

UDK: 27-243.65-277
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: travanj 2010.

Dubravko TURALIJA
The Catholic University of America
Biblical Studies and Semitic Languages Department
4835 MacArthur Blvd. NW, Washington, DC 2007
dubravkoturalija@hotmail.it

AGÛROV POUČAK IZR 30,1-4

Sažetak

U povijesti kršćanske egzegeze, Agûra se interpretiralo na više načina. Jedni su u njemu vidjeli sarkastika i tako ga povezali s Propovjednikom (negativisti). Drugi su u Agûrovim riječima prepoznali ortodoksnog vjernika i poistovjetili ga s Jobom (pozitivisti). Da se u Agûru prepoznao i nadljudski, transcendentni subjekt (idealisti), dovoljan je pokazatelj kako riječi nejasna značenja znaju zakomplicirati studij u traženju pravog i punog smisla biblijskih tekstova. Zato se u ovom komentaru pokušalo slijediti semantički princip analize ključnih riječi u kontekstu i tražiti struktura stihova kako bi biblijski tekst bio interpretiran u svjetlu izvorne poruke. Skeptična apologetika, započeta s E. J. Dillonom (1895. god.), dominirala je nad interpretacijom Agûrove mudrosti skoro jedno stoljeće. Suvremeni istražitelji, međutim, otkrivaju u njoj ortodoksnu ekspresiju koja preuzima na sebe kategoričke teze kako bi polučila odgovore koji nikad nisu izrečeni eksplicitno, ali koji se pretpostavljaju. Sarkazam na koji pretendira Oesterley ili naglašena ironija koju zastupa Scott ne mogu se izbistriti u Agûrovu poučku ako ga interpretiramo u svjetlu retoričke ili stilske izražajne cjeline, iskorištenu za oslikavanje, refleksiju ili tumačenje odgovarajućeg predmeta u konkretnoj situaciji. Ono što studija "Agûrov poučak" demonstrira, jest autorova sukcesivna i javna ispovijest, u realitetu mudrosti i izraženog pijeteta da je, uz pomoć inteligencije, stečena znanja i velikog iskustva, na kraju cjeloživotnog studija, posjedovati nadnaravno znanje, onako kako ga priželjkuje čovjek, sa svojim ljudskim intelektualnim kapacitetima, jednostavno nemoguće. Svoju tezu razvija na retoričkim pitanjima i zaključuje argumentom da je nemoguće naći čovjeka koji bi stao Bogu uz bok. Takav čovjek ne postoji, takva nema, implicite sažimlje mudrac Agûr.

Ključne riječi: *Agûrov poučak, mudrost, nebo, negacije, primat, primitivac, samozataja, sarkazam, semantika, sin, spoznaja svetih, struktura, vjetar, vode, zemlja.*

Uvod

Agûr (אַגוּר), mudrac ili starješina, učitelj ili otac, predstavljen je u prvom retku 30. glave Mudrih izreka. Stih posjeduje nepravilnu jezičnu metriku i nije jasna značenja pa je tako, u traženju smisla, godinama podlijegao literarnim emendacijama i alternativnim metatezama slogova, ali, svejedno, još uvijek nije razotkriven siguran ili barem konvencionalan sadržaj toga retka.¹

U stihovima koji slijede iznesena je Agûrova javna ispovijed i serija pitanja koja je namučila brojne autore. Plöger, s jedne strane, misli da je tu riječ o skeptiku, koji u svojem istraživanju nije u stanju doseći zacrtani cilj i zbog vlastite intelektualne nemoći podliježe svakojakim pogreškama.² S druge strane, Toy pretpostavlja da netko iz zajednice farizeja, trudeći se odgovoriti saducejima, pokušava doseći posvemašnji odgovor, smisao ili *masoru* Zakona, Proroka i Psalama, dok Oesterley promatra ovdje tipična sarkastika koji pokušava ismijati sve one koji pretendiraju posjedovati sveopće znanje.³ McKane vjeruje da se u tim recima razotkriva svijetli primjer Hebreja koji njeguje monoteistički pijetet, suprotan politeističkoj manipulaciji humanističkoga sveznanja i tako primjerom pokazuje jedini put u djelomičnu dosezanju nedokučive Božje spoznaje.⁴ Lelièvre – Maillot uzimlju biblijske

1 Studij Izr 31,1 spada u posebno poglavlje hebrejskih naslova i iziskuje detaljnu analizu svake riječi. Mi ćemo se ovdje pozabaviti samo recima koji se ubrajaju u klasičnu semitsku poeziju. Izr 30,1 prevodimo *ad litteram*, bez emendacija. Za bolju predodžbu spomenutog retka usp. André BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, SDB, Paris, Gabalda, 1964., 219; William MCKANE, *Proverbs*, OTL, London, Scm, 1980., 643-645; Otto PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)*. BKAT, Neukirchen/Vlyn, Neukirchener, 1984., 359; Jan DE WAARD, *Proverbs*, BHQ, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008., 56*.

2 Usp. O. PLÖGER, *Sprüche*, 359.

3 Usp. Craftword Howell TOY, *Proverbs*, ICC, Edinburgh, Clark, ³1914., 523; William Oscar Emil OESTERLEY, *The Book of Proverbs*, WC, London, Mathuen, 1929., 270. Isto tako, autor sugerira ne interpretirati zajedno retke 1-4 i 5-6 jer, po svojoj poruci, nemaju ništa zajedničko. Mi ćemo u daljnjem istraživanju potvrditi ovu Toyovu tezu da su Izr 30,1-4 zasebna cjelina. Harrington i Tomić, naprotiv, pridaju Agûru retke 30,5-14 koji zacijelo nisu njegovi: Wilfrid J. HARRINGTON, *Uvod u Stari Zavjet*, (prijevod M. Zovkić), Priručnici 15, Zagreb, KS, 1987., 277; Celestin TOMIĆ, *Poruka spasenja Sv. Pisma Staroga zavjeta*, Zagreb, Provincijalat franjevac konventualaca, 1983., 258.

4 Usp. MCKANE, *Proverbs*, 648. Na istoj je matrici i Kaiser koji u Agûrovoj ispovijedi uočava razliku između hebrejske i helenističke mudrosne literature. Helenistička mudrost je bila naširoko poznata poezija koja je svojim politeističkim karakterom mogla naštetiti vrlo ortodoksnj hebrejskoj mudrosnoj literaturi. Usp. Otto KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal*. BZAW, Berlin, De Gruyter, 1985., 93.

retke kao primjer ljudske ograničenosti, a Scott, na kraju, u Agûru vidi neostvariva ironika.⁵

Mudre izreke 30,1-4 imaju svoju kompoziciju i strukturu teksta. Kompozicija se razotkriva u analizi morfologije, sintakse, akcenata i metrike, a struktura u semantici i paralelizmima. Međutim, sintaksa i semantika imaju glavnu ulogu u određivanju značenja riječi u kontekstu, što je najveći problem u Agûrovu monologu. Stoga ćemo prvo analizirati tekst, a potom tražiti njegovu strukturu.

1. Semantičko-sintaktička analiza (Primarna analiza, Izr 30,1-4)

Riječi Agura, sina Jakehova: Proroštvo!

דְּבַרְיָא אַנּוּר בְּרִיקָה הַמְּשָׂא¹

Čovjekovo tumačenje Itielu, Itielu i Ukalu:

נֶאֱמַר הַגִּבּוֹר לְאִיתֵיאל לְאִיתֵיאל וְאָכַל:

כִּי בַעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ וְלֹא־בִינַת אָדָם לִי:²
 וְלֹא־לְמִדְתִּי חֲכָמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַע:³
 מִי עֲלֵה־שָׁמַיִם וַיִּרְדּוּ מִי אֶסְפְּרוּחַי בְּחַפְזִי⁴
 מִי צָרַר־מַיִם בְּשִׂמְלֹה מִי הָקִים כָּל־אֶפְסֵי־אָרֶץ
 מִה־שָׁמוֹ וּמִה־שָׁם־בָּנוּ כִּי תִדַע

Svako literarno, poetsko djelo, po svojoj prirodi, ima određenu strukturu. Struktura u Izr 30,1-4 je, na prvi pogled, teško uočljiva. Naprotiv, uočljive su ozbiljne anomalije u metrici, akcentima i broju stihova u strofama. Pojedine riječi se, isto tako, bez temeljite analize, teško uklapaju u kontekst. U ovom ćemo dijelu, za što efektivniji rezultat, podijeliti svaki stih na primarni (a) i sekundarni redak (b).

1.1. Izr 30,2 - redak a

כִּי בַעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ (kî ba'ar 'anokî me'îš)

Agûrov monolog započinje česticom כִּי (kî). Biblijske molitve, na početku svakoga retka, redovito započinju glagolskim oblikom ili subjektom. Kad je u dijalog ili monolog svetopisamskog teksta uključena prisega, zakletva ili osuda, onda se u uvodu nađe jedan od uobičajenih glagolskih oblika, kao npr. נִשְׁבַּע (nišba', nifal od שָׁבַע, šb', *prisegnuti, zakleti se*). Ako je prisega pozitivna, njezina supstancija je pokrenuta česticom כִּי u značenju *zacjelo, sigurno, stvarno* (usp. Am

5 Usp. André LELIÈVRE – Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes II*, LDC 4, Paris, Cerf, 1996., 315; Robert Balgarnie Young SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes, AncB 18*, New York, Doubleday, 1965., 176.

4,2; 1 Kr 1,17; Jer 51,14; Iz 14,24; 1 Sam 3,14).⁶ LXX prevodi česticu ׀ s γάρ (*gar*) koja u klasičnom grčkom često ima emfatičnu funkciju sa značenjem *naravno, zacijelo*.⁷ Za razliku od klasičnih, noviji su prijevodi razumjeli česticu ׀ u službi namjerne rečenice koja označava nakanu s kojom se vrši radnja u glavnoj rečenici, a koja se u prijepisima izgubila. Zato novija tumačenja, posebice ona J. Muilenburga i A. Schoorsa zastupaju tezu da je u našem tekstu čestica ׀ izgubila svoj kontekst i smisao.⁸ Međutim, ako je usporedimo s drugim semitskim jezicima, tada uočavamo varijacije u značenju. U ugaritskome jeziku *k* ili *ky* je interpretiran na dva načina. U većini slučajeva je vremenski *k* koji se prevodi, dok je u rjeđim slučajevima emfatični *ky* koji se, u indoeuropskim jezicima, počesto ne prevodi. Emfatični *k*, *ky* ili *k'* je također korišten u aramejskom, moabitskom, etiopskom, punskom i arapskom klasičnom jeziku.⁹ Prije svega, budući da u Izr 30,1 nemamo evidentiranog hebrejskog teksta koji u sebi uključuje glavnu rečenicu o kojoj ovisi čestica ׀ u zavisnoj ili susljednoj rečenici, a istodobno se emfatična čestica dobro uklapa u kontekst i usto da se ovdje radi o vlastitu sudu ili ispovijesti konkretne osobe, česticu ׀ razumijevamo emfatično, u službi uvoda u izravni govor.¹⁰ Izričaj je, stoga, započet

6 Usp. Choon Leong SEOW, *Grammar for Biblical Hebrew (RV)*, Nashville, Abingdon, 1995., 304-305.

7 Usp. Herbert Weir SMYTH, *Greek Grammar*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1974., §2803-2809.

8 Usp. P. FRANKLYN, "The Saying of Agur in Proverbs 30: Piety or Scepticism?" *ZAW* 95 (1983.), 238-239; Na istoj bazi stoji i Oesterley koji, zbog nejasnoće teksta u Mudr 30,1, o kojem ovisi Mudr 30,2, prevodi ovu česticu prijedlogom *zbog* ili *radi (toga)*: OESTERLEY, *Book of Proverbs*, 269; McKane (slično Ringgren, Torry, Scott, Toy) uključuje česticu u namjernu rečenicu koja je ekvivalentna onoj u LXX s γάρ: MCKANE, *Proverbs*, 648; Alonso Schökel – Vilchez inzistiraju na važnosti čestice, jer povezuje retke 1 i 2 u Izr 30 i tako zajedno čine kompaktnu cjelinu. Uz to, pretpostavljaju da je prvi redak nepotpun i da je sadržavao *pars antecedens* kojega je izbliza tumačio *pars postcedens*, a čestica ׀ je u svemu tome bila premosnica tih dvaju sadržaja pa je i prevode *zato, jer*. Osim toga, uloga namjerne rečenice pridodaje vjerojatnost pretpostavci da je redak 1 nepotpun: Luis ALONSO SCHÖKEL – José VILCHEZ, *I Proverbi*, Roma, Borla, 1988., 599.

9 Njemački komentatori Knjige izreka Sauer i Gemser, razilaze se u značenju čestice. Sauer kao antipod Gemserova stajališta smatra kako ׀ *ist hier nicht Zeitpartikel mit Nominalsatz, sondern das aus dem Ugaritischen bekannte emphatische K* i prevodi je *s wahrlich*. Usp. Georg SAUER, *Die Sprüche Agurs*, BWANT 4, Stuttgart, V. Kohlhammer, 1963., 98; Berend GEMSER, *Die Sprüche Salomos*, HAT, Tübingen, Mohr, 1937., 79; Edward LIPiŃSKI, *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar*. OLA 80, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement oosterse Studies, 1997., br. 56,3 - 58,2.

10 Usp. Wilhelm GESENIUS – Emil KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar (GKC)*,

emfatičnim כִּי, a zaključen je kontinuiranim niječnim veznicima od r 2b do r 3.¹¹ Uloga čestice dobro naglašava poruku koju narator odašilje svojim slušateljima: *zbilja* ili *zaista...* (usp. Post 4,25; 21,30; 22,16; 32,31; Izl 18,4; Još 2,24).

Sljedeća riječ koja svraća pozornost je בְּעַר (בער, *br'*). Korijen riječi בער, u glagolskome obliku, ima brojna značenja. Glagol u *qalu* ima nesvršeno značenje *gorjeti* (usp. Pnz 4,11; 5,23; Jer 10,14), u *pualu* znači *demolirati, opustošiti* (usp. Ezr 3,3; Sir 8,10), u *pielu* ista ima značenje *odcijepiti, otrgnuti, prekinuti* (usp. Pnz 13,6; 17,7.12; 19,13.19; 1 Kr 14,10; 16,13), dok je u *nifalu* već modificirana i znači *biti glup, poremećen* (usp. Jer 10,14.21; 51,17). Iz istoga korijena dolazi i imenica בְּעַר u prijevodu *glupak, luđak, nakaza* (usp. Ps 49,11; 72,22; 92,7; Izr 12,1; 30,2).¹² Značenje riječi, u pridjevskom obliku jest *nerazuman, ograničen, glup, lud, ružan*. Od 31 poglavlja Knjige izreka, imenica se pojavljuje samo na dva mjesta (12,1 i 30,2), a u Psalmima je nalazimo u tri slučaja (49,11; 73,21.23).¹³ LXX hebrejsku

prijevod J. Clarke), Oxford, 1910., §2803-2809. U Knjizi izreka postoje i slični slučajevi (usp. Izr 2,18; 7,6-8) gdje čestica כִּי naglašava subjekt i uvodi u izravni govor. Usp. David J. A. CLINES, (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*. IV כִּי-, Sheffield, 1998., 388. Autor donosi i druge svetoepisamske primjere koji se tiču emfatične čestice uključujući i naš redak (usp. Izr 1,17; 6,26; Post 27,36; 29,15; 1 Kr 18,27; 14,13; Jer 7,12; 8,22; Ps 102,10; 103,16; 112,6.16; 118,10.11.12).

- 11 Zagrebačka Biblija je hebrejsku česticu razumjela afirmativno: *Da...*, dok je Šarić prevodi konstatacijski: *Istina je...* Usp. *Biblija Stari i Novi zavjet*, Zagreb, Stvarnost, HKD Sv. Ćirila i Metoda, 1968., 634; *Biblija: Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Preveo Ivan Ev. Šarić, 2. popravljeno izdanje, Zagreb, Hrvatsko biblijsko društvo; Sarajevo, Vrhbosanska nadbiskupija; Zagreb, Teovizija, 2007., 741.
- 12 U semantičkome polju, primarno značenje glagola בער je *užeći, gorjeti, spaliti...* Iz tih značenja razvila su se i druga kao npr. *pokvariti, demolirati...* i na kraju *uništiti, upropastiti*. Sukcesivno, glagol בער je korišten u figurativnom značenju za nekoga tko je neusklađen ili nekoga tko je fizički deformiran. Tako od osnovnog značenja *gorjeti* preko *demolirati* dolazimo i do figurativnoga značenja *biti nepotpun, biti ružan, nedovršen, biti torzo* pa onda *biti nezreo, ograničen, poremećen, lud* (usp. Izr 12,1; Ps 49,11; 73,22). Usp. TOY, *Proverbs*, 521; CLINES, *Dictionary*, II, 243; Luis ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Fasc. 1., Valencia, 1990., 110; Francisco ZORELL, *Lexicon Hebraicam et Aramaicam Veteris Testamenti*. Fasc. 9., Roma, PIB, 1954., 122; FRANKLYN, "The Saying", 245.
- 13 U Knjizi izreka opća imenica za luđaka je כְּסִיל (*k'sîl*) koju LXX prevodi pridjevom ἀφρων - *afrôn, lud, budalast* i pojavljuje se više od 50 puta. Značenje upućuje na čovjeka koji nema strpljenja u traženju znanja ili nekoga tko ga nije u stanju posjedovati (Izr 13,16; 15,2; 17,16.24; 26,7.9). Ako je osoba nazvana כְּסִיל, nije u stanju nadoknaditi mentalne nedostatke, ne mijenja se i za stalno ostaje u istom stanju. Druga riječ istog značenja je אַוִּיל (*'ewîl*). U Izr je susrećemo 19 puta i koristila se za osobu koja se ne uklapa u sociološku zajednicu i koja svojim

imenicu slobodno prevodi superlativom pridjeva ἄφρων (*afrōn*). U klasičnom grčkom imenica kojom se oslikava nerazuman čin je ἀνόημα (*anoēma*). Oni koji počine kakvo nerazumno djelo, prozivani su ἀνόητοι, *luđaci* (*anoētoi*, mn. od ἀνόητος: *Ar. Lys.* 572), dok su oni trajno poremećeni nazivani ἄφρωνες. Pošto su LXX prevoditelji razumjeli česticu כִּי emfatično, nastavili su isto i sa susljednom riječi prevodeći je superlativom: *Zaista sam najnerazumniji...*¹⁴ Imenica בְּעַר označuje nekoherentnost ljudskog subjekta; kada čovjekova materija i forma nisu kompatibilne ili kada *psyche* nije u skladu s *physique*. Tada, ne samo da je riječ o poremećenosti principa duha s tijelom nego i o čovjekovoj neusklađenosti, nekompletnosti, nesavršenosti. Zato prijevod riječi בְּעַר kao *glupan*, *luđak* nije posvema pogođen, jer se time izriče samo jedna strana ljudskog nedostatka, ona psihička, a ne psihosomatska, što je i autorova intencija, naglasiti opću ljudsku nesavršenost ili neuglednost u cjelini.¹⁵ Stoga, ovu riječ prevodimo s *primat*, *primitivac*, *torzo*, *neotesenj*, *životinja*.¹⁶

Osobna zamjenica ja אֲנִי (*'anōkī*) pripada semitskoj primitivnoj vrsti riječi. Oblik אֲנִי je manje zastupljen u knjigama SZ od kasnijeg skraćenog oblika אֲנִי (*'anī*). Prvotni zamjenski oblik nalazi se i u drugim antičkim semitskim jezicima. U moabitskom osobna zamjenica je izgovarana kao *anek* ili *anak*. U punskome se izgovarala *anek*, u asirskom *anaku*, dok je i u egipatskoj hijeroglifskoj kompoziciji bila izgovarana kao *anek*.¹⁷

Imenica אִישׁ (*'iš*) s prijedlogom מִן (*min*) u ovome je slučaju bez člana i kao takva se može razumjeti neodređeno (svaki čovjek) ili općenito (*ljudi*, *čovječanstvo*). LXX ju je prihvatila kao opću imenicu pa je zato i prevodi komparativnim genitivom množine s neodređenim

rječnikom udaljuje od sebe ljude (usp. Izr 17,28; 24,7; 27,3; 29,9). Rijedak pridjev s istim značenjem je נָבָל (*nābāl*) kojeg LXX prevodi s ἀσύνετος (*asunetos*) u značenju *nerazuman*, *glupav* (usp. Hoš 4,14; 13,13). Usp. CLINES, *Dictionary V*, 94; Derek KINDER, *Proverbs*, TOTC, London, Geoffrey Chapman, 1989., 40-41; Maurice GILBERT, *La Sapienza del cielo*, Milano, San Paolo, 2005., 28.

14 LXX je, također, razumjela hebrejsku česticu כִּי u službi komparativa, odnosno superlativa.

15 Zagrebačka Biblija prevodi hebrejsku imenicu emfatičnim pridjevom *preglup*, a Šarić imenicom *glupan*. Usp. *Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.

16 U hrvatskom jeziku riječi *primat* i *primitivac* nisu sinonimi. Prva je vezana uz evoluciju stvorenih organizama, dok druga više opisuje neprimjereno ljudsko ponašanje u kulturnoj dokolici. Ipak, u širem kontekstu možemo ih uzimati istoznačno, pogotovo ako se želi istaknuti čovjekova nesavršenost, neuglednost, nesposobnost, nesnalažljivost i neprilagodljivost vremenu ili društvu.

17 Usp. GESENIUS – KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew*, 105-109; Hans-Friedemann RICHTER, "Hielt Agur sich für den Dummsten aller Menschen (Zu Prov 30,1-4)", *ZAW* 113 (2001.), 420-421.

zamjениčkim pridjevom $\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ (*pantōn anthrōpon*, od svih ljudi).¹⁸ Mi ćemo ostati ovdje pri izvornoj jednini riječi, koja se dobro uklapa u kontekst izričaja prvog dijela retka i prevodimo: $\text{זַיִסְטָא סַמְ יַא אֲנִי מֵאִישׁ כִּי בְעַר אֲנִי מֵאִישׁ}$ *Zaista, primitivac sam ja od čovjeka.*

1.2. Izr 30,2 - redak b

$\text{לִי וְלֹא־בִינַת אָדָם לִי}$ (*w^olo'-bînat 'ādām lî*)

Stih 2b ne stvara gramatičke probleme. Semantika mu je, isto tako, pravilna. Započinje negacijskom česticom לֹא (*lo'*), što se nastavlja i u sljedećem stihu, sve do posljednjeg dijela retka 3: לֹא r 2b, לֹא r 3a, (לֹא) r 3b.¹⁹

Riječ בִּינָה (*bîṇāh*), u stihu 2b, je u službi indikativne sposobnosti ljudskog temeljnog rasuđivanja, koja je dostatna da bi osoba upoznala predmet ili biće, naučila o njemu nešto i dala svoj vlastiti sud o promatranoj stvari (usp. 1 Ljet 12,32; Iz 27,11; 29,14; Job 20,3). Riječ, u širem kontekstu, može značiti i uopćenu intelektualnu sposobnost pojedinca (usp. Izr 4,5.7; 16,16; 23,4; Dn 10,1c).²⁰ Slično prvom značenju, imenicu בִּינָה prevodimo kao temeljnu mentalnu sposobnost (*razum, razbor*) koju svaki čovjek posjeduje po svojoj prirodi ili početnu agilnost učenja, koja će se kasnije razviti u refleksiju i komparaciju i na kraju dovesti do vlastitog rasuđivanja.

Imenica אָדָם (*'ādām*) je ovdje u službi בִּינָה i funkcionira kao partitivni genitiv. Riječ nije određena članom pa je stoga općeg statusa i ne predstavlja socijalnu polarizaciju bilo plemstva (usp. Izr 8,4) bilo plebsa (usp. Ps 49,3).²¹ Ovaj redak prevodimo:

18 Ben Yehudah vidi problem u konstrukciji $\text{זַיִסְטָא סַמְ יַא}$ i predlaže emendaciju. Njegova je hipoteza da ispred imenice ne stoji prepozicija מִן nego edomitska čestica מַה (*mah*) koja i u arapskom ima isto značenje: *vidi, pogledaj, čuj!* Ben Yehudah prevodi ovaj redak: *Zaista sam (kao) životinja. Pogledaj, nisam čovjek.* Yehudin se prijedlog dobro uklapa u kontekst, ali problem je u mijenjanju masoretskog teksta koji je, i bez emendacije, vrlo prihvatljiv. Usp. Eliezer BEN YEHUDAH, "The Edomite Language", *JPOS* (1920.-21.) Jerusalem, 113-115.

19 Usp. ALONSO SCHÖKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 598. Posljednja negacija u r 3b je implicirana u prethodne dvije (2b i 3a) i slijed je djelimično jasan, kako ćemo vidjeti u nastavku.

20 Uz gornja pojašnjenja, riječ בִּינָה obično se prevodi kao *intelekt, dar* ili *razum*. Alonso Schökel postavlja imenicu kao kontrast imenici בְּעַר . Razuman čovjek je rival ludaku (usp. Izr 3,5 - *razumijevanje*; Job 38,36 - *razum*; Sir 38,6 - *sposobnost*); Francis BROWN – Samuel Rolles DRIVER – Charles Augustus BRIGGS (BDB), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1968., 108; James Alan MONTGOMERY, *The Book of Daniel*, Edinburg, Clark, 1972., 405-406.

21 Usp. Luca MAZZINGHI, *Libro dei Proverbi*, Roma, PIB, 2008-2009., 32; LXX i ov-

וְלֹא־בִינַת אָדָם לִי *i nema razuma ljudskog bića u meni.*

Pokušali smo što vjernije slijediti masoretski tekst distiha u Izr 30,2 koji sada funkcionira ovako:

*Zaista, primitivac sam ja od čovjeka
i nema razuma ljudskog bića u meni.*

1.3. Izr 30,3 – redak a

וְלֹא־לַמְדַּתִּי הַכְּמָה (w^elo'-lamad'ttī hok'māh)

Glagol למד (*lmd*) znači *učiti, izučavati, trenirati, prakticirati* (usp. Pnz 5,1; 14,23; 18,9; Iz 1,17; 2,24) i ovdje je jasan u negacij-skoj konstrukciji u obliku perfekta u *qalu*.²² Međutim, imenica חִכְמָה (*hok'māh*) ima brojne varijacije u značenju. U većini slučajeva znači *mudrost* ili *sposobnost*.²³ U kombinaciji s glagolom למד znači *učiti, studirati, istraživati mudrost* (usp. Sir, 51,15; Izr 30,3).²⁴ Ovdje je riječ o ljudskoj mudrosti koja je učena od starijih, intelektualno akceptirana i prosljeđena na novu generaciju (Alonso Schökel je u ovom slučaju prevodi *kultura, erudicija*²⁵). Sada, da bi se dosegla mudrost (חִכְמָה), pretpostavlja se temeljna intelektualna sposobnost iz prijašnjeg retka (בִּינָה).²⁶

1.4. Izr 30,3 – redak b

וְדַעַת קְדוֹשִׁים אֲדַע (w^eda't q^edošim 'edā)

Infinitivna osnova glagola ידע (*jd'- znati, upoznati*), u službi

dje imenicu u jednini prevodi množinom radi isticanja općenitosti (φρόνησις ἀνθρώπων). Zagrebačka Biblija imenicu אָדָם prevodi odnosnim pridjevom *čovječji*. Šarić, hebrejsku imenicu, vjerno prevodi hrvatskom *čovjek: Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.

22 S akuzativom glagol למד znači učiti se ratu (usp. Iz 2,4 - *lamūd milhamā*). U Iz 29,24 izraz označava *učiti se pravednosti*, dok u Pnz 5,1 znači *učiti Zakon*. Usp. Shmel BOLOZKY, *501 Hebrew Verbs*, Hauppauge, NY, Barron's 2007., 345-346.

23 Riječ חִכְמָה prije svega upućuje na ljudsku mudrost (usp. Izl 28,3; 31,6; Iz 10,13; Ps 107,27; 1 Ljet 28,21) ili na čovjekovu sposobnost učenja (usp. 2 Sam 20,22; Iz 47,10; Job 39,17; Dn 14,17.20). Drugdje se חִכְמָה predstavlja kao uosobljenje božanske mudrosti (usp. Job 28,12-18; Izr 8,1-36) ili mudrost koja dolazi od Boga (usp. Job 28,23; Izr 2,6; Pnz 34,9; 2 Sam 14,20; 1 Kr 3,28). Usp. BDB, *Hebrew and English*, 315; CLINES, *Dictionary III*, 222; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 227-228.

24 Usp. Adele BERLIN – Marc Zvi BRETTLER (ed.), *The Jewish Study Bible*, JPSTT, Oxford, Uni Press, 1999., 1494; Norbert LOHFINK, *Qoheleth*, (prij. S. McEvenue), Minneapolis, Fortress Press, 2003., 54.

25 Usp. ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 227.

26 Usp. Pnz 34,9; Iz 29,14; Jer 49,7; 2 Sam 14,20; Ezr 28,4.5.7.12.17; Prop 2,12.

imenice דַעַת (*da'at*), prvotno znači *opće znanje* ili *spoznaju* (usp. glagolsku uporabu u Post 2,9 i Jer 22,16), odnosno *stečeno znanje*, naučeno i iskustveno (usp. Izr 24,4). Riječ može biti i užeg značenja u smislu tehničkog znanja ili umješnosti u nečemu (usp. Izl 31,3). Čovjek može imati znanje o nekoj stvari ili pojavi (u Joba 15,2 je interpretirano kao površno ili suvišno znanje; usp. Pnz 4,42), iskustveno znanje o dobru i zlu (usp. Post 2,9) ili spoznaju o Bogu (usp. Br 24,16; 1 Sam 2,3; Iz 11,2; Izr 2,6; Dn 1,4). Ovdje je imenica דַעַת nominalna i povezana s imenicom קְדוּשָׁה, koja je u službi kvalitativnog genitiva i označava iskustvenu spoznaju.

Riječ קְדוּשָׁה (*qadōš*) u množ. קְדוּשִׁים (*q'dōšim*), s jedne strane, može imati ulogu imenice ili pridjeva, a s druge, kadra je supstituirati i osobno ime.²⁷ Pridavana je općenito osobama kao što su svećenici (usp. Lev 21,7.8; Br 16,5.7), ali i pojedincima, kao npr. Aronu (usp. Ps 106,16). Izraz u množini može se odnositi na sveti narod Izrael (usp. Iz 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; Lev 11,44.45; 19,2; 20,7.26; 21,6; Br 15,40) ili na sve pravednike (usp. Pnz 33,3; Ps 16,3; 34,10; Dn 8,24). Istom su okarakterizirani i leviti i proroci (usp. 2 Ljet 35,3; 2 Kr 4,9). Ipak, anđeli su jedina nadnaravna stvorenja kojima je pripisivan pluralni subjekt קְדוּשִׁים (usp. Ps 89,6.8; Job 5,1; 15,15; Zah 14,5; Dn 8,13.13). U Danijelovoj knjizi 3,49.58; 14,34.36 ili u Zaharije 1,9.12.14 anđeli su oni koji poslužuju Boga i koji imaju puno bolji uvid u stvorenu stvarnost od ljudi. Oni, u odnosu na ljude, nemaju ulogu primjera, uzora ili utjelovljenja Božje mudrosti, dobrote ili svetosti, ali su iskustvom posvema svjesni Božjih kvaliteta pa prema tome i pobožniji i bogobojazniji od ljudskih bića. Ovdje ipak treba gledati riječ u kontekstu konstrukcije s riječju דַעַת na koju nailazimo svega dva puta u SZ (Izr 9,10 i 30,3). Prema Izr 9,10 inteligencija nije ništa drugo nego spoznaja o Bogu, a dohvatljiva je samo onima koji se ne udaljuju od izvorišta sve spoznaje (usp. Izr 1,7). Čovjekova moralna priroda je nestabilna i stoga nesposobna biti u žarištu ili izvorištu spoznaje. Stoga, konstrukcija bi se odnosila na sve one koji su sposobni imati neprestano iskustvo Božjega znanja, svetosti i dobrote. Drugim riječima: sva bića koja su gore, na nebesima posjeduju znanje, iskustvo i moć koju

27 Oblik u jednini קְדוּשָׁה najčešće je pridjev i znači *svet, posvećen* i pripisivan je Bogu, bilo izričito (usp. Iz 6,3; Ps 22,4) bilo uključivo (božanskom tronu, Iz 57,15; Božjoj pobjedi, Iz 5,16; 1 Sam 2,2; Ps 99,3). Isto tako pridjev razlučuje Božju svetost od ljudske grešnosti (Jš 24,19; 1 Sam 6,20; Job 1,12; Lev 11,44.45; 19,2; 20,26; Hoš 11,9). Usp. BDB, *Hebrew and English*, 278; ZORELL, *Lexicon*, 712; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 626-627; Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of Old Testament*, III (ed. M.E. J. Richardson), Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1996., 1074-1075; RICHTER, "Hiel Agur", 420.

zemljani, u pravilu, nisu sposobni imati.²⁸

Pravi problem ovog stiha je odrediti značenje veznika ׀ (waw). Kako razumjeti zajedno dva veznika, onog iz prethodnog retka s negacijom (אֵין) i ovoga ׀? Je li njihovo značenje konsekutivno: *i nisam ... niti*, ili adverbzativno, antitetičko: *i nisam ... ali*?²⁹ Prema prvoj interpretaciji konsekutivni waw bi demonstrirao sukcesivni ljudski nedostatak: *ni razuma, ni mudrosti ni znanja svetih*. Druga, međutim, suprotstavlja ljudske nedostatke vjerskom trijumfalizmu: *ni razuma, ni mudrosti, ali sa znanjem svetih*.³⁰ Ono što je sigurno jest da u oba slučaja prvi waw

28 S jedne strane LXX (γνώσις ἀγίων), Vg (scientiam sanctorum) Luther, Rashi i dr. u ovoj jezičnoj konstrukciji vide dobre i pobožne ljude koji svojim trudom i zbog svojih duhovnih zasluga posjeduju mudrost. S druge strane jedni u riječi אֵין(׀) vide *pluralis majestatis* prevodeći imenicu אֵין(׀) kao subjektivni genitiv: *Božja spoznaja* ili *Ono što samo Bog zna*. Šarić prevodi אֵין(׀) osobnom imenicom *Pre-sveti*. Međutim, u Agûrovoj ispovijesti nigdje se izričito ne spominje Bog, nego samo kontrast onoga što je dolje – na zemlji i onoga što je gore – na nebu. Isto tako, riječ אֵין(׀) u pluralu, u ovom slučaju, više odgovara općoj imenici *svih svetih*, odnoseći se na sve one na nebesima, negoli *kraljevskoj množini* koja bi se pripisala samo Bogu. Usp. TOY, *Proverbs*, 194; CLINES, *Dictionary*, 457-458.

29 Franklyn u ovim recima otkriva *chiasmus ABB'A'* koji u sebi sadržava antiteze. Slično i Lipiński interpretira drugi waw (r 3b) kao antitezu onim prije izrečenim negacijama. Istu tezu podržava i Barucq i prevodi r 3b adverbzativno. Moore interpretira r 3 ovako: *Nisam naučio mudrost da bih dosegnuo spoznaju Svetoga*. Moore nudi u svojoj interpretaciji tzv. *English infinitive* u rješavanju nedoumice drugoga veznika u 3. stihu: *I have not learned wisdom, knowledge of the Holy One to know*. Mooreova teza je logična, ali je teže prihvatljiva zbog mijenjanja morfologije hebrejskog jezika. Usp. R. D. MOORE, "A Home for the Alien: Worldly Wisdom and Covenantal Confession in Proverbs 30,1-9", *ZAW* 106 (1994.), 99; BARUCQ, "Le livre...", 220; Edward LIPIŃSKI, "Pennina, Iti'el et Athlète", *VT* 17 (1967.), 75; FRANKLYN, "The Saying", 245.

30 K. ELLINGER – Wilhelm RUDOLPH (urednici BHS) sugeriraju emendaciju negacije אֵין u kondicionalnu, irealnu, optativnu česticu אֵלּוּ (w^lū) ili אֵלוּ (w^lū. Usp. Post 50,15; Br 22,29; Pnz 32,29; 2 Sam 18,12; Ezr 14,15). Tako, ako negaciju אֵין čitamo kao irealnu mogućnost אֵלּוּ, onda bi prijevod retka 2 izgledao ovako: *Ako nema razuma čovječjega u meni (2b) kako onda mogu učiti mudrost i dosegnuti spoznaju svetih?* Sauer, predstavlja negaciju u r 3a kao *parallelismus membrorum* koji je u oprečnosti s r 2b i prevodi: *ali, jesam naučio mudrost i dosegao spoznaju Svetoga*. Autor slijedi grčki prijevod SZ. LXX je doista razumjela r 3 kao antitezu prethodnih redaka: θεός δεδίδαχέν με σοφίαν καὶ γνώσις ἀγίων ἐγνώκα, *Bog me je naučio mudrosti i naučio sam spoznaju svetih (ljudi)*. Vrlo je teško prihvatiti te prevodilačke varijacije zato što ne samo da se ignorira nego i mijenja masoret-ski tekst. Nova Grčka Biblija je ovdje ispravila Septuagintin prijevod i veznike povezala konsekutivno: καὶ δὲν ἔμαθον τὴν σοφίαν, οὐτε ἐξέρω τὴν γνώσις τῶν ἀγίων, *i nisam naučio mudrosti niti znam spoznaje svetih (Izr 30,3)*. Usp. SAUER, *Sprüche*, 100; Fulcran VIGOUROUX, *La Sainte Bible Poliglote*, AT IV, Paris, Roger et Chernoviz, 1903., 461.

demonstrira negaciju: *nisam učio mudrosti*. Teško je prihvatiti drugi *waw* kao antitetički jer bi time prekinuo kontinuiranu mudračevu maticu koja će se nastaviti i u 4. strofi. Nadalje, teško je razumjeti da bi netko bez osnovnih intelektualnih sposobnosti i bez vlastita intelektualnog usavršavanja mogao dosegnuti spoznaju svetih, makar ona bila i objavljena. Prema našem razumijevanju u 3. stihu se primijeti jasan slijed ljudskih nedostataka i manjkavosti. Autor započinje od temelja, od baze ljudskog razumijevanja: *razuma čovjekova nemam* (לִי וְלֹא-בִינַת אֲדָם), zatim se nadovezuje na formirani sustav usavršavanja koji nije prošao: *nisam učio mudrosti* (וְלֹא-לְמַדְתִּי חֵכְמָה) i zatvara ciklus ciljem koji je čovjeku teško dohvatljiv: *spoznanje svetih ne znam* (אֲרַע אֶרְעֵת קְדָשִׁים).³¹ Stoga se ovdje radi o *waw consecutivum* ili *waw simplex* (*waw copulativum*), koji je već aktivan u r 3a (usp. Job 5,12b). Uloga negacije לֹא je ovdje u tzv. *double-duty function* ili u službi duplikacije riječi i vrijedi za obadva stiha.³²

Naš prijevod ovog stiha glasi:

*I nisam učio mudrosti
i spoznanja svetih ne znam.*

1.5. Izr 30,4 distih 1

מִי עֲלֵה-שָׁמַיִם וַיֵּרֵד מִי אֶסְפְּרוּחַ בְּחַפְנָיו
(*mî 'alāh-šamajîm wajjerad, mî 'asap-rūah b^ehāp'nāu*)

Biblijski redak 30,4 distih 1, gledajući u cjelini, kako primjećuje Sauer *ist glatt und Verse sind in sich geschlossen*.³³ Prvi stih וַיֵּרֵד מִי עֲלֵה-שָׁמַיִם nema gramatičkih nejasnoća, također i sintaksa mu je vrlo jasna. U drugom stihu riječ חַפְנָיו (בְּ) se, na prvi pogled, čini neprilagođena kontekstu drugih riječi. Obično je riječ חֹפֶן (*hopen*) prevedena kao *dlan* (Izl 9,8; Ez 10,2; Prop 4,6; Lev 16,12) i s prijedlogom בְּ (*b,- u,*

31 Ono što autori žele rasvijetliti s antitetičkim *waw* u posljednjem retku 3. stiha jest da ljudska mudrost ovisi posvema o Božjoj i da na božansku objavu ne utječe intelektualna sposobnost niti ikakav ljudski napor. Međutim, ako imamo u vidu da je mudrost u antici odigrala vrlo važan element u svakodnevnom trenucima preživljavanja, o kojoj su ovisile kraljevska, vojna, proročka i otačka uloga u društvu, smještati noviju koncepciju objave kao isključivi dar Duha Božjega s ondašnjom kao prominentnom, vrhunskom spoznajom, čini se implauzibilno. Usp. Claus WESTERMANN, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderen Völker*, Göttingen, V&R, 1990., 12-13; Gerhard VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino, Marietti, 1975., 86-89.

32 Usp. Bruce Kenneth WALTKE – Michael Patrick O'CONNOR, *A Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Eisenbraus, 1990., 223. §11.4.2b; GKC, *Gesenius' Hebrew*, 504. §166; BDB, *Hebrew and English*, 253-254.

33 Usp. SAUER, *Sprüche*, 99.

unutra, na) ima instrumentalnu funkciju.³⁴ Ovdje je, u upotpunjavanju smisla, nepotrebno traženje riječi plašt ili pokrivač, jer sama riječ *dlan* u ljudskom poimanju ima važnu ulogu dimenzionalnosti ili površinske opsežnosti. Autor se služi klasičnim antropomorfizmom koji je u službi interpretacije piščeve poruke. Stoga, ovaj distih prevodimo:

*Tko je uzišao na nebesa i sišao?
Tko je ukrotio vjetar u svoje dlanove?*

1.6. Izr 30,4 distih 2

מִי צָרַר-מַיִם בְּשִׁמְלָה מִי הֶקִים כָּל-אַפְסֵי-אָרֶץ
(*mî cārār-majîm bassim'lāh mî heqîm kōl-'ap'sej-'ārēc*)

Distih 2. u Izr 30,4 jedan je od najuređenijih i najcjelovitijih re-daka u 4. strofi. Dvije upitne zamjenice (מִי) prethode dvama glagolima, prvom u *qalu* (צָרַר - *crr, svezati, stegnuti, razapeti*), a drugom u *hifilu* (קִים - *qwm, uzdignuti, izgraditi, postaviti; u qalu: podignuti se, (u)stati*). Riječ צָרַר s prijedlogom בָּ znači *umotati nešto* (isto tako i u modernom hebrejskom). Objekti su *vode* i *krajevi zemlje* (אַפְסֵי-אָרֶץ ... מַיִם). Zamjenica כָּל (*kal, kol - cio, svaki, svi, sve*) koja je u vezi s drugim objektom implicite se odnosi i na prvi (*metacrucis* ili *double-duty*). Znači: *sve vode..., svi krajevi zemlje*. Ovaj distih prevodimo:

*Tko je umotao (sve) vode u ogrtač?
Tko je razapeo sve krajeve zemlje?*

1.7. Izr 30,4 distih 3

מִזֶּה-שָׁמוּ וּמִזֶּה-שָׁם-בָּנוּ כִּי תִדַע
(*mah-šš^emō ūmāh-šš^em-b^enō kî tedā'*)

34 Slično je i s riječi נָתַן (*nātan - dati*) s prijedlogom בָּ znači *dati na dlan* (Izl 10,7), a s glagolom אָסַף (*'āsap - skupiti, okupiti*) *skupiti u ruku, u dlan*. Malul povezuje riječ בְּהַפְּנוֹי s imenicom iz sljedećeg distiha בְּשִׁמְלָה (*basim'lah*) kao svojevrsan paralelizam. Njegov studij se temelji na Cathcartovu istraživanju ugaritskoga jezika. Malul i Cathcart namjesto hebrejskog *hopen* predlažu čitati ugaritsku riječ *hapan* u mn. *hapnat* koja znači plašt ili dio tradicionalne odjeće. Međutim, primarno značenje hebrejske riječi הַפָּן je *dlan ruke* što je ovdje antropomorfizam i u metaforičkom značenju može predočavati božanski dlan koji svojom rukom okuplja fizičke elemente. U tom smislu, dlan predstavlja nadnaravni dinamizam, snagu i zaštitu. Zagrebačka Biblija riječ הַפָּן prevodi sa *šaka*, a Šarić općenito s *ruka - יד*. Usp. Meir MALUL, "כָּפִי" (Ex 33,22) and בְּהַפְּנוֹי (Prov 30,4) Hand or Skirt?", ZAW 109 (1997.), 360-361; Kevin J. CATHCART, "Prov 30,4 and Ugaritic HPN, Garment", CBQ 32 (1970.), 418-420; CLINES, *Dictionary*, III., 286; BDB, *Hebrew and English*, 342; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 247; John Joseph OWENS, *Analytical Key to the Old Testament*, 3. Michigan, Baker Book House, 1995., 603; 286; *Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.

Ni taj distih ne stvara sintaktičke probleme i s dva retorička upita zaključuje strofu 4. Metrika mu je međutim puno kraća od prethodnih distiha. Skraćena metrika upućuje na zaključak poruke pa je obično čista od svih suvišnih objekata. Posvojni genitivi u riječima בְּנוֹ – שְׁמוֹ zajedno s upitnom zamjenicom מַה spadaju u hebrejsku frazeologiju prezentacije ili predstavljanja (isto tako i u aramjeskom i modernom hebrejskom), što ponajviše odgovara hrvatskom dativu, *kako mu je ime?*³⁵ Čestica כִּי ovdje je emfatični uzvik i svraća važnost na posljednja dva pitanja.³⁶ S oblikom glagola יָדַע (*qal*, imf 2.) može predočavati sumnju, nejasnoću, neznanje.³⁷ U prethodnim distisima nailazili smo na upitnu zamjenicu *tko* (מַי). Zaključne neodređene zamjenice *što ... što* ili *kako ... kako* (מַה ... מַה) ovdje su u službi imenice אִשָּׁ (šem), odnosno upitne rečenice:

*Kako je njemu ime,
I kako mu je ime sinu?
 Hajde, znadni!*

2. Struktura teksta i analiza u kontekstu

Agûr se posve otvoreno deklarira kao čovjek koji nije kadar razumjeti svu pojavnost i rastumačiti je na adekvatan način. Njegova teza je općeljudska: ne koristi se čovjeku uzdati u vlastite sposobnosti jer su djelomične, relativne (Izr 30,2-3). Međutim, nije da ne želi svojim znanjem sve znati (Izr 30,2-3) ili svojom moću sve moći (Izr 30,4), nego nije u stanju dosegnuti znalačko savršenstvo i transcendentalnu moć. Stoga se autor kategorički pita: *Tko može sve ovo?*

Držimo da se u Izr 30, 2-4 ostvaruju dvije dimenzije koje su po

35 Zagrebačka Biblija i Šarić sažimlju hebrejsku frazu hrvatskim izričajem: *Kako se zove? Usp. Biblija Stari i Novi zavjet, 634; Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta, 741.*

36 Slično pretpostavlja i Ben Yehudah kad predlaže čitati česticu כִּי ovdje kao jezičnu stanku ili emfatični uzvik: *vidi!, gle!, hajde!*. Prema njegovoj studiji Izr 30,4 ne spada u klasičnu hebrejsku poeziju, nego najvjerojatnije u edomitsku skupinu izreka. Usp. BEN YEHUDAH, "The Edomite Language", 114.

37 Zagrebačka Biblija i Šarić posljednju frazu prevode upitnom rečenicom: *Znaš li?* Međutim, pitanje nije upućeno nepoznatom subjektu, nego je riječ o nedostatku ili nemogućnosti ljudske spoznaje dosegnuti odgovor na postavljeno pitanje. ELLINGER – RUDOLPH (BHS) pretpostavljaju da bi posljednje pitanje כִּי תִדַע bilo kasniji umetak s margina manuskripta. U Joba 38,5 nalazimo isti upit u razlučivanju dvaju neovisnih pitanja u kojemu je čestica כִּי u službi irealne pogodbene rečenice koja ne ostavlja puno prostora alternativnom odgovoru. Usp. Wilfred G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: a guide to its techniques*, Sheffield, JSOT, 1983., 279; OWENS, *Analytical Key*, 603; CLINES, *Dictionary IV.*, 388. n. 9; BDB, *Hebrew and English*, 472; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 330; GKC, *Genesis' Hebrew*, 498 pf. 159 d.

sebi cjelovite i zasebne, ali, isto tako, kompatibilne jedna s drugom, posebice u svojim strukturama i mudrosnoj tematici kojom mudrac gradi predodžbu o nadnaravnomu i apsolutnomu. Agûr konstatira da nije u stanju dosegnuti spoznaje svetih (30,3b), što znači da nije kadar stati uz bok onomu koji silazi i uzlazi na nebesa (30,4 dist. 1) ili koji upravlja prirodnim pojavama i zemaljskim elementima (30,4 dist. 2 i 3).

U Izr 30,2-3 ukomponirana je unutrašnja dimenzija čovjeka, duh-duša kojom mudrac pokušava izraziti granice ljudskog razuma, ali i širinu ljudskih misli.

U Izr 30,4 sažeta je vanjska dimenzija vezana uz čovjekovu egzistenciju: zemlja-nebo demonstriraju ljudske limite u dosezanju, posjedovanju kozmičkih elemenata i u upravljanju njima.

2.1. Unutrašnje ljudske dimenzije (Izr 30,2-3)

כִּי בְעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ וְלֹא-בִינַת אָדָם לִי
וְלֹא-לְמִדְתִּי הַכְּמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַע

Struktura teksta je omeđena imenicama:³⁸

A. Primat, primitivac (primitivni način života bez sinkronije razuma)

בְּעַר

B. Znanje (prihvaćena spoznaja) בִּינָה

B'. Mudrost ili eruditizam (služenje stečenom spoznajom) הַכְּמָה

A'. Spoznanje svetih (nadnaravna spoznaja) דַּעַת קְדָשִׁים

U istoj strukturi razotkrivamo uzrast razuma i njegov mogući dijapazon koji polazi od nule, od ništa i koji se uzdiže do nadljudske i nadnaravne spoznaje.³⁹

38 Na početku i na kraju stihova 2-3 imamo krajnosti (posvemašnja nesposobnost A i posvemašnja sposobnost A'). Razumski hendikep odgovara stanju *animal irrationale*, i doima se nepromjenjivim. Spoznaja svetih bi bila ekstremna i neostvariva težnja intelektualca u spoznajnom istraživanju postulata života, svijeta i kozmosa. Znanje i mudrost (B i B') postavljene su kao jedine premosnice između te dvije krajnosti. Znanje בִּינָה je karakteristika čovjekove intelektualne sposobnosti primanja, pohranjivanja i manipuliranja naučenim, dok je mudrost הַכְּמָה rafinirana inteligencija ili formirano, iskustveno znanje.

39 Struktura koja slijedi važna je jer pomaže razumjeti nakanu subjekta koji istražuje stvorenu prirodu i pojave. U njoj se razotkriva intelektualac koji poznaje stupnjevitost ljudskog intelektualnog usavršavanja. Stupnjevi u dosizanju spoznaje su vrlo precizni: ljudsko biće, da bi steklo znanje, mora posjedovati temeljne mentalne uvjete, odnosno sposobnosti primanja, klasificiranja i korištenja spoznajnih stvari. Međutim, za usavršavanje spoznaje potrebna je volja, želja i ljubav u istraživanju mudrosti te nužna podložnost disciplini i studiju. Usp. Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*, ISBL, Bloomington, Indiana Uni Press, 1985., 176-179; Michael V. FOX, "Who Can Learn? A Dispute in Ancient Pedagogy." *Wisdom*



U grafičkoj skali mudrac Agûr prikazuje i tradicionalne stadije ljudskog razumskog opusa. Prvi stadij je onaj konstitutivni koji čovjek posjeduje svojom prirodom: sposobnost razmišljati, razumjeti i rasuđivati stvarnost (r 2). Drugi stadij iziskuje volju za spoznajom i pretpostavlja prvi stadij (r 3a). Treći je stadij onaj nadnaravni, tradicionalno nazivan božanski, čiji je doseg ljudima nemoguć (r 3b).⁴⁰ Razum, studij i znanje te mudrost i interdisciplinarna spoznaja predstavljeni su kao *conditio sine qua non* u eventualnom dosizanju nadnaravnoga. Time se realizira i Agûrova nakana, kao intelektualca, koji se služi stečenim znanjem, spoznajnom praksom i vlastitim razumskim sudovima da, u brizi oko ljudskih spoznaja, mogućnosti realiteta i vrijednosti, čovjek mora spoznati svoje limite.

Netko bez razuma nije u stanju spoznati piramidalnu vrijednost dozrijevanja ili usavršavanja spoznajnog procesa.⁴¹ Agûr je mudrac koji je pokušao dosegnuti nadnaravnu spoznaju, ali nije uspio (usp. r

You Are My Sister, Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm. On the Occasion of His Eightieth Birthday, CBQMS 29, Washington, 1997., 67. n. 15; Albert Arnold ANDERSON, *Psalms II*. NCB, London, Oliphants, 1972., 647; Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi*, LPB, Commento e Attualizzazione II, Bologna, Edb, 1983., 933.

40 Usp. Jeremy M. ANGLIN, *Word, object, and conceptual development*, New York, Norton, 1977., 19-29; Eric H. LENNEBERG, *Biological foundation of language*, New York, Wiley, 1976., 261-263.

41 Usp. Ps 73,22: *A ja sam bio bez razuma i stajao sam pred tobom kao životinja*. Odrednica nerazumna čovjeka je jednaka onoj životinjskoj: bez znanja, bez morala, bez vjere i pouzdanja (usp. Prop 3,19). Biblijski mudraci svrstali su ljude u dvije primarne kategorije: mudri i ludi. *Pouči mudra i bit će mudriji kao nikada. Pouči pravedna i njegovo će se znanje proširiti* (Izr 9,9). *Tko ljubi prijekor, ljubi mudrost, ali tko mrzi poučak, luđak je* (Izr 12,1)

4). Ovdje je dobro prisjetiti se da se mudrac obraća svojim slušateljima u prvom licu jednine. Agûr ne govori o drugima, nego govori drugima o sebi. Njegova pouka ne započinje kritikama ili općim prijekorima. Javno se ispovijeda svojim slušateljima. Iskrenim i vlastitim primjerom neuspjeha stavlja sebe za primjer drugima.⁴² Biblijski mudrac, nakon što je prihvatio učenje i odgoj svojih starješina, postao je samostalan istraživač, spreman prihvatiti kritiku i javno izreći svoju samokritiku.

Uočljivo je da autor u svojoj javnoj ispovijesti ne spominje Boga. Spoznaja svetih je uopćeni termin za nadnaravno, natprirodno, što uključuje sve božanske kvalitete. Sličan karakter završnog scenarija nalazimo u Joba 38; 40,4-5; 42,3-6. Job se smatra dostojnim prigovarati transcendentnomu za sve postupke s kojima se ne slaže. Ali zaključuje da je grijeh suprotstavljati se nadnaravnim postulatima, jer velika je razlika između božanskog sveznanja i ljudskog nedostatka savršene spoznaje.⁴³ Tako se čini da i Agûr, na koncu svojega cjelovječnoga istraživanja, od rane dobi i neznanja (r 1-2) do zrele dobi i mudrosnog širokog spoznanja (r 2-4), javno ispovijeda da je naučio zaključnu lekciju po kojoj nadnaravna spoznaja ili moć nije dokučiva mudracu. Po ovome je Agûr vrlo sličan Jobu. Makar je Job agoniju nerazumijevanja i odupiranja doživio na vlastitoj koži, jednako kao i Agûr, zaključuje da nema mjesta razočaranju ako stvoreno intelektualno biće u pogledu nadnaravne svemoći nije u stanju premostiti stvoreno, stečeno ili kontingentno i nestvoreno ili vječno.⁴⁴ Stoga je isključena hipoteza da

42 Usp. R.oland Edmund MURPHY, *Proverbs*, WBC 22, Nashville, Nelson, 1998., 227; Gilberto GORGULHO – Ana Flora ANDERSON, *Proverbios*, CBI, Estella (Navarra), Evd, 1999., 806.

43 Usp. Artur WEISER, *Giobbe*, AT 13, Brescia, Paideia, 1975., 376; Otto EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, NTG, Tübingen, Mohr, 1964., 643-644; SAUER, "Die Sprüche", 99. Eissfeldt i Sauer familijariziraju Agûra i Joba jer obojica povjeravaju svu svoju spoznaju nekomu tko sjedi na nebeskom prijestolju, nekomu tko je gore, u visinama. Job u glavi 40,4-5 započinje monolog s vlastitim iskustvom: *וְהָיָה קִלְבִּי evo, osjećam se neznatan*. Ne ispovijeda da je grješnik, kako očekuje Elifaz (Job 15); ne viče: *upomoć, zastrašen sam ili pogriješio sam* (usp. Job 9,34; 13,21), nego, poslije dubokog osobnog iskustva, slijedi samozatajenje, iskrena poniznost i neznatnost pred onim kojega je gledao: *וַיֵּיבֶה עֵינַי רָאִתִּי Ali sad su te moje oči vidjele* (Job 42,5b). Usp. GILBERT, *La Sapienza del cielo*, 96; Norman Charles HABEL, *The Book of Job*, Philadelphia, The Westminster Press, 1985., 549.

44 Usp. ALONSO SCHOEKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 599; Raymond C. VAN LEEUWEN, *The Book of Proverbs*, NIB V, Nashville, Abingdon Press, 1994., 252; TOY, *Proverbs*, 521; MURPHY, *Proverbs*, 227; U Knjizi Baruhovoj 3,14 pisac predstavlja mudrost kao vještinu, moć i vodič za uspješno pronalaženje odgovora na vječna pitanja (3,32-4,1), na nejasnoće o spasenju Izraela (4,4), ali isto tako napominje da je božanska spoznaja skrivena ljudima (3,15-31). Usp. Anthony J. SALDARINI, *The Book of Baruch*, NIB VI., Nashville, Abingdon Press, 1994., 963; McKANE,

je ovdje riječ o needuciranu mudracu, jer je sukcesija ključnih riječi בער → בינה → הכמה → רעת קדשים logična i precizna. Pravilna razlika razumskih vrijednosti i prirodnih uvjetovanja, od temeljne intelektualne sposobnosti do spoznajnog rasuđivanja, jasan je pokazatelj da su se ovdje poklopili razumski darovi i spoznajno iskustvo. Isto tako, ako gledamo u Agûru ironika koji prezire ljudske nedostatke i naruguje se onima koji drže da su dosegli sveznanje, onda je potrebno razumjeti što je ironično u njegovu monologu. *Ironija je jezični izraz i stilska figura u kojoj je pravo značenje riječi ili prikriveno ili suprotno doslovnom značenju poredanih riječi. Ironik izokreće primarni smisao reda s refleksijama koje su naizgled prirodne, logične, razumne i suprotstavlja ih izvorniku na podrugljiv, kontraverzan način (antifrasis), opisujući određeni trenutak dijagonalno suprotan realnoj situaciji (anticatastasis).*⁴⁵ Problematično je prihvatiti Agûrovu ironiju jer se u stihovima ne primjećuje iritacija izazvana vanjskim čimbenikom ili invertirani izvještaj. Njegove riječi su rezultat vlastitog iskustva i njegov monolog u prvom licu više nalikuje skrušenoj ispovijedi nego li javnoj kritici. S druge strane antiteza je prenatlažena:

*Zaista, savršenstvo sam ja od čovjeka
prepun razuma ljudskoga (r 2)
i naučene ljudske spoznaje (r 3a).*

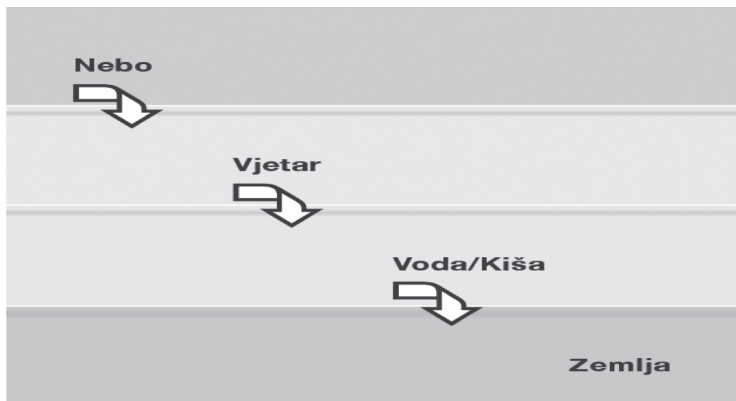
Iznenaduje također i pretjerana antikatastaza, jer autor govo-

Proverbs, 646; SAUER, "Die Sprüche", 99.

- 45 Usp. Heinrich LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Brill, 1998., pf. 582 g; Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, ISBL, Bloomington, Indiana Uni Press, 1985., 179; Theodor SEIDL – Stephanie ERNST, *Das Buch Ijob*, Gesamtdeutung – Einzeltexte – Zentrale Thema, ÖBS 31, Peter Lang, 2007., 39-42. U literalnoj ironiji znakovita su dva aspekta. Prvotno, ironija se vezuje na određeni slučaj kao svojevrсна iritacija naspram pojavnih stvari. Drugotno, manifestira se preko jezičnih antifraza i antikatastaza. U biti, ironija se igra sa subjektom te indirektnim i direktnim objektima: izvođačem koji prenosi ironični sadržaj; primateljem sadržaja; subjektom koji je izvrnut ironiji kao žrtva ironičnog koncepta. U Bibliji posezanje za ironijom povezano je sa statusom idola kao opozitom Božje svemoći (usp. 1 Kr 18,25-27; Pnz 32,27; Suci 8,6-15). Pisac, da bi ukomponirao ironiju u svoj nauk, mora biti posve siguran u svoje vjerodostojno učenje i društvenim se statusom treba postaviti autoritativno kako bi njegovo poučavanje bilo ispravno razumljeno i prihvaćeno. Biblija prikazuje Boga u svojoj svemoći, a mudraca kao povlaštenu osobu, sposobnu prenijeti poruku u intermediaciji s božanskim. Poruku nadnaravnoga, koju prenosi biblijski pisac, potrebno je prilagoditi naravnome, a da se pri tome respektira njezin primarni sadržaj, ali i retorički princip po kojemu će slušatelj, bez većega napora, biti kadar razumjeti pravu nakanu poruke. Bez tog mudrosnog vodiča slušatelj je u opasnosti izgubiti se u seriji kompliciranih sadržaja koji ga udaljuju od temeljne ideje.

ri o sebi. Kad bi se radilo o općim sudovima, moralnim postulatima ili naslovljenim kritikama, bile bi prihvatljive ironične dijagonale ekstremiteta, ali sud o samome sebi na ovako *omnisapientiae* način i sigurnost u naravne spoznaje, a posebno u božansko sveznanje, vrlo je teško prihvatljiva u biblijskoj literaturi. Kako god je teško prihvatiti ironičnog Agûra, tako je neprihvatljiv i njegov mogući militantni dogmatski ateizam koji negira bilo kakvu spoznaju. Ovdje je ponajprije riječ o vapaju nekoga tko na temelju stečenih razumskih sposobnosti i bogata životnog iskustva svjedoči i ispovijeda da je čovjek stvoreno uvjetovano biće, nužno ovisno o apsolutnom, stvoriteljskom ili nadspoznajnom bitku, koje posjeduje spoznaju svetih ili sveznanje.

2.2. Izvanjske prirodne dimenzije (Izr 30,4)



Našu strukturu baziramo na ključnim riječima:

(A) שָׁמַיִם

(B) רֵיחַ

(B') מַיִם

(A') אֲרֶץ

(A) Nebesa

(B) Vjetar

(B') Vode

(A') Zemlja

Ekstremi stiha omeđeni su *nebesima* i *zemljom* (A, A'), dok sredinom vladaju dva osnovna prirodna elementa života *zrak ili vjetar* i *voda*, (B, B').⁴⁶ Na prvi pogled čini se da je stih 4 po sebi zatvoren

46 Leeuwen drži da su u gornjim imenicama sažeti koncepti četiriju klasičnih elemenata bazičnog svjetskog poretka: vatra – zrak – voda – zemlja. Temeljni elementi su grčka kozmološka elaboracija (Platon 427.-347. pr. K.). Sličnu shemu nalazimo i u Prop 1,4-7. Semitska koncepcija svijeta je bitno drukčija od one helenističke. Leeuwen poistovjećuje semitski koncept neba s helenističkim kozmološkim elementom vatre. Međutim, u grčkoj klasičnoj kozmologiji razlika između vatre i neba je izražena u njihovim definicijama. Usp. VAN LEEUWEN,

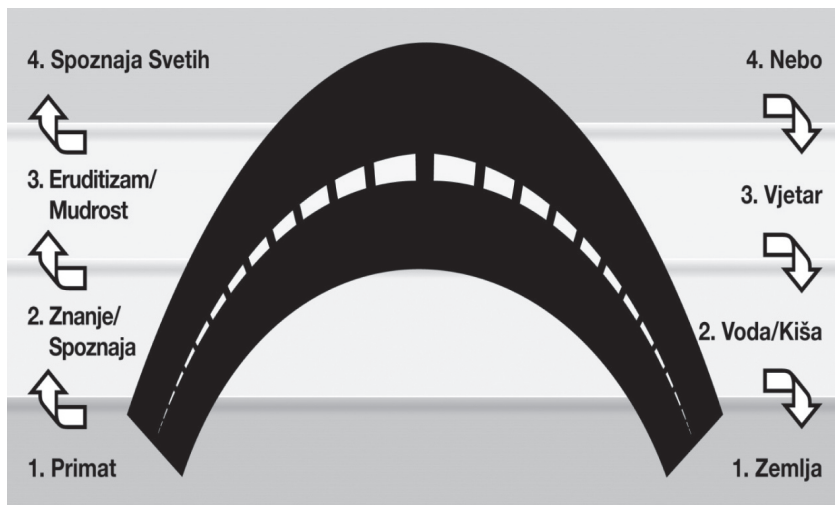
i cjelovit. Zaista, svojom strukturom je samostalan i neovisan o bilo kojem stihu, ali s prethodnim stihovima gradi dinamični pokret kojim se autor služi od samoga početka. Prisjetimo se, Agûr započinje monolog uspoređujući se s najprimitivnijim, bezrazumskim (r 2) bićem na zemlji (A'), a zaključuje nedokučivom spoznajom svetih (r 3) na nebesima (A).⁴⁷ Sad, zaustavljajući se gore, pita se: *Tko je to uzimao na nebo i sišao živ?* Služeći se katabatskim modelom "silazi" s nebesa s vjetrom kao elementom koji dosiže najdalje u visine, ali koji ne pada na zemlju, te s vodama koje također dolaze s visina, ali koje nužno padaju i zaustavljaju se na površini zemlje, i tako dolazi do polazne točke svojega ciklusa.⁴⁸

Book of Proverbs, 252; John S. KSELMAN – Lloyd M. BARRÉ, *Psalms*, NJBC, London, Geoffrey Chapman, 1991., 545., br. 34:124; Keimpe ALGRA – Jonathan BARNES – Jaap MANSFELD – Malcolm SCHOFIELD (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, Uni Press, 1986., 280-282.

- 47 Franklyn, u strofama 4a i 4b vidi vertikalnu dimenziju nebo – šeol, pretpostavljenu još od Holmana u Ps 139., po kojoj je nemoguće umaknuti Božjoj svezanočnosti jer se prostire svugdje. Franklyn se također oslanja i na ugaritski korijen riječi *hpn odijelo, pokrivač* kako bi dobio paralelizam riječi הַשָּׁמַיִם – הַמָּוֶת u sredini stiha. Franklynov prijedlog je teško prihvatiti iz dvaju razloga: Prvo, autor stihova ne spominje šeol, čak i ne aludira na podzemni svijet. Isto tako, ne spominje eksplicitno Boga kao vladara neba. Nadalje, emendacija riječi הַשָּׁמַיִם čini se nepotrebna jer je značenje hebrejske riječi prihvatljivi antropomorfizam. Usp. FRANKLYN, "The Saying", 246-247; J. HOLMAN, "Analysis of the Text of Ps 139", *BZ* 14 (1970), 205-207.
- 48 Vode na Bliskom istoku imaju ne samo elementarnu životnu ulogu, nego su povezane i s metaforičkim simbolima mira, blagoslova i blagostanja (usp. Ps 23,2; Iz 32,2; 35,6; 41,18), ali i nasilja (usp. Ps 46,3; 78,53; 136,15). Zbirnu imenicu עֲמֻקּוֹת nalazimo često u biblijskoj literaturi i u većini slučajeva odnosi se na opasne dubine mora (usp. Ps 42,8; 68,23; 69,16; 88,7; 107,26), ali ponekad i na kiše (usp. Suci 5,4; Iz 28,2; Jer 10,13). Vladati tim prirodnim elementom može samo netko tko poznaje njegove granice i tko je kadar držati ga pod kontrolom (usp. Ps 65,8; 66,6; 74,13; 95,5; 146,6). U Izr 8,27-29 mudrost ispovijeda svoju nazočnost pri stvaranju svijeta i razdjeljivanju gornjih voda ili svodova od donjih. Murphy pretpostavlja da je u Izr 30,4 riječ o vodama koje padaju iz oblaka, a koje prema semitskoj tradiciji Bog skuplja u nebesku cisternu (usp. Job 26,8). Stari narodi su poznavali atmosferski ciklus i bili su kadri razlikovati vode koje padaju iz oblaka i one koje stoje na zemlji. Amos 5,8b eksplicitno prezentira Božji intervent: *On je taj koji doziva morske vode i prelijeva ih po licu zemljinu*. Prorok ponavlja isto i u 9,6b. U Amosa, vode su predstavljene kao sila koju je kadar kontrolirati samo Bog. Kiša se ne zaustavlja na nebu, nego pada na zemlju. Zemlja je dakle njezin cilj. Usp. CLINES (ed.), *Dictionary* V, 225-226; J. B. TAYLOR, "Acqua", *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia* 1, Piemme, 1997., 11-13; MURPHY, *Proverbs*, 228.

2.3. Anabatsko-katabatska struktura Izr 30,2-4

Gore izrečeno možemo prikazati i grafički, slijedeći anabatsko-katabatsku shemu u Izr 30,2-4:



Čini se da se biblijski pisac, u oba slučaja (Izr 30,2-3.4), koristio istom strukturom. Spoznajna ograničenost razuma, kao i prirodna nemogućnost dosizanja neba, najbolji je pokazatelj ljudske mentalne i fizičke limitiranosti.

Izr 30,4 sadržava retorička pitanja o moći i znanju. Pitanja traže konkretan i negativan odgovor:⁴⁹

*Nitko od ljudi nije uzišao na nebesa i sišao!
Nitko od ljudi nije ukrotio vjetar u svoje dlanove!
Nitko od ljudi nije umotao (sve) vode u ogrtač!
Nitko od ljudi nije razapeo sve krajeve zemlje!*

Budući da se struktura u 30,2-3 poklapa s onom u 30,4 i da jedna nadopunjuje drugu, autor i ovog stiha je isti, Agûr.⁵⁰ Ironiju i sar-

49 U Mudr 9,16 nalazimo sličnu tematiku ljudske nemoći. Pisac se koristi riječima γῆς, χεῖρες, οὐρανός: *moгу li same ruke obrađivati cijelu zemlju i tko je od nas razotkrio što je na nebesima?* Usp. Maurice GILBERT, *La Sapienza di Salomone* 1., Roma, Adp, 1995., 123-124; A. G. WRIGHT, *Wisdom*, NJBC, London, Geoffrey Chapman, 1991., 516; Marco Valerio FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, ST, Roma, Armando, 1998., 214.

50 McKane pretpostavlja da u Izr 30,4 intervenira nepoznati autor ili piščev imaginarni sugovornik koji formira svojevrzni *intermezzo* među stihovima. Ova su-

kazam koje u stihu 4 podupiru komentatori kao Scott, Plöger ili Barucq, ovdje nisu uočljivi. Naprotiv, uočavamo jednostavno, eksplicitno razjašnjenje stihova 2 i 3 u kojima pisac, razvijajući seriju pitanja, pokušava biti jasniji i konkretniji. Na kraju Agûr traži konkretno ime. *Tko je taj svemoćni čovjek?* Suvremeni čitatelj može biti lako uznemiren brojnim antropomorfizmima što se nalaze u tim stihovima. Antički autor koristi *licentia poetica et meditante* kako bi na što jednostavniji način izrazio svoju nakanu da je ljudima nemoguće uzlaziti na nebesa (usp. Post 11,4-5.7; 28,12-13; Pnz 30,12; Suci 13,20; Bar 3,29-32; 2 Ezd 4,8). Prema biblijskoj tradiciji Enoh i Ilija uzišli su na nebo, ali nisu sišli (usp. Post 5,21-24; 2 Kr 2,11-12). Stih u Izr 30,4 ne odnosi se eksplicitno na Boga. Autor ponajviše podcrtava ljudsku fizičku nemoć i omeđenost.⁵¹ Uzdigao je svoj monolog govoreći o nebu. Preko vjetrova i kiše "prizemljio" se i zaustavio na površini. Tko je utemeljio krajeve zemlji? Čovjek? Ne! (Usp. Ps 22,28; 72;8). Klasična semitska koncepcija svijeta je zemlja kao ravna ploha iznad koje se prostire nebo, a ispod je bezdan. Zemljina ploča leži na stupovima koji su uglavljeni u bezdan. Po toj viziji kozmosa, zemlja je u središtu univerzuma i njome upravlja Bog.⁵²

Sa završnim pitanjima, o osobi i njezinu podrijetlu, Agûr privodi kraju svoj kozmički put. Nasuprot nebu je zemlja kao jedino čo-

gestija se čini neutemeljenom, posebice zbog ovisnosti i interpolacije stihova 2-3 i stiha 4. Još je manja mogućnost da u r 4 intervenira sam Bog, reagirajući na rr 2 i 3. Mi ovdje ne vidimo motiv zbog kojeg bi reagirao Bog. Sekvenca u Izr 30,2-3 je puna pijeteta u kojoj mudrac ponižava sam sebe. S ovako izraženim samoprijegorom, očekivati je Božji intervent ohrabrenja, a ne prijekor nekoga tko se već deklarirao neznatnim pred božanskim i svetim. Nadalje, ako bi interlokutor i bio Bog, očekivali bismo jasniji prijelaz sa stihova 2-3 na stih 4, kako se ne bi profanirale Božje riječi (usp. Job 38,1; 40,1-2; Ps 106,23). Ovdje pretpostavke Scotta, Plögera, Toya, Cohena, Barucqa dolaze u pitanje da poslije sarkastičnog diskursa koji je neprihvatljiv u rr 2-3, nastupa božanski prijekor u r 4. Usp. SCOTT, *Proverbs*, 176; PLÖGER, *Sprüche*, 359; TOY, *Proverbs*, 522; COHEN, *Proverbs*, 201; BARUCQ, *Le Livre*, 219.

51 Toy isto tako zastupa mišljenje da subjekt u Izr 30,4 ne može biti Bog. Aluzija na Boga isključena je na samom početku stiha glagolima *uzići* – *sići*. Polovicom prošlog stoljeća Lambertova studija dala je novu mogućnost interpretacije stiha. Po njemu termini uzlaziti – silaziti su mezopotamskog podrijetla. Na toj liniji Van Leeuwen konstruirao svoju tezu po kojoj hebrejski glagol *עלה* *silaziti* u našem slučaju znači *dosegnuti*. Tako u stihu 30 predstavlja se netko superioran među ljudima koji je sposoban razumski dokučiti i spoznati pojave i smisao kozmosa. Usp. TOY, *Proverbs*, 521; Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, The Clarendon Press, 1960., 327. n. 83-84; Raymond C. VAN LEEUWEN, "The Background of Proverbs 30:4aa", *Wisdom Are You My Sister*, CBQMS 29 (1997.), 104.

52 Usp. GILBERT, *La sapienza*, 43.

vjekovo prebivalište. Nitko od ljudi nije načinio zemlju i stoga nitko od ljudi nije kadar manipulirati njezinom naravi. Štoviše, čovjek nije u stanju kontrolirati ni zemaljske primarne elemente. Nije u stanju kontrolirati vode, a još manje vjetar. Premda nigdje izričito ne spominje tko je onda taj što je stvorio sve vidljivo i što kontrolira sve pojave, autor na implicitan način, preko nebesko-zemaljskih elemenata (zrak i voda), zamjećuje da sve stvoreno ovisi o nadnaravnome subjektu. I ne samo to, nego i sve ljudsko postojanje ovisi o zapovjedniku kozmičkog reda. Ljudska sposobnost i ograničena moć pred njim je neznatna i sve ljudsko znanje nije u stanju spoznati njegove atribute.⁵³

Posljednje pitanje drukčijeg je karaktera od prethodnih; dva potpitanja iz istog izvorišta: *kako se zove savršeni čovjek? Kako mu se zove sin?* Ponovno se vraćamo na ime koje tražimo od početka. Međutim, iz četiri prva pitanja znamo da je beznadno tražiti takva heroja koji bi u sebi uključivao naravne i nadnaravne vlastitosti. Ime takva *superbića* stari semiti ne poznaju.⁵⁴ Kad se spominje sin, pri tom se ne misli na eshatološki ili mesijanski subjekt, nego jednostavno na prenositelja informacija, spoznajnog nasljeđa i tradicije. U tom kontekstu sin može predstavljati učenika ili slušatelja.⁵⁵ Pitanja upućuju na empiriju: *Pokaži mi toga čovjeka!* Posljednja dva pitanja formiraju dio poetske zaključne strukture. Poslije četiri pitanja: *tko... tko... tko... tko...* slijede dva: *kako... kako...* da bi na koncu, kao vrhunac, stajao emfatični usklik: *hajde, znadni!* Stilska struktura čini se vrlo jasna:⁵⁶

53 Usp. James L. CRENSHAW, "Questions, dictons et épreuves impossibles", *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press, 1990., 108.

54 Dyson ipak misli da ovdje Agûr predstavlja sama sebe. Prema njegovu postulatu Agûr je sveznajući mudrac. McCreesh slijedi Skehena po kojemu je odgovor na prvo ime Bog, a na drugo Izrael kao njegov sin. Usp. R. A. DYSON, *Proverbs*, CCHS, New York, Nelson 1951., 375; Thomas P. MCCREESH, *Proverbs*, NJBC, London, Geoffrey Chapman, 1989., 460. n. 62; Patrick William SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQMS 1, Washington, Catholic Biblical Association, 1971., 41-43.

55 Usp. ALONSO SCHOEKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 600.

56 Ritmika pitanja u Izr 30,4, a posebice susljednih stihova (5-11), ne očituje sarkazam ili ironiju. Scott, međutim, drži da reci 2-9 obličuju svojevrsnu ironiju i naziva ih *dijalogom jednog skeptika*. On u stihovima 2-4 pronalazi skeptika, a u 5-6 ortodoksnog vjernika. Takvo se stajalište doima neutemeljeno. Stoga ima pravo Perry kad se pita gdje Scott nalazi znakove mijenjanja subjekata ili glasova između 2-4 i 5-6? Slično Cohen, u posljednjoj strofi nalazi kulminaciju sarkazma. Ako bi gledali posljednje retke odvojeno od prethodnih, mogli bismo zaključiti da je riječ o svojevrsnu sarkazmu ili ironiji. Međutim, važno je napomenuti da posljednja pitanja ovise o postulatima iz stihova 2-3. Autor ne razbija kontinuitet niti umeće pauzu između stihova 2-3 i stiha 4, nego gradi poveznicu koja dovodi do odgovora: *ja nisam uspio dosegnuti visine spoznaje i iskustvo mi govori da nitko nije dosego savršenu spoznaju jer je za nju potrebna božan-*

... כִּי ... כִּי ... כִּי ... כִּי	4 c c c c
... מָה ... מָה	2 b b
... כִּי	1 a

Autor se od početka koristi retoričkom metodom, vrlo precizno strukturiranom još od stiha 2. S jasnom nakanom:⁵⁷

... כִּי	r 2a	1 a	
... לֹא ... לֹא		rr 2b.3a	2 b b
... כִּי ... כִּי ... כִּי ... כִּי		r 4a.b	4 c c c c
... מָה ... מָה	r 4cα		2 b' b'
... כִּי	r 4cβ	1 a'	

Iz priloženoga vidimo da uvodna čestica odgovara finalnoj i da prve dvije negacije odgovaraju zaključnim upitima, dok u sredini imamo kulminaciju Agûrova argumenta s četiri kategorička pitanja. Upitne zamjenice ... מָה ... מָה, a posebno posljednja izražajna čestica ... כִּי, igraju važnu ulogu u strukturi i razumijevanju cijele poruke. Stoga se ovdje ne mogu prihvatiti kao naknadni ili kasniji umeci tekstu, nego izvorni dijelovi poetske mudrosne strukture koju je autor iskoristio u formiranju svoje pouke: *uvod – zaplet – zaključak*:

Uvod: ... כִּי	r 2a	
Početak: ... לֹא ... לֹא		rr 2b.3a
Zaplet: ... כִּי ... כִּי ... כִּי ... כִּי		r 4a.
Rasplet: ... מָה ... מָה		r 4cα
Zaključak: ... כִּי	r 4cβ	

Iz gornje sheme možemo ustvrditi da završni כִּי u r 4cβ ne može biti umetak s margina *masore* (BHS) jer je riječ o čestici koja zaključuje Agûrov monolog. Isto tako rr 2-3 ne mogu biti odvojeni od r 4 (Scott, Toy, Cohen) jer im takvo što ne dopušta struktura.

Postoji li čovjek što je užišao na nebo i s njega sišao? Ili ima netko tko je kadar upravljati vjetrom, kišama ili morima? Ili pak netko tko kontrolira zemljinu ploču, neka se predstavi - usrdno vapi Agûr svojim slušateljima. Odgovor slušača ili đaka je od početka isti: Takav čovjek ne postoji! Takva među nama nema!

ska sposobnost koju čovjek jednostavno ne posjeduje. Usp. SCOTT, *Proverbs*, 176; Theodore Anthony PERRY, *Dialogues with Kohelet*, Pennsylvania, State Uni Press, 1993., 189-190.

57 U toj strukturi vjerojatno i leži razlog zašto autor ne unosi treću negaciju ... לֹא, koja je po sebi potrebita u stihu 3a, nego je jednostavno pretpostavlja koristeći se tzv. *double-duty* principom.

Zaključak

Mudar čovjek voli spoznaju (usp. Izr 14,6b; 15,14a; 18,15; 21,22), otvara se njezinoj instrukciji (usp. Izr 1,1-7; 4,10-27) i podlaže se njezinoj disciplini (usp. Izr 5,1-12a; 10,8.17-29; 23; 24).⁵⁸ Ipak, svaka spoznaja nužno nosi sa sobom i pitanja na koje ljudski razum nema odgovora (usp. Izr 2,6-7; 3,6.33; 19,21; 20,9.12.18; 21,31; 22,19; 29,25; 30,2-4.7-9). Mudrac je svjestan svoje materijalne uvjetovanosti i često je revoltiran njome jer mu ne pruža savršeni put spoznaje i refleksije kozmosa, njegovih granica, riznica i načina djelovanja.⁵⁹ Poslije konstantnih pogrešaka i promašaja u istraživanju, prinuđen je ispovjediti svoje nedostatke u teorijama o čovjeku, kozmosu i nadnaravnomu.

Agûr, uporni istraživač, trudio se spoznati nespoznatljivo. Kad je iscrpio spoznajne izvore i istrošio duhovne impulse, ne samo da je postao svjestan svoje ograničenosti nego je definirao općeljudsku nemogućnost u spoznavanju nadnaravnoga. Kategorička pitanja u Izr 30,4 upućuju na sigurnost njegove pouke. U njegovim riječima pronalazimo stvarnost ljudske omeđenosti i misterij nadnaravne širine i neograničenosti.⁶⁰ U Agûru se uosobljuje svaki čovjek, znanstvenik, vjernik koji razumski pokušava proniknuti u stvoreno, empiričko, a transcendentnom pristupa s vjerničkim poštovanjem i samozatajnom poniznošću (usp. *Augustini Confessiones* IX.x., 23-25).

AGÛR'S THEOREM PROV 30:1-4

Summary

Agûr (אגור) - sage or alderman; teacher or father, is presented in the first verse of Prov 30. The verse does not have a regular poetic metric and the meaning is not clear, so that in searching the sensus plenior the text succumbed to different emendations and an alternative metathesis of syllables. A safe or at least a conventional meaning of this verse has not been discovered yet. Verses 2-4 - a public confession by Agûr and a series of rhetorical questions - have tired many exegetes of the Proverbs. Plöger, on the one hand, considers these verses as an expression of an ironic person, unable to reach a predictable goal of human research and now under the influence of many errors. On the other hand, Toy proposes that someone from the Pharisaic community is trying to answer a fundamental question about the Sadducees and is searching for

58 Usp. Salvador PIÉ Y NINOT, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales*, Herder, 1972., 71. 85.

59 Usp. Glendon E. BRYCE, *A Legacy of Wisdom, The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, London, Associated Uni Press, 1979., 191-192.

60 Usp. Evode BEAUCAMP, *Man's Destiny in the Books of Wisdom*, New York, Alba House, 1989., 12.

the absolute meaning of Massora, Law, and Prophets. Oesterley observes here a typical sarcastic person who is tempted to ridicule those who pretend to have universal knowledge. McKane opines that these verses reveal a pious Hebrew who is cultivating monotheistic religion opposed to the polytheistic manipulation of human knowledge. Lelièvre – Maillot take this biblical text as an example of a manifest of human intellectual limit and Scott sees unrealizable ironic person. Skeptical apology begins with E. J. Dillon (1895.) and has dominated over Agûr's wisdom for more than one century. Contemporary researchers discovered in it the orthodox expression which sometimes seems to take on a low dose of irony (Prov 30:4e) to obtain answers which had never been stated explicitly, but which are implicitly presupposed. Sarcasm, which Oesterley prefers, or irony, which Scott proclaims, is not clearly present in Agûr's theorem if we study his teaching in light of rhetoric and stylistic classical figures and if we look to Prov 30:1-4 as one body of Hebrew biblical poetry. In Prov 30:2-4, Agûr's public confession of piety is presented in two parallel and synchronic structural dimensions: Prov 30:2-3 and Prov 30:4.

Key words: *Agûr's theorem, earth, heaven, knowledge of saints, negation, primate, primitive man, sarcasm, self-denial, semantic, son, structure, water, wind, wisdom.*