj let, kar se tistega stebra ne vidi več. Kraj, kjer je stal steber, je neka-ko pri šestem milniku od Coarja, zdaj pa ga v celoti prekriva voda.« (*Eger*. 12.6–7)

O tem spomeniku sicer poroča že Jožef Flavij (*Antiquitates Iudaicae* 1.11.4), toda ta ga zgolj omenja. Drugi antični vir za obstoj tega spomenika je Irenej Lyon-

krajev, povezanih s svetopisemskimi ženami, npr. vdovo iz Sarepte (1 Kr 10,17), posiljeno Dino (1 Mz 34), Samarijanko (Jn 4), Rahabo (Joz 2,1) (Douglass 1996).

¹⁴ Tako latinsko kot slovensko besedilo navajamo po dvojezični izdaji Bogataj 2020.

ski, ki za steber pravi, da je bil v njegovem času še viden; predvsem pa zanj podaja alegorično interpretacijo, v kateri steber povezuje s Cerkvijo.¹⁵ Iz približno Egerijinega časa, to je s konca 4. stoletja, obstajata dva vira, ki solnati steber omenjata: Prudencij v svoji pesnitvi o izvirnem grehu *Hamartogenia* (v. 978–1005; Malamud 2011) omenja, da je solnati steber točno posnemal videz Lotove žene (vključno z njeno lepoto, oblekami, očmi, lasmi), medtem ko anonimna Psevdociprijanova pesnitev *De Sodoma* (v. 119–126; Morisi 1993) opisuje celo, kako ima Lotova žena še vedno menstruacijo.

Do Egerijinega časa je torej pripoved o Lotovi ženi že pridobila nove pomenske odtenke, povezane prav z njeno ženskostjo in spolnostjo. Egerijin zapis, ki po drugi strani pušča vtis jedrnatosti in osredotočenosti na gola dejstva, tako avtorico predstavlja zlasti v njeni primarni osredotočenosti na svetopisemsko pripoved in želji po predstavitvi resničnih podatkov – ne pa toliko senzacionalističnem podajanju diskurza o spolu (Martin Trutet 2022, 226).

Druga večja omemba ženskih starozaveznih likov v Egerijinem *Potopisu* je v 20. poglavju, ko omenja obisk vodnjaka Rebeke, Izakove žene (prim. 1 Mz 24,15-28). Egerija dospe v Harán (današnja južna Turčija), kjer želi počastiti cerkev, ki je stala na kraju hiše očaka Abrahama (prim. 1 Mz 12,1-4; Apd 7,2-4). Takoj za tem sledi dolga pripoved, kako jo je škof peljal do Rebekinega vodnjaka:

»Blagovolil nas je tudi popeljati do tistega vodnjaka, iz katerega je nosila vodo sveta Rebeka. Sveti škof nam je dejal: »Poglejte vodnjak, iz katerega je sveta Rebeka napojila kamele Eleazarja, služabnika svetega Abrahama.« Dobrohotno nam je tako razkazal vsak kraj posebej.

Rekla sem: »Iz Svetega pisma vem, da je svet Abraham prišel na ta kraj s svojim očetom Terahom, z ženo Sarájo in z Lotom, sinom svojega brata. Nisem pa prebrala, da bi na ta kraj kdaj prišla Nahór in Betuél. Vem le, da je v Harán pozneje prišel Abrahamov služabnik snubit Rebeko, hčer Betuéla, Nahórjevega sina, za sina svojega gospodarja Abrahama, namreč Izaka.«¹⁶

Nato mi je svet škof dejal: /.../ »Sveto pismo v resnici priča, da je prišel semkaj služabnik svetega Abrahama, da bi vzel sveto Rebeko, kot tudi, da je potem prišel sem svet Jakob, ko je vzel v zakon hčeri Sirca Labána.« (Eger. 20.4; 20.9; 20.10)

Opazna je Egerijina velika pozornost do dogodka v zvezi s snubitvijo Rebeke; očak Abraham pripovedi nikakor ne zasenči, vendar ima zaradi obiska znamenite-

¹⁵ »Lot je iz Sodome izpeljal svoji hčeri, ki sta spočeli s svojim očetom, in je v tisti pokrajini pustil svojo ženo, ki je postala solnat steber vse do današnjega dne. /.../ Medtem ko se je to dogajalo, je (Lotova) žena ostajala na obrobju Sodome, ne več kot propadljivo meso, marveč kot solnat steber, ki za vedno ostane takšen: s svojo naravno pojavnostjo (*per naturalia*) prikazuje to, kar je običajno za človeka, kajti tudi Cerkev, ki je *sol zemlje*, je bila puščena v pokrajini zemlje, da trpi človeške tegobe. Čeprav ji nenehno jemljejo ude, ostaja neokrnjen solnat steber, se pravi opora vere, ki podpira svoje sinove in jih pošilja k njihovu Očetu.« (Irenej Lyonski, *Zoper krivoverstva* 4.31.1; 4.31.3)

¹⁶ Prim. 1 Mz 11,31; 24.

ga Rebekinega vodnjaka v njej skoraj enakovredno vlogo njegova snaha, Rebeka. Romarica omenja tudi Rebekinega brata Labána in njegovi dve hčeri, Rahelo in Leo, sicer Jakobovi sestrični, ki sta postali njegovi ženi (1 Mz 29).

Prav Rahela je naslednja starozavezna osebnost, ki pritegne Egerijino pozornost. Želi namreč videti vodnjak, pri katerem je Jakob srečal Rahelo:

»Nato sem vprašala, kje je tisti vodnjak, kjer je sveti Jakob napojil drobnico, ki jo je pasla Rahela, hči Sirca Labana. Škof mi je dejal: »Šest milj od tod, blizu vasi, ki je bila tedaj posest Sirca Labana, in če želiš iti tja, bomo šli s teboj in ti ga pokazali.

Po dvodnevnem bivanju tam nas je škof peljal k vodnjaku, kjer je sveti Jakob napojil drobnico svete Rahele, ta vodnjak pa je ob šestem miljniku od Harána. Na čast temu vodnjaku je bila tam sezidana sveta cerkev, ogromna in lepa.

Na nasprotni strani so mi pokazali precej veliko vas, oddaljeno okrog petsto korakov od vodnjaka, mimo katerega je peljala naša pot. Ta vas, kakor je pripovedoval škof, je bila nekoč posestvo Sirca Labana in se imenuje Fadana. V vasi so mi pokazali grobnico Sirca Labana, Jakobovega tasta, pokazali pa so mi tudi kraj, od koder je Rahela ukradla očetove malike.« (Eger. 20.11; 21.1; 21.4)

Znova je vidna avtoričina posebna pozornost na ženske svetopisemske like. Poleg Rahelinega vodnjaka omenja tudi kraj, od koder naj bi Rahela ukradla očetove malike (prim. 1 Mz 31,19.34-35). Očaki torej niso edini, ki si zaslužijo romaričino pozornost, temveč so za njeno romanje izjemno pomembni tudi kraji, ki so povezani z njihovimi ženami. Očitno so kristjani prevzeli nekatere judovske tradicije češčenja določenih krajev, povezanih s starozaveznimi ženskimi osebnostmi, čemur je bila priča Egerija. Ženskam v odrešenjski zgodovini pripisuje pomembno vlogo, saj se poleg Abrahama, Izaka in Jakoba ob njih eksplicitno pojavijo še Sara, Rebeka, Rahela in Lea. Enako kot sta s pridevnikom *sanctus* poimenovana Abraham in Jakob, si naziv 'sveta' (*sancta*) denimo zasluži tudi Rebeka (Eger. 20.10).

Egerija se kaže kot eden od najpomembnejših (pozno)antičnih ženskih glasov. Četudi posebej eksplicitno problematike spola ne tematizira, je iz besedila vendarle mogoče zaslutiti nekaj namigov, ki nakazujejo avtoričine posebne 'ženske' poudarke.¹⁷ Ti pa niso razvidni zgolj iz njenih omemb starozaveznih ženskih likov, temveč tudi iz opisov martirija sv. Tekle v Izavriji (22.2),¹⁸ kjer so bila »brezštevilna samotišča za moške in ženske« (23.2), in iz srečanja z »neko zelo dobro prijateljico, o katere življenju je pričal ves Vzhod, sveto diakoniso po imenu Martana, ki

¹⁷ Za proučevanje ženske identitete v zgodovini krščanstva in krščanske književnosti je pomembno tudi pismo meniha Valerija († ok. 693) meniškim sobratom, v katerem z retorično precej dovršenim slogom romarico Egerijo hvali zaradi njenega poguma, saj naj bi, čeprav »v ženski krhkosti, vse može svojega časa prekašala v pogumu.« Njen pogum je primerjan z Abrahamovim, njen trud pa naj bi bil nagrajen s tem, da je »podedovala nebeško kraljestvo v zboru svetih devic, skupaj z nebeško kraljico Marijo, Gospodovo materjo.« (Bogataj 2020, 326–332)

¹⁸ Ob tem omenja tudi, da je tam prebrala »vsa Dela svete Tekle« (Eger. 23.5).

sem jo spoznala v Jeruzalemu, ko je prišla tja molit« (23.3) – voditeljico samotišča apotaktit oziroma devic.

5. Dve mistični pismi španskih asketinj

V splošnih pregledih avtoric zgodnjekrščanske dobe sta v veliki večini primerov spregledana dva drobna dokumenta, ki pa s svojo bogato vsebino in literarno vrednostjo vsekakor zaslužita posebno pozornost. Gre za dve pismi hispanskih asketinj,¹⁹ ki sta verjetno nastali okrog leta 400, v njima pa najdemo impozantne primere izvirnih poskusov samoreprezentacije prav skozi po večini starozavezne like. Pismi je v izvirni latinščini na podlagi edinega rokopisa, v katerem sta se ohranili (Stiftsbibliothek St. Gallen, Cod. 190; 9. stol.), leta 1928 objavil Germain Morin, do danes pa – vsaj kolikor vemo – še nista bili niti prevedeni v noben sodobni jezik.²⁰ Pismi so strokovnjaki sprva pripisovali Hieronimu, a je kmalu postalo jasno, da gre za ženski avtorici (oz. avtorico).

Prvo pismo (Morin 1928, 293–296) je odgovor neke krščanske gospe drugi ženski, ‚devici‘, ki jo avtorica imenuje *soror*, sestra. Pismo je polno mističnih podob, ki v dobršni meri koreninijo ravno v svetopisemskih motivih. Notranjost naslovljenke avtorica imenuje »skrinja zaveze, to je zgradba tvojega srca, v kateri je shranjena vsa knjižnica knjig«. Primerja jo s pričevanjem Rebeke, ki je skrivnostno že predstavljala Kristusovo nevesto (*illa in mysterio Christi sponsa*), ko je napojila žejnega Abrahamovega služabnika (1 Mz 24,10–21), medtem ko je naslovnica podobno avtorico – oz. »nas, Abrahamove služabnike, kajti vsak, ki greši, je suženj« – napojila »z vodo iz svojega srca, to je iz zaklada v glineni posodi« (2 Kor 5,7). To tudi sama opisuje: »Resnično sem pila iz tega, kar si napisala, in napojila sem svoje kamele (1 Mz 24,14.20), to je, spoznala sem vse svoje napake.« Na podlagi naslovnične predhodne duhovne aktivnosti avtorica pravi, da je o njej prerok Izaija dejal: »Glej, devica bo spočela in rodila sina« (Iz 7,14), nato pa nanjo obrne tudi druge prerokove besede: »Spočeli smo v maternici, Gospod, in rodili smo duha tvojega odrešenja, ki si ga ustvaril nad zemljo,« (Iz 26,18 vul) s čimer povzdiguje njeno devišstvo. Pošiljateljica prvega pisma navaja še dokaj specifično starozavezno navezavo, saj naslovnično deviškost primerja z Raguélovo hčerjo Saro, ki so jo obtožili, da je pomorila vseh svojih sedem mož – čeprav je to storil zli duh Asmodej –, preden so se ti združili z njo (Tob 3,7–9): »Tebe lahko primerjamo s Saro; ko ji je umrlo sedem mož, duhov sveta, in jo je angel zasnuvil (za Kristusa) ter se je Kristus z njo poročil, je sovražnik propadel« (*Tibi sane in exemplo Sarrae septem viris, hoc est, spiritibus mundi mortuis, angelo pronubante, dum Christus nupsit, tum inimicus occubuit*). Naslednja starozavezna referenca v pismu so Moabci in Amonci (prim. 2 Krn 20,1.10.23), ki v avtoričinem samoobtoževanju postanejo alegorija za pijanost in nečistost: »Moj oče je sicer uničil Moabce in Amon-

¹⁹ Najverjetneje z območja okolice Pirenejev, torej iz okolja in obdobja, ki je blizu izvirnemu kontekstu še ene zgodnjekrščanske avtorice – Egerije.

²⁰ V nadaljevanju so prevedeni nekateri najznačilnejši odlomki, ker pa izdaja ni oštevilčena in ker je pismo kratko, posameznih strani sproti ne zapisujemo.

ce, to je vrsto pijanosti in nečistosti v meni; vendar mi to ne koristi, saj v maternici, to je v srcu, nimam Božje besede.« Nadalje jo primerja z eno izmed štirih hčera evangelista Filipa v Cezareji, ki so imele dar prerokovanja (Apd 21,9), nato pa naslovnico poistoveti s kraljevo hčerjo iz kraljevske svatbene pesmi:

»Ti si tista, o kateri so peli sveti pevci: »Ogrnjena si z zlatimi pleteninami v raznolikih oblačilih.« (Ps 45,14-15) Kaj so zlate pletenine, če ne tvoje čudovite in zveste misli tvojega srca (*pulcros ac fideles sensus tui sermones*), ki tečejo oziroma visijo z obeh strani tvojih ust? Vsebujejo čudovito raznolikost, saj si pismo tkala iz postave, prerokov in evangelijev z različnimi barvami pričevanj.«

Ob koncu pisma sledi še ena kompleksna alegorična primerjava iz konteksta Davidovega življenja: svojo naslovljenko namreč primerja z Abišágo iz Šunéma:

»Dobro posnemaš tisto sunamitsko devico, služabnico in varuhinjo Davidovega telesa (1 Kr 1,2-4), saj ne prenehaš greti in varovati zrelega ter popolnega kraljevega znanja s pogledom svojega uma. Že si prejela plačilo za to skrbnost, prejemajoč ključ, s katerimi odpiraš, česar nihče ne more zapreti, in zapiraš, česar nihče ne more odpreti (Iz 22,22; Raz 3,7). Ti premoreš, kar ti zavida celo sin Batšébe, to je sin modrosti,²¹ namreč da te lažni brat ne bi poželel ali se te dotaknil (1 Kr 2,17-25).«

Za celotno pismo je tako značilno izvirno prepletanje številnih manj znanih in večkrat nepričakovanih podob predvsem iz Stare zaveze, v katerih največkrat nastopajo različni ženski liki: Rebeka, Izaijeva *virgo*, Raguélova hči Sara, hči evangelista Filipa iz Cezareje, kraljeva hči iz Psalma 45, Abišága iz Šunéma. Avtorica izkazuje visoko raven poznavanja bibličnega besedila, predvsem pa sposobnost zelo ustvarjalne interpretacije na meji med tipologijo in alegorijo.

Drugo pismo (Morin 1928, 296–302) je malce daljše, prav tako pa ga je poročeni naslovnici, ki pripada »častitljivi duhovniški družini«, najverjetneje napisala neka asketinja iz istega okolja – če avtorica ni celo ista kot v primeru prvega pisma. Ton pisma narekuje avtoričina spodbuda, naj naslovljenka zadnje dni leta, predvsem pa praznika Gospodovega rojstva in razglasenja, preživi v sveti duhovni zbranosti. Kot enega izmed duhovnih nasvetov predlaga samoto:

»Ne boj se skrivnosti samote, saj bo tvoj notranji človek imel pri sebi svojo ženo (*secum interior homo tuus coniugem suam*), kot pravi Salomon: »Sklenil sem jo privedi k sebi za ženo.« (Mdr 8,9) S svojimi ženami boš imela tudi otroke, to je sadove dobrih del, spojene s poznavanjem veččin (*boni operis fructus, scientiae artibus copulatos*).«

Starozavezno poosebljeno Modrost tu pošiljateljica razlaga v bolj dobresedni po-tezi te metafore, to je s pomočjo navezave na mistično združenje duše z Bogom; pri

²¹ Mišljen je kralj Salomon.

tem je zanimivo, da je isti spol ne zmoti: ženski naslovljenki za družabnico v njeni notranjosti obeta ženo. To gre seveda razumeti metaforično, saj podoba korenini v biblični govorici, kjer je poosebljena Modrost v ženski vlogi, medtem ko je v poznejši krščanski perspektivi – morda tudi v tem pismu – ta podoba uresničena v Kristusu, Ženinu duše. Naslednja starozavezna podoba, ki jo avtorica pisma razgrinja pred svojo bralko, je podoba Salomonovega truda pri gradnji jeruzalemskega templja (prim. 1 Kr 6): »In ker vem, da te veseli posnemanje Salomonovega dela, da bi zgradila tempelj za Gospoda, kjer bo prebival in počival, stori tako, da boš v desetem mesecu dokončala vso tempeljsko opremo, kot si prebrala, da je storil on.« Asketinja nato prizna, da je za poročeno ženo popoln umik iz sveta morda nemogoč, saj si njena duša verjetno želi druženja z ljudmi – zato ji predlaga še drug način duhovne priprave na praznike: vzor in pomoč preroka Daniela, ki je predstavljen kot »mož želja (*vir desideriorum*)« (Dan 10,11), saj naj bi bil svoje želje in užitke zmožen obvladovati (*desideriis nostris et voluptatibus potentantes*), kar je zgled tudi za nas.

»Kajti tako kot se za ženo, ki je poslušna svojemu možu, reče, da je njemu podložna in podvržena (*obaudiens viro suo subiugata ei esse dicitur atque subiecta*), in ko vemo, da so naše žene, se pravi naše želje, podložne (*subdita*) nam – kaj drugega kot to, da smo tudi mi potemtakem možje želja?«

V pismu je omenjenih še več starozaveznih referenc, vendar večinoma kot alegorične spodbude k pripravi na praznik božiča in epifanije. Kar zadeva žensko tematiko, je zanimiva še kratka omemba iz Ezrove knjige, kjer je govor o zlu mešanih zakonov (Ezr 9). V pripravi na epifanijo naj bi se naslovnica pisma duhovno prečistila do te mere, da se ob prazniku »med izraelskim ljudstvom ne bo našla nobena ženska tujega rodu, to je, poganška nevera in dvom (*gentilicia infidelitas atque dubitatio*).« Tudi tu smo priča posebni pozornosti na ženski element, pri čemer navedba ne namiguje na nikakršno mizoginijo, saj je ost uperjena v tuje ženske – in ne v ženske nasploh.

6. Cesarica Evdokija s Homerjem upoveduje biblično zgodovino

Podoben poskus ‚sprave‘ med klasično in biblično kulturo, kot ga je izvedla Proba, je nekaj desetletij pozneje v drugem kontekstu – v grščini in s pomočjo verzov iz Homerja – izpeljala tudi sveta cesarica Elija Evdokija Avgusta (ok. 401–460), žena cesarja Teodozija II. Velja za eno pomembnejših imen pozne grške poezije, ohranila pa so se tri dela, ki so ji pripisana: poetični opis mučeništva sv. Ciprijana, kratka pesnitev z napisa nad kopališčem Hamat Gader v dolini reke Jarmuk in pa *Home-rocentones* (ali res pripada njej, ni polne enotnosti).²² Slednje, homerski centon, naj bi napisala med svojim bivanjem v Palestini (444–460), sestavlja pa ga 2354

²² Besedilo navajamo po najnovejši kritični izdaji Schembra 2007. Za italijanski prevod gl. Schembra (2020, 2–3), za komentar začetnih verzov o stvarjenju in grehu pa Schembra (2020, 23–46). Več o kontroverzi glede avtorstva pa v Schembra (2007, cxxxiii–clxxxi).

verzov, v katerih opisuje okrog petdeset svetopisemskih epizod (Cabezas Cabello 2022, 208–215). Med njimi so starozavezni prizori zelo redki – omenjene jih najdemo zgolj v prvih verzih (*Homeroc.* 7–91), kjer denimo opisuje stvarjenje sveta, kačje zapeljevanje in padec prvih dveh ljudi.

Opis stvarjenja človeka je zelo lakoničen: v enem verzu, ki izraža, da je bil na posled ustvarjen človek, zelo podoben tistemu, ki ga je ustvaril: »λοῖσθος ἀνὴρ ὠρίστο, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ.« (*Homeroc.* 33)²³ Prvi del verza je vzet iz homerske pripovedi o pogrebnih slovesnostih za Patroklo in o dirkah vpreg njemu v čast, kjer je omenjen človek, ki da je najboljši za poganjanje konj (*Iliada* 23.536); drugi del se medtem nanaša na dogodek, ko se Ahilu prikaže Patroklova duša – zelo podobna živemu Patroku (*Iliada* 23.107). Pomenljivo in nenavadno se zdi, da na tem mestu Evdokija uporabi besedo ἀνὴρ, ki označuje moža, in ne besede ἄνθρωπος, kar bi bilo bolj splošno, ženske pa ne izključuje. To prvič omeni šele v prizoru s kačo po opisu prelestnega raja.

Kot daljni odmev na biblično pripoved iz 1 Mz 3,6²⁴ Evdokija predstavi kačo, ki Evi obljublja nesmrtnost in večno neobčutljivost na smrt, kar je značilnost bogov – to, kar Odisej zavrne, Eva sprejme (*Homeroc.* 61; *Odiseja* 5.136). Poleg tega ji kača v Evdokijini pripovedi obljubi še moža, hišo in srečno soglasje, česar si zaželi Navzikaa, ko vidi Odiseja (*Homeroc.* 62; *Odiseja* 6.181). To pesnica nadalje razlaga še z nekaj verzi, ki opevajo skladnost med možem in ženo ter urejenost doma: » /.../ nič ni pomembnejšega in dragocenejšega od tega, / če skladnih misli hišo upravlja ta / mož in žena; številne bolečine za sovražnike, / toda veselje za prijatelje – predvsem pa imata onadva dober ugled.« (*Homeroc.* 63–66) Toda tem načinim besedam sledi ključno sporočilo. Evdokija z enim verzom, zopet lakonično, krivdo naloži ženi, ki se je pustila pretentati skušnjavi: »Ko je (kača) to dejala, jo (tj. Evo) je zapeljala, ko ji je razložila vse stvari (ὥς εἰπὼν παρέπεισεν, ἐπεὶ διεπέφραδε πάντα).« (*Homeroc.* 67; *Iliada* 7.120; 20.340) Toda v tem verzu lahko zaslutimo, da je pesnica Evi nekako naklonjena, saj jo predstavlja predvsem kot tarčo in žrtev napada kače. To je še toliko bolj razvidno iz sledečega verza: »Ti veš, kakšno je v prsih srce ženske (οἷσθα γὰρ οἷος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικός).« (*Homeroc.* 68; *Odiseja* 15.20) Z neobičajno neposrednim nagovorom bralca skorajda spodbuja k prizanesljivosti do Eve, saj odgovornost pripisuje bolj Evini nepazljivosti kot pa kakšnemu naravnemu nagnjenju k zlu (*Homeroc.* 71). S tem sicer prve žene ne opravičuje, saj v naslednjih verzih sledi nekaj dokaj nedvoumnih trditev, da je za greh kriva ona – vendar lahko vseeno zaslutimo določeno prikrito naklonjenost, pomilovanje oz. sočutje, vsekakor pa odsotnost odkrite mizoginije, kar je bila sicer značilnost številnih Evdokijinih predhodnikov ali sodobnikov. Tak vtis dajejo tudi naslednji verzi:

»/.../ in strašna pesem /
bo med ljudmi, in najslabši sloves bo dala /
krhkim ženam (θηλυτέρησι γυναιξί) – tudi njej, ki naj bi bila delala dobro

²³ Prim. »Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν« (1 Mz 1,26 lxx).

²⁴ »Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje. Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel.«

(εὐεργὸς) –, /

tistim, ki so rojene sedaj, in tistim, ki bodo prišle v prihodnje. /

Tako ni nič grozljivejšega in predrznejšega od ženske (γυναικὸς), /

ki se s srcem (μετὰ φρεσίν) preda takim dejanjem, /

kot je nevredno dejanje, ki ga je ona zagrešila, /

ona, ki je v nevednosti (ἄιδρείησι νόοιο) storila velik greh (μέγα ἔργον), /

uničena, ki je ljudem (ἀνθρώποισιν) prinesla mnogo zla /

in mnoge močne duše pahnila v Had.« (*Homeroc.* 79–88)

V verz 84 vidimo, da Evdokija ne želi posplošeno obsojati kar vseh žensk povprek, ampak le tiste, ki se predajo zlu, verz 86 pa znova pojasnjuje, kako je avtoričina percepcija Evinega greha blažja: pripisuje ga namreč njeni nevednosti, s čemer jo skorajda opere vse krivde. Teh nekaj verzov zbuja vtis močne avtoričine solidarnosti z ženskim spolom; ne nujno toliko zgolj z Evo, ki ji določeno odgovornost za greh vsekakor pripisuje, temveč z ženskami nasploh. Zdi se, da Evdokija tu želi podati jasno razlago odgovornosti za izvirni greh: zaradi Evinega padca naj krivda za njegove posledice ne pade kar na vse ženske.

7. Drugi drobci

Poleg obravnavanih se je ohranilo še nekaj virov, za katere vemo, da v prvih stoletjih krščanstva izvirajo izpod ženskega peresa.

Med zbirkami apoftegem, izrekov svetih puščavskih očetov v *Gerontiku* najdemo tudi tri ženska imena: Teodoro, Saro in Sinkletiko.²⁵ Puščavnice so bile ‚mate-re, mame‘; kot v grščini poznamo tudi v slovenščini izraz ‚ama‘ (grško *ammâs*, ali tudi *ammá*), ženski ustreznik izraza za puščavnika ‚aba‘ (grško *abbâs* iz aramejskega *abbá*), ‚oče, očka‘. Puščavnice so bile v primerjavi s puščavniki resda v veliki manjšini – gotovo tudi zaradi socialne podrejenosti moškemu v antiki –, tako da so pri Teodori šele po smrti ugotovili, da je bila ženska. V njihovih ohranjenih izrekih so natančne svetopisemske – še posebej starozavezne – navedbe redke; gre zgolj za aluzije. To sicer kaže na poznavanje svetih spisov, torej na izobrazbo, po drugi strani pa k temu prispeva sama literarna zvrst, ki vsebuje pravzaprav že preiščeno in premoljeno, prebavljeno in v konkretno življenjsko modrost sintetizirano Božjo besedo. Znameniti izrek ame Sare, ki so jo hodili obiskovat tudi najslavnejši menihi, se navezuje na problematiko spola: »Bratom je tudi rekla: »Jaz sem moški, vi pa ste ženske.«« (*Meterikon* 2, Sara 9; Tsames 1990, 208) Ženskim asketinjam so torej priznavali enako duhovno višino in svetost – ta primer pa dokazuje, kako je bilo v tistem času zakoreninjeno prepričanje, da je moški oz. moškost simbol moči, poguma, (duhovnega) vzpona. Pod njenim imenom se je ohranila še ena zgodba, ki govori o tem:

²⁵ Nekaj apoftegem puščavskih mater je prevedla Jasna Hrovat in so objavljeni na spletni strani Kud Logos (2024).

»Drugič spet sta prišla k njej dva starca, velika puščavnika iz peluzijskih krajev, in ob prihodu sta rekla drug drugemu: »Ponižajva to starko!« Rečeta ji: »Pazi, da ti ne bo prišlo na misel, da bi rekla: Glej, puščavnika sta prišla k meni, ki sem ženska. Ama Sara jima reče: »Po naravi sem ženska, ne pa po mišljenju.«« (*Meterikon* 2, Sara 4; Tsames 1990, 208)

V palestinsko okolje je umeščen tudi naslednji malo znan vir, namreč pisma Melanije Starejše Evagriju Pontskemu. Ohranilo se jih je 11, in sicer v armenskem prevodu, ki naj bi nastal na podlagi sirskega prevoda iz izvirne grščine; dostopen pa je tudi latinski prevod (Van Lantschoot 1964), ki je osnova za našo analizo. Gre za kratka pisma večinoma asketske narave; Melanija v njih dokazuje duhovno bližino Evagrijevi misli. V njih skorajda zaman iščemo svetopisemske navedke, čeprav je branje Svetega pisma kot duhovna praksa večkrat priporočeno. Še najbolj slikovita je podoba starozaveznega preroka Daniela, ki premaga zmaja kot podobo duhovnega nasprotnika, sovražnega asketskemu prizadevanju. Melanija pravi, da ga je moč premagati le z zaničevanjem hrane, bogastva in slave sveta (*contemptu victus divitiarumque et gloriae mundi*).

»Kdo se mu torej lahko zoperstavi? Kdo postane Daniel, ki ga podpira sve-ti Gabriel, in naredi krogle iz loja, smole in las, da bi raztrgal zmaja (prim. Dan 14,26 LXX)? Jaz pa sem le malo vredna, ker me je premagal; ladjo sem izročila krmarju, da se ne bi zanašali na nikogar drugega kot samo na Boga, ki grozi vetrovom in ukazuje morju ter pripelje tiste, ki so na ladji, v deže-lo njihovih želja.« (*Epistola sexta* [Van Lantschoot 1964, 127])

Melanija torej kot podobo duhovnega borca predstavlja Daniela, ki je zmagal v boju z zmajem, nikjer pa ne izpostavlja nobene slavne starozavezne žene.

Omeniti velja še nekaj imen. Med pesmimi Pavlina iz Nole se je ohranil epitalamij v čast Julijanu, ki naj bi napisal Pavlin skupaj z ženo Terazijo (Simonelli 2022). Med poznoantične oz. zgodnjobizantinske avtorice spada tudi opatinja in pesnica Kasija († pred 865), ki je napisala nekaj priljubljenih himnografskih kompozicij za bogoslužje, ki so v rabi še danes (Homeyer 1979, 134–171), vendar njeno delo vsaj časovno – če že ne tudi vsebinsko – obseg naše študije presega. Nekateri avtorstvo znamenite pesnitve *Vexilla regis*, ki naj bi prešla skozi uredniške roke njenega slavnjšega prijatelja Venancija Fortunata, pripisujejo Radegundi iz Poitiersa. Pod 4. pismom Salvijana Marsilijskega pa sta podpisani še žena Paladija in hčerka Auspiciola.

Prav tako na tem mestu ni mogoče obravnavati pogledov zgodnjekrščanskih avtorjev na svoje ženske sodobnice (prim. Avsenik Nabergoj 2022). Nekatere izmed njih lahko zgolj omenimo: prva ‚redovnica‘ v zgodovini, Hieronimova učenka Pavla (Hieronim, *Pisma* 46; Špelič 2021), Avguštinova mati Monika (Gantar 2003), Krizostomova epistolarna korespondentka, diakonisa in vdova Olimpija (Lukman 1942), starejša sestra Bazilija Velikega Makrina (Kocijančič 1996), sogovornica brata Gregorija iz Nise v Razgovoru o duši in vstajenju.²⁶

²⁶ O Makrini in Melaniji gl. Jugānaru 2018.

Za konec lahko dodamo dva primera zgodnje ‚deviantne‘ teologije, ki se je oddaljila od široko sprejete teološke misli ortodoksne ‚velike Cerkve‘. Obstajajo namreč pričevanja, da so že v 2. stoletju znotraj krščanskih skupnosti delovale nekatere teologinje, med katerimi sta posebej znani Maksimila in Kvintila. V drugih večjih patrističnih delih se je ohranilo nekaj njunih teoloških izrekov (*logia*), v katerih je mogoče zaznati določen feminilen odtенок preroškega samorazumevanja (Mader 2022). Maksimila Cerkev predstavlja kot polno preroških darov, kot prerokinja pa vernikom skrivnostne Božje načrte razkriva tudi sama, ko govori s Kristusovim glasom. Kvintila nekatere ženske motive izraža še jasneje – kot denimo njeno pričevanje, ki ga je ohranil Epifanij, in sicer da naj bi k njej prišel Kristus v podobi ženske (ἐν ἰδέᾳ γυναικός), oblečen v sijajna oblačila, in ji vlil modrost (*Panarion* 49). Poleg teh zanimivih in ustvarjalnih intuicij, ki vsekakor nudijo polje za nadaljnje raziskovanje, pa so ravno tovrstni poskusi, ki so zašli v zasebna preroška razodetja in so se zato od splošne, katoliško sprejete teologije oddaljili – tu lahko omenimo tudi psevdonimno Jezabelo, »tisto ženo, ki se razglaša za prerokinjo ter uči in zavaja moje služabnike, naj se predajajo nečistovanju in uživajo malikom žrtvovane jedi« (Raz 2,20) –, na žalost pozneje pripomogli k demonizaciji ženske teologije.

8. Sklep

Kljub temu, da je v primerjavi z moškimi deli ohranjenih besedil zgodnjekrščanskih avtoric le peščica, pregled analiziranega korpusa v prvi vrsti kaže, kako fascinantna so njihova pričevanja za vpogled v notranjost poznoantičnih krščanskih žensk. Besedila so sicer zelo raznovrstna: od literarno mojstrsko sestavljenega dnevnika Perpetue, ki prikazuje presunljive, a vseeno upanja polne zadnje trenutke pred mučeniško smrtjo, preko zvedavega popotnega dnevnika romarice Egerije in različnih zapisov drugih poznoantičnih asketinj, pa vse do umetelnega spletnja svetopisemske pripovedi s pomočjo vrhov antične klasične poezije – Homerja in Vergilija. Zgodnjekrščanske avtorice tako znotraj proučevanja zgodnjega krščanstva zastopajo unikatni glas, ki ga ne gre spregledati.

Kot je bilo vsaj deloma prikazano, iz besedil veje določena ženska *differentia specifica*, ki jim daje poseben pridih: večja čustvena obarvanost, neposrednost, ukvarjanje s konkretnimi, duhovnimi temami ... Na poseben način se pozornost oblikovanju ženske identitete namenja ravno preko obravnave svetopisemskih likov. Zlasti starozavezne ženske – vse od Eve pa do Marije, ki stoji na prehodu v novo zavezo – za zgodnjekrščanske avtorice predstavljajo poseben vir navdiha in jim ponujajo topose za samoreprezentacijo.

Jasno je, da je v zgodnjekrščanski interpretaciji – pri čemer tudi ženske avtorice niso izjema – krivda za izvirni greh zvaljena predvsem na Evo, vendar je raziskava po drugi strani pokazala, da lahko pri renaraciji te biblične pripovedi v besedilih, ki so delo ženskih avtoric, vseeno opazimo določene izvirne poudarke: za Probo denimo je spolnost pred grehom nekaj od Boga danega; glede kazni za greh prastaršev ta rimska pesnica podrejenosti Eve oz. žensk nikjer ne omenja; podobno

z ženskim spolom sočustvuje tudi cesarica Evdokija in ga iz splošne krivde za greh nekako izvzema.

Prav temeljit študij teh besedil in relevantni poskusi njihove razlage lahko pripomorejo, da se v boljši luči razkrije tudi ženski vidik zgodnjega krščanstva. Avtorice tako s svojimi besedili dokazujejo, da si je bilo kljub pretežno patriarhalnim družbenim vzorcem v določenih krogih vendarle možno pridobiti izobrazbo, se (literarno) izražati ter sooblikovati duhovno in kulturno podobo svojega časa – s tem pa tudi časov vse do našega.

Kratice

Eger. – Bogataj 2020 [*Itinerarium Egeriae*].

Homorec. – Scembra 2007 [*Homero-centones*].

LXX – Septuaginta.

VL – Vetus Latina.

VUL – Biblia Sacra Vulgata.

Reference

Primarni viri

Badini, Antonia, in **Antonia Rizzi**, ur. 2011. *Proba: Il Centone*. Bologna: EDB.

Bevc, Benjamin, in **Jan Ciglenečki**, ur. 2018. *Irenej Lyonski: Zoper krivoverstva*. Ljubljana: KUD Logos.

Bogataj, Jan Dominik, ur. 2020. *Egerija: Potopis [Itinerarium]. Romanje, bogoslužje in Sveta dežela v pozni antiki*. Celje: Mohorjeva družba; Ljubljana Teološka fakulteta.

Carfora, Anna. 2007. *La Passione di Perpetua e Felicità: Donne e martirio nel cristianesimo delle origini*. Palermo: L'Epos.

Clark, Elizabeth A., in **Diane F. Hatch**, ur. 1981. *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Chico: Scholars Press.

Donato, Mia, **Carolyn Engargiola**, **Eli Gendreau-Distler**, **Elizabeth Hasapis**, **Thomas G. Hendrickson**, **Jacob Nguyen**, **Siddharth Pant**, **Shamika Podila**, **Anna Riordan** in

Gantar, Kajetan, ur. 2003. *Avguštin: Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Homeyer, Helene, ur. 1979. *Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters: Zweisprachige Textausgabe*. Paderborn: F. Schöningh.

Kocijančič, Gorazd, ur. 1996. *Gregor iz Nise: Življenje svete Makrine. Razgovor o duši in vstajenju*. Celje: Mohorjeva družba.

Lukman, Franc Ksaver, ur. 1942. *Svetega Janeza Krizostoma Izbrani spisi*. Zv. 1, *Šest knjig o*

duhovništvu. Pismi papežu Inocentiju. Pisma vdovi Olimpiji. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Malamud, Martha A., ur. 2011. *Prudentius: The Origin of Sin*. Ithaca: Cornell University Press.

Morisi, Luca, ur. 1993. *Versus de Sodoma*. Bologna: Pàtron.

Musurillo, Herbert, ur. 1972. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: The Clarendon Press.

Oliver Thompson, ur. 2021. *The Passion of Perpetua: A Latin Text of the Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis with Running Vocabulary and Commentary*. [s. l.]: Pixelia Publishing.

Plant, Ian, ur. 2004. *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. Oklahoma: University Press.

Pojavnik, Ivan, ur. 1983. *Kristusovi pričevalci [Martyres Christi]*. Prevedel Franc Ksaver Lukman. 2. izdaja. Celje: Mohorjeva družba.

Scembra, Rocco, ur. 2007. *Homero-centones: Eudocia Augusta*. Corpus christianorum series graeca 62. Turnhout: Brepols.

Scembra, Rocco, ur. 2020. *Centoni omerici: il Vangelo secondo Eudocia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Špelič, Miran, ur. 2021. *Hieronim: Pisma*. 3 zv. Celje: Mohorjeva družba.

Tsames, Demetrios G. 1990. *Meterikón*. Zv. B'. Tesalonika: Adelphoteta Hagia Makrina.

Van Lantschoot, Arnold. 1964. Un opusculé inédité de Fr. C. Conybeare. *Le Muséon* 77:121–135.

Druge reference

- Adams, James Noel.** 2016. *An Anthology of Informal Latin (200 BC – AD 900): Fifty Texts with Translations and Linguistic Commentary*. Cambridge: University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2022. Čustveni prikazi evangelijske v razvoju Marijine biografije v zgodnji Cerkvi na Vzhodu. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:823–840. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/avsenik>
- , 2023a. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78, št. 2:21–49. <https://doi.org/10.34291/edinost/78/02/avsenik>
- , 2023b. Odnos med Saro in Hagaro v luči judovsko-arabskega konflikta: literarna analiza in politične interpretacije pripovedi v 1 Mz 16 in 21. *Annales* 33, št. 4:673–694.
- Badini, Antonia.** 2008. *Una donna fra Bibbia e poesia: contributo allo studio di Proba. Estratto dalla dissertazione di Dottorato*. Firenze: Facoltà teologica dell'Italia centrale.
- Børresen, Kari Elisabeth.** 1993. *La madri della Chiesa: Il medioevo*. Neapelj: M. D'Auria.
- Bukalski, Sławomir, in Adam Falewicz.** 2023. The Conjugal Communio Amoris as the Path to Holiness: Perspective of the Exhortation „Familia-aris Consortio“. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:155–170. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/bukalski>
- Cabezas Cabello, María José.** 2022. Il libro della Genesi in Proba e Eudocia. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 201–216. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Carfora, Anna.** 2022. Perpetua, il martirio e le Sacre Scritture. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 189–200. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Cobb, L. Stephanie.** 2021. *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Corsaro, Francesco.** 1999. Memorie bibliche e suggestioni classiche nei sogni della *Passio Perpetuae et Felicitatis*. V: Enrico Dal Covolo in Giancarlo Rinaldi, ur. *Gli imperatori Severi: storia, archeologia, religione*, 261–272. Rim: LAS.
- Cullhed, Sigrid Schottenius.** 2015. *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Boston: Brill.
- Douglass, Laurie.** 1996. A New Look at The Itinerarium Burdigalense. *Journal of Early Christian Studies* 4:313–333. <https://doi.org/10.1353/earl.1996.0034>
- Ermini, Filippo.** 1909. *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*. Rim: E. Loescher.
- Franz, Marie-Louise von.** 1951. *Die Passio Perpetuae: Versuch einer psychologischen Deutung*. V: Carl G. Jung, *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 387–496. Zürich: Rascher.
- Giannarelli, Elena.** 1980. *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia del IV secolo*. Rim: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- Heffernan, Thomas J.** 2012. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: University Press.
- Jugănar, Andra.** 2018. Macrina and Melania the Elder: *Painting the Portraits of Holy Learned Women in the Fourth-Century Roman Empire*. Trivent Publishing, 26–39.
- Kud Logos.** 2024. Izreki svetih puščavskih mater. <https://kud-logos.si/izreki-svetih-puscavskih-mater/> (pridobljeno 12. 5. 2024).
- Kyriakidis, Stratis.** 1992. Eve and Mary: Proba's Technique in the Creation of Two Different Female Figures. *Materiali e discussione per l'analisi dei testi classici* 29:121–153.
- Mader, Heidrun.** 2022. Un profilo delle prime teologhe cristiane: le visioni di Massimilla e Quintilla. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 251–267. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Morin, Germain.** 1928. Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400: I. Deux lettres mystiques d'une ascète espagnole; II. Portion inédite de l'apocryphe hiéronymus de septem ordinibus Ecclesiae. *Revue Bénédictine* 40:289–318. <https://doi.org/10.1484/j.rb.4.03061>
- Plant, Ian Michael, ur.** 2004. *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. London: University of Oklahoma Press.
- Schussler Fiorenza, Elisabeth, ur.** 2014. *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Simonelli, Cristina.** 2022. Partita doppia: l'*Epitalamio* di Paolino e Terasia. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 239–250. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Sineri, Valentina.** 2011. *Il Centone di Proba*. Catania: Bonanno Editore.
- Trutet, Martin, in Maria Dolores.** 2022. Pellegrina della parola: Pratiche di lettura della Bibbia nell'*Itinerarium* di Egeria. V: Silke Petersen, Outi Lehtipuu in Arianna Rotondo, ur. *Scritti apocrifi e scritti di donne tra primo cristianesimo e tardo antico*, 217–238. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Ziegler, Joseph.** 1931. Die Peregrinatio Aetheriae und die hl. Schrift. *Biblica* 12:162–198.