

## TRI STAROZAVJETNE TEME

### MITOVI »PRVE MOJSIJEVE KNJIGE« (GENESIS)

Miroslav Brandt

Talmudistički su komentatori, govoreći o problemima stvaranja čovjeka po Prvoj knjizi Mojsijeva Pentateuha (Postanje ili Geneza), zapazili važne kontradikcije tradiranog teksta. Tako se u I. odsjeku Mišne, Sedar Zeraim, 1. dio *Berakhoth*, 9. pogl. (fol. 610) kaže: »Rabbi Abahu<sup>1</sup> je upozorio na jednu proturječnost. Rečeno je: Stvorio je čovjeka i ženu, ali je s druge strane rečeno i ovo: Stvorio je čovjeka na sliku i priliku Božju.«<sup>2</sup> Sastavljač talmudskoga komentara ne izlaže zatim Abahuove zaključke iz uočene proturječnosti, nego je smjesta premošćuje i uklanja vlastitim domišljanjem, kome nema temelja u danas poznatom tekstu Geneze: »U početku je naime njegova (tj. Božja) volja bila da ostvari dvoje, ali je zatim ipak stvorio samo jedno.«<sup>3</sup>

Suprotno tome zataškavanju proturječja koje je otkrio Rabbi Abahu, nešto ranije u tekstu Talmuda, gotovo na samom početku iste folije, citira se stanovište Rabbi Nahmana ben Rabbi Hisde,<sup>4</sup> koji je iznio ovakvo mišljenje: »Kaže se: I Gospod Bog stvori čovjeka, ... a u tom je čovjeku stvorio dva nagona, jedan dobri nagon i jedan zli nagon.«<sup>5</sup> Tome tumačenju Rabbi Nahmana dodaje sastavljač talmudskoga teksta dopunsko objašnjenje Rabbi Jirmaje ben Eleazara,<sup>6</sup> koji je rekao: »Presveti je prvome čovjeku, Adamu, stvorio dva lica, kao što je rečeno: Oblikovao si me straga i sprijeda« (što je citat Psalma br. 139 (5. Napom. M. B.). Budući da se u tome Jirmajevu tekstu izričito govori o dva *lica*, a ne naprosto o prednjem odnosno o stražnjem obličju normalnoga čovjeka, neizbježiva je — u duhu Jirmajeva kazivanja — predodžba da se radilo o dvostrukome biću, koje je imalo svoje prednje i svoje stražnje lice, iako se u citiranim mišljenjima dvojice rabbija ne precizira da li su se ta dva *lica* među sobom razlikovala ili nisu.

<sup>1</sup> Rabbi *Abahu* (o. 279 — o. 320), glavar judaičke škole u Cezareji, pisac komentara Tori, haggadičkih i halaličkih tekstova, poznavalac helenizma i pobijalac gnostičkih učenja. *Jüdisches Lexicon*, Berlin, 1930, sub nom.

<sup>2</sup> Nav. prema izdanju: *Das babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*, Bd. I, Berlin, 1929, str. 274.

<sup>3</sup> Izd. *L. Goldschmidt*, na istome mj.

<sup>4</sup> Rabbi Nahman ben Rabbi Hisda, babilonsko-amorejski komentator III. stoljeća, sin Rabbi Hisde, koji je umro 309. *Jüdisches Lexicon*, s.n.

<sup>5</sup> Izd. *L. Goldschmidt*, cit. dj. 273.

<sup>6</sup> Rabbi Jirmaja ben Eleazar, komentator Tore u IV. st. *Jüdisches Lexicon*, s.n.

Jednako kazivanje pripisuje Talmud Rabbi Jirmaji i u II. odsječku Mišne, 1. dio, *Erubin*, 2. pogl. (fol. 18a): »Rabbi Jirmaja ben Eleazar je govorio: Prvi čovjek, Adam, imao je dva lica, jer se kaže: Oblikovao si me straga i sprijeda.« Kao i u Berakhothu, tako se i u Erubinu na taj Jirmajin zapažaj nadovezuju spekulacije raznih učitelja: Jedni kažu da se na drugoj strani također nalazilo lice, a drugi da je to bio rep, pa se i opet, ovaj put kao još izrazitija nesuglasica, ističe mišljenje Rabbi Abahua, koji je upozoravao na proturječje: »Kaže se: Čovjeka i ženu stvorio *ih* je, a suprotno tome kaže se: Stvorio *ga* je na sliku i priliku Božju.« Tome sastavljač talmudskoga teksta dodaje ono isto premošćivanje i zataškavanje uočenih problema kao i u Berakhothu: »U početku je mislio stvoriti dvoje, ali je zatim ipak stvorio samo jedno.«<sup>7</sup> Radilo bi se dakle, prema talmudistima, o predomišljanju Božjem, o kojemu nema nikakve direktne obavijesti u tradiranom tekstu Geneze.

Tradicija o prvobitnoj androginiji prvoga čovjeka, koja je kod talmudista izazvala zabunu i potrebu prikladnog tumačenja zbog zagonetke: kako je onda dvospolni čovjek bio stvoren na sliku i priliku Božju, sačuvala se još dugo, duboko u srednjem vijeku, i na prostranstvu koje je bilo daleko od hebrejskog Levanta. Tako se u kabalističkoj zbirci *Zohar*, koju je prvi objavio Moses ben Šem Tob de León, u 13. st., u Španjolskoj, a njezin se tekst pripisivao palestinskom rabbiu Simonu ben Johaju, iz II. st. n. e.,<sup>8</sup> no čiji sastavni dijelovi nesumnjivo pripadaju različitim vremenima,<sup>9</sup> izričito kaže: »U tome i jest tajnovitost stvaranja prvoga čovjeka što je stvoren dvostran, sa dva lica oblikovana nasuprotno, leđima uz leđa.«<sup>10</sup> Prema tekstu *Zohara*, taj je prvobitni čovjek, u svome dvostrukom stanju, leđa o leđa, bio ujedno i muško i žensko, s jedne od dviju strana muško, a s druge žensko,<sup>11</sup> pa bi to značilo da je prvi par ljudi nastao njihovim »kirurškim« razdvajanjem.

Ovakve neobične zamisli nesumnjivo začuđuju, pa je nužno njihovu eventualnu osnovu ili bar povod za njihovo iznošenje potražiti u poznatim i kansonki usvojenim tekstovima tzv. Prve knjige Mojsijeve, Genesis ili Postanje.

Iako je preciznu kronologiju za nastanak talmudskih opažaja i komentara (bez obzira na najčešće poznatu vremensku pripadnost rabina kojima se rasprave o pojedinim pitanjima pripisuju) teško utvrditi, možda su ipak talmudski komentatori prvi upozorili na izrazite i važne neusklađenosti u navedenim kazivanjima Geneze o postanku čovjeka. Ali dublje, izvanredno značenje tih opreka razotkriva se tek na podlozi današnjih znanja u ustrojstvu tekstova Geneze, o naknadnom razvrstavanju jukstapozicijom starije, razmrvljene mitske građe, koja je podrijetlom bila sastavni dio različitih konceptijskih cjelina.<sup>12</sup> Razmrvljenost praizvorne građe i različitost nje-

<sup>7</sup> Svi citati prema izd. *L. Goldschmidta*, Bd. II, Berlin, 1930, str. 54, s potcrtanim oprekama singularâ i pluralâ u tiskanom tekstu izdanja.

<sup>8</sup> *S. Karppe*: Etudes sur les origines et la nature du Zohar. Paris, 1901, 18 i sl.

<sup>9</sup> *V. F. Ueberwegs* Grundriss der Gesch. der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, Zehnte Aufl. v. *M. Baumgartner*, Berl. 1915, str. 385—6, 388.

<sup>10</sup> V. tekst u izd. *J. de Pauly*: Sepher Ha Zohar I, 2b; franc. prijev. u Oeuvre posthume... publié par E. Lafume, Paris, 1905—1911, vol. I, str. 14. Uspor. također: *David Joel*: Die Religionsphilosophie des Sohar, Berlin, 1922.

<sup>11</sup> *Zohar*, I, 49, u cit. izd. *J. de Pauly*, vol. I, str. 284.

<sup>12</sup> Usp. o tome: *J. Bottéro*: La naissance du Monde selon Israel, u zborniku: Sources orientales; La Naissance du Monde, Paris, 1959, str. 188.

zina podrijetla razlogom su što su neki autori, u potrazi za izvorima danas prihvaćenih temeljnih cjelina (jahvističke, svećeničke, elohimske i deuteronomističke), raskomadanih i pri ponovnom sjedinjavanju isprepletenih u novu cjelinu, danas poznatu kao Mojsijevo Petoknjžje ili Pentateuh, nalazili u toj praizvornoj građi čak dva različita Elohistu, šest različitih izvora za tzv. Svećenički spis ili, u svemu, 39 samostalnih cjelina od kojih je sazdana Petoknjžje.<sup>13</sup> Jer, zaista, već i sam početak Geneze, koji se pripisuje Svećeničkom spisu, dakle najmlađem od sva tri (ne računajući zasebnu cjelinu Deuteronomija), a koji za Božju osobu također primjenjuje naziv Elohim, sadrži bar dvije različite genetičke definicije Neba i potpuno neusklađene pojmove o praiskonskim počelima. Tako se kaže (I, 1): »U početku stvori Bog nebo i zemlju«, ali se već u slijedećem stihu (I, 2) navodi da osim ta dva stvorena (ili prvostvorena) elementa, postoje još i Bezdan i Tama, koja ne leži nad zemljom, nego nad Bezdanom, a također postoje i Vode, nad kojima je lebdio Duh Božji. O tome odakle i otkad potječu Bezdan, Vode i Tama nema nikakve obavijesti, i one, uslijed šutnje teksta o tome, čini se da postoje nestvorene i samostalne od božjeg stvaralačkog čina, pa bi, zbog toga, Bezdan, Vode i Tama pripadale nekoj drugoj domeni iskonskih kozmičkih sila. Takav svijet, u kojem postoje četiri spomenuta elementa, u prostorno i po postanju potpuno neodređenu odnosu, trajao je neki neodređeni vremenski dio »prvoga dana«. Tek nakon toga Bog stvara Svjetlost i time »rastavi svjetlost od tame«. Kako je tama ležala samo nad bezdanom, to je do rastavljanja moglo doći samo ondje gdje je bilo tame. Ali na rubu toga pitanja upotrijebljena mitska građa nenadano napušta svekozmičku razinu svoga prikazivanja, pa se vraća sasvim zemaljskim okvirima: svjetlost dobiva ime dan, a tama dobiva ime noć.

Slična lomljenja u pogledu razine objašnjavanja odnose se i na pojam Neba. Prema I, 1, Bog u početku stvori nebo i zemlju. Ali nakon što, na taj način, već od prvog trenutka stvaralačkog djelovanja nebo postoji, Bog *drugoga* dana posluje oko vodâ, pa stvara svod kojim je rastavio vode nad svodom od voda pod njime, a sam taj svod nazvao je nebom. Nebo je, dakle, stvarano dva puta: prvoga dana, sasvim u početku, istodobno sa Zemljom, ali su tada, osim ta dva stvorena elementa, postojala još i tri nestvorena: Bezdan, Vode i Tama, kojima podrijetlo ostaje nepoznato ili nespomenuto. Pri drugom stvaranju neba, *drugoga* dana, to nebo nije više isto nebo kao ono koje je stvoreno u početku prvoga dana, nego svod što razdvaja dva područja voda. Nad tim nebom bile bi, dakle, jednim svojim dijelom, vode. *Trećega* dana, ostavivši za svagda područja nad nebom (tj. nad svodom) područjem voda, Bog sređuje vode *pod* nebom, u okviru zemaljskih geografskih parametara.

Takva isprepletenost predodžbi i vizura mogla je nastati samo preuzimanjem i naknadnim povezivanjem različite mitske građe o istom kompleksu kozmogonijskog problema, koja je građa, bez obzira na svoju prvobitnu pripadnost različitim sustavima predodžbi, jedna uz drugu pripojena samo na temelju srodnosti tema, a da pritom njihova dublja, unutrašnja jedinstvenost nije mogla biti ostvarena, baš zbog toga što se radilo o fragmentima iz različitih koncepcijskih cjelina.

<sup>13</sup> V. o historijatu tih istraživanja o djelu C. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments, Bern, 1953, str. 351—356.

Misaona nejedinstvenost objašnjenja, podrijetlom iz duboko kontradiktornih predodžbi u iskonskoj mitskoj građi, upotrijebljenoj pri sastavljanju teksta Geneze, doseže možda svoj vrhunac (a tada u sebi sadrži osnovu za najdalekosežnije zaključke o obilježjima prvobitnih teogonijskih i antropogonijskih mitova koji se kriju u pozadini danas poznatoga teksta Geneze), upravo prigodom opisa o tome kako je stvoren čovjek, pa zbog toga mogući zaključci iz istaknutih opreka po svom značenju daleko nadilaze puka strahovanja talmudista pred opaženim neusklađenostima i nejasnoćama, koje su nastojali ukloniti iznijetim premošćivanjima.

U skladu sa zapažanjem talmudista, u I. pogl. Geneze zaista su sadržana dva među sobom nejednaka opisa čovjekova postanja. U tekstu koji se pripisuje najmlađemu, tj. Svećeničkom spisu, kako to svjedoči hebraist J. Bottéro,<sup>14</sup> saopćava se: »Tada reče Bog: 'Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju!'...« (I, 26). Ta se namjera zatim potvrđuje izvedbenim saopćenjem: »Tako stvori čovjeka na sliku svoju. Na sliku Božju stvori ga« (I, 27. potcrtao M. B.). Vulgata se pritom također služi pluralima: »Et ait: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...« (I, 26); »Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit *illum*, masculinum et feminam creavit *eos*« (I, 27. Potcrtao M. B.).<sup>15</sup> Tako stvoreni ljudski par Bog je blagoslovio i smjesta im dao zapovijed: »Rađajte se i množite se« (I, 27), upotrebljavajući pritom plural, u skladu s dvoosobnošću netom stvorenoga ljudskoga para.

U starijoj, jahvističkoj pripovjednoj cjelini stvaranje čovjeka prikazano je drukčije. Nije čovjek stvoren kao posljednji u nizu bića, sa zadaćom da vlada nad pticama, ribama i životinjama zemaljskim, niti je stvoren kao ljudski par, muškarac i žena, nego još tada kad na zemlji nije bilo ni bilja, ni životinja, ni kiša da oploduju zemlju. U tako pustinjaskoj situaciji: »Tada načini Gospod Bog čovjeka iz praha zemaljskog i udahnu mu u lice duh života« (Vulgata: »... et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae«). »Tako postade čovjek živo biće« (Gen. II, 7).<sup>16</sup> Nakon toga se pripovijeda kako je Bog zasadio vrt u Edenu, daleko na istoku, opisuje se rijeka koja istječe iz njega i zatim se dijeli u četiri toka i uopćava kako je Bog zabranio čovjeku (u singularu) da jede plodove »s drveta spoznanja dobra i zla« (II, 16—17). Tek nakon toga Bog dolazi do uvjerenja da čovjeku nije dobro što je sam, pa donosi odluku: »Načinit ću (u singularu, upoz. M. B.) mu pomoćnicu koja mu pristaje« (II, 18). U dotadašnjem izlaganju jahvističke priče nije navedeno da je prije čovjeka stvorena bilo kakva flora ili fauna, pa se stoga pravljenje družice čovjeku isprva započinje stvaranjem svih životinja zemaljskih i ptica nebeskih, također od zemlje, jer u Vulgati tekst slijedi doslovno ovako: »Faciamus ei adiutorium simile sibi. Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus coeli...« (II, 18 i 19). Stvaranje živih bića bilo je dakle rezultat odluke da se čovjeku načini družica, ali se taj pokušaj pokazao neuspješan, jer se u II, 20, kaže: »Ali se Adamu ne nađe među njima (tj. među životinjama i pticama, M. B.) pomoćnica, koja bi mu pristajala.« Tek nakon toga i zbog

<sup>14</sup> J. Bottéro, na cit. mj., str. 192—195.

<sup>15</sup> Navod *Vulgate* prema izd. Biblia sacra vulgatae editionis. Edidit Valentinus Loch, ed. tertia, Tomus I, Ratisbonae, 1872, str. 1 i 2.

<sup>16</sup> U cit. izd., str. 2.

toga Bog nalazi drukčije rješenje: u snu uzima Adamu jedno rebro, ispunja mu to mjesto operacije masom, te od rebra načini ženu (II, 21—22).

Razlike između priče tzv. Svećeničkog spisa i Jahvističke priče zaista su višestruke. Po prvoj od njih (po vremenu nastanka mlađoj), čovjek i žena su stvoreni istodobno, jedinstvenim i neodvojenim Božjim stvaralačkim činom. Tome ljudskom paru nije dana nikakva zabrana. Naprotiv: »Eto predajem vam sve na svoj zemlji bilje što nosi sjeme i sve drveće s plodovima u kojima je sjeme, neka vam bude za hranu!« Tekst Vulgate glasi: »...et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam« (I, 29). Po starijoj, Jahvističkoj priči: najprije je stvoren Adam, a poslije dugog vremena i žena, ali ne od zemaljskog praha, kao Adam i sveukupna fauna, i nije joj, kao Adamu, bio u lice udahnut »duh božji«, nego je načinjena izdvajanjem od jednoga dijela Adamova tijela. Nadalje, u suprotnosti s pričom Svećeničkog spisa, između svega stabilja koje je ondje ljudima bez ikakva ograničenja predano za hranu, u Jahvističkoj se priči izdvaja jedno, koje rodi plodovima kao i sva druga, ali usto ima i osebujno svojstvo da tjelesnim jedenjem donosi intelektualnu tekovinu: spoznaju dobra i zla. Zabrana koju Bog u vezi s tim drvom propisuje svodi se na sprečavanje spoznaje dobra i zla. Po Božjoj volji čovjek mora ostati u neznanju što je dobro a što je zlo. Ali ta je zabrana bila izrečena samo Adamu, jer u času kad je izrečena još uvijek postoji samo on. Žena će biti stvorena tek kasnije, i njoj takva zabrana nije ponovljena niti je na nju bila proširena.

Osim navedenih razlika, jahvistički mit nigdje ne spominje da je Bog stvorio čovjeka, to jest Adama, a pogotovu ne ženu, koja je sekundarna tvorevina, »na svoju sliku i priliku«.

Uza sve te razlike, navod u Svećeničkom spisu o istodobnom stvaranju čovjeka i žene nije nipošto u sebi nepobitno čvrst nego i sam vibrira nesigurnostima. Najprije se kaže: »Načinimo čovjeka...«, »...stvari Bog čovjeka...«, »...stvari ga...«, tj. taj se Božji čin tri puta uzastopce iskazuje singularom (I, 26 i 27), da bi tekst odmah zatim, već u istome 27. stihu, neočekivano dobio pluralni oblik: »Stvori ih kao muža i ženu.« Na taj se način i u Svećeničkom spisu očituje nesigurnost: da li je i po ovoj naraciji Božjim stvaralačkim činom stvoren samo jedan čovjek, ili su smjesta stvorena dva ljudska bića, jedan muškarac i jedna žena, pa je time stvoren čovjek kao vrsta, s dva odvojena i različita spola, kojoj je smjesta dan zadatak da raste i umnožava se. Vremenski starija, Jahvistička priča to poriče i potvrđuje unicitet prvoga čovjeka kao muškarca, bez žene, bez zadataka kopulacije i rađanja, a nastanak žene pripisuje tek mnogo kasnijem terminu, pri čemu je kronološki raspon među tim događajima popunjen sadnjom vrta u Edenu, niknućem raslinja, Adamovom obradbom tla u svojstvu Božjeg vrtlara i stvaranjem životinja i ptica i njihovim okupljanjem oko Adama, u Edenu, radi razmatranja bi li mu koje od tih stvorenja moglo biti »družicom«.

Međutim, talmudski komentatori sugeriraju i treću mogućnost: da je, navodno prema tekstu Geneze, iskonski stvoren jedan čovjek, ali je on istodobno bio i muškarac i žena,<sup>17</sup> što se još nedvoumnije izražava u kaba-

<sup>17</sup> V. Talmud, u cit. izd. L. Goldschmidta, Barakhoth, fol. 61a, Bd. I, str. 274, i Erubin, fol. 18a, Bd. II, str. 54.

lističkom tekstu Zohara.<sup>18</sup> U tom osvjetljenju priče Svećeničkog spisa o stvaranju čovjeka, koji je bio i singularan i pluralan, i Jahvistička priča dobiva novo značenje, manje odudarno od navedene mlađe verzije čovjekova postanja: Stvaranje žene od Adamova rebra samo deskriptivno, figurativno iskazuje dokidanje prvobitne dvostrukosti Adamova tijela, kojim je prvi čovjek, formiran iskonski dvostrano i dvostruko, s dva lica, prema sprijeda i prema straga, naknadno naprosto »operacijom« razdvojen, pri čemu je jedna pola ostala muškarac, a druga žena. Prema tome bi prvobitni čovjek bio dvospolac, pa ta činjenica u starijem, Jahvističkom spisu dolazi do izražaja u već nadvladanom, sakrivenom obliku, koji saopćenjem o uzimanju Adamova rebra zaklanja još drevniju predodžbu o prvobitno jednom čovjeku koji od iskona ima svoje dvije strane, prednje i stražnje lice svoga obličja. U mlađoj verziji, u tzv. Svećeničkom spisu, ta je ista koncepcija prisutna, ali stisnuta u samo jedan jedini stih (I, 27), u kojem se paradoksalno sudara jedan plural s tri singulara.

Iako rabinske redakcije u Talmud unesenih komentara i uočavanja, pripisanih starijim tumačima Pentateuha, nastoje (kako je to u početku ovoga izlaganja istaknuto) premostiti konstatirana proturječja, one ipak, u pogledu tjelesne jednostrukosti ili dvostrukosti prvobitnog čovjeka, nisu našle rješenje za spor oko toga kako treba shvatiti kontradikciju Geneze I, 26 i 27, da je Bog stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku, s tvrdnjom da ga je stvorio kao muža i ženu, bez obzira na to da li isprva kao dvospolca koji je kasnije »kirurškim« putem razdvojen, ili kao vrstu čovjeka, koja se sastojala od muškarca i žene. Sastavljač konačnog talmudskog teksta umjetno prevladava tu nespojivost predodžbi, na koju je upozorio Rabbi Abahu (u III/IV. st.), tvrdnjom da se Bog predomislio. Najprije je namjeravao stvoriti dva bića, ali je zatim ipak stvorio samo jedno. U tom slučaju više nema problema za stvaranje »na svoju sliku i priliku«. Ali to tada upućuje na zamisao da se Bog zbog nekoga razloga našao pred neizbježivom da svoju prvobitnu stvaralačku odluku ocijeni negativno te pristupi njezinoj korekciji naknadnim stvaranjem Adamove družice. Međutim, Rabbi Abahu, koji je važnu proturječnost između muško-ženske dvojnosti čovjeka i njegove sličnosti s Božjim likom uočio, nije priopćio nikakvo rješenje toga problema. Zapravo, nepoznato je da li ga on sam nije ni našao ili su ga talmudistički redaktori propustili navesti u tekstovima Mišne. No, bez obzira na to koji je odgovor na to pitanje opravdan, taj problem iz kompleksa dogmatskih zamisli judačke religije o čovjekovu postanju, o komponentama njegova bića, ali i o ustrojstvu božanstva, odnosno o faktorima koji su, po shvaćanjima te religije, u njemu postojali i djelovali sugerira svojim dalekosežnim naslućivanjima potrebu daljnjih istraživanja o obilježjima drevnih mitova koji leže u podlozi saopćenja što ih sadrži Geneza.

Poznato je da u hebrejskom jeziku ne postoji »pluralis maiestatis«,<sup>19</sup> pa zbog toga Božje ime ne može u hebrejskim tekstovima biti iskazano pluralnim oblikom, s time da takav plural ipak označava jedno biće. Zbog toga bi bilo normalno da se u starozavjetnim knjigama svagdje ondje gdje se navode vlastite Božje riječi njegovo ime donosi u singularu, a

<sup>18</sup> Sopher Ha Zohar, na cit. mj. u izd. J. de Paulyja, vol. I, fol. 2b.

<sup>19</sup> V. o tome: V. L. Dulière, De la dyade à l'unité par la triade. Paris, 1965, str. 399—400.

da i zamjenički i glagolski oblici budu singularni. Međutim, takva praksa, iako je pretežita, nipošto nije bezizuzetna. Tako se već u Genezi I, 26 (a to je tzv. Svećenički tekst, s elohimskim imenom za Boga), kad se donosi odluka da Bog stvori čovjeka na svoju sliku i priliku (a to će — po tome Spisu — biti dvojni čovjek, muško i žensko), neočekivano prelazi sa singulara na plural, koji se u prijevodima na latinski a i na moderne jezike doima kao pluralis maiestatis, iako to u hebrejskom jeziku nije mogao biti. Tako se nameće dojam da je izricanje nakane »Načinimo čovjeka na svoju sliku i priliku« (I, 26) odluka ne jedne osobe, nego više njih (najmanje dviju), da bi takav plural, umjesto do tada u tekstu primjenjivanog singulara, bio opravdan. U Genezi V, 2 (koji je elohimski tekst, uklopljen u rodoslovnu naraciju Svećeničkog spisa) sažeto se ponavlja mit o stvaranju čovjeka iz Geneze I, 26—27: »Kad Bog stvori čovjeka, stvori ga na priliku Božju, kao muško i žensko stvori ih, blagoslovi ih i dade im ime čovjek kad su bili stvoreni.« Budući da pripovjedač ovdje ne citira Božje vlastite misli ili riječi, nije ni bilo prilike da se pojavi tobožnji »pluralis maiestatis«, ali se i u tome sažetku ponovo pojavljuje kontradikacija na koju je upozoravao Rabbi Abahu: Bog stvara dvoje ljudi, muškarca i ženu, ali po svome obličju, koje bi u tom slučaju također moralo biti dvostruko.

Sve zagonetnosti što proizlaze iz isprepletanja singulara i plurala, kao i paradoks dvojnoga, možda androginog, a možda samo dvoosobnog čovjeka (muškarca i žene), a ipak na sliku i priliku Božju, povećavaju se još i time što Božje ime ispisano u tim elohimskim tekstovima nazivom Elohim, nije uopće, u hebrejskom jeziku, singular, nego plural.<sup>20</sup> Singular od Elohim je Eloh, a znači Bog, pa stoga plural Elohim znači Bogovi, kako je ta riječ upotrijebljena u pluralnom značenju kad se u Starom zavjetu govori i o drugim, stranim bogovima, npr. u tekstovima Jozuine knjige, XXIV, 2; 23, pri čemu je Septuaginta hebrejski plural »elohim« reproducirala grčkim pluralom (»theois heterois«), a Vulgata latinskim pluralom (»diis alienis«).<sup>21</sup>

Takvim uočavanjem upotrebe plurala pri činu stvaranja dvojnoga i dvostrukoga, muško-ženskog čovjeka dobiva navod Geneze I, da je taj dvojni čovjek, stvoren kao muško i žensko, bio stvoren na sliku i priliku Božju, neočekivanu i neobičnu perspektivu. Stvoren je zapravo na »našu« sliku i priliku, jer je i Bog, po toj pluralnoj formi njegova imena, i sam pluralna, a ne singularna egzistencija.

Ovakva konsekvencija razvija se u još čudnovatijem opsegu na temelju usporedbe dosad citiranih stihova Geneze s tekstom Geneze III, 22—24, koji se pripisuju jahvističkoj, a ne elohimskoj tradiciji, a u kojem se pripovijedaju posljedice Evina i Adamova prekršaja Božje zapovijedi, dane Adamu, da ne jede s drveta spoznanja Dobra i Zla. Tu se kaže: »Tada reče Bog: 'Eto, čovjek sad postade kao jedan od nas, tako da spoznae što je dobro i zlo. Da sada samo on ne pruži ruku svoju i također ne uzme s drveta života, ne pojede i poživi vječno!'« (potcrtao M. B.). Tome Božjem strahovanju smjesta se zatim u tekstu dodaje još i senzacionalno objašnjenje kazne koja je uslijedila: »Zato ga izagna Bog iz vrta edenskoga...«, a pošto ga je izagnao, »...postavi istočno od vrta edenskoga kerubine s mačem...

<sup>20</sup> V. o tome: A. Cohen: Le Talmud. Paris, 1958, str. 47, bilj. 2.

<sup>21</sup> Uspor. V. L. Dulière, Cit. dj., str. 59—60.

da čuvaju put k drvetu života« (Gen. III, 23—24. Potcrtao M. B.). Bog je, dakle, strahovao da i čovjek ne postane vječan, kao što su i *oni*, tj. bogovi, pa je to odlučio spriječiti s pomoću naoružane anđeosko-vojne straže.

Navedena dva stiha (Gen. III, 23—24) sadrže u sebi mnoge duboke probleme: Zbog čega Bog (ili Bogovi) ne žele da i čovjek spozna što je zlo, a što je dobro, pa da se bez teškoća i on uzmogne opredjeljivati, najvjerojatnije za dobro? Zbog čega ne bi valjalo ili se ne bi smjelo dogoditi da se čovjek svojom spoznajom otrgne od mogućnosti ili od opasnosti da bude u vlasti i na strani zla? Zbog čega bi bilo nezgodno da i čovjek postane vječan kao i oni (tj. Bogovi) i pritom još i svjestan što je dobro, a što je zlo? Bi li on, u tom slučaju, mogao postati vječan a opredijeliti se za zlo ili zbog nekih razloga pripasti domeni zla? Zbog čega stjecanjem vječnog života i spoznajom što je dobro a što je zlo nije unaprijed sigurno da čovjek, postavši takvim, nije nikakva opasnost za *njih* (tj. za Bogove), kojoj se treba suprotstaviti čak oružanom, tj. ubilačkom silom, nego bi bio samo bezazleno i blagotvorno povećanje broja u skupini Bogova, opredijeljenih očigledno za jedno i isto načelo dobra? Zar je moguće izdići se na rang Bogova (po svojoj vječnosti i apsolutnosti spoznajne moći), a pripasti ili pripadati »taboru« zla?

Objašnjenje istaknutih zagonetki — ili bar njihova uklopljenost u kompletan, u sebi cjelovit sistem naziranja — možda je postojalo u iskonskoj mitskoj građi kojom su se kao svojim izvorima služili sastavljači Pentateuha izgrađujući svoje cjeline: Jahvistički spis, Elohimski spis i Svećenički spis, ali ono, danas, pogotovu nakon konačne redakcije Petoknjižja u IV. st. pr. n. e., proviruje kroz opću tendenciju judaičke religije da štuje i priznaje samo jednoga jedinoga Boga, i da stoga bude strogo i nepokolebljivo monoteistička, samo propustima i omaškama redaktorâ, koji su zatirali i uklanjali starije, iskonske, nemonoteističke koncepcije prastarih mitova, u nastojanju da stvore grandioznu i jedinstvenu sliku o svome Bogu, stvaraocu svega postojećeg i apsolutnom kozmokratoru.

Potpuna svijest o opasnosti za strogo monoteističku religiju judaizma, za koju se pokoljenjima borilo judaičko svećenstvo uklanjajući, premošćujući ili na svoj način tumačeći rezidue politeističkih ili dualističkih koncepcija i mitova u starozavjetnim tekstovima, što su proizlazile iz predodžbi o dvojnosti čovjeka, pa stoga i o dvojnosti Boga, kome je na sliku i priliku čovjek stvoren, a također i iz pojedinačnih izreka koje svjedoče o politeizmu, sakrivenom iza fasade završno »sređenoga« teksta starozavjetnih knjiga, osobito je jasno bila izražena u IV. odsjeku Mišne, *Nezikin*, 4. dio, Synhedrin, fol. 38a, gdje se kaže: »On je u početku stvorio jedinstveno stvorenje radi toga da *krivovjerci* ne bi mogli tvrditi da na nebu ima više različitih počela.«<sup>22</sup> Tom se izrekom, očito, ispravljala i odbacivala konstatirana kontradikcija koju je zapazio Rabbi Abahu a i poništavala svaka zamisao da se Bog pri odluci o stvaranju predomišljao hoće li stvoriti dva ili samo jedno ljudsko biće. Jer, kako se implicite tvrdi u citiranom izlaganju Synhedrina: da je u početku bilo istodobno stvoreno više ljudskih bića (najmanje dvoje), bilo bi

<sup>22</sup> V. Talmud u cit. dj. izd. *L. Goldschmidta*, Bd. 8, str. 607.



moguće tvrditi da su jedni od njih stvorenja ovoga Boga, a drugi stvorenja nekih drugih, različitih božanstava.<sup>23</sup>

Sveukupna strahovanja talmudskih i kabalističkih komentatora Penta-teuha rezultirala su, kako se iz navedenoga vidi, nastojanjem da se sakrije i otkloni pomisao da su prvobitni mitovi od kojih je sazdana Geneza sadržavali predodžbu da je Bog bio dvojan, kao i čovjek kojega je stvorio sebi na sliku i priliku, ili čak višebrojan, kao onaj zbor bogova koji se osjetio ugroženim da prvi čovjek jedenjem s drveta spoznanja dobra i zla i s drveta života ne postane jednak njima po rangu i moći.

Faktični, sačuvani tekstualni temelji za takva strahovanja, sadržani u kontroverzama naracije u Genezi, nameću zbog toga pitanje kakvu su to dvojnost ili višestrukost božanstva ti iskonski i u krnjem obliku u Genezi sačuvani materijali zamišljali.

Opće je mišljenje da su na izgradnju same hebrejske kozmologije i teogonije važan utjecaj imali drevni mezopotamijski mitovi. Pradavna sumerska kozmologija, vezana uz vjerski centar Eridu, u prvoj polovici 3. tisućljeća pr. n. e., zamišljala je božansku vlast para *Enlil* i *Enki*, pri čemu je domena prvoga od njih nebeska sfera, a drugoga vode i zemlja sa životom na njoj. Ali sačuvani fragmenti sumerske kozmologije<sup>24</sup> pripisuju Enkiju tek naknadni dolazak u Mezopotamiju, u neku ruku »na gotovo«, i to morem, iz nepoznate zemlje Dilmun, još u 5. tisućljeću, a da u sačuvanim tekstovima nema nikakva podatka o tome kako su u Sumeru zamišljene vrhovne božanske sile prije pojave Enkija, vladara nad zemljom i vodama, tj. da li je dotad bila unipersonalna ili podvojena već i tada.<sup>25</sup> Ali u epu o zemlji Dilmun, u kojoj je Enki postojao u stanju primordijalnog sna, a i sveukupna je stvarnost egzistirala tek virtualno, taj je budući vladalac nad tvarnim kozmosom bio dvojno biće, jedinstven par utonuo u san, u kome je Enki muško počelo te cjeline, a uza nj postoji i njegova družica kao žensko počelo.<sup>26</sup> Ona se u nastavku epa naziva imenom Nin-tu i ima ulogu rađateljice ili roditeljke, koja rađa po Riječi što je nad njom izriče Enki, i to u nizu stvaralačkih dana, od prvoga do devetoga.<sup>27</sup> Izuzetno je važno da je upravo Nin-tu, s pomoću svoga poroda s Enkijem, s ljepoticom Utu, skovala zavjeru protiv Enkija, kako bi ga porobila i bacila u lance, otkrivajući se time kao antagonist Enkiju, stvaraocu i dobrotvoru stvarnoga svijeta.<sup>28</sup>

Nešto mlađi, akadsko-babilonski ep *Enuma Eliš*, nastao u razdoblju između XIX. i XVII. st. pr. n. e., a sačuvan na glinenim pločicama iz IX. st. pr. n. e., također zamišlja prvobitno božanstvo, koje se izvilo iz nediferenciranih primordijalnih voda, kao dvojno božanstvo: *Apsu* i *Tiamat*, pri čemu je *Apsu* muško, a *Tiamat* žensko. To božanstvo *Tiamat* zamišlja se kao zlo-tvorno čudovište, i u tome smislu kao antagonist *Apsua*. Ali konačni sukob

<sup>23</sup> V. o tome komentar navedenoga teksta u Synhedrinu, u cit. dj. *A. Cohen*, *Le Talmud*, str. 46.

<sup>24</sup> Usp. *A. Falkenstein*: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953.

<sup>25</sup> *M. Lambert*: *La naissance du Monde à Sumer*, u cit. dj. *Sources orientales: La naissance du Monde*. Paris, 1959, str. 99.

<sup>26</sup> V. stih 7—8 i 10 toga epa, u franc. prijev. Cit. dj. *M. Lamberta*, str. 106.

<sup>27</sup> V. stihove 74, 77—85, u Cit. dj. *M. Lamberta*, str. 108

<sup>28</sup> V. stihove 123, 152, u cit. dj. *M. Lamberta*, str. 110, 111

i obračun između tih počela izbio je tek u šestom pokoljenju bogova, kad je Marduk, kao solarno božanstvo i zastupnik Apsua, poveo rat protiv Tiamat, svladao je, ubio i od njezina raskomadanog tijela u obliku zmije načinio svemir.<sup>29</sup> U ugaritskoj religiji XIV. st. pr. n. e., poznatoj po pločicama iz nalazišta Ras Šamra, sjeverno od sirijske luke Latakija, primordijalna božanstva su El i njegova sudionica u božanstvenosti Athirat. U mitskoj poemi Keret, El ima naziv ab adm, što znači čovjekov otac, dok mu se Athirat naziva majkom (qnyt).<sup>30</sup>

Zamišljanje prvobitnih božanstava kao muško-ženskog para, koji time postaje začetnikom novih božanskih pokoljenja, ali predstavlja i opreku između dvaju suprotnih počela, nije, prema navedenome, nipošto izuzetak, nego pripada u idejnu baštinu sveukupnoga prostranstva od Sumera do sirijsko-palestinskog Levanta. Kakvim je putovima ta građa prodirala u svijet hebrejskih mislilaca u razdoblju između XI. i VI. st. pr. n. e., možda i nije moguće utvrditi. Tipološki, međutim, neuklonjeni antimonoteistički elementi u Genezi daju se grupirati u dvije skupine: a) podaci o postojanju politeističkog panteona (Gen. III, 22) i b) podaci o primordijalnoj opreci i međusobnoj borbi *dvaju* božanskih prapočela. Manifestacije pojedinačnih podataka koji nagovijestaju opreku i borbu na temelju *dvojne* suprotstavljenosti sila, u Pentateuhu su brojne. Osim slutnje o dvojnosti božanstva, ako je dvojni čovjek bio stvoren na sliku i priliku Božju, ali i prikaza o stvaranju svijeta u posve mirnim, bezborbenim okolnostima, kako se to pripovijeda u Gen. I. i II, na drugim mjestima Staroga zavjeta ta je dvojnost prikazana kao opreka Dobra i Zla. U tom pogledu izrazito je izlaganje u Knjizi Isusa Siraha ili, po Vulgati, Ecclesiasticusa, nastaloj u početku II. st. pr. n. e., gdje se kaže: »Nasuprot dobru stoji zlo, nasuprot životu stoji smrt. Tako stoji i pravednik nasuprot grešniku. I tako promatraj sva djela Svevišnjega, sva su po dvoje, jedno prema drugome.« (Vulgata: Contra malum bonum est et contra mortem vita; sic et contra virum justum peccator. Et sic intueri in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum.)<sup>31</sup> A u pogledu kozmogonije, mnogi tekstovi prikazuju je kao strahovitu borbu između »Boga ogrnuta svjetlošću« i Bezdana voda, koji se simbolizira različitim imenima: Rahab, Levijatan, Behemot, Tannim (Zmaj), Izvijugana zmija.<sup>32</sup>

Prema mišljenju što ga je izrazio J. Bottéro,<sup>33</sup> ti su mitski odjeci gigantske primordijalne borbe s nemanima voda neosporan odraz prastare babilonske kozmogonije, s kojom su se Hebreji bliže upoznali u doba Sužanjstva (586—533). Naprotiv, mitologija sadržana u Jahvističkom spisu, nastalom prije te povijesne epohe Izraelaca, bila bi autohtono misaono dobro palestinsko-

<sup>29</sup> V. o tome: P. Garelli — M. Leibovici, La naissance du Monde selon Akkad, u cit. dj. Sources orientales: La Naissance du Monde, str. 118—120, 125, i prijev. epa Enuma Eliš u istom izd., str. 132—144. Usp. također J. Pritchard: Ancient Near-eastern relating to the Old Testament, Princeton, 1950; Jean Bottéro: La religion babylonienne, Paris, 1952.

<sup>30</sup> A. Caquot: La naissance du Monde selon Canaan, u cit. dj. Sources orientales . . . str. 179; O. Eissfeldt: El im ugaritischen Pantheon. Berichte der Sächsischen Akademie zu Leipzig, fasc. 4 (1951).

<sup>31</sup> Cit. po izd. Vulgate, ed. Val. Loch, Ratisbonae, 1873<sup>3</sup>, t. 2, str. 316.

<sup>32</sup> Uspor. Ps. 114 (113 A); 74 (73), 13—14; 89 (88) 11; Izaija LI, 5; Job XXVI, 11—13; Job XXXVIII, 8—11.

<sup>33</sup> V. na cit. mj. Sources orientales, str. 130.

-hebrejskog podrijetla. No upravo ta građa sadrži predodžbu da je Bog od zemlje stvorio Adama i samo njemu udahnuo svoj duh u lice, a ne i Evu, niti joj je udahnuo svoj duh. Također, upravo po tome mitu, Eva je nastala »kirurškim« odvajanjem od Adamova tijela i po tome se mitu pojavljuje Zmija kao protivnik Božje volje da čovjek ne spozna što je dobro i što je zlo i da ne stekne besmrtnost. Na taj način autentična je mitološka građa Hebreja, koju su višekratne, uzastopne redaktorske intervencije svećeničkih krugova u interesu izgradnje monoteističke vjerske koncepcije nastojale eliminirati (kao što su nastojale eliminirati ili prikriti i dualističko-politeističke predodžbe mezopotamijskog podrijetla), sadržavale dualističku osnovu: Bog-stvaralac je božanstvo svjetlosti, Eva je stvorenje načinjeno od zemaljske, tvarne komponente Adamova bića, i u sebi nema iskonski udahnut božanski duh. Božji antagonist, protivnik čovjekova pokoravanja Bogu koje se zasniva na udahnutom Božjem duhu, personificiran zmijom, koja je i u drugim predmonoteističkim religijama predstavnik mraka i zla, uspijeva bez ikakva otpora predobiti ženu da prekrši Božju zapovijed. Rezultat toga prekršaja bilo je otkriće vlastite golotinje i početak spolnih odnosa među prvim ljudima, što je istovjetno s prevlašću tjelesnoga faktora u njihovu biću.<sup>34</sup>

U tome smislu mogla bi se tri osnovna spisa od kojih je sačinjen tekst Geneze (i Pentateuha) u pogledu kozmološko-antropogonijske osnove diferencirati ovako:

*Elohinski spis* uopće nema kozmogoniju ni antropogoniju, jer svoje izlaganje počinje tek od Gen. XV, uključujući se u pričanje o Abrahamu, koje nabranjem rodoslovlja, s krajem gl. XI. (od st. br. XI, 26), započinje Svećenički spis.

*Svećenički spis*, nastao u postegzilsko doba, ima i kozmogoniju i antropogoniju, sazdanu na temelju drevnih mezopotamijskih mitova, zasnovanih na antagonizmu solarnog božanstva i prirodnih sila voda, na temelju životnih iskustava sa sukobljavanjem poplavnih katastrofa s akulturacijom obradiva tla.

Najstariji, predegzilski, *Jahvistički spis* također ima svoju kozmogoniju i antropogoniju, ali zasnovanu na antagonizmu Duha i Tvari.

S obzirom na to da se graditeljima judaističke monoteističke religije činilo da je ta dva kozmogonijsko-antropogonijska naziranja moguće sjediniti, fragmenti prvobitnih triju spisa raskomadani su i (vjerojatno u IV. st. pr. n. e.) ponovo složeni, i to tako da se njihovo, kronološki uglavnom sustavno svrstano kazivanje postupno slijevalo u jedinstvenu predodžbu o Bogu koji je stvoritelj svega, gospodar svjetlosti, sreditelj kozmičkih sila, pobjednik nad kaosom i božanstvo Duha, kojemu je podložna pobijeđena i pokorena Tvar, no koje i dalje mora čuvati ostvareni poredak protiv mogućih pobuna sila kaosa, tame i Duhu suprotne Tvari.

Jahvistički antagonizam Duha i Tvari, promatran i praćen kroz Petoknjžje s nastojanjem da se njegova očitovanja slijede nepobrkano s reziduama mezopotamijskih mitova o borbi solarnog božanstva sa silama oceanskih voda, pokazuje svoja dualistička načela o opreci Duha i Tvari nizom posebnih misli, izreka, odredbi i procjena.

<sup>34</sup> Usp. Gen. III, 1—6; 7; IV, 1.

Mimoilazeći u ovom istraživanju zasebni problem o razlozima koje je Bog mogao imati sprečavajući čovjeka da spozna što je dobro a što je zlo, kao i problem Božjeg strahovanja pred tim da čovjek na taj način ne postane »kao jedan od njih«,<sup>35</sup> iz cijeloga kompleksa jahvističke, tj. palestinsko-hebrejske antropogonije nameće se niz situacija koje ilustriraju i potvrđuju temeljni antagonizam Duha i Tvari kao bitni nazor izvorne građe s pomoću koje je još u predegzilsko vrijeme sazdan Jahvistički spis, preuzet kasnije u Pentateuh.

Jedna od njih objavljuje se rezultatom do kojega je doveo prekršaj Božje zabrane o jedenju. Bez obzira na to koji je smisao sama ta zabrana u sebi krila, prva posljedica njezina prekršaja bilo je otkriće prvih ljudi da su goli. Ta golotinja, koju prije toga nisu zapažali, i razlog što se Adam uplašio spoznavši tu činjenicu, nije mogao proizlaziti od otkrića da su goli npr. ramenima, plećima ili koljenima, nego se nesumnjivo radilo o otkriću seksualnosti, koja se tek nakon toga izгона prvih ljudi iz edenskoga vrta ostvarila začecem i Evinom trudnoćom. Na taj način, Jahvistički mit (u suprotnosti sa Svećeničkim spisom) ljudski tjelesni život i umnažanje rađanjem koje iz njega slijedi, smatra rezultatom odmetništva od prvobitne aseksualne duhovnosti, u kojoj je čovjek postao živim bićem ne funkcioniranjem svoga organizma, nego ulaskom Božjega Duha u to tvorno tijelo, proizašlo iz zemlje i zavazda jednako njoj. Tome odmetništvu i čovjekovu priklonu egzistiranju po manifestacijama svoje tjelesnosti začetnikom je bila žena, stvorena od Adamova tijela, kojoj i nije bio udahnut Božji Duh i koja upravo zbog te svoje materijalnosti nije bila otporna protubožjim nagovorima Zmije-Sotone. Već je starozavjetna »Knjiga mudrosti«, koja potječe iz I. st. pr. n. e.,<sup>36</sup> zmiju-zavodnicu smatrala Đavlom (II, 24). To shvaćanje usvaja i Evandjelje po Ivanu koje samome Isusu pripisuje riječi upućene Židovima: »Vi imate đavla za oca i hoćete da vršite želju oca svojega...« (VIII, 44). Takvim shvaćanjem Jahvistički se mit — uz ostale diferencije — bitno razlikuje od postegzilskog Svećeničkog spisa, koji tvrdi da je Bog već na samom početku njihova postojanja ljudima stavio u zadatak njihovo umnažanje, bez ikakve grešnosti u tome (Gen. I, 28). No taj mit nije kao svoju ontološku bazu imao opreku Duha i Tvari, nego opreku božanstava neba, zemlje i rodnosti s božanstvima oceanskih voda.

Druga izrazita manifestacija suprotnosti između Božje duhovne biti i tvarnosti materijalnog svijeta je priča o grijehu »Sinova božjih« sa »kćerima čovječjim«, tj. o tzv. Padu anđela, koji sasvim ukratko i bez nužnih pojedinosti, i stoga nesumnjivo okrnjeno, saopćava Gen. VI/2; 4. Mnogo opsežnije od Geneze o tome događaju, u kojem su »Sinovi božji«, nesumnjivo u tu svrhu sišavši s Neba, podlegli zavodljivosti »kćeri čovječjih«, počeli se njima ženiti i rađati potomstvo, govore djela tzv. starozavjetne apokrifne (službeno

---

<sup>35</sup> Kršćanska ortodoksija tumači da se tu radilo ne o sprečavanju *moćnosti* spoznaje što je dobro, a što je zlo, nego o moći samostalnog *odlučivanja* što je dobro, a što je zlo, po vlastitom samovoljnom nahođenju. V. o tome: *Uvod i napomene* uz knjigu Staroga zavjeta, u izd. prijevoda Biblije, Zagreb, »Stvarnost«, 1968, str. 243.

<sup>36</sup> C. Kuhl, Cit. dj., str. 330.

nepriznate) književnosti, a posebice tzv. Etiopska verzija Henohove knjige.<sup>37</sup> U tome djelu, koje je u svom pratekstu bilo napisano na hebrejskom ili aramejskom jeziku, ali je sačuvano samo u etiopskom prijevodu sa grčkoga, a bilo je zbirka apokaliptičkih tekstova, nastalih na tlu Palestine u različitim vremenima između poč. II. i tijeka I. st. pr. n. e., sadržana je vrlo opsežna palestinska demonologija (pogl. VI—XXXVI). U tom okviru govori se i o *pobuni* anđela protiv Boga (VI, 1. i sl.), koja je prikazana u nekoliko varijanti, s različitim imenima inicijatora pobune (Semjasa, Asasel, Jekun), a i s nekoliko različitih skupina anđeoskih pobunjenika. Njihov otpad od Boga sastojao se u tome što su, iako duhovna bića i upravo po tome »sinovi Božji«, podlegli tjelesnim privlačnostima »kćeri čovječjih«, stupili s njima u spolne odnose i time se privoljeli carstvu Sotone, za koje Henohova knjiga (I, 40/7 i 65/6) tvrdi da je postojalo iskonski, još prije stvaranja svijeta, kao prepreka svijetu duhovnog božanstva Dobra. Usto, ti su pali anđeli, združivši se puteno sa ženama, ljudima saopćili i skrivene Božje tajne o svemiru, koje ljudi nisu smjeli doznati (64, 2); što podsjeća na svrhu i smisao Božjih završnih govora u Knjizi o Jobu, kojima se Jobu predbacuje što pokušava proniknuti u tajne Božjeg poretka i načina upravljanja Svijetom, iako mu je takvo što nedokučivo, no što se bitnim smislom Knjige o Jobu razotkriva kao primordijalna borba Božja sa Sotonom, u smislu prapočetnog antagonizma između Duha i Tvari.<sup>38</sup> Tzv. Slavenska verzija Henohove knjige, koja je do određenog stupnja ovisna o etiopskoj, ali je ipak zaseban spis, nastao u I. st. n. e., prije razorenja jeruzalemskog hrama god. 70, opisujući Henohov put u sedmora nebesa i u pakao, saopćava da je Henoh u paklu vidio »sedam zvijezda« okovanih u lance jer su se pobunile protiv Boga.<sup>39</sup>

Sveukupna zamisao o grijehu »božjih sinova«, sadržana i u kanonskim tekstovima Staroga zavjeta i u apokrifima, počiva na predodžbi o dvama oprečnim polovima. To su *duhovnost*, koja je domena Božja i kojoj pripadaju žitelji (odn. sudionici) njegova svijeta, i *tvarnost*, koja ratuje s Božjim svijetom duhovnosti i uspijeva svojom putenošću pridobiti dio pripadnika Božjega svijeta duha. Ta zamisao nije u skladu sa sveukupnom koncepcijom čovjeka u Svećeničkom spisu, koji spolne odnose i rađanje potomstva smatra zadatkom što ga je ljudima dao sam Bog smjesta nakon njihova stvorenja, a nije u skladu zbog toga što Svećenički mit počiva na mezopotamijskom mitu o iskonskoj borbi nebeskih i zemaljskih božanstava s božanstvima voda, dok je Jahvistička priča derivat drugoga i drukčijeg mita, u kojem su antagonisti Duh i Materija.

U Jahvističkom saopćavanju fatalnog događaja o palim anđelima veoma je indikativna Božja reakcija na taj događaj u kojem se antiduhovna put čovjekova pokazala jačom od duhovnosti »Sinova Božjih« i na taj način preotela Božjem carstvu njegove vlastite pripadnike. O tome se govori u Genezi VI, 3: Pošto se ostvario pad »Sinova Božjih«, »... reče tada Gospod:

<sup>37</sup> V. R. H. Charles: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, Vol. II, str. 163—181; *Bent Noack*: *Satanas und Soteria*, Köbenhavn, 1948, str. 34—38.

<sup>38</sup> M. Brandt: *Dualistički okvir Knjige o Jobu*, obj. u ovoj knjizi, str. 19.

<sup>39</sup> A. Weiser, *Cit. dj.* str. 343; *Fr. Bar*: *Les routes de l'autre monde. Descentes aux Enfers et voyages dans l'au-delà*. Coll. Mythes et religions, dir. p. P. L. Couchoud, N<sup>o</sup> 17, Paris, 1946, str. 55—56.

Duh moj neće više dugo ostati u ljudima. Oni nisu više ništa drugo nego meso!« U nastavku iskazivanja svoje ljutnje, Bog ocjenjuje činjenicu rađanja putem tjelesnih odnosa kao zlo i kaže se što je ljude uopće načinio (sc. od zemlje) što je u dijametralnoj suprotnosti s njegovim stavom prema Svećeničkom spisu, gdje se na završetku šestoga dana, pošto je Bog stvorio sve, i, na zemlji, floru, faunu i ljude, naredivši im da se umnažaju spolnim činom kopuliranja, saopćava: »Kad vidje Bog sve što je učinio, nađe to za veoma dobro« (Gen. I, 31). Po Jahvističkom mitu, naprotiv, pokajavši se što je stvoru načinjenom od tvari udahnuo svoj duh, u nadi da će taj duh u njemu gospodariti, i uvidjevši da je Tvar bila jača od Duha, Bog donosi odluku da istrijebi sa zemlje sve što je materijalno, ne samo ljude nego i stoku, sitne životinje i ptice nebeske. Očito je stoga da se u iskonskom mitu kojim se služio jahvistički autor toga spisa Božji gnjev okrenuo ne protiv ljudske neposlušnosti,<sup>40</sup> nego protiv tvarnosti živih bića, bez razlike, čak i protiv onih koja nisu u sebi imala Duh Božji, ali su bila načinjena od zemlje, to jest od materije. Ali ne samo da Bog priprema kraj svim živim stvorenjima uopće, nego je odlučio zatrti ih zajedno sa Zemljom (VI, 13), koja je ishodište i osnova njihove materijalnosti. Bog, dakle, poučen najprije Čovjekovim otpadom, a onda čak i otpadom dijela »Božjih sinova«, spoznaje nesavladanost Tvari kao antagonista Duha, kojemu je on sam počelo, opoziva svoj stvaralački čin, od kojega je očekivao da će njegov Duh konačno ovladati materijom i podvrći je sebi, pa obnavlja iskonski rat između Duha i Tvari, sa svrhom da ovaj put konačno bude uništena i Tvar i sve što je iz nje proizašlo, a Duh svoj da iz nje zauvijek povuče i vrati njegovu ishodištu, tj. svome božanskom biću. Na tu Božju objavu konačnog obračuna u obnovljenom primordijalnom ratu Duha i Materije Svećenički spis dodaje mezopotamijsku priču o Potopu. Iznijevši je, zajedno sa sudbinom Noema i njegove Lađe, taj se spis vraća ne Jahvističkom spisu Božjega gnjeva prema materiji i materijalnosti, nego vlastitoj koncepciji iz Geneze I, 28, te u stihu Gen. IX. IX, 1 ponavlja u svome mitu sadržanu božju zapovijed iz Gen. I, 28 gotovo istim riječima: »Rađajte se i množite i napunite zemlju...«, ne vodeći računa o tome da je, po Jahvističkom mitu, upravo taj tjelesni rasplodni život ljudi bio rezultatom »Prvobitnog grijeha«, a ne božjega iskonskog plana s ljudima, i što je, također po Jahvističkom mitu, putenost ljudi bila razlogom za Božje pokajanje što je stvorio sve živo, pa i samu zemlju, a također i za njegovu odluku da iz zemlje povuče dani im božanski Duh kojemu se nisu pokorili niti su ga se pokazali dostojni.

Ali, prema kazivanjima »Prve knjige Mojsijeve« (Geneze), Bog nije samo jednom opovrgao svoju ocjenu da je sve što je stvorio »veoma dobro«. Ne izvršivši svoju odluku da zatre sve živo na zemlji, zajedno sa samom zemljom (Gen. VI, 13), dopustio je da Noe spasi svoju obitelj i od svih živih bića po jedan par, radi budućeg umnažanja. Time tekst Geneze napušta logiku mita o opreci Duha i Tvari i vraća se mezopotamijskoj mitološkoj osnovici. Snage voda su svladane i život se obnavlja, bez ikakve primisli o grešnosti

---

<sup>40</sup> Po mišljenju Sv. Augustina, koje okončava razvoj kršćanske teologije do početka V. st. n. e., prvi grijeh ljudi sastojao se od neposlušnosti Bogu, pa im je i zabrana jedenja s označenog stabla dana kao iskušenje te poslušnosti. Usp. De Civ. Dei, XIII, 1, tekst koji se vremenski pripisuje razbolju između 417. i 428. Izdanje pod ur. *P. de Labriole*, Paris, 1957; također u tome izdanju: Introduction, p. V.

putenog temelja njihova umnažanja. Ali u nastavku izlaganja ponovo izbija na vidjelo iskonska palestinsko-hebrejska mitska zamisao iz Jahvističkog spisa o svijetu u kojem i nad materijalnom komponentom vlada duh božanskoga duhovnog počela. Kad se, naime, ostvarila božja (u Svećeničkom spisu sadržana) naredba o umnažanju i kad su se ljudi zaista već uvelike namnožili, iskrsele su nove brige za Božju namisao: kad su podigli kulu »u zemlji Senaarskoj« i time dokazali snagu svoje ujedinjenosti u zajednici, koja je, tako ujedinjena, govorila sva istim jezikom, Bog se poplašio: »Odsad im ništa neće smetati da urade sve što naume!« (Gen. XI, 6). Time se očituje da je u okviru shvaćanja koja pripadaju jahvističkome kozmološkom i antropogonijskom mitu, Božja volja i nakon Potopa željela i dopuštala samo takve ljude koji neće ostvarivati samo svoja, ljudska ovosvjetovna nastojanja, nego da je njihova egzistencija imala biti takav opstanak stvari koji je ostvarenje njezine podložnosti božanskom Duhu. Božja nada u mogućnost takva opstanka ukazuje se stoga i kao razlog zbog kojega je Bog, u tome mitskom izlaganju, odustao od svoje privremene odluke o uništenju svijeta i pristao da pokus o opstanku pobijeđene Tvari u zajednici s pobjedničkim Duhom poduzme iznova.

Nakon Geneze, starozavjetne povijesne knjige sadrže veoma malo metafizičke, kozmogonijske, teogonijske i antropološke građe, kadre da posluži za prepoznavanje starijih religijskih sustava, umjesto kojih se redaktorskim radom judaičkih teologa sistematski izgrađivala konsekventna monoteistička interpretacija svijeta, svojstvena prednovozavjetnoj vjeri Izraelaca. Ali u knjigama poučna sadržaja i u tekstovima proročanstava, a i u brojnim, službeno nepriznatim, izvankanonskim spisima i fragmentima dvojnost počela, zasnovana na neuklopljivoj i nepomirljivoj opreci Tvari i Duha, a s tim u vezi i manje ili više izrazito personaliziranih predstavnika ili poglavara tih dvaju svjetova ostaje temeljem svih dubljih dilema. Nasljedstvo takve metafizike neizbježno se ugrađivalo i u epohu formiranja kršćanske dogmatike, sazdavane kroz mnogobrojne kontroverze u pobijanju i nadvladavanju iskonskog dualizma, sa svrhom da se višestoljetnim umovanjem izgradi monistički nazor na svijet, uz priznavanje Dobra i Zla, ali ne više u funkciji dvaju vrhunskih, među sobom neprijateljskih, kozmogonijskih samostalnih božanskih načela.

## DUALISTIČKI OKVIR KNJIGE O JOBUI

Starozavjetna *Knjiga o Jobu* pripada među one tekstove svjetske književnosti koji se bave nekim od temeljnih pitanja čovjekova položaja u stvarnosti, kao što su Danteova *Božanska komedija*, Shakespeareov *Hamlet* i *Kralj Lear*, Goetheov *Faust*, Dostojevskoga *Demoni*, Proustovo *Traženje izgubljena vremena*.<sup>1</sup> U tome smislu o njoj se raspravljalo možda ponajviše od svih starozavjetnih knjiga.<sup>2</sup> Pritom je kao bitna tema Jobove knjige uoča-

<sup>1</sup> Curt Kuhl: Die Entstehung des Alten Testaments, Bern 1953, str. 259.

<sup>2</sup> A. Loods: Recherches récents (1920—1934) sur le Livre de Job. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strassbourg, Vol. 14, 1934, str. 501—533; Curt Kuhl: Hiobprobleme. Theologische Rundschau, Tübingen, № 20 (1952), s opsežnim pregledom starije literature o tom pitanju.

vana i uzimana u razmatranje njezina jezgra, to jest Jobova polemika s prijateljima i njegov dijalog s Bogom, dok su tzv. okvirno pripovijedanje, koje obuhvaća uvod cijele Knjige (I—II/10) i njezin epilog (XLII/10—17), uzimani kao sporedni. Time je prvenstvena važnost dana problemu o pravdi i nepravdi u ljudskom životu u obliku otvorenog pitanja: kako je i zbog čega je moguće da pravedna, poštena i Bogu odana čovjeka pogađaju stradanja, dok zlikovci često žive u miru, punoj sreći i blagostanju.<sup>3</sup> To pitanje nipošto nije, u starozavjetnim tekstovima, zaokupljalo samo sastavljača Knjige o Jobu, nego i brojne druge autore, tako Psalmiste (Ps. X, XXXVI, XXXVII, XLIX, LXXIII, XCIV), »Propovjednika«, Isusa Siraha, proroka Habakuka i dr., ali je u *Knjizi o Jobu* postalo središnjom temom. Pa ipak, tekst kako je do danas sačuvan, ne sadrži nikakav odgovor na to postavljeno bitno pitanje. Zbog toga je korisno i nužno raščlaniti cjelokupni tekst, radi objašnjenja kako je bilo moguće postaviti tako akutno pitanje, raspresti o njemu opsežnu debatu a da obaveza na odgovor ipak ostane zapretna i rješenje dramatskog uzleta radnje zastrto neadekvatnom katarzom.

Egzegetski analitičari razlikuju između gl. III/1 i gl. XLII/10 danas poznatoga teksta, tj. unutar uvodne i završne naracije o nekom čovjeku koji je živio u zemlji Us, vjerojatno u oblasti Edom, južno od Mrtvog mora<sup>4</sup> te odolio svim iskušenjima i ostao vjeran Bogu, u svemu pet tekstualnih skupova koji, kao cjelina, čine jezgrena Poemu cijele knjige. U tome smislu ta je središnja Poema sazdana od pet, po sadržaju i postanju raznorodnih sastojaka. To su: Jobova tužaljka; Jobova debata s prijateljima; Himna mudrosti; Eliuov govor; Božji govor, u tri niza, odvojena dvama Jobovim izričajima pokajanja.<sup>5</sup> Pritom bitni dio Poeme, tj. Jobova debata s prijateljima i Jobov dijalog s Bogom potječu najvjerojatnije iz V. st. pr. n. e. Tome je naknadno dodana Himna mudrosti (od gl. XXVIII/12 do XXVIII/28) i zatim Eliuovi govori (od XXXII/1 do XXXVII/24), pa je tako naposljetku dobivena cjelina Poeme zaogrnutu uvodnom i završnom, možda i mnogo starijom, poučnom naracijom o pobožnom i nepokolebljivom Jobu, pri čemu je uz tu ličnost strukturom cjeline bio vezan i glavni sadržaj dviju zasebnih debata o nepravdnosti i neopravdanosti stradanja nekriva i valjana čovjeka.<sup>6</sup>

Ovakva konstrukcija danas poznate *Knjige o Jobu* nameće potrebu da se objasne intencije njezina sastavljača. Jer, nema sumnje, nepoznati drevni redaktor raspolagao je tekstovima u kojima su bila uočena i misaono prezentirana vrlo važna pitanja, pa je on, njihovim intencionalnim sjedinjavanjem, želio oblikovati neku određenu eksplikaciju ili, možda (suprotno od toga), sakriti ili preoblikovati, odnosno ublažiti neku eksplikaciju, uklanjanjem prežestokih, suviše radikalnih ili (u svojoj oštrini) nepoželjnih tumačenja ili spoznajnih rezultata.

Objašnjenje takvoga misaonog postupka, prvobitnih polazišta, namjera i konačnih postignuća stoga nije moguće bez razmatranja konkretnog sa-

---

<sup>3</sup> V. J. Bottéro (La naissance du Monde selon Israel, u knj. La naissance du Monde, Paris, 1959, str. 199; Fr. Baumgärtel: Der Hiobdialog. Stuttgart, 1933; G. Kraeling: The Book of the Ways of God. London, 1938.

<sup>4</sup> V. prijev. Biblije u izd. »Stvarnosti«, Zagreb 1968, histor. kartu na poledini korica; također »Napomene«, str. 267 te bilj. uz I/1 na toj str.

<sup>5</sup> V. J. Lindblom: La composition du livre de Job, 1945; također: Handbuch zum Alten Testament, herausg. v. O. Eissfeldt, Tübingen. 2. Aufl. 1952.

<sup>6</sup> V. C. Kuhl, cit. dj. str. 266.



držaja jezgrenog dijela Poeme, to jest Jobove debate s prijateljima i njegova dijaloga s Bogom.

Pošto je, dakle, Job lišen imovine, obitelji i naposljetku zdravlja, te zapao u najtežu bijedu (sa svrhom, kako se u prvi mah čini, da bi Bog iskušao njegovu vjernost), posjetila su ga njegova tri prijatelja, Elifaz, Baldad i Sofar, svi iz susjednih oblasti sjeverozapadne Arabije, pa su nijemo sedam dana i sedam noći, sućutno promatrali njegove patnje. Napokon, Job progovara tužaljkom kojom proklinje dan svoga rođenja [veoma nalik na tekst proroka Jeremije (gl. XX 14—18), iz drugoga razdoblja njegova djelovanja, tj. s kraja VII. st. pr. n. e.]<sup>7</sup> ali već i prekora Boga što mu je dao život, kad donosi tolika stradanja.

U nastavku na tu potresnu jadikovku, koja svojom izražajnom snagom daleko nadilazi poetsku moć Jeremijinu, slijedi osam invektiva trojice Jobovih prijatelja i osam Jobovih odgovora. Sva je ta građa svrstana minucioznim redom. Redaju se govori sve trojice, uvijek istim redom, prvi put, drugi put i treći put, pri čemu Job odgovara posebice na svaki istup čim je izgovoren. Izuzetak čini treći Sofarov govor, koji više nije iznesen, ili zbog toga što treći prijatelj više nije imao što da kaže ili jer ga je redaktor smatrao suvišnim pa ga je stoga ispustio.

U biti, nijedan od trojice prijatelja ne može shvatiti Jobova stradanja drukčije nego kao božju kaznu za njegove grijeh. Pritom se debata vodi dramaturški organizirano. Trojica Jobovih oponenta istupaju diferencirano u pogledu tona i načina u svom pozivanju Joba da uvidi i prizna svoje grijeh. Prvi diskutant, Elifaz, započinje raspravu uviđavno i razborito. No, poslije prvoga Jobova odgovora, drugi diskutant, Baldad, već govori razljućeno, da bi treći od njih, Sofar, odmah, u svom prvom govoru, dosegao svu oštrinu žestoke ogorčenosti. Sveukupna raspra razvrstana je kao kakav skolastički disput. Tri puta zaredom govore, uvijek po istom rasporedu, najprije prvi, pa drugi, pa treći prijatelj, a na svaki njihov govor Job uzvraća. Tako se dramatika uspinje do kulminacije, koja završava Jobovim završnim pledoajeom, s tri bitna naglasaka: nostalgičnim osvrtom na sretnu prošlost, tužaljkom zbog strašne sadašnjosti i svjedočenjem o vlastitoj pravедnosti. Nakon te katarze oponenti više nemaju što da kažu. Čak i treći oponent i najžešći njegov kritičar, Sofar, ne uzima više riječ i treći put. Debata prestaje, te se čini da je cijela drama okončana, kako to posljednja rečenica gl. XXXI/40 i potvrđuje: »Govori su Jobovi završeni.«

Ali uz tu vanjsku, režijsko-scensku sazdanost drame, i sadržaj iznošenih stajališta ima svoju evoluciju.

U prvoj konfrontaciji Elizaz — Job, Elizaz iznosi općeniti stav da čovjek nikad ne može biti savršen pred Božjim licem (IV, 17). Zbog toga nema smisla inatiti se, nego valja priznati svoju slabost i tako steći oprostjenje. U svojoj replici Job ne poriče da je ljudski život pun krivica, ali smatra da su njegove patnje veće nego što zaslužuje. Tu konstataciju pretvara u oporo predbacivanje Bogu što ga nekriva satire. Ali smjesta zatim Jobov tekst dopire do skrajnje dubine postavljenih pitanja: Bog je nesumnjivo svemoćan:

<sup>7</sup> V. E. Podechard: *Le livre de Jérémie. Structure et formation.* Revue biblique, vol. 37, 1928, str. 181—197; H. G. May: *The Chronology of Jeremiah's Oracles.* Journal of Near Eastern Studies, № 4, Chicago, 1945, str. 217—227).

ali što je čovjek za njega da ga neprestano iskušava; zbog čega je potrebno neprestano insistirati na ljudskoj ispravnosti? (»Ljudski je život samo dah« i začas ga više neće biti. Zbog čega ga treba moriti neprestanim strahom? »Čak kad bih i sagriješio, što bih time nanio tebi, čuvaru ljudskih srdaca? Zašto me stavljajući sebi za biljegu? Zbog čega ti služim kao nišan?« (VII/7, 8, 14, 20).

Tim elementom svoje replike Job se više ne buni zbog stradanja koja nije zaslužio, nego otvara problem na posve drugome planu: zbog čega je Bogu potrebno i važno da ljudsko biće bude u skladu s Božjom zamišljom o čovjekovoj ispravnosti. Boga, dakle, prikazuje kao borca za čovjeka, iako sam Job ne poima kakav bi tom neprestanom progonu čovjeka mogao biti razlog. Cijela kasnija debata, sve do zaključne riječi 40. poglavlja, na to pitanje ne daje nikakva odgovora. Ona ga mimoilazi i promašuje, bavi se drugim kontroverzama, ali se na problem Božje žestoke zainteresiranosti za valjanost čovjeka više ne vraća.

Prvi slijedeći Jobov oponent (1. Baldad) vraća debatu na »normalu«, iako to čini zbog nekog razloga već ljutito. Predbacuje Jobu oholost i odbacuje mogućnost da bi Bog bio nepravedan (što bi proizlazilo iz Jobove vlastite ocjene da trpi više nego što je kriv). Job mora da je grešnik, smatra Baldad, pa čak i zlikovac, jer inače ne bi stradavao (VIII/3, 13). U svojoj drugoj replici Job priznaje Božju svemoć, ali ogorčeno insistira na Božjoj nepravednosti: »Zadao mi je mnoge rane nizašto« (IX/17); »pravoga i krivoga potire on« (IX/22); »nasmije se očajanju 'nedužnih'« (IX/23); »kriv napokon ipak moram biti; ... i da se operem snijegom i da ruke oribam lušijom, ti bi me ipak zamočio u jamu, te bi mi se gadila i moja haljina« (IX/29—31). Nema sumnje da Job u takvim svojim istupima nije ista i jednaka ličnost kao Job iz okvirne priče o postojanom pravedniku koji, pošto je već izgubio sve, imovinu, obitelj i zdravlje, na dnu svojih patnji dovikuje svojoj ženi, koja od njega traži da se odreče Boga: »Brbljaš kao luđakinja. Kad od Boga primamo dobro, zar da onda i zlo ne primamo?«, te time pobuđuje drevnog redaktora da doda i svoj komentar »U svemu tome Job nije sagriješio svojim usnama« (II/9—10).

Ali ta ista Jobova replika na prvi Baldadov govor sadrži i jedan redak neobična sadržaja. Govoreći o Božjoj svemoći, po modelu izreke: »Pita li se jakost, on je najjači« (IX 19), 13. stih navodi: »pred njim poniču Rahabovi saveznici«. Sličan tekst dolazi još jednom i kasnije, u Jobovoj replici na treći govor Baldadov, kojom Job i opet dokazuje Božju svemoć izrekama: »mudrošću svojom razbija Rahaba«; »ruka njegova probode hitru zmiju« (XXVI/12, 13). Komparativna proučavanja pripisuju podrijetlo tih dokaza Božje moći koncepcijama koje su izražene u starim mezopotamijskim mitovima o primordijalnoj borbi nebeskih božanstava s kozmičkim praoceanom.<sup>8</sup> Najiscrpnije je taj mit izložen u poemi Enuma Eliš, nastaloj u prvim stoljećima drugog tisućljeća pr. n. e., a sačuvanoj na 7 glinenih pločica iz IX. i kasnijih stoljeća pr. n. e.

U tome se mitu pripovijeda kako su se — u okviru teogonije i kozmogonije — nebeski bogovi iz četvrte generacije božanstava pobunili protiv kozmičkog praoceana, Tiamat, koji je za tu borbu formirao vojsku (morskih) nemani,

<sup>8</sup> J. Bottéro, cit. dj. str. 226; R. Graves — R. Petai: Hebrejski mitovi, Zagreb 1969, engl. orig. Lond. 1965, str. 44, 48.

zmajeva i zmiya, u svemu jedanaest različitih vrsta, a zapovjednikom im je bio sin i muž Tiamatin, Kingu, arhetip biblijskih nemani i božjih protivnika Rahaba, Behemota i Levijatana, koji se spominju u Knjizi o Jobu, ali također u Psalmima (74/14, 104/26); kod pror. Izaije (27/1; »Nisi li ti — mišico Gospodnja — sasjekla Rahaba, probola nakazu?« 51/9), kao i u nizu apokrifnih starozavjetnih knjiga (npr. Baruhova Apokalipsa, s kraja III. st. pr. n. e., gl. 29, 4; Henohova apokalipsa, 4. Ezrina knj., oko 100. n. e., te na više mjesta u Talmudu).<sup>9</sup>

Jobov treći oponent, Sofar, smatra (u svom prvom istupu) da je Job kažnjen još i blaže nego što je zaslužio (XI/6) i time potiče novi uzlet Jobovih protesta protiv božje nepravednosti: Šatori razbojnički su sigurni. Tko gnjevi Boga, živi bez brige, a Bog im daje punom rukom (XII/6). Njegovo upravljanje svijetom je puno zbrke, nepravedno i besmisleno. Job je spreman na parbu s Bogom i siguran da će biti u pravu; no Bog obraća čovječja nadanja u ništa (gl. XII 14; XIII 18; XIV/19). Zbog takvih iskaza, i Elifaz, prvi, isprva najblaži Jobov oponent, u svome drugom govoru postaje stroži; Job razbija strah pred Bogom i ukida štovanje Boga; lukavo sakriva svoju krivicu i smatra da je najpametniji od svih ljudi; kao i svakoga tko se podigao protiv Boga, čeka ga propast. Jobov protest zbog nezasluženih stradanja usmjerava se nakon tih riječi i na tobožnje prijatelje koji ga kleveću, pa i zbog toga zaziva Boga da ga obrani od onih koji ga ocrnjuju (XVII/3, 4).

Određeno svjetlo na kompilativni i ne do kraja usklađeni sadržaj pojedinih govora u debati s prijateljima baca gl. XIX. U njoj se Jobovim vapijem saopćava sasvim drugi redosljed Jobovih stradanja nego u okvirnom tekstu iz I. i II. poglavlja. Prema tome prvome izlaganju on je najprije izgubio imovinu: krupnu i sitnu stoku, a sluge su mu bili pobijeni od razbojnika; zatim su mu izginula djeca, i naposljetku ga je, imovno već potpuno upropaštena, napala bolest. Devetnaesto poglavlje ocrtava posve drukčiju situaciju: Bog ga je napustio, »zagradio mu je svaki put«, »iščupao je sve nadanje njegovo« i uvrstio ga među svoje neprijatelje (XIX/7—11). Ovdje se ništa ne zna o tome da su Jobovi sluge bili pobijeni, a njegova djeca izginula. Naprotiv, svi oni postoje i žive i dalje, ali: »Ukućani moji, sluškinje moje gledaju me kao tuđina«; »zovem slugu svojega, a on mi se ne odaziva; moram ga kumiti i moliti«; »dah je moj mrzak ženi mojoj i moje milovanje rođenoj djeci mojoj«; »preziru me djeca, ustanem li gdje, ruže me« (XIX/15—18). Jobova je kuća, dakle, ostala nerazorena; tu su i sluge i sluškinje, a i djeca su uz njega. Samo se postupak njihov prema njemu izmijenio, i to zbog toga što je Bog »svukao s mene časnu haljinu moju i skinuo mi s glave krunu« (XIX/9). Zbog takvih okolnosti Jobov se slučaj razotkriva kao slobodno umovanje i vajkanje zbog temeljnog problema o metafizičkom osloncu pravde, a nije naprosto faktografska naracija zbivanja. Nema sumnje, radi se o tretiranju određene, vitalno važne teme, sačuvane u drevnim spisima, kojoj elemente redaktorska režija dramaturški aranžira. No pitanje je da li redaktorski zahvat zaista čuva i iznosi na vidjelo iskonski uočenu i negdje u izgubljenim pratekstovima iskazanu problematiku, ili samo njezine fragmente nanovo, na svoj način aranžira, sa svrhom da budu podloga jednoj novoj, njegovoj koncepciji edukativne namjene.

<sup>9</sup> Usp. R. Graves — R. Petai, cit. dj. str. 44—51.

Mogućnost za djelomični uviđaj u te svrhe i namjene u određenoj mjeri pruža nastavak dugotrajne Jobove polemike.

Isprva, Jobov karakter sve se izrazitije formira kao radikalno buntovništvo protiv poretka u svijetu. Njegov najgorčeniји kritičar, Sofar, otvoreno mu prijeti: »Slava grešnika traje kratko vrijeme, a radost je zlikovca trenutna« (XX/5). »Kao smrada njegova nestat će ga zauvijek« (XX/7). »Otkrit će nebo grijeh njegov i zemlja će ustati protiv njega« (XX/27). Jobova reakcija na to pretvara se u totalnu kritiku socijalnog poretka. On više ne govori o svome osobnom stradanju, gubitku imovine, obitelji i zdravlja, o nepravdi što ju je doživio, nego o sveukupnom stanju međuljudskih odnosa, o poretku na svijetu, koji je nepravedan: Zlikovci ostaju na životu, obogate se i ostare. Njihovo potomstvo uživa u zdravlju i blagostanju pred njihovim očima. Svi provode život u veselju, uz glazbu i plesanje; čak i u času smrti mirno silaze u podzemni svijet. A ipak, svjesno nisu htjeli da idu Božjim putem, smatrajući da je podvrgavanje Božjoj volji beskorisno (XXI/7—15). Jedni umiru bez briga i nakon zadovoljstava u životu (XXI/23), dok »drugi umiru u gor-kom jadu, ne okusivši sreće nikada« (XXI/26—25). »Opaki je u dan nesreće pošteđen i u dan jarosti Božje veseo je« (XXI/30). »Tko će ga ukoriti zbog života njegova? Tko će mu vratiti što je počinio? Još ga i isprate do groba i za grobni mu se pobrinu spomenik. Blago leže na njemu grude u dolini; za njim i pred njim idu bezbrojni« (XXI/31—33).

Odgovor prvoga oponenta, Elifaza, u njegovu trećem istupu, ni po čemu nije na razini Jobove kritike međuljudskog poretka u svijetu što ga je sazdao Bog. Njegov tekst se uopće ne nadovezuje na ono što je Job prethodno rekao, nego ga optužuje za njegove osobne krivice, kao da nije ni čuo što je rečeno: »Uzimao si zalag od braće svoje, umornome nisi pružio vode, gladnome si uskratio kruha, udovicama nisi pružio pomoć, sirotanu si prelamao ruke« (XXII/6—7, 8—9). »Ali ti si mislio da to Bog nije vidio« (XXII/13—14). Stoga Elifaz poziva Joba da se izmiri s Bogom. Cio njegov istup skrajnje je pobrkan, pa pobuđuje dojam da se redaktor zapleo pri povezivanju tekstova kojima se služio. U XXII/2—4 Elifazu se pripisuje ono što je sam Job govorio u svome prvome istupu: Kakvu korist ima Bog od čovjeka? Što je Bogu uopće potrebno da čovjek bude pravedan i da mu život bude besprijekoran — iako takva razmišljanja ni po čemu ne pripadaju u ranije iznesena naziranja toga Jobova oponenta. U XXII/17—18 ponavljaju se riječi iz Jobove šeste replike koje ondje imaju svoj puni smisao, a ovdje, kao rečenice koje iskazuje Elifaz, nemaju ni povoda, ni veze, ni svrhe.

Labavljenje konzistencije dijaloga u raspri prenosi se i na sedmi Jobov govor, kojim uzvraća na prethodne, raznorodne izjave koje se pripisuju Elifazu. Job najprije iskazuje želju da istupi pred Boga i da se opravda, pa na taj način svodi problem i opet na nižu razinu svojih osobnih stradanja i nepostojeće krivnje (gl. XXII). Ali odmah zatim prelazi na predbacivanje u pogledu sveopćeg položaja čovjeka u stvarnosti svijeta: Ljudi jedni drugima otimlju zemlju pomičući međe; otimaju se stada i stoka udovicama i sirotinji; tlače nevoljnike i oni se moraju sakrivati; uvjete za život moraju tražiti u pustinji; hrane se otpacima; noćuju goli, zimi nemaju pokrivala; kisnu bez krova nad glavom, plijene neimučne, od prsiju otkidaju siročad, gladni vuku tuđe snopove, žedni cijede grožđe i ulje za druge, stenju pod bjesnilom mogućnika, a Bog i ne pazi na sramotu što se događa. Krvnicima,

lupežima, preljubnicima, provalnicima nema zapreka (XXIV/2—12, 14—17). Tome mračnom slikanju stvarnoga stanja pridodan je, kao završni dio istoga Jobova govora, niz prokletstava i zazivanja kazne na zlikovce, iako to nije ni u kakvom skladu s dosad iznesenim stajalištem Joba (XXIV/18—21). Pa ipak, i bez spominjanja subjekta koji to čini, predbacuje se Bogu što njegova moć daje dug život silnicima (XXIV/22). Bog ih podupire i oči su njegove na putovima njihovim (XXIV/23). Očigledni naknadni umetak tu tešku sliku korigira: »Uzvisite se (tj. silnici i zlikovci), ali zamalo, pa ih više nema; padaju, prolaze kao sve; odreže ih se kao vrhove klasja« (XXIV/24). No premda je to ovdje uvršteno kao dio Jobova sedmog govora, to je u biti misao koja je ranije pripisana njegovu najžešćem oponentu Sofaru, u njegovu drugome govoru (XX/5), i u potpunoj je suprotnosti s Jobovim izlaganjem o neuništivosti moćnih, do kraja njihova života, pa i nakon smrti.

Posljednja intervencija Jobovih prijatelja i kritičara, 3. Baldad, sasvim je krnji tekst, u sebi sam potpuno proturječan u svojim iskazima: poriče se da bi Bog mogao upravljati svijetom pomoću strahovlade (XXV/2), ali se smjesta i glorificira bezbrojnost njegovih četa (XXV/3), da bi se izveo ključak kako čovjek ne može biti u pravu protiv Boga (XXV/4), pri čemu nije jasno da li zbog neizmjerne moći Božje, ili zbog toga što je svatko vidan pod njegovom svjetlošću ili pak zato što nikako ne može biti čist onaj tko je rođen od žene (XXV/4).

Završni Jobov pledoaje, poslije svih riječi sve trojice njegovih oponentata (gl. XXVI. i dalje), započinje prijekorom Baldadu, ali zatim veliča Božju svemoć na način koji najavljuje kasniji Božji vlastiti samoopis (XXXVIII—XLI). U to je uključena i već spomenuta druga po redu reminiscencija na teogonijski i kozmogonijski mit iz Enuma Eliša (XXVI/12—13). U daljnjem izlaganju Job kaže da će do posljednjega daha tvrditi da je nevin (XXVII/3—5). Ali, u potpunoj suprotnosti sa svojim ranijim optuživanjem Boga zbog nepravednosti i opisivanjem stvarnosti svijeta u smislu trajnoga dobrostanja zlikovaca i nesretnosti siromaha u gl. XXVII, sada se unosi korektura tih optužbi Boga i nižu iskazi o privremenosti sreće zlikovaca. Množe im se, doduše, sinovi, ali za mać; njihovo potomstvo pomor baca u grob; udovice za njima ne žale; njihov imutak među sobom razdijele pobožni ljudi; kuća im je kao prebivalište moljca; bogatstvo im nestaje kao san; Bog gađa zlotvora bez milosrđa (XXVII/14—22).

Cijelo iduće, 28. poglavlje potpuno je strano tematici dijaloga s prijateljima — oponentima. Ono je himna ljudskoj radinosti i uspjesima na svim područjima. Ali, u opreci s time, čovjek je potpuno nemoćan da stekne mudrost (XXVIII 1—11; 11—22): »Samo je Bog koji zna put k njoj; on jedini zna gdje se nalazi mudrost« (XXVIII/23). Poučni, svećenički, edukativni karakter ovoga umetka razotkriva završni stih poglavlja: Sve što čovjeku preostaje kao najdublja spoznaja sadržano je u pravilu života: »Boga se bojati jest mudrost i zla se kloniti jest razboritost« (XXVIII/28).

Tek nakon toga umetka režija drame dopušta da se zbivanje vrati okončanju Jobova slučaja. U tri izlaganja on evocira svoju sretnu prošlost, užasnu sadašnjost i afirmira svoje uvjerenje o svojoj nepokolebanjivosti ispravnosti. Portret što ga o sebi ocrtava za sretnih dana vrlo je karakterističan. Bio je imućan, ugledan i poštovan (ali ovdje nije prikazan kao ladanjski vele-

posjednik, vlasnik stoke i obrađenih polja, kao u uvodnom dijelu okvirne priče — gl. I—II — nego kao bogati stanovnik grada, u svijetu sedentarne, urbane civilizacije); pritom on pravičnost svoje ličnosti dokazuje svojim ponašanjem prema drugim ljudima: bio je oko slijepcu i noga hromu, otac siromasima i obrana nepoznatome; razbijao je zube lupežu i otimao mu plijen iz zuba (XXIX/15—17). Poštovanje koje je uživao zasnivalo se na takvim njegovim svojstvima. Prema gl. XXIX, Job je u svojoj sretnoj prošlosti živio u gradu. Uzimao je svoju stolicu i izlazio s njom pred gradska vrata, gdje je sjedio okružen poštovanjem. Svoju ispravnost očitovao je dobrotom prema nesretnima, siromasima i kažnjavanjem opakih. U XXX. gl., otkako ga je Bog oborio, svi su se podigli protiv njega, razgrabili su mu imovinu, oborile su se na njega bolesti. U prikazivanju svoje bijede Job ponovo predbacuje Bogu što ga je strovalio u blato (19), što se pretvorio u njegova ljuta neprijatelja (21), što ga goni u smrt (23), iako je »plakao ako je drugima bilo zlo«, iako ga je »srce boljelo za siromahom« (25). Job predbacuje: »Zlikovac zavređuje nevolju a grešnik nesreću« (XXXI/3). No on sam živio je suprotno od toga: Nije varao nikoga (5), ni želio tuđe (7), poštivao je prava svojih slugu (13), smatrao ih je jednakima sebi (13—15), pomagao siromahe, udovice i siročad (16—20), nije gramzio za zlatom ni posjedima (24, 25), nije se radovao nesreći svojih neprijatelja. Zbog svega toga, Job smatra svoj život besprijelekovnim i odbacuje optužbe. Njegov uspjeh u debati bio je potpun. Njegova su tri oponenta prestala iznositi svoje optužbe, uvidjevši da je Job pravedan čovjek (XXXII/1). Tako se prvi kraj debate završava bez rezultata. Propala je teza da Job mora da je ipak grešnik kad ga Bog kažnjava, ali se time nad sveukupno dosadašnje izlaganje u još izraženijem obliku i još sablasnije nadvija već ranije apostrofirani problem: Zbog čega Bog pravednika udara stradanjima a pošteđuje zlotvore? U dubljoj pozadini problema u koji Knjiga o Jobu ulazi konfrontacijom između posebne, osobne Jobove nesreće i njegovih vrlina, u smislu njegova osobnoga poštenja i čovjekoljublja u socijalnim odnosima njegova vremena, rasprostire se panorama o sveukupnom poretku u svemiru: odakle zlo i nesreće?; ima li ikakvu vrijednost moral i etika?; nije li probitačnije biti hulja negoli čestit čovjek i poštovalac vječnih (božanskih) načela? I, naposljetku, postoji li uopće u svemiru ikakav poredak? Postoji li pravda? Je li čak i Bog pravedan? (pri čemu se, ako nije, ruši cijelo ustrojstvo stvarnosti, smisao ljudskog djelovanja i, u krajnjoj konsekvenciji, čak i smisao opstanka).

Na te dileme Jobovi prijatelji i oponenti nisu znali naći odgovora. Jedina im je nada bila pretpostavka da je Job grešnik i da su njegova stradanja zasnovana na najvišoj pravednosti. Ali, pošto ih je Job razuvjerio i razoružao, oni ostaju bez riječi a pred njihovom zanijemjelom misli zjapi ponovo beznađe prijeteci da u nj propadne i u njemu se smrvi cio pretpostavljeni poredak svijeta kako ga je čovjek dotad zamišljao.

Prema dramatskom usponu radnje, kako ju je redaktor dotad vidio, moglo bi se očekivati da sad još ostaje riječ na samome Bogu i da će njegov pravorijek donijeti rješenje. Ali, umjesto toga, redaktor unosi još jednu ličnost u zbivanja, o kojoj dotad nije bilo nikakva spomena. U XII/3 se iznosi da su tri Jobova prijatelja saznala za Jobovu propast, pa su, svaki iz svog mjesta, došli k njemu da ga tješe. U cjelokupnom tekstu ne spominje se

nikakva četvrta ličnost nasuprot Jobu. Ali u XXXII/2 pojavljuje se, posve iznenada, nenajavljen i dotad neprisutan u cijeloj naraciji, neki mlađi čovjek, Eliu, sin Barahelov, iz Buza, nastupajući smjesta raspaljen gnjevom na Joba zbog toga što se nasprama Boga smatrao pravednim, ali i na Jobova tri prijatelja zbog toga što su odustali od iznošenja svoje kritike.

Stupanje Eliua na scenu sadrži nekoliko osobitosti. On naknadno saopćava da je dosad samo šutke slušao, što bi značilo da je dotad bio prisutan od početka, iako se u XII/3 izričito navodi da su k Jobu došla samo tri njegova prijatelja. Takva okolnost dokazuje da je u debatu naknadno ubačen još jedan od kritika, pošto se činjenicom da su tri Jobova prijatelja uvidjela da je Job pravedan («Ona tri čovjeka prestadoše odgovarati Jobu, jer je on sada bio pravedan u njihovim očima» XXXII/1) razotkrila svu strahotnost konsekvencija ako se ipak ne dokaže Jobova krivica.

Da je Eliuova intervencija zaista strano, naknadno uneseno tijelo u odnosu na prethodne »činove« drame, proizlazi iz opreke između XXXII/1 i XXXII/3: Stihom XXX/1 okončava se spor konačnim opravdanjem Joba u očima njegovih prijatelja: (»...jer je on sada bio pravedan u njihovim očima«). Eliu tvrdi međutim da oni više nisu nalazili odgovora na Jobovo zaključno izlaganje, iako su ga u sebi i dalje okrivljivali, pa se Eliu svom svojom razjarenošću obara na Jobove kritičare zbog toga što su kapitulirali. Odriče da je starost mudra, ističe svoje znanje, superiorno nad njima. Obezvređuje njihove dotadašnje odgovore Jobu i pristupa novom i drukčijem objašnjenju Božjega postupka (XXXIII). Apostrofira Jobovu izjavu da je čist od svakoga grijeha, pravedan i bez krivice, a da je Bog samo tražio izliku da protiv njega istupi kao protiv svog neprijatelja (XXXIII/9, 10). U svemu svome izlaganju Eliu brani Boga od prigovora da bi mogao biti nepravedan i vođen etički pokudnim motivima za postupak prema Jobu.

Izvorna građa kojom se redaktor poslužio dovodila je svojim konsekvencijama do kozmičke katastrofe teokratskog poretka. Zbog toga redaktor, doprijevši do toga fatalnog ruba, unosi novog oponenta neporaženom Jobu. On je prvenstveno branilac Božje pravednosti. Panika pred katastrofalnim razvojem daljnjeg razmišljanja, u pretpostavci da je Bog nepravedan (a to znači da u Svemiru nema pravde ni bilo kakvog reda), redaktor uključuje novu varijantu debate s Jobovim invektivama, i to sa stajališta apsolutnog povjerenja u Božju pravednost: »Daleko neka je od Boga da on čini opačine... i radi nepravedno!« (XXXIV/10). »Bog ne izvrće pravde« (12). On je osnivač svemirskog poretka (13); kad bi tvarnome opstanku svijeta »na-trag uzeo duh svoj i dah svoj« (14), opstojnost bi se pretvorila u ništavilo (15), što su teze koje je kasnije u svojoj kozmogoniji izlagao i Sv. Augustin.<sup>10</sup>

Bog ne može biti nepravedan, jer bi se u tom slučaju srušila sva stvarnost svijeta koji je on stvorio i kojim upravlja (15—17). Eliu, suprotno svakom realnom iskustvu ljudi, koje progovara iz ranijih Jobovih predbacivanja socijalnom i političkom poretku u svijetu, tvrdi da Bog ne zaštićuje moćne i ne pretpostavlja ih siromasima (19), on nadzire sve žive i zlikovci se ne mogu od njega sakriti (21, 22); on satire jake bez preslušavanja (24), kažnjava zločince pred očima svijeta (26); on čuje zapomaganje sirotinje (28), bdije nad svim narodima i nad svakim čovjekom (29) i onemogućava da nad ljudima vladaju bezbožnici (30). Job je bezuvjetno grešan pred Bogom,

<sup>10</sup> De civitate Dei, XII, 25.

a na krivice zbog kojih je kažnjen dodaje još i *bezbožne* prigovore i bunu, psujući na sva usta protiv Boga (36, 37). Eliu se žestoko obara na Jobovu sumnju u vrijednost vrlina («govoriš... što mi većma koristi biti pravedan pred Bogom negoli biti u grijehu», XXX/2—3), jer je očigledno da nestanak metafizičkog oslonca na transcendentno načelo prednosti dobra pred zlom znači totalni slom svih temelja čovjekova praktičnog života. Zbog toga Eliu Jobovo »isprazno govorenje« ocjenjuje kao nerazborito. Boreći se za postojeći poredak u svijetu, Eliu tvrdi da Bog ne zaštićuje zlikovce, a potlačenima pribavlja njihovo pravo (6); od pravednika ne odvraća svoga pogleda, i oni sjede kao kraljevi na prijestolju i uzdižu se visoko (7). Srž 35. poglavlja možda je zaista važna misao Eliuova: Bog ne treba čovjekovu pravednost radi sama sebe. On nema koristi od ljudske pravičnosti ni štete od ljudske opačine (6, 7). Ali nečija opačina je nesreća za njegove bližnje, a nečija krepost je dobro za toga bližnjega. Na taj način Eliu definira bitni smisao judaičko-kršćanske koncepcije o odnosu Boga i svijeta: ljudi su slobodni da čine dobro ili zlo svojim bližnjima. Ali Božja je volja da čovjek nikome ne nanosi nikakva zla. Ako čini tako, onda je »pravedan pred Bogom«. Kao stvoritelj svijeta i pantokrator (kako će ga interpretirati buduća bizantska teologija a likovno prikazivati bizantska ikonografija), Bog brani sveopći svemirski poredak, u kojem želi da i ljudi žive među sobom u pravdi i bez međusobnog počinjanja zala i opačina. Bog Eliuove teologije je Bog dobra, a čovjek, kao biće slobodne volje, može se opredijeliti ili za pristajanje uz Božju koncepciju o sveukupnom i sveopćem poretku u svijetu na temelju poštivanja takvoga sklada ili protiv njega. Da bi ocrtao lik takvoga Boga («pričekaj još malo, pa ću ti pokazati što se još dade reći za stvar Boga!» XXXVI/2), Eliu iznosi svoju interpretaciju božanstva: Bog je *silan*, ali on nikoga ne osuđuje. No silan je ne zlotvorstvom i nasiljem, nego snagom razuma (XXXVI/5). On traži od ljudi da se za njegov poredak dobra i pravde opredijele dragovoljno. Pa ipak, Eliu tvrdi da to dragovoljno opredjeljivanje ima i svoju praktičnu, korisnu stranu. Oni koji se opredijele za Božji poredak žive u sreći i radosti, a oni »koji ostaju u prkosu« umiru mladi (XXXVI/11—14), iako tu utopiju nije potvrđivala ni prošlost a ni stvarnost vremenâ koja su protekla do danâ kad je Eliuu pripisani tekst nastajao. No ipak, na svoju glavnu odredbu o odnosu Božjih načela i čovjekova ponašanja, Eliu nadovezuje čislo objašnjenja i pouka: Bog daje čovjeku i patnje da bi ga opomenuo i podsjetio na svoja načela («Nevoljnika izbavlja nevoljom njegovom i otvara mu uho mukom», XXXVI/15; »...visina otkupnine neka te ne zbunjuje!«, XXXVI/18). Zbog uzvišenosti Božjega uma i mudrosti, on zavređuje da mu se čovjek divi (22—25). »Bog je veći nego što mi shvaćamo« (XXXVI/26). To Eliu dokazuje u njegovo doba neprotumačivim prirodnim pojavama: kišom, grmljavinom, svjetlošću, dubinama morskim (XXXVI/27—33), pa se taj Eliuov zanos pretvara u pravu himnu božjoj svemoći (XXXVII/1—17), koju čovjek ne može pojmiti (18—22). Zbog toga »Slava pripada strahovitom Bogu Svemogućemu, kojega mi nikada nećemo shvatiti« (Vulgata: »Digne eum invenire non posumus«). »Velik je u moći, sudu i pravdi i nikada nikoga ne tlači« (XXXVII/23) (Vulgata: »Magnis fortitudine, et iudicio, et iustitia, et enarrari non potest«).

Tekst *Knjige o Jobu* nadovezuje na istup Eliua riječi samoga Boga, kojima »Gospod iz vihora odgovori Jobu« (XXXVIII/1). Ono što sadrži do danas



sačuvani tekst prvih dvaju dijelova Božjega govora (gl. XXXVIII i XXXIX), u biti, argumentima i intonaciji nastavak je Eliuove himne, u literarnom pogledu još zanosniji i ljepši. On dokazuje Božju moć u usporedbi s ljudskom nemoći, a nabraja zagonetnosti prirode, kozmičkih interstelarnih odnosa, meteorologije, oceanografije, faune i flore (koje su znanstvenim istraživanjima do danas sve objašnjene), a u zaključku sveukupne liste Božje svemoći i mudrosti a čovjekove ništavnosti, Jahve se izravno obraća Jobu kao kudiocu koji optužuje Boga: »Hoće li se kudilac još (tj. nakon svega toga poražavajućeg nabranja) prepirati sa Svemogućim? Tko tuži Boga, neka odgovori na to!« (XL/2).

Takva retorička pitanja (iznesena velikom literarnom snagom) ostaju, međutim, bez veze s problemima koji su izbili na vidjelo s ranijim Jobovim jadikovkama i njegovim konfrontacijama s trojicom prijatelja. On nigdje nije poricao Božju moć, neusporedivu s čovjekom, nego je postavio problem ljudske patnje i pravde u poretku na svijetu (tj. u ljudskome društvu). Želio je odgonetnuti uzroke stradanja, doživjevši osobno činjenicu da ona nisu ovisna o vrlinama i krepostima. To ga je dovelo do dileme o podrijetlu Dobra i Zla, pa je Bogu zaista zamjerao ustrojstvo svijeta u kojemu patnje i nesreće nisu samo rezultat ljudskih opačina. Rješenja koja Eliuovom teologijom i govorima samoga Boga predlaže sačuvani tekst faktično ne daju objašnjenje iznesenih dilema, nego mrve oponente kozmičkim dokazima o Božjoj veličini i nadljudskoj mudrosti, izgoneći solucije u carstvo nesaznatljivoga.

Svim time Job (u ovome dijelu Knjige) ostaje satrt: »Job odvrati Gospodu i reče: 'Oh, ja sam odveć malen! Što da odgovorim? Mećem ruku na usta!' (XL/4). Ali Jahve se time ne zadovoljava. Zahtijeva od Joba da se odrekne poricanja pravednosti kojom on upravlja svijetom (XL/8) i to popraćuje opisom nilskog konja i krokodila, prema kojima je čovjek bespomoćan, iako su i oni samo stvorovi božji (XL/15—32, XLI/1—26). Ta treća demonstracija Božje sile okončala je Jobov otpor i on priznaje: »Ušima sam čuo o Tebi, a sada te je vidjelo oko moje. Zato opozivam i kajem se u prahu i pepelu!« (XL/5, 6).

Tim završetkom velike i opsežne debate tekst je u opreci s likom Joba iz prvih poglavlja: On je ondje prikazan kao bogobojazan čovjek, koji se kloni svakoga zla, svjestan je da za sve svoje blagostanje ima zahvaliti Bogu; on odlučno brani svoju bezuvjetnu odanost prema Bogu, čak i protiv malodušnosti svoje žene koja je bila pripravna klonuti u nevolji. On nipošto nije ličnost koja je tek uhom čula za postojanje Boga, kako o njem govori završni dio teksta. U njemu je ocrtan drukčije zamišljeni lik Joba, kao čovjeka koji dotad nije poznao veličinu Božju, nego mu je ona tek sada dokazana, i stoga joj se on pokorava i sve svoje prigovore opoziva. Time je ostvarena poučnost koju je redaktor teksta želio postići cijelom kompozicijom Knjige. Božja je mudrost nedokučiva umu čovjeka, a čudesnost svemira i života što ih on sadrži nameće čovjeku apsolutno povjerenje prema svome stvoritelju. Ostaje mu samo da živi, obuzet strahom Božjim (XXXVIII/24), u pokajanju i poslušnosti.

Ovakav edukativni zaključak nakon bure postavljenih temeljnih pitanja ljudskog opstanka, koja ostaju bez odgovora, nesumnjivo je autorski »deus ex machina« kojim je redaktor teksta uklonio s pozornice normalni razvoj i

okončanje isprva postavljenih tema u izvornoj građi kojom se pri redigiranju Knjige o Jobu poslužio. Redaktorova radikalna intervencija u smislu nadovezivanja svećeničkoga poučnog teksta na završetak konfrontacije Jobovih pritužbi i invektiva njegove trojice prijatelja (gl. XXXI/40: »Govori su Jobovi završeni«) počinje Eliuovim upadom u debatu i teče sve do izricanja kazni Jobovim prijateljima.

Ti tekstovi, izneseni prije Eliuova istupa, raspravljali su prvobitno o samostalnim temama, nezavisnima o svećeničkoj poučnoj svrsi koju je želio postići redaktor. Te su teme očigledno bile: problem da li je poredak svijeta uopće zasnovan na pravdi? Kako je moguće da Bog, ako je stvoritelj i vladalac svijeta, dopušta stradanja nevinih i omogućava blagostanje sve do sretne smrti poročnima, sebičnima, silnicima? Ako Dobro nema nikakve prednosti pred Zlom, ako Bog ne štiti i ne nagrađuje Dobro, onda ni život po etičkim načelima nema nikakva smisla, pa se život nužno mora pretvoriti u pakao zločinstava i time izgubiti svaki smisao. Kao redaktorov predložak služili su stariji tekstovi u kojima su se te kobne dileme postavljale i raspravljale, ali je redaktor smatrao da se njima može poslužiti samo ako ih razmrvi, pa zatim sve njihove ulomke koje je smatrao upotrebljivim za svoju svrhu združi u naraciju. No nju je, imajući takvu namjeru, morao okončati prije nego što bi zaključci iz vidikâ što su se njome otvarali onemogućili ostvarenje pouke koja ga je ponukala da se lati sazdanja nove cjeline, koja neće imati tako pesimističan i bezizlazan ton kao prvobitna moralističko-filozofska građa koju je imao u rukama. U tu svrhu on prekida iznošenje po njemu združene i u jedan lanac povezane građe u trenutku kad je Job definitivno pobio svoje kritičare. Tim pobijanjem Job je zapravo afirmirao svoju kritiku Božjega odnosa prema svijetu, kritiku sveukupnog ustrojstva ljudskoga društva i međuljudskih odnosa, koje rezultira iz konstatacije o bezvrijednosti Dobra u usporedbi sa Zlom, ali redaktor nije nipošto želio ni stati na tome, a ni iznijeti konsekvencije izvršene kritike (koje su možda postojale u izvornoj građi kojom je raspolagao ili su se same nametale kao logički zaključak iz postavljenih premisa). Štoviše, znajući da su one opasne po integritet religije koju je zagovarao, on konstruira vlastiti završetak dotad sazdan naracije o sporenju Jobovu s prijateljima. Uvodi novoga oponenta, Eliua, koji skicira pravovjernu doktrinu o nedokučivoj mudrosti Božjoj, i o potrebi da joj se čovjek bezuvjetno pokori. Ostvarivši time prijelaz s kraja debate i premostivši ponor beznađa koji se afirmacijom Jobovih spoznaja o fatalnim problemima Dobra i Zla otvorao, redaktor dodaje grandiozni finale trostrukim govorom samoga Boga o vlastitoj veličini i moći, kojim na već dovršenu Jobovu debatu s prijateljima nakalempljuje Jobov potpuni slom i njegovo prihvaćanje Eliuove i redaktorove teološko-moralne doktrine. Za nagradu, Job ostvaruje zatim još veće materijalno blagostanje nego što ga je imao nekoć, obnavlja porodicu i živi sretno do duboke starosti od stotinu i četrdeset godina.

U rezultatu iznesene analize, Knjiga o Jobu sastoji se dakle od pradaвне priče o bogobojaznom i kreposnom čovjeku koji ni u stradanjima nije izgubio vjeru u Boga, pa mu je Bog pomogao da pretrpi nesreće i iznova ostvari svu izgublenu sreću i zadovoljstva. Ta je prvobitna priča u polovici svoga teksta raskoljena, pa je između početnoga i završnoga dijela okvirne priče umetnuta građa o debatama oko podrijetla nepravdi i patnji u ljudskome životu. Uobičajeno tumačenje da božanstvo kažnjava ljude nesrećama zbog

njihovih grijeha pobija se upornim poricanjem nesretnikovim da je kriv ikakvim grijesima. Ta je građa upotrijebljena da tenziju radnje dovede do vrhunca. U njoj Job, kojemu se pripisuje središnja uloga, nipošto nije nepokolebljiv vjernik, nego radikalni buntovnik protiv poretka u svijetu, koji poriče pravdoljublje božanstva i time dovodi u pitanje njegov bitni odnos prema stvarnosti svijeta. Takvo vođenje naracije omogućilo je redaktoru da poučnost svoga spisa izvanredno proširi: sad se više nije radilo samo o pouci da nepokolebljiva vjera i odanost Bogu neminovno pribavljaju nagradu, nego je stečena mogućnost da svaka ljudska kritika sveopćega božanskog poretka bude poražena, a ljudski misaoni um postidjen i primoran na kapitulaciju pred trijumfom pravovjerne doktrine svećenstva. Takva redaktorska izvedba i režija edukativnosti omogućila je da upotrijebljena izvorna građa, puna kritičkih i opasnih sagledavanja, postane poučnim štivom i pravovjernog judaizma i kršćanstva.

Ali osim izložene strukture do danas sačuvane Knjige o Jobu — raskoljena okvirna priča i u nju uključena debata o patnji bez krivnje s dodacima Eliuove teologije i ditiramba samoga božanstva o samome sebi — sva ta cjelina ima još jednu, još općenitiju vanjsku ljusku, kojoj se sačuvala samo pristupna, fasadna polovica, dok je zaključna potpuno otpala bez ikakva traga.

Priča o Jobu, i kao nepokolebljivom vjerniku, i kao pobunjeniku, doduše počinje naprosto kao svaka priča: »Bio neki čovjek u zemlji Us po imenu Job...« (I/1), ali cio njegov slučaj je zapravo tema velikoga, metafizičkog skupa koji se održava na nebesima pred prijestoljem Božjim: »Jednoga dana dođoše Sinovi Božji... pred Gospoda. I Sotona se pojavi među njima« (I/6, 7). Na tome nebeskom zasjedanju Gospod Bog i Sotona, kao dva među sobom jednaka subesjednika, raspravljaju o Jobu. Bog se pred Sotonom hvali Jobovom odanošću a Sotona u nju ne vjeruje. Zbog toga Bog dopušta Sotoni da uništi Jobovo blagostanje i pobije mu obitelj i sluge, znajući da će se dogoditi ono što je i očekivao: Job je ostao postojan: »Gospod dade, Gospod i uze. Neka je blagoslovljeno ime Gospodnje« (I/21). U prvoj konfrontaciji Bog je dakle postigao pobjedu nad Sotonom. Zbog toga je održana i druga konferencija na nebesima, i opet sa Sotonom kao Božjim sugovornikom i takmacem, pred kojim se Gospod hvali Jobovom nepokolebanom odanošću. Vjerujući u nepokolebljivost te odanosti, Bog dopušta Sotoni da napadne i Jobovo zdravlje. Pa ipak, Job odolijeva i tim iskušenjima i ne usvaja prijedlog svoje žene o otpadništvu (»Držiš li se još uvijek tvrdo svoje pobožnosti? Odreci se Boga i umri!« II/9).

Tim prizorom okončava se svako zbivanje na razini nebeskih konferencija između dviju oprečnih sila: božanstva dobra, koje dokazuje svome suparniku da ima i ljudi odanih Bogu bez obzira na stradanja [Sam Gospod o njemu kaže Sotoni: »Jesi li opazio slugu mojega Joba? Nema takva (tj. njemu ravna) čovjeka na zemlji« (I/8; II/3), i Sotone, koji je, očito, zloradi zastupnik Dobru oprečnog počela Zla i zna da je za ljude blagostanje i uživanje materijalnih i tjelesnih dobara važnije i jače od bilo kakva usvajanja načela kojima je zastupnik i branilac Jahve. Budući da je Gospod i u drugoj konfrontaciji uspio pobijediti svoga suparnika u nadmetanju o vlasti nad ljudskim bićem, mitska je priča tražila da i završna poanta dualističkoga sukoba bude definirana. Ali sačuvani tekst Knjige o Jobu ne sadrži je. Na

njegovu završetku nema više spomena o konačnom ishodu debate na nebu. Eksperimentalni karakter »Jobova slučaja« u omjeranju Božje vlasti nad čovjekom i prvenstva materijalnih, nebožanskih opredjeljenja u njegovu biću ostaje zaboravljen. Umjesto njega završetak teksta se sastoji od Eliuova ditiramba i Jahveova samoditiramba, s navođenjem nagrada kojima je Bog obdario Joba za njegovu trajnu odanost u svim pretrpljenim nevoljama. Božji antagonist se više ne spominje. Sačuvana je samo relacija Bog i čovjek, bez ikakve uloge Sotone i počela Zla u njegovu opstanku. To znači da je prije svakog loma u starinskoj priči o pobožnu i bogobožnu čovjeku, kojega nikakva stradanja nisu mogla odvratiti od Boga, i prije umetanja u taj lom razmravljenih i adaptiranih tekstova o debatama oko metafizičkih oslonaca pravde i međuljudskih odnosa, bila skrhana još drevnija, primordijalna mitska priča o dilemi: čije je stvorenje čovjek? Kojemu je načelu odan: da li načelu Dobra ili načelu Zla? Je li njegov opstanak materijalne prirode, pa su stoga za čovjeka materijalni interesi presudni, ili je on u biti duhovno biće, opredijeljeno za duhovne vrednote božanstva Dobra. Po mišljenju redaktora poučne Knjige o Jobu, fragmente svih tih mitova, priča i filozofema bilo je moguće upotrijebiti da se sazda jedinstveni tekst koji će rezultirati preporukom: Bog je premudar i svemoćan; čovjek njegovu namisao nije kadar shvatiti, pa je u njegovu interesu da se u poniznosti i bezrezervnoj vjeri tome veličanstvu totalno pokori. Ali njihova akomodacija tome poučnome cilju ostala je veoma neizgladana. Jednom smrvljeni materijal, nekoć zasebna cjelina, posvećen zasebnim temama, nije bilo moguće osloboditi međusobnih nepripadnosti i kontradikcija. Job kojim se Bog hvali pred Sotonom nije mogao biti isti čovjek kojemu sam On predbacuje odmetništvo (»Tko to zamračuje osnovu Božju govorima bezumnima? ... Hoćeš li zaniijekati moje pravedno upravljanje i mene okriviti, samo da ti imadneš pravo?« XXXVIII/2; XL/8 i dr.). Job koji predbacuje Bogu da ga zlurado baca u jamu smrada i da zakriljuje zlodjela bezbožnika, ne može biti isti Job, zbog kojega Bog predbacuje trojici Jobovih prijatelja da nisu, kritizirajući ga, »pravo govorili o meni kao moj sluga Job« (XLII/7). Sjedinjujući veoma raznovrsnu, fragmentarnu građu i podvrgavajući je svojoj odgojnoj namjeri, redaktor je saznao cjelinu punu nesklada. Ali pritom je literarnom ljepotom i misaonošću brojnih sačuvanih pasaža zasvjedočio drevno uočavanje duboke i neposredne drame ljudskoga iskustva o problematici opstanka, smislu čovjekova položaja u stvarnosti svijeta, poretku ljudskoga društva i odnosima Dobra i Zla procjenjivanih ljudskim mjerilima, što su ih sagledavali i bilježili pjesnici i mislioci u vremenu koje je prethodilo vremenu njegova kompilatorskoga rada. Posežući za tom građom, redaktor je na svome geografskom području i u vremenu u kojem je djelovao, otkrio i prisutnost dualističkoga mita o takmičenju Boga i Sotone oko čovjeka, kakav se susreće, na bazi koncepcija o suprotstavljenim božanstvima Dobra i Zla, Duha i Tvari, Svjetlosti i Tame, i u mitologiji veoma mnogih ljudskih zajednica, na prostranstvima od Središnje Azije i Sibira, Mezopotamije i perimediterranskih zemalja čak do dalekih kontinenata s druge strane oceana.<sup>41</sup> Veoma je karakteristično da re-

<sup>41</sup> Usp. o tome M. Brandt: Dualističko-gnostička religija Tolteka. Radovi Odsjeka za povijest Filoz. fakulteta u Zagrebu, br. 7—8 (1969/70), str. 5—18; *Isti*: Die bosnische dualistische Bewegung. »Kairos«, Salzburg, Heft 4 (1979), str. 301—319; *Isti*: Dualističke dileme na rusko-finskom dodirnom području u XI st. Radovi Instituta za hrv. povijest Sveuč. u Zagrebu, vol. 14 (1981), str. 1—41.

daktor, koji svoje sjedinjavanje starih pratektova nije izvršio prije kraja VI. st. pr. n. e.,<sup>12</sup> dualističke komponente u toj mitskoj građi nipošto ne smatra a priori tuđima svome duhovnom ambijentu. On ih priznaje i prihvaća, ali s težnjom da njihov smisao interpretira i preusmjeri k drugim i drukčijim dogmatskim ciljevima. U tu svrhu on bitno važni, dualistički scenarij priče o Jobu razbija, a završnoj poli njegova okvira čak i ne dopušta da bude iznesen. Uzrok i svrha tome mogao je biti samo jedan: teološkoj koncepciji judaičkog monoteizma u nastajanju, što ga zastupa redaktor, nije više odgovarao drevni oslonac dileme o pravdi i nepravdi, o Dobru i Zlu, na dihotomičko, dualističko objašnjenje kozmičkog poretka, i on stoga, umjesto završnog sučeljavanja Boga i Sotone, i opet na nebu, ali s rezultatima sveukupne misaone konfrontacije što je sadrži Knjiga o Jobu, svoju redakciju završava glorifikacijom monoteizma i apsolutizacijom Jahveove moći. U tome smislu, rad završnog redaktora Knjige o Jobu je određena etapa u nadvladavanju dualizma kao svjetonazora i načina objašnjavanja svijeta što ga je judaizam ostvario opredjeljujući se, u zemljopisnom prostoru na kojem je od Irana prema mediteranskim prostorima prodirao iskonski dualizam, za radikalnu koncepciju monoteizma, svojstvenog i karakterističnog za izgrađeni i dovršeni sistem svojih vjerskih objašnjenja.

---

<sup>12</sup> C. Kuhl, cit. dj., str. 269: »Knjiga o Jobu tako je bezvremenska, da se (sc. o vremenu njezina nastanka) ne može reći ništa određeno. Ali usporedbom s drugim starozavjetnim spisima može se ona pripisati vremenu sužanjstva ili ranim razdobljima nakon njegova završetka.« Babilonsko sužanjstvo traje od 586. do 539. pr. n. e., pa bi, prema tome, nastanak konačno redigiranog sastava trebalo datirati krajem VI. st. U prilog toj postegzilskoj vremenskoj odredbi govori i prisutnost refleksa iz babilonskog epa Enuma Eliš u Knjizi o Jobu, koji su u hebrejsku tradiciju najneposrednije mogli ući u vrijeme masovnog boravka hebrejskog stanovništva u Mezopotamiji. Time bi rano postegzilsko doba bilo datum *ante quem non*. Vremenski raspon u suprotnom smjeru ostaje, međutim, neomeđen. Njegovu bi granicu možda bilo moguće postaviti kronološkim definiranjem »pravovjernih« dogmatskih intervencija što ih vrši redaktor do danas sačuvanog oblika Knjige o Jobu, jer su upravo te judaičke pravovjerne koncepcije bile poticaj da se stari mitovi, naracije i životna iskustva iz neposredne stvarnosti oblikuju kao vjerska pouka. Time konačno kronološko određenje redaktorskog završnog zahvata postaje predmetom genetičke analize judaizma i njegove institucionalizacije.

## GNOSTIČKA UTJEHA U »PROPOVJEDNIKU«

Mala starozavjetna knjiga, poznata po hebrejskom nazivu »Kohelet« ili, u Septuaginti i Vulgati, »Ecclesiastes«, a u prijevodima na hrvatski kao »Propovjednik«, pripada među najatraktivnije starozavjetne zbirke misli o čovjeku, svijetu i stvarnosti,<sup>1</sup> pa je nekim svojim izrekama stekla i široku

---

<sup>1</sup> Usp. o tome: K. Galling: Stand und Aufgabe der Koheletforschung, Theologische Rundschau, 6, 1936, Tübingen. Također: W. Zimmerli, Die Weissheit des Predigers Salomo, 1936; W. E. Staples, The »Vanity« of Ecclesiastes, Journal of Near Eastern Studies, 2, 1943, Chicago, 1943; H. L. Ginsberg, Studies in Kohelet, N. Y. 1950; R. Gordis: Koheleth, The Man and his Work, N. Y. 1951; C. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments, Bern, 1953; A. Weiser: Einleitung in das Alte Testament, Göttingen, 1957.

popularnost (Npr.: »Vanitas vanitatum, et omnia vanitas«, u prij. »Taština nad taštinama, i sve je taština«, gl. I, stih 2; ili »Nihil sub sole novum« — »Ničega novoga nema pod suncem«, gl. I, st. 10).<sup>2</sup>

Svestrana kritička izučavanja teksta, svrstanog u 253 stiha i 12 poglavlja, pokazala su da cijeli sastav nema jedinstvenu strukturu niti je tematski zaokupljen istim i jedinstvenim pitanjima.<sup>3</sup> Iz te konstatacije neminovno slijedi cio niz poticaja za daljnja i dublja odgonetavanja: i provenijencije teksta, i njegova autorstva, i njegova vremenskog nastanka, a i misaonih preokupacija iz kojih su različite formulacije i izražena stajališta nastala. Takvi su poticaji urodili studijama koje nastoje utvrditi veze i tragove drugih, djelomice i mnogo starijih sastavaka na tekst »Propovjednika« (npr. utjecaje različitih staroegipatskih tužbalica i jadikovki nad smislom čovjekova života<sup>4</sup>) ili pak različitim atribucijama u pogledu njegova autorstva. Pritom, u prvome redu, čini se da je općenito usvojeno da njihov autor nije, niti je mogao biti kralj Salomon (970—930), sin Davidov (1010—970), kako se to kazuje već u prvom stihu Koheletova spisa. Kao i drugi starozavjetni tekstovi poučnog karaktera (Poslovice, Knjiga mudrosti, bez obzira na sve svoje raznorodne sastojke), on je pripisan Salomonovu imenu da bi starinom i legendarnom slavom toga vladara pribavio sebi ugled i posvećenje. Ali razvezivanje od Salomonova imena nije urodilo jedinstvenim zaključkom: radi li se o jedinstvenom djelu jednoga autora ili o jukstapoziciji različitih izreka, koje je neka poimence i kronološki nepoznata ruka manje ili više nepovezano sjedinila u umjetno harmoniziranu cjelinu, što bi, sa svoje strane, nametalo predodžbu i o raznovremenosti nastanka pojedinih dijelova teksta i, možda, višestrukosti njegovih prerada i redakcija.<sup>5</sup>

Sve te dileme skrajnje je teško razjasniti traganjem za podacima o autoru, ili o autorima, s pomoću samoga teksta ili pak komparacijom s drugim drevnim literaturama, utoliko više što u njemu gotovo i nema aluzija koje bi omogućavale povezivanje bar nekih dijelova teksta uz određene povijesne događaje. Izuzetak, možda, čine samo dvije napomene, obje nalik na povijesne naracije. U gl. IX, 13—15 kazuje se: »Još i ovu vidjeh mudrost pod suncem, a učini mi se najvećom. Bijaše malen grad i malo je ljudi živjelo u njemu; i na nj napade moćan kralj, opkoli ga, podiže oko njega opsadne tornjeve i savršeno podsjedne. Ali se u njemu našao siromašan i mudar čovjek te ga spasi svojom mudrošću; no nitko se poslije nije više sjetio toga siromašna čovjeka.«<sup>6</sup> Sličan, no još općenitiji je tekst X, 16: »Jao tebi, zemljo, kojoj je kralj još dijete, a njezini se velikaši već izjutra goste.«<sup>7</sup> Prvi od navedenih ulomaka mogao bi upućivati na neki povijesni događaj, pa bi njegovo određenje moglo dati datum ante quem non, ali, nesumnjivo, samo za ta tri navedena stiha, a ne za bilo što drugo. Bilo bi, također, zanimljivo tim putem doznati i zemlju i ambijent u kojem se događaj zbio, iako je,

<sup>2</sup> Cit. po »Biblia Sacra« Vulgatae editionis, juxta exemplaria et typographia apostolica vaticana, Romae, 1952 et 1953, ed. V. Loch, Ratisbonae, 1872.

<sup>3</sup> V. C. Kuhl, cit. dj. str. 285.

<sup>4</sup> V. o tome A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1916<sup>3</sup>; P. Humbert: Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel. Neuchâtel, 1929.

<sup>5</sup> V. o tome C. Kuhl, Cit. dj., na istome mj.; A. Weiser, Cit. dj. str. 117 i sl.

<sup>6</sup> Cit. po tekstu Vulgate, u nav. izd., T. II, str. 264—5.

<sup>7</sup> Cit. izd. Vulgate, II, str. 265.

čak i u tom slučaju, pripovijedanje moglo donijeti famu i iz velike daljine, kao primjer i pouku, sve do zapisivača, koji nikada nije vidio, ni bio blizu, sretnoga, spašenoga grada. Drugi citirani ulomak prema mišljenju izdavača Vulgate (u navedenom izdanju), aludira na proroka Izaiju III, 4: Gospod kažnjava Jeruzalem i Judeju, uz ostalo i time što im »Dječaka stavlja za gospodara nad njima«. Budući da je Izaija djelovao kao prorok između 742. i 701, slijedilo bi da citirani ulomak ne bi unatrag prelazio početak VII. st. pr. n. e. Ali čak i ako Ekleziastov uzvik (»Jao tebi, zemljo...«) zaista i jest odjek Izaijine strepnje pred Božjom kaznom nad Izraelcima zbog njihova nepoštivanja Jahveovih zakona, i taj je odjek mogao preploviti stoljeća i ostati neupotrebljiv i za identifikaciju Ekleziastove osobe i njegova vremena. Tako, zaista, u tu svrhu preostaju samo unutrašnji sadržaji i jezikoslovna obilježja teksta, u kojem ima znakova o znatnom utjecaju aramejskog jezika,<sup>8</sup> pa se čini da glavninu teksta treba pripisati III. ili čak II, st. pr. n. e., s njegovim znatnim utjecajem helenizma na sve zemlje Prednjega Istoka.<sup>9</sup>

Od tih kronoloških i personalnih određenja čini se, međutim, mnogo važnijim misaono grupiranje izrečenoga sadržaja i nastojanje da se odredi kakvo je naziranje o čovjeku i smislu života u njemu iskazano. Eventualna mogućnost da se tekst na taj način svrsta u nekoliko intelektualnih, emotivnih i epistemoloških portreta, bila bi tada oslonac za identifikaciju zasebnih subjekata, nastalih i izgrađenih na osebnom, sebi svojstvenom doživljaju stvarnosti i na filozofiji života koja je iz toga doživljaja proizašla.

U tome smislu, zaista je moguće ocrtati nekoliko zasebnih pogleda na život, koje do danas sačuvani tekst »Propovjednika« ređa u kontinuitetu, često bez obzira na izrazite opreke misaonih sistema, a ponekad retuširane naknadno dodanim ili umetnutim, veznim izrekama, koje, najčešće, nastoje retuširati skrajni pesimizam autora umovanja ili, naprotiv, neki »epikurejski« hedonizam, s pomoću crkveno i vjerski besprijekornih rektifikacija.

Tako Prvo i Drugo poglavlje »Koheleta« daju riječ subjektu koji bolno osjeća prolaznost svega i uzaludnost čovjekovih nastojanja. Najavivši uvodnim rečenicama svoj zaključak, da je sve ispraznost i taština (I, 2), Propovjednik veoma poetskom naracijom, kojoj ima malo što ravno u svjetskoj lirici sve do Hofmannsthala, iznosi svoju spoznaju o prolaznosti. Ali ta konstatacija pretvara se u dramu opstanka tek time što je sveopća prolaznost jednaka uzaludnosti: nikakav ljudski napor ne vodi ni do kakva rezultata, i sve što je bilo nestat će bez traga i bez spomena (I, 3—11). Takva ocjena opstanka, nema, dakako, nikakve veze s transcendentizmom kršćanstva i transponiranjem smisla u metafizičke domene vječnoga opstanka u zagrobnom spiritualitetu izvantvarne, vječne, božje sfere posmrtnoga ljudskog uzvišenja.

Na tu poemu, koja je u sebi zaokruženi filozofem, nadovezuje se neke vrste priča autobiografske intonacije. Netko, poražen bolnom spoznajom uvodnog filozofema, laća se da izučavanjem smisla svega što postoji pronađe izlaz. Ali, sve se to posezanje za mudrošću naposljetku zaista razotkriva kao »taština i trka za vjetrom«. Potvrđuje se realna zasnovanost uvodnog filozofema i formulira tvrdnja da nikakva mudrost ne vodi ni do čega. »Autobiograf« tada pokušava s lijekom užitka i veselja, a zatim i askeze. Ali o is-

<sup>8</sup> V. C. Kuhl, cit. dj. str. 288.

<sup>9</sup> V. C. Kuhl, na istome mjestu.

kustvu odricanja ipak se ne kazuje ništa. Naprotiv, sve se izlaganje preobće i građa izlaže u naopakom redosljedu: Najprije je opisano ostvarivanje blagostanja, materijalnog bogatstva i uživanja koje završava spoznajom da su i sva ta nekorisna i besmislena te se »autobiograf« okreće izučavanju mudrosti, kao da već ranije nije prikazao obratni redosljed u razvoju spoznavanja: Čovjek razočaran mudrošću poseže za uživanjima.

Ovakva vrtnja oko tematike odaje kompilativnost rada. Služeći se predloščima koji su sadržavali, s jedne strane, uvodni filozofem, a s druge strane primjere o bezizglednosti čovjekova umovanja, jer se njime ne može otkriti bitna tajna opstanka ni izmijeniti fatalnost čovjekova položaja, te primjere o ispraznosti jagme za materijalnim dobrima, sastavljač teksta nije bio kadar izgraditi sustavan rast izlaganja k cilju jedinstvene i sređene generalizacije spoznaja. Ipak, u takvome izlaganju, »Autobiografovo« izučavanje mudrosti rezultira novim, drukčijim tekovinama: mudrost je jednaka ludosti ne zbog toga što čovjek ne može otkriti posljednju tajnu bitka, nego zbog toga što i luđaka i mudraca na kraju zadešava ista sudbina smrću kao završetkom života (II, 17). Uslijed toga pripovjedaču je »omrznuo sav njegov trud«. Ali sada opet ne zbog toga što rad i blagostanje nisu bili kadri da mu osiguraju život bez konačnog odlaska iz njega, kakav čeka i luđaka, nego zbog toga što čovjek plodove svoga rada mora nakon smrti ostaviti nekome drugome koji se nije trudio oko svega toga. Pa ipak, poslije svega očajanja kojem se bio gotov prepustiti videći da će sva stečena dobra preuzeti netko drugi, pripovjedač se ponovo vraća onome što je tobože prethodilo njegovu izučavanju mudrosti, naime tezi o uživanju i veselju, za koje se već uvjerio da »i od toga nema koristi pod suncem« (II, 11), pa je zbog toga uzeo izučavati mudrost. Tako se na navođenje primjera koji ilustriraju uvodni filozofem beznadnosti i očaja nadovezuje novi filozofem koji je očito ugrađen iz nekoga drugoga kodeksa o čovjekovu ponašanju: »Zar ima išta bolje za čovjeka nego da jede i pije i da gleda da mu bude dobro od truda njegova?« (II, 24). Tako se sveukupno izlaganje prvih dvaju poglavlja završava oprekom svemu što je prethodilo: »Svako djelo, sve što biva pod suncem, sve je taština i trka za vjetrom« (I, 14; II, 17; II, 22); i mudrost i ludost — sve je »trka za vjetrom« (I, 17); i veselje i užitak samo je taština (II, 1).

Sve navedeno uspoređivanje navodi na zamisao da je izlaganje Prve i Druge glave »Propovjednika« razapeto između dva oprečna filozofema: između spoznaje o besmislenosti života i doktrine o napuštanju truda oko spoznaje bilo kakva višega smisla i prihvaćanju opstanka na temelju neposrednih udovoljavanja potrebama tijela. Između ta dva stožera ljulja se redaktorova egzemplifikacija, slabo koherentna sama u sebi i stoga nošena kao lađa na suprotnim vjetrovima, bez kompasa, svim širinama toga raspona, no vazda obojena crnim intonacijama beznađa.

Takvo duhovno stanje nipošto nije moglo zadovoljiti nekoga nepoznatog, poznoga redaktora. Stoga on dodaje hedonističkim filozofemu poučni dodatak: i jedenje i pijenje dolazi iz božjih ruku; jer tko može jesti i uživati bez njega?! Bog, naime, po svojoj namjeri daje valjanu čovjeku i mudrost, i znanje, i radost; a grešniku daje trud i dodatnu brigu da sabire i skuplja i predaje onome tko je Bogu po volji. Tako je pozni redaktor ne samo poduzeo da druge tekstove uskladi i učini upotrebljivima za tradicionalna vjerska poimanja, nego je i saznao osebujnu teoriju klasnoga poretka: onaj tko je primoran da



radi za drugoga u tom je položaju zbog toga što je grešnik. A onaj tko plodove takvoga rada uživa, zahvaljuje to okolnosti što se Bogu sviđa («... qui placuit Deo», II, 26). Začudo, bez ikakve smisaone veze, i ta je pouka, očito samo zbog formalnih razloga, popraćena refrenom: »I to«... (to jest da Bog daje mudrost, znanje i radost onome tko je u njegovoj milosti, a onome tko mu se ne sviđa, tovari obaveze i radne terete) ... »je taština i samo pusta tlapnja« (ili, kako to neki prevodioci iskazuju: trka za vjetrom).

Treće poglavlje Propovjednikove knjige počinje i opet veoma poetskim izlaganjem koje je vrlo srodno uvodnom filozofemu o prolaznosti (III, 1—8) a govori kako sve ima svoje vrijeme u sveopćoj prolaznosti; ništa nije zauvijek; sve nastaje i svega jednom nestaje. Svojim unutrašnjim misaonim jedinstvom i visokom pjesničkom ljepotom, ono se doima kao neposredni nastavak uvodnog filozofema, nakon kojega je sastavljač uklopio svoju egzemplifikaciju da bi se, nakon međusobnog vezivanja različite građe, vratio glavnomu toku prekinutog teksta.

Stihovi koji slijede od III, 9 do kraja poglavlja (III, 22) samo su izmrvljeno ponavljanje teksta koji je bio umetnut ili pridodan glavnim filozofemima I. i II. poglavlja. Tako se navode fragmenti: da Bog opterećuje čovjeka nevoljama da bi ga mučio njima (III, 9), što bi se (bez teksta II, 26, koji sadrži redaktorovu teoriju klasnog poretka) moralo uzeti kao optužba prema Bogu da namjerice, bez vidljiva razloga kinji čovjeka stradanjima. I uvjerenje uvodnog filozofema da čovjek ne može shvatiti smisao postojanja (I, 8) ovdje je izraženo izopačeno, kao neka vrsta božje pakosti, koji je svijet predao čovječjemu istraživačkome duhu na izučavanje, ali tako da čovjek nikad ne uzmogne shvatiti svijet od početka do kraja (III, 11). Na to, i opet bez vlastita korijena, nadovezuje se hedonistička teza da je čovjeku najbolje da se veseli i uživa (III, 12), no tome redaktor smjesta dodaje i svoju korekciju iz II, 24, 25, da je i to uživanje u jelu i pilu dar Božji, nakon čega slijedi glorifikatorski dodatak o božjem savršenstvu (II, 14). U raznovrsni slijed fragmenata unijeta je zatim kratka ali veoma radikalna kritika zemaljskog poretka: »Vidjeh kako pod suncem umjesto prava vlada bezbožnost, a umjesto pravde nepravda«,<sup>10</sup> da bi i tu katastrofalnu ocjenu stvarnosti pozni redaktor ublažio: Bog će suditi bezbožniku; njegova je sila privremena; a stradanja postoje da bi Bog čovjeka iskušao (III, 17, 18). No tu se redatoru omakla i veoma nezgodna napomena, podrijetlom iz nekoga drugog, do krajnosti pesimističkog naziranja: Bogu je svrha da čovjek spozna da su ljudi naprosto što i stoka; ništa čovjek ne nadvisuje životinju,<sup>11</sup> a i ne zna se da li se duh Adamovih sinova uspinje ni da li duh stoke silazi (III, 18, 19, 21); i jedni i drugi odlaze na isto mjesto: od zemlje su načinjeni i u zemlju se jednako vraćaju.<sup>12</sup> Činilo se, naposljetku, da je takvo naziranje bilo najprikkladnije dovršiti dodatkom koji pripada hedonističkom filozofemu o tome da za čovjeka nema ničega boljeg od uživanja i radosti nad svojim djelima,

<sup>10</sup> Vulgata, u cit. izd. str. 260; prijevod *Silvija Grubišića*, u izd. Biblije »Stvarnosti«, Zagreb 1968, ima: »Još vidim kako pod suncem umjesto pravice vlada nepravda i umjesto pravednika zločinac.« V. to izd. str. 638.

<sup>11</sup> »nihil habet homo jumentum amplius«, Vulg., cit. izd. T. II, str. 260.

<sup>12</sup> »... de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur«, Vulg. cit. izd., t. II, str. 260.

i to je ono što mu pripada.<sup>13</sup> Na taj način i Treće je poglavlje sagrađeno na rasponu dvaju oprečnih filozofema, istovjetnih onima iz I. i II. pri čemu je uvodni filozofem iz I. pogl. proširen daljnjim izlaganjem na istoj razini, a hedonistički je filozofem, na drugom polu raspona, dobio okrnjen i ublažen oblik usmjerenjem radosti čovjekove na plodove njegova rada koji su mu nagrada. Sam raspon popunjen je razmravljenom, nekoherentnom građom različitog podrijetla, djelomice i ponavljanjem već rečenoga u gl. I. i II.

Četvrto poglavlje ostaje potpuno izvan tematike dvaju filozofema, ali se u njemu neočekivano pojavljuje izrazito socijalna problematika. Iako se saopćavanje izriče u prvome licu, kao i u tekstu Autobiografa, koji sebe naziva kraljem u Izraelu (I, 12), taj izvjestilac nikako nije mogao biti ista ličnost kao onaj koji je u II. gl. sazdao svoje blagostanje posjedom palače, zemlje, voćnjaka i vinograda, nakupovao robova i robinja, imao slugu u kućanstvu, goveda i ovaca više negoli itko, nagomilanog srebra i zlata i svakovrsnog blaga (II, 4—8). Jer prvo lice singulara iz Četvrtog poglavlja uočava izraziti klasni antagonizam: »Vidjeh nasilja što se pod suncem vrše; suze potlačenih,<sup>14</sup> no nikoga da ih tješi; a ne mogu se oduprijeti svome tlačitelju jer nema niotkuda pomoći« (IV, 1). Govornik je do te mjere na strani obespravljenih, da je smatrao mrtve sretnijima od živih, a sretnijim od jednih i drugih one koji se nisu ni rodili te ne vide zla što se zbivaju pod suncem (IV, 2, 3). Među ljudima vlada samo zavist zbog svakoga uspjeha bližnjeg; ljudi mahnilo gramze za materijalnim dobrima zbog nezasićenosti bogatstvima (IV, 4, 8), a bolja je jedna šaka mira negoli pune pregršti, s mukama i snuđenom dušom (IV, 6).<sup>15</sup> Iza toga slijedi posve samosvojna pohvala uzajamnoj pomoći među ljudima (»padne li jedan, drugi će ga podići«, i sl., IV, 9—12), a za njom naracija koja je možda aluzija na neko političko, povijesno zbivanje: Bolji je siromašan i razborit mladić negoli kralj, star i lud, a više ne prima savjeta; jer onaj i iz zatvora može doći na prijestolje, dok drugi, iako rođen u vladanju, propada u bijedi.<sup>16</sup> Potom se navodi kako su svi živi pošli za tim mladićem i bezbroj je bilo svijeta pred kojim je išao (IV, 13—16). Ali premda je ta eventualna aluzija, kojoj bi povijesnu osnovu tek trebalo otkriti, započeta nedvojbenim opredjeljenjem za mladića, siromašna i mudra, ipak ga redaktor bez vidna razloga poništava: No i to je bilo taština i isprazna tlapnja,<sup>17</sup> domećući vrednovanju mladosti i razuma nasuprot starosti i neprimanju savjeta beznadni refren, koji ničim ne proizlazi iz prethodnog pasusa. Još je manje ukorijenjen slijedeći dodatak kojim završava IV. glava: »Kad ulaziš u hram, pripazi na svoj hod« te usto uputa o žrtvovanju (». . . mnogo je naime bolja poslušnost« — sc. prema zapovijedima Božjim — »od žrtvi luđaka«) koja je, po mišljenju redaktora Vulgate, preuzeta iz I. Knj. o kra-

<sup>13</sup> Vulg. cit. izd., t. II, str. 260; I. E. Šarić, *St. Zavjet*, Sarajevo, 1942, ima: »To je plaća njegova.« *Silvije Grubišić* u izd. »Stvarnost« ». . . jer to je ljudska sudbina.«

<sup>14</sup> I. E. Šarić, *S. Grubišić*; Vulgata ima: »lacrymas innocentium«, cit. izd. str. 261.

<sup>15</sup> Vulgata, cit. izd., str. 264 ima: »cum labore et afflictione animi«. I. E. Šarić redovno prevodi »afflictio animi« ili »spiritus« s »trka za vjetrom«, dok *S. Grubišić* s »pusta tlapnja«.

<sup>16</sup> Vulgata, cit. izd.: ». . . et alius natus in regno, inopia consumatur«; I. E. Šarić: ». . . a bio se je siromašan rodio pod tim kraljem«; *S. Grubišić*: ». . . iako se rodio kao prosjak u svom kraljevstvu«.

<sup>17</sup> I. E. Šarić: trka za vjetrom.

ljevima, XV, 22 i oslanja se na proroka Ozeja, VI, 6.<sup>18</sup> Time je u cijelosti veoma potresna ekspozicija četvrtog poglavlja, s razotkrivanjem klasnog antagonizma što ga je iskonski zapisivač upotrijebljene opservacije uočio u vremenu koje promatra i počeo iznositi, prekinuta, pa je ostala nedovršena i krnja, da bi na njezin lom slijedila raznovrsna skrhana građa, različitog smisla, podrijetla i značenja.

Čini se da je napuštanjem teme o smislu opstanka i, zatim, o strahotnosti klasnog raskola u društvu, kojih se redaktor okanio, ne preuzevši iz svojih izvora njihov daljnji razvoj i, možda, zaključke što su iz njihovih temeljnih nazora slijedili, redaktor osvojio prostor u knjizi »Propovjednika« za nesmetano davanje niza vjerskih i etičkih uputa: Ne valja uludo brbljati pred Bogom; zavjet s Bogom treba ispunjavati; boj se Boga (V, 1—6). Ali nakon toga on prelazi na najraznovrsnije aforističke opaske: Ne treba se čuditi što se pravo i pravednost na zemlji povređuju i što je siromah na svijetu zaobljen. Začudo, to je tako: jer viši pazi nad visokim, a još viši nad obadvojicom. Sva korist od toga je što postoji kralj koji služi zemlji (V, 7, 8). Tko ljubi novac, nema ga nikada dosta; bogatstvo ne da bogatašu zaspati; skupljeno blago može biti na propast vlasniku; bogataševu sinu može se desiti da i ne baštini ništa; kad čovjek umire, u grob odlazi gol kao što se i rodio. Iz svih tih pouka što ih donosi iskustvo, sakupljač aforizama izvlači zaključak: »Što ima čovjek od toga da se trudi za vjetar?« (V, 15), pa nalazi utočište u hedonističkom filozofemu: prava je sreća čovjeku jesti i piti i biti zadovoljan uza sav svoj trud (V, 17). O smislu svoga života tada više i ne mozga mnogo, jer ga Bog drži zaokupljena radošću njegovog srca (»...eo quod Deus occupat deliciis cor ejus« Vulg., cit. izd. str. 262).

Šesto poglavlje izrazito je nekonsistentno lutanje u spletu oprečnih misli. Bolje je nedonošćetu koje se nije ni rodilo živo, negoli čovjeku koji ima bogatstvo, slavu i brojnu obitelj, ali ništa od toga ne može uživati (VI, 2—5). Dodajući tome još grublju radikalizaciju hedonizma: »Sav je trud čovjeka za usta njegova« (VI, 7), sa žalbom se ističe empirija: »...ali se nikad ne utiša čežnja njegova« (VI, 7), a u tom su svi jednaki, i mudrac i siromah (VI, 8). No, u opreci s hedonističkim filozofemom, koji se svakom prilikom dosad nudi decidiranom tvrdnjom »da nema ništa bolje za čovjeka« (II, 12), da je »dobro i lijepo« za čovjeka da jede i pije i uživa, Šesto poglavlje u svom završetku odriče i odbacuje pređašnju nepobitno povoljnu ocjenu hedonizma: »Jer tko zna što je dobro za čovjeka za malo ništavnih dana života njegova što prolaze brzo kao sjena?« (VI, 2),<sup>19</sup> u čemu kao da je odjek Uvodnoga filozofema, koji je izražavao mišljenje da je sva jagma za materijalnim dobrima samo taština i trka za vjetrom, od čega nema nikakve koristi pod suncem (II, 11).

Sedmo poglavlje donosi ponovo teške intonacije pesimizma: bolji je dan smrti nego dan rođenja; bolja je zabrinutost nego smijeh; bolje je ući u kuću žalosti negoli onamo gdje je gozba... (VII, 1—3, 8), a da se pritom ne obrazlaže zbog čega je opravdano takvo opredjeljenje. Ali sastavljač ne

<sup>18</sup> *Vulgata*, u cit. izd., ima završnu rečenicu IV. gl. »Ecclesiasta« u ovom obliku: »Multo enim melior est obedientia, quam stultorum victimae...« *I. E. Šarić* ima cijeli stih 17 ovako: »Pripazi na nogu svoju, kad ideš u kuću Božju! Njemu se približiti, da slušaš, bolje je nego što prinose žrtve luđaci.« *S. Grubišić*, cit. izd., str. 639: »Priđi da mogneš čuti — žrtva je valjanija nego prinosi luđaka...«

<sup>19</sup> *Vulgata*, cit. izd., VII, 24, 25, str. 263.

ostaje na toj tematici, nego je napušta, pa niže različite praktične upute: globaljenje drugoga čovjeka i mudraca može učiniti ludim; podmićivanje kvari čovjeku srce; ne valja se prepuštati srdžbi; ne valja hvaliti prošlost pred sadašnjošću; mudrost je korisna: ona je čovjeku zaštitna kao i novac; ako je čovjeku dobro, treba da bude radostan, a ako mu je zlo, neka misli da je i to odredio Bog, da čovjek ne bi pogodio kakva mu je budućnost; ne valja biti prepravedan, a ni premudar, ni preopak, a ni lud. Nitko nije potpuno pravedan; ne valja pripisivati preveliku važnost govorkanjima, i t. sl. To poglavlje u više navrata hvali i preporučuje mudrost (VII, 4, 5, 12, 19), ali se u raznolika aforistička izlaganja uključuje i tvrdnja da je mudrost nedostižna (VIII, 23), a bivstvo se stvari ne može spoznati (VII, 24).<sup>20</sup> Na to klonuće uma pred nespoznatljivim nadovezuje se neočekivana filipika protiv žena: »...gorča je od smrti žena; jer ona je lovačka mreža, srce joj je zamka a ruke su njene okovi« (VII, 26); »Među muškarcima od tisuće nađoh jednoga, a od žena među svima ne nađoh ni jedne«.

U suprotnosti s predašnjim negiranjem mudrosti, Osmo se poglavlje vraća pohvali mudrosti (VIII, 1, 5), da bi je na kraju teksta (VIII, 17) i opet radikalno poreklo: »nitko ne može dokučiti što se zbiva pod suncem; jer koliko se čovjek više trudio istražujući, toliko će manje to dokučiti; čak ako mudrac i kaže da zna, neće moći doznati«. U razmaku između tih dviju epistemoloških opreka rađaju se raznovrsne maksime: treba izvršavati zakletvu prema kralju, jer je kraljeva riječ moćna (VIII, 2—5); nitko ne može izbjeći smrti (VIII, 8); zlo ne oslobađa onoga tko ga čini (VIII, 8); na svijetu vlada nepravda, pa bezbožnici prolaze dobro, a pravednici stradavaju (VIII, 10; 14), i stoga to redaktor retušira obećanjem: »...bogobožnima bit će dobro, jer se boje Boga, a bezbožniku neće, ... jer se Boga ne boji« (VIII, 12, 13). Ali upravo na tu pravovjernu korekciju pridodana je konstatacija koja s netom izrečenim poukama nema veze: »I to je taština«! (VIII, 14). Ne može, naime, biti ispraznost i taština ogorčena konstatacija: Pravednike stiže sudbina opakih, a opake sudbina pravednika (VIII, 14), nego je ta konstatacija dio nekoga ojađenog traktata, kojemu su se fragmenti višekратно pojavljivali i u dotadašnjim maksimama. Oni se afirmiraju i u prvim stihovima Devetog poglavlja: Pravednoga, čistoga, dobrog, onoga koji žrtvuje zadesava ista kob kao i opakoga, nečistoga, grešnika, koji ne žrtvuje nikada i nikakve prednosti ne donose valjane etičke kvalitete. Baš to je najgore od svega što se zbiva pod suncem što se svima dešava isto. Zbog toga je čovječje srce tako puno zla i prezrenja cijeloga života; a nakon toga silazi se k mrtvima (IX, 2, 3).<sup>21</sup> Nema nikoga od onih koji još žive a da im takav ishod nije siguran.<sup>22</sup> Ovakav gorki zaključak čini se da se nadovezuje na uvodni filozofem o prolaznosti i beznadnosti života, koji se dotad u svemu izlaganju iskazivao kao oprečan drugome, hedonističkom ocjenjivanju opstanka. Ali upravo Deveto poglavlje postavlja među njima most: Smrt je potpuno i konačno ništavilo. Nestaje svega od čega se sastojao život: nema više ni ljubavi, ni mržnje, ni žudnje,

<sup>20</sup> *Vulgata*, cit. izd., str. 264, IX, 3: »Hoc est pessimum inter omnia, quae sub sole fiunt, quia eadem cunctis eveniunt; unde et corda filiorum hominum implentur malitia et contemptu in vita sua, et post haec ad inferos deducuntur.«

<sup>21</sup> *Vulgata*, cit. izd. str. 264, IX/4: »Nemo est, qui semper vivat, et qui hujus rei habeat fiduciam.«

<sup>22</sup> *Vulgata*, cit. izd., str. 264, IX, 4: »Melior est canis vivus leone mortuo.«

ni spomena; zauvijek nestaje svakog udjela u svemu tome (IX, 5, 6). Upravo zbog toga bolje je biti živi pas negoli mrtav lav.<sup>23</sup> Zbog toga: jedi s radošću kruh svoj, pij vesela srca vino svoje, u svako doba nosi haljine bijele, nikada na tvojoj glavi neka ne usfali ulja, uživaj život sa ženom koju ljubiš, što god nakaniš učiniti, učini dok možeš, jer nema ni djela, ni umovanja, ni znanja, ni mudrosti u podzemlju kamo odlaziš (IX, 7—10).

Posve zasebne cjeline čine završni stihovi Devetog poglavlja. Razotkriva se izraziti relativizam: uspjeh ili neuspjeh u životu ne ovisi ni o volji božjoj, ni o čovjekovu ponašanju. Sve ovisi o sreći i vremenu (IX, 11). No sastavljač veoma brzo napušta tu važnu temu potpuno nerazrađenu, da bi opisao sudbinu nekoga maloga grada, što ga je od opsade mudrošću spasio neki siromah, ali za to nije dobio priznanja. Na tome primjeru ponovo se glorificira mudrost, koja je u ranijim odsječcima mnogo puta bila prikazivana kao posve bespomoćna. I u Desetom poglavlju mudrost doživljava rehabilitaciju, ali se ona promatra kao praktičko ponašanje koje štiti od neprilika; ne valja izazivati gnjev vladara; ni u mislima ne psuj kralja, a ni bogataša, jer se i to može doznati; tko drugome jamu kopa, lako sam u nju padne; riječi mudraca pune su miline, a luđak mnogo brblja, uslijed lijenosti propada, i sl. (X, 4, 20, 8, 13—14, 18). U to nizanje pouka uklapa se i poneka opaska o državnom i političkom poretku: vladalac neka na visoko mjesto ne postavlja luđaka, a da valjani ljudi ostaju zanemareni (X, 6); iz nekoga, možda povijesnog primjera, izvlači se pouka: teško zemlji kad joj je kralj dijete, a velikaši već odjutra pijančuju (X, 16, 17).

Jedanaesto poglavlje nastavlja s dobrim uputama: Tko uvijek pazi na vjetar, nikad neće pristupiti sijanju: tko uvijek motri na oblake, nikad neće postići žetvu (XI, 4); treba raditi neumorno, od jutra do noći (XI, 6), da bi i opet jednom bila porečena mogućnost spoznaje posljednjih tajni (XI, 5) i zatim iznesen trijumfalni poziv na radovanje životu: Ako čovjek živi i mnogo godina, neka se veseli u svima (XI, 4); ljupka je svjetlost; godi očima vidjeti sunce (XI, 7, 8). Uz opomenu da valja misliti da će i crnih dana biti mnogo (što se popraćuje refrenom: Taština je sve što će doći!) razvija se u zaključku himna mladosti, radovanju: idi putovima srca svoga i slijedi želje svojih očiju (XI, 9); ukloni žalost od srca svojega i otjeraj boli od tijela svojega, jer je prolazna mladost i nestaje crna kosa (XI, 10). Pa ipak, da hedonizam ne bi ostao neograničen pobjednik, ditirambični ton dobiva dodatak: Ali znaj dobro da će ti za sve to suditi Bog (XI, 9). To opominjanje, kojim se potire ili bar relativira hedonistička preporuka, nastavlja se i u Dvanaestom poglavlju: Još u mladosti treba misliti na Boga, a ne tek kad pomrači sunce i dođu nesreće, pa čovjek odlazi u svoj vječni dom, a narikače već se kreću ulicama (XII, 1—6). U zaključku sastavljač cjeline ponavlja konstataciju iz III/20: »I vraća se prah u zemlju kao što je iz nje i došao.«<sup>24</sup> Ali u tome je zaključku sadržana pravovjerna dopuna, o kojoj cio tekst »Propovjednika«, sve do samog završetka, nije iznio ni najmanjeg nagovještaja: »... a duh se

---

<sup>23</sup> *Vulgata*, cit. izd., XII, 7, str. 266: »Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat...«

<sup>24</sup> *Vulgata*, cit. izd., XII, 7, str. 266: »... et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.«

vraća k Bogu koji ga je dao».<sup>25</sup> No, vjerojatno iz poetskih razloga i da bi se sačuvala vjernost mnogo puta opetovanom refrenu, redaktor i to učenje, da se duša vraća Bogu od kojega i potječe, ne razotkriva kao smisao cijeloga čovjekova opstanka na zemlji (kao što će to činiti kršćanstvo), nego ga proglašava ispraznošću i taštinom, ponavljajući formulu koja je izrečena i uvodno (I, 2): »Taština nad taštinama«, veli Propovjednik, »i sve je taština« (XII, 8).<sup>26</sup>

Preostatak teksta, šest posljednjih stihova (XII, 9—14) doima se kao kratak niz naknadnih pripisa možda čak i četvorice komentatora. Najprije netko dodaje kratku napomenu o Propovjednikovoj osobi i namjerama, koja se doima kao izraz divljenja i kao pohvala njegovoj mudrosti, trudu i dobronamjernosti (XII, 9, 10). Možda je zatim neki daljnji čitač ili redaktor dodao svoju opasku da riječi mudrih ljudi ostaju kao putokazi kojima se pastir stada služi na njegovo dobro (XII, 11), da bi neki treći poručitelj dodao usklik obračunajući se »svome sinu«, o tome kako je mnogo mudrosti potrebno da se napiše knjiga, no da mnogo učenja zamara tijelo (XII, 13). Tek »završna riječ« totalno uklapa sve što je Propovjedniku dano u usta u sistem vjerskog odgoja: »Boj se Boga; izvršavaj njegove zapovijedi; jer svako će ljudsko djelo, bilo dobro ili zlo, skriveno ili vidno, biti izneseno na sud pred Boga« (XII, 13, 14).

Svim iznesenim obilježjima i sadržajima Propovjednikova se knjiga razotkriva kao kompilativno djelo koje građu više različitih spisa, ili izlomljenih ili fragmentarno upotrijebljenih, sjedinjuje u vrlo neizjednačen, u sebi čak i kontroverzan traktat, kojim se očajanja, teška ojađenost nad životnim stradanjima i nepravdama stvarnosti i društvenog poretka svrstavaju u cjelinu kako bi se toj ojađenosti pružila utjeha.

Iz te raznorodne, konstruirane cjeline, čini se da se mogu razabrati četiri, tematski različita nazora o stvarnosti:

- 1) Tema o prolaznosti i besmislenosti života;
- 2) Uvjerenje da se umom ne može dokučiti istina;
- 3) Spoznaja o postojanju klasnog raskola u društvu i o potlačenosti obespravljenih;
- 4) Hedonistička doktrina o uživanju života kao jedinoj vrijednosti u životu.

Njihovo prostorno razvrstavanje u danas poznatoj tekstualnoj cjelini takvo je da oni očito ne izlazu naziranje koje bi bilo logički među sobom povezano, tako da bi se moglo vidjeti kako pojedinačne spoznaje nužno nastaju jedna iz druge, ulančavaju se i pretvaraju u cjelovit, jedinstven svjetonazor. Te se pojedinačne spoznaje među sobom čak i poriču i jedna drugu obezvređuju, što se bez većih teškoća može razotkriti pokušajem njihova idejnog povezivanja. Tako, na primjer, ako se umom ne može dokučiti najdublja i temeljna istina, onda ni uvjerenje da život uopće nema nikakva smisla, ne može biti prihvaćeno kao mjerodavan i pouzdan nazor

<sup>25</sup> *Vulgata*, cit. izd. str. 266: »Vanitas vanitatum vanitas, didit Ecclesiastes, et omnia vanitas«. I. E. Šarić prevodi »vanitas« s taština, a S. Grubišić, u cit. izd., ima »Ispraznost nad ispraznostima, veli Propovjednik, sve je ispraznost«, v. prijev. u izd. »Stvarnosti« Zagreb 1968, str. 643.

<sup>26</sup> V. o tome C. Kuhl, cit. dj., str. 288; F. Dornseiff: *Das Buch Prediger*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellsch., Leipzig, 89/1935, str. 43—249. P. Menzel: *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weissheit Salomos*. Halle, 1889.

na svijet. Ako je život besmislen i uzaludan svaki trud, onda i preporuka o uživanju života, posebno o jelu i pilu, gubi svaku vrijednost kao otkriće nekoga smisla i kao pravilo. Ako je spoznaja o klasnom raskolu društva i o antagonističkom položaju potlačenih i obespravljenih zasnovana na opservaciji realnosti, onda iz nje ne može, iz istoga promatračkog uma, proizaći preporuka da treba uživati život dokle se može, jer nije povučena nikakva konsekvencija iz konstatacije o socijalnim nepravdama; naprotiv, preporučivalac uživanja, koji s očitom ojađenošću govori u ime potlačenih i ne odobrava socijalne nepravde, ne bi mogao svojoj klasi podjarmljenih preporučiti uživanje života kao izlaz iz teškoća što ih uočava.

Zbog takvih oprečnosti čini se da nabrojani kompleksi nazora nisu mišaona tekovina jednoga i istoga intelektualnog subjekta, nego vidici na stvarnost stečeni s različitim pozicija, pri umovanju o različitim aspektima života, koje je neki naknadni obrađivač (a, možda, uzastopno, i nekoliko njih) kalemio jedne na druge, vezujući ih raznovrsnom veznom građom i dodanim pravovjerno-odgojnim poukama usmjeravao ka mogućnosti da budu upotrebljivi kao vjersko poučno štivo.

Iznesena pretpostavka o sadržanoj i podrijetloj raznovrsnosti osnovnih nazora u Koheletovu tekstu nameće potrebu za njihovom identifikacijom.

Teza o uživanju kao jedinom smislu opstanka u literaturi je višekratno sugerirala pomisao na utjecaje grčke filozofije kirenaika i epikurejaca.<sup>27</sup> Kronološki, ta bi pretpostavka morala računati s vremenskim odnosima između doba nastanka onih komentara što ih u sebi sadržava Koheletova zbirka, a prostorno s uvjetima kontakata između sirijsko-palestinskog područja (udio aramejskih jezičnih faktora u originalu Koheleta!)<sup>28</sup> i domene rasprostranjenosti navedenih filozofskih sistema.

Uz pretpostavku da je tekst Koheleta nastao u III. st. pr. n. e. ili čak još kasnije, kako se to ocjenjuje u većini istraživačkih radova,<sup>29</sup> doba u kojem je živio i djelovao Aristip, osnivač kirenaičke filozofske škole, zagovornice načelnog hedonizma (435—350); prethodilo bi nastanku Koheleta za više od stotinu, a možda i za dvije stotine godina, s time da se djelatnost kirenaičkih filozofa (Aristipa mlađeg, Teodora, Hegesiasa, Annikeresa) produžavala i u III. st. Ali od Aristipovih brojnih spisa što ih nabraja Diogen Laertije<sup>30</sup> nije se sačuvao ni jedan, pa su za njegovo naziranje, a i za učenja njegovih sljedbenika, glavni izvor saopćenja Diogena Laertija. Zbog toga je izravna usporedba hedonističkih formulacija kod Koheleta i kirenaičkih hedonista nemoguća. Prema onome, međutim, što o hedonizmu kirenaičara saopćava Diogen Laertije, čini se da se mogu otkriti neke srodnosti s hedonističkim preporukama u Propovjednikovim stihovima, ali i neke važne razlike. Kirenaičari su svoje opredjeljenje za zadovoljstva zasnivali na uočavanju dvaju oprečnih duševnih i tjelesnih stanja: patnje i zadovoljstva, od kojih je prvo neprivilačno a drugo ugodno svim živim bićima (Diog. Laert. II, 87). Uspoređujući duševne patnje s tjelesnima, kirenaici ocjenjuju da su

<sup>27</sup> V. o tome C. Kuhl, cit. dj., str. 288.

<sup>28</sup> V. o tome C. Kuhl, cit. dj., str. 288.

<sup>29</sup> Životi i mišljenja istaknutih filozofa, knj. II, 84—85; Diog. Laertije je autor iz III. st. n. e.; *Überweg-Prächter*: *Gesch. der Philosophie*, I, 12. Aufl. Berl. 1926, str. 19.

<sup>30</sup> *Diog. Laert. II*, 90.

tjelesne boli mnogo gore od duševnih,<sup>31</sup> pa stoga daju prednost tjelesnom aspektu opreke tjelesnoj patnji, zadovoljstvu, koje je poželjno i dobro samo po sebi. Zbroj svih pojedinačnih zadovoljstava čini sreću.<sup>32</sup> Ipak, Diogen Laertije nigdje ne citira izričito da kirenaici definiraju svoje zadovoljstvo naprosto prehranbenim uživanjima, kako to preporučuje Kohelet: »Spozna-doh: Ništa bolje nema (sc. za ljude) nego da se vesele i uživaju u životu... da čovjek jede i pije i uživa uza svu svoju muku...« (III, 12, 13); »...Jer nema ništa bolje čovjeku pod suncem nego jesti i piti i veseo biti« (VIII, 11). Što se Epikurova učenja tiče, ono je vremenski bliže pretpostavljenom razdoblju u kojem je nastala Koheletova knjiga (III. st. pr. n. e., ili još ka-snije, v. gore), s obzirom na to da Epikurov život pada između 341. i 271. pr. n. e. Od njegovih spisa, za Epikurovu je etiku najmjerodavnije njegovo pismo Menoikeusu.<sup>33</sup>

Prema Diogenu Laertiju, Herodot je u svojoj knjizi o *Epikurovoj mla-dosti* svjedočio o lošim karakternim svojstvima Epikurovim, a Teodor u svom djelu *Protiv Epikura* prikazuje njegove veze s bludnicama. U svojoj raspravi *O etičkim ciljevima*, Epikur je, prema tvrdnji Diogena Laertija, i sam govorio da uopće ne zna kako bi zamislio dobro kad bi usvojio zamisao da nema zadovoljstva od jela i pića i uživanja u ljubavnim odnosima, a Epiktet ga je ocjenjivao naprosto propovjednikom raskalašena života. Jedan od njegovih učenika, Timokrat, pripovijeda da je Epikur dva puta dnevno povraćao zbog toga što se prenajeo, da je izvanredno mnogo trošio na pre-hranu i gozbe (po jednu minu na dan). U zajednici sa svojim učenikom Metro-dorom imao je više ljubavnica. Ali sam Diogen Laertije smatra te prikaze neistinitima, pa nasuprot takvoj, negativnoj slici Epikurove ličnosti ističe njegovu dobrotu, plemenitost i ljubav prema ljudima. Pozivajući se na svjedočanstvo Diokla iz Magnezije, autora djela 'Epidromè philosóphon, iz I. st. pr. n. e., Diogen Laertije tvrdi da je Epikur živio jednostavnim i skromnim životom, u prehrani se zadovoljavao samo kruhom i vodom, a svoje je poslanice završavao umjesto običnog pozdrava »Zdravo« uzvikom »Živi krepo-sno!«. Na temelju suprotstavljanja takvih oprečnih sudova, Laertije se odlučno opredjeljuje za ovo drugo i svoje razmatranje o njegovu načinu života zaključuje konstatacijom: »Takav je (dakle) bio taj čovjek koji je učio da je cilj svega uživanje«,<sup>34</sup> što bi značilo da vlastita, praktička primjena Epi-kurova teorema o uživanju kao cilja svega ima, i teoretski, neki drugi smisao i nije mogla poslužiti kao filozofski oslon za Koheletove preporuke koje mjestimice u njegovu tekstu figuriraju kao prividni rezultat beznađa nad svakim stremljenjem prema trajnijim i višim vrednotama.

U skladu s time, u svome najmjerodavnijem spisu o etici, »Poslanici Menoikeusu«, Epikur utvrđuje kao središnju i polaznu točku čovjekova stremljenja njegovu potrebu da ostvari svoju sreću: »... Imamo li je, tada imamo sve.«<sup>35</sup> Poricati ugodnost i poželjnost života je glupo, ali ne treba osjećati ni

<sup>31</sup> *Diog. Laert.*, II, 87.

<sup>32</sup> V. *Überweg-Prächter*, cit. dj., str. 456.

<sup>33</sup> Sve to u *Diogena Laertija: Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, knj. X/4—7, obj. u prijev. A. Vilhara, Beograd 1979, str. 334/5.

<sup>34</sup> Na cit. mj., X, 10—11.

<sup>35</sup> *Diog. Laert.*, X, 122, na nav. mj. str. 370.



strah pred smrću, jer ni prestanak života nije nikakvo zlo.<sup>36</sup> No najgluplje je kad netko kaže da je dobro za čovjeka samo to da uopće ne bude rođen, što je drastična negacija Koheletova uvjerenja: Držao sam sretnijim onoga tko se nije ni rodio i od onih koji još i sad žive i od onih koji su pomrli već davno (IV, 2—3). Epikur ne poriče da čovjeka u životu obuzimaju želje. One su ili prirodne i nužne za sreću, za zdravlje ili za sam opstanak, ili su pak prirodne, ali nisu nužne ni za sreću, ni za zdravlje, ni za opstanak. Funkcija onih koje su nužne jest da svojim ostvarenjem uklanjaju tjelesnu bol i strah. A rezultat takvih ostvarenja je smirenost i potpuno zadovoljstvo, koje je sadržaj, smisao, početak i kraj blaženog života (X, 128). Takvo zadovoljstvo je mjerilo svih stvari (X, 129). Svrha nije, dakle, naprosto uživanje, jer svako uživanje ne vodi smirenju i zadovoljstvu (X, 129—130). Stoga je umjerenost veliko dobro. I sam komad kruha i čaša vode mogu biti najveća naslada. »Navika na jednostavan i neraskošan način prehrane pruža sigurno jamstvo zdravlja i čini čovjeka sposobnim da bez smetnje zadovolji prijekne životne potrebe.« »Tvrdeći dakle da je zadovoljstvo kraj i svrha svega, mi ne mislimo na uživanje razvratnika i na druge naslade koje se sastoje u tjelesnom uživanju, kao što misle neki koji nisu u to upućeni ili koji su u principu protiv našega učenja ili ga čak namjerno kvare« (X, 131—132, u cit. izd. na str. 372/3). Epikur čak izričito navodi: »Pijančenje uz veselje i bučno lutanje ne pružaju ugodan život, kao što ga ne pruža ni naklonost prema mladićima i ženama, niti ribe ili druge lijepe stvari na bogato postavljenom stolu. Ugodan život pruža samo razum, koji kritički procjenjuje« (X, 132). Vrlina je neodvojiva od zadovoljstva, dok su sve ostale stvari, kao na primjer hrana, odvojive od njega, to jest nisu nužne za zadovoljstvo (X, 138).

S takvim shvaćanjem u skladu su i Epikurove maksime, sažete u spisu *Glavna učenja* (Kýriai dóksai). Njega potvrđuje i veoma mjerodavno mišljenje G. W. F. Hegela o Epikurovoj moralci: »Ako neki čovjek nije ništa drugo do jedno bezumno, razuzdano biće koje se isto tako potpuno nerazumno davi u zadovoljstvima i provodi raskalašen život, onda se on ni u kojem slučaju ne može smatrati epikurejcem ili se ne smije zamišljati da se po Epikuru u tome sastoji ispunjenje svrhe života.« Pritom Hegel upozorava i na istovjetno mišljenje što ga je o Epikurovu moralu izrekao stoik Seneka u svom djelu *De Vita beata*.<sup>37</sup>

U tome smislu, grčke filozofske doktrine, koje su vremenski prethodile ili su bile suvremene nastanku Koheletova teksta, nisu mogle biti, na temelju uvida u njihovo autentično učenje, nikakav oslonac tezama o tome da je sav čovjekov trud u životu besmislen, pa stoga jedinu utjehu i smisao treba tražiti u jelu i piću, kao neke vrste zaboravu i omami zbog životnih stradanja i nepravdi. U biti, ishodište i uzrok takvome stajalištu bio bi skrajnji pesimizam u pogledu pravde, društvenog poretka na svijetu i sveukupnoga čovjekova opstanka, ali veliki grčki filozofi nisu kao lijek tome preporučivali pijanstvo osjetila i narkozu uživanjima, nego odustajanje od života. Takvo je pesimističko očajanje zbog životnih zala izražavao kirenaik Hegesias,<sup>38</sup> o

<sup>36</sup> X, 126, str. 371, cit. izdanja.

<sup>37</sup> Usp. G. W. F. Hegel: *Istorija filozofije*, knj. II, str. 420—422, u izd. »Kultura«, Beograd 1970.

<sup>38</sup> V. *Überweg*, *Geschichte der Philosophie I, Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926, str. 171, 176—177.

kojemu Hegel ističe da je smatrao da je sreća uopće nemoguća i da je smrt jednako poželjna kao i život,<sup>39</sup> pa je, prema Ciceronu (*Tusc. disput.*, I, 34, 83), mnoge slušaocce svojih predavanja naveo na samoubojstvo.<sup>40</sup>

Čini se da su skrajnji pesimizam i nihilistička nastrojavanja tekstova sadržanih i združenih u Koheletovoj knjizi, za koje je sve tek trka za vjetrom i taština, pa su čak i mudrost (toliko slavljena u drugim starozavjetnim spisima), svaki rad i trud samo obmana i trka za vjetrom, bez nade i ikakva smisla, nastali kao rezultat općih teških odnosa neprekidne zaraćenosti, pobuna, razaranja, besprincipijelnog arivizma i mahnitog egoizma u zamršenim i uzburkanim uvjetima borbi helenističkih sila na Prednjem Istoku koje je okončala još bezobzirnija rimska okupacija. Fragmentarni izrazi očajanja što su na toj osnovi projaukali kroz stihove Koheleta vodili su očigledno potpunom rasulu svakoga društveno i religijski organiziranog života, pa su, svojom poraznom perspektivom naveli redaktora Koheletove knjige da, sa strepnjom pred beznađem, potraži spasenje u zaključku koji u prethodnom nizanju jadikovki nema izravna korijena. Stoga on naprasno prekida iznesenu kuknjavu: »Uostalom . . . Nema kraja mnogome pisanju knjiga. Mnogo učenje umara tijelo!«, pa, stoga, eto, »Čujmo zaključne riječi svi: Boj se Boga! Izvršavaj njegove zapovijedi! . . . Jer će svako djelo, sakriveno, bilo dobro ili zlo, Bog iznijeti pred sud« (XII, 12—14). Ali prije te pravovjerne pouke, ojačane prijetnjom mogućim kaznama, kojom se naglo završava jadikovanje, uključena je i kratka duhovna priprema za njezinu formulaciju: Valja se spomenuti svoga Stvoritelja još u mladim danima, još » . . . prije nego što se prekine uže srebrno, pukne čaša zlatna, vrč se na izvoru razbije i u studenac točak slomljeni padne . . .« (XII, 1, 6). I kad se to, naposljetku, ipak ostvari, šta će se dogoditi na kraju čovjekova opstanka? »Prah će se vratiti zemlji, onako kako je bio, a duh se vraća k Bogu koji ga je dao! A sam život, prije toga razdvajanja, bio je totalno besmislen, tek taština nad taština (XII, 7, 8).

Ovakvo rješenje i ovakav opis ljudske sudbine daleko je od budućih koncepcija kršćanstva. Božanstvo nije stvoritelj ni vladalac nebom i zemljom. Bog nije istok i utočište duhovnih entiteta. U onoj eksklamaciji Koheleta nema vjere u uskrsnuće tijela i njegov vječni život niti nakon Suda. Prah je samo prah, tijelo se vraća zemlji, kao dio nje, kako je to i bio, jer je to tijelo materija, a vječni duh se vraća k božanstvu, iz kojeg je i potekao. Njihova zajednica bila je privremena i trajala je zakratko, u besmislici životne stvarnosti, nakon koje dolazi i opet rastanak, za vječnost, tih dvaju međusobno stranih i jedno drugome tuđih elemenata.

Time se u knjizi o Koheletu iz košmara beznađa i jada pomalja gnoza sa svojom karakterističnom dihotomijom.

Ali njezina pojava u hebrejskom kulturnom ambijentu helenističkoga doba nije bila nikakva novost. Još je P. Windeland, u svom djelu »Die hellenistisch-römische Kultur«, objavljenom 1912 (3. izd.) utvrdio da je gnosticizam kulturni fenomen koji postoji još u pretkršćansko doba helenizma.<sup>41</sup> Određujući domene na području helenističkih političkih tvorbi, H. Leisegang je istakao i geografsku zonu u kojoj niče kršćanstvo, rađajući se iz judaizma,

<sup>39</sup> V. *Hegel*, *Ist. filoz.* II, u cit. izd. str. 70.

<sup>40</sup> *Usp. Überweg*, cit. dj. I, str. 277.

<sup>41</sup> V. P. *Windeland*, cit. dj. str. 163—187.

kao područje na kojem gnosticizam prožima ne samo grčko-rimsku misao nego i sve tvorbe prvobitnoga kršćanstva: »Kršćanska Evanđelja, koja se pojavljuju na grčkome, u helenističkom svijetu, bila su sva više ili manje nakrcana gnostičkim motivima i prevučena njihovom pokošću.«<sup>42</sup> A. Adam je naročito upozorio da je judaička vjerska misao bila prikladna za usvajanje gnostičkog učenja o duši po kojemu je ona privremeni stanovnik (ili čak za-robljenik) materijalnoga svijeta, iz kojega se smrću oslobađa tvari i vraća svome iskonskome ishodištu: duhovnom božanstvu svjetlosti i dobra.<sup>43</sup> U tome smislu on se poziva na pojedine stavke iz Mudrosti Salomonovih i iz proroka Daniela. Svu dubinu prožetosti hebrejske misli gnostičkim shvaćanjima razotkrivaju kumranski tekstovi, poznati tek nakon svršetka II. svjetskog rata, među njima osobito »Pravilnik o ratu Sinova svjetlosti protiv Sinova tame«<sup>44</sup> za koji je Dupont-Sommer pouzdano utvrdio da je veoma snažno obilježen iranskom dualističkom interpretacijom svijeta,<sup>45</sup> iako se ne može smatrati da se radilo naprosto o prijenosu dualističkih shvaćanja iz Irana u Palestinu, nego o dubokoj srodnosti ideja, koje su mogle, u svojoj sličnosti, nastajati samostalno ili se razvijati samostalno.<sup>46</sup> Na toj osnovi G. Widengren zaključuje da je »Pravilnik . . .« (za koji Dupont-Sommer određuje kao datum ante quem non godinu 165. pr. n. e.)<sup>47</sup> svjedočanstvo o formiranju gnostičke doktrine među hebrejskim vjerskim zajednicama koja u svom sazdanju još nije bila doprla do potpune zrelosti.<sup>48</sup> O proširenosti fragmentata različitih gnostičkih i dualističkih zamisli i aluzija na palestinskom prostoru i području hebrejske dijaspore svjedoči i niz apokrifnih starozavjetnih spisa, kao što su Tobijina knjiga, Esterina knjiga, Povijest Suzane i Danijela, Asarjasova molitva, Oporuka Dvanaestorice patrijarha, Apokrif Geneze i druge, u kojima je takve elemente gnosticizma i dualizma moguće naći, a nastali su ili su bili rasprostranjeni u vremenskom rasponu od kraja III. do kraja I. st. n. e.<sup>49</sup> Iz te rasute, pretežito razmrvljene i u tekstovima na različite načine sakrivene ili inkludirane građe, koja je upotrijebljenim fragmentima starijih mitova i interpretacija svijeta iskazivala burnu i zamršenu borbu ideja i društveno-političkih stajališta u hebrejskom religijskom, filozofskom i društveno-ustrojstvenom ambijentu, redaktor Koheletove knjige ili naknadni dopisivač njezina teksta pokušao je, na završetku nanizanih stajališta, jadikovki i filozofema, izdići njihova čitaoca iznad beznađa u kojem ga je ostavljao dramatični, ojađeni i kontradiktorni tekst knjige. Ali,

<sup>42</sup> V. H. *Leisegang*: La Gnose, prijev. s njem., Paris, 1951, str. 10.

<sup>43</sup> Usp. A. Adam: »Ist die Gnosis in aramäischen Weissheitschulen entstanden?«, obj. u zborniku *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966*, Leiden, 1967, str. 296 i sl.

<sup>44</sup> Usp. o tome: A. Dupont-Sommer: *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Paris, 1959, te naša izdanja: E. Weber: *Kršćanstvo prije Krista?* Zgb., 1972; *Isti, Kumranski rukopisi*, Beograd, 1983, str. 233—261.

<sup>45</sup> V. Rev. de l'histoire des Religions, vol. 142, 1952, str. 5—35.

<sup>46</sup> Usp. G. Widengren: *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, obj. u Zborniku *Le Origini dello gnosticismo . . . Messina 1967*, str. 55.

<sup>47</sup> V. Dupont-Sommer: *Les écrits . . .*, str. 182/183.

<sup>48</sup> V. *Colloquio di Messina . . .*, na cit. mj. str. 56. Usp. također, na istome mjestu, str. 389—400, M. Mansoor: *The Nature of Gnosticisme in Qumran*.

<sup>49</sup> V. R. H. Charles: *The Apocryphes and Pseudoapocryphes of the Old Testament*, Oxford, 1913.

u tu svrhu, nije mu izrekom o vraćanju ljudskoga tijela (za vječna vremena) zemlji, kojoj, kao materijalna tvorba, odvajkada pripada, i povratku duše Bogu, od kojega je proizašla, ponudio judaičku, pravovjernu, monoteističku doktrinu, nego gnostičku utjehu o oslobođenju Duha od robovanja Tvari i o njegovu povratku u entitet Božanstva.

## R é s u m é

### TROIS THÈMES DE L'ANCIEN TESTAMENT

*Miroslav Brandt*

#### *Les mythes du Premier livre de Moïse (Genesis)*

L'auteur rappelle que les sages talmudiques avaient déjà découvert les controverses bibliques en ce qui concerne la nature de l'homme créé par le Dieu. A travers ces observations talmudiques il perçoit une conclusion que la première créature de Dieu était bisexuelle (androgine) de même que le concevait, plus tard le gnosticisme, croyant que les éons lumineux, en tant qu'êtres parfaits, étaient bisexuels — donc non-antagonistes — comme il revient au monde lumineux, «non-passager» et éternel. L'analyse des textes des versions jahviste, éloïste et lévitique des mythes sur la genèse de l'homme — incitée par les dilemmes auxquels les talmudistes attirent l'attention — montre les controverses fondamentales qui proviennent de la conception d'après laquelle l'homme est créé comme androgine, «à l'image et à l'instar de Dieu», car la divinité éternelle est également sans conflit et harmonieuse, donc indivise en ce qui concerne l'opposition des sexes, opposition qui est l'expression et la cause de la finitude et du péché. Conformément à cela, dans les textes de la Genèse on emploie pour Dieu la forme du pluriel, bien que la langue hébraïque ne connaisse pas le «pluralis maiestatis», ce qui indique que, originellement, l'existence divine même avait été conçue comme pluralité. Dans ce cadre, la crainte de Dieu que l'homme ne mange de l'arbre de vie et ne devienne ainsi éternel («comme nous»), et puis, la connaissance du bien et du mal déjà acquise, ne tombe dans la tentation d'opter, déjà éternel, pour le mal, trahit — sur l'arrière-plan profond de la théologie mosaïque, — l'opposition dualiste de deux principes divins du bien et du mal. Cependant, les éléments antimonothéistes dissimulés dans la Genèse ne sont pas exclusivement dualistes mais comportent, outre l'opposition primordiale de deux principes divins, des indices de la présence d'un panthéon polythéiste à l'arrière-plan du monothéisme judaïque officiel. Mais alors que les conceptions polythéistes étaient probablement le reflet de l'ancienne cosmogonie babylonienne, les sources mythologiques authentiques des Hébreux avaient la base dualiste — non pas anti-cosmique mais intracosmique — fondée sur l'antagonisme de l'esprit et de la matière en tant que deux entités qui existent comme parties adverses à l'inté-

rieur du monde, ainsi que témoignent les notions que contient le plus ancien texte — de l'époque d'avant-exil — dit Jahviste, d'où provient, mélangé avec d'autres, le texte actuellement connu comme Genèse.

### *La consolation gnostique dans L'«Ecclésiaste»*

Thématiquement hétérogène, le texte de l'«Ecclésiaste» ou «Kohéleth» témoigne de ses préoccupations intellectuelles disparates quant à leur sens et leur signification. Les causes en sont cherchées dans les filiation d'idées différentes et dans les attributions des fragments aux divers auteurs. Une méthode plus sûre consiste à grouper les thèmes selon les idées et les conceptions. Cette méthode démontre que l'on y trouve plusieurs visions du monde différentes qui — bien que rassemblées dans un même livre biblique — s'excluent mutuellement. D'un côté, on y exprime sous la forme poétique l'idée de la vanité de la vie et la conscience que même d'être sage ne sert à rien et, de l'autre, on glorifie l'hédonisme sans autre but que celui du plaisir charnel pour, enfin, rejeter celui-ci comme étant dépourvu de sens. Après avoir démontré le caractère antithétique de ces conceptions et leur interpénétration artificielle et tardive, l'auteur met en garde contre le caractère extrêmement compilatoire de ce texte, gardé jusqu'à nos jours sous la forme rédigée au III<sup>e</sup> ou même au II<sup>e</sup> siècle avant n.e. Tous ses éléments constitutifs ne sont pas l'oeuvre d'un et même sujet intellectuel mais des regards sur la réalité, convergeant de différents points de vue, qu'un rédacteur ultérieur a réunis en une unité disparate. Et c'est pourquoi on se pose la question sur les sources possibles de ces éléments. La philosophie hédoniste et l'épicurisme de Cyrénée — avec les conceptions que l'auteur expose à titre de comparaison — ne pouvaient pas donner l'appui aux thèses de «Kohéleth». Celles-ci sont le reflet des situations graves où vivaient les auteurs (des sources). Dans le désespoir quant à la vérité, les sources de «Kohéleth» ne voyaient pas comment échapper au mal qu'ils regardaient de leurs propres yeux. De ce cauchemar de désespoir, il perce dans le texte la dichotomie gnostique bien caractéristique: le mal est le monde en lui-même et tout l'espoir est dans l'abandon de celui-ci.

### *Le cadre dualiste du Livre de Job*

Dans les nombreux traités sur le Livre de Job on a consacré le plus souvent la plus grande attention à sa partie centrale: la polémique de Job avec ses amis et son dialogue avec Dieu, alors que le récit dit périphérique, qui comprend l'introduction au livre entier et son épilogue, n'a pas été traité qu'en passant. C'est ainsi qu'on a donné l'importance principale au thème: comment est-il possible que le juste, dévoué à Dieu, soit touché de malheur, alors que les injustes vivent dans le bonheur et l'abondance? L'auteur souligne le fait que le texte du Livre de Job pose en effet cette question mais ne donne aucune réponse. C'est pourquoi l'auteur analyse exhaustivement la partie centrale du texte et explicite le contraste qui existe entre la partie introductive et la partie finale du récit périphérique. La première partie découvre qu'il s'agissait originellement d'une entente entre Dieu et le Satan, au Ciel, sur la

future tentation de Job. Dieu se fie à la foi et à la spiritualité de Job et le Satan à sa sensualité et à la supériorité de celle-ci sur la force spirituelle du dévouement de Job à Dieu. La conclusion du livre, qui devrait nécessairement fournir le résultat de cette rivalité céleste entre le principe du bien et le principe du mal, n'en dit rien. La question posée sur la confrontation des deux principes dualistes reste sans réponse. Au lieu de cela, le texte final se compose d'un auto-dithyrambe de Jahve, alors que le rôle et le destin de son concurrent est passé sous silence. L'auteur conclut qu'il existait à l'origine un récit mythique ancien sur le thème: à qui l'homme appartient-il? Auquel des deux principes opposés est-il vraiment dévoué: au bien ou au mal? Le rédacteur (ou les rédacteurs) du livre actuellement conservé de Job a scindé le récit du mythe en texte d'introduction, où on expose dans un cadre dramaturgique le thème principal du mythe, mais sa partie finale, avec la solution d'envergure dualiste, est supprimée et remplacée par le louange de la sagesse et la force de Dieu. Dans le cadre formé par l'introduction dramaturgique conservée et l'auto-dithyrambe ultérieurement ajouté on a inséré un autre récit d'origine probablement plus récente qui parle d'un homme juste, Job, que les plus grandes tentations n'ont pu fléchir, ce qui lui a fait mériter une récompense de la part de Dieu. Par l'annulation de la conclusion authentique sur la rivalité entre Dieu et le Satan à propos du pouvoir sur l'homme qui allait, probablement dans le sens de tous les autres mythes dualistes et restait sur la position du partage originel des compétences: la sphère spirituelle appartient à Dieu et la sphère matérielle au Satan, on a annulé — dans l'intérêt de l'élaboration du monothéisme juif, caractéristique et orthodoxe — l'homogénéité conceptuelle du mythe dualiste du départ.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU — INSTITUT ZA HRVATSKU POVIJEST

INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY  
ИНСТИТУТ ХОРВАТСКОЙ ИСТОРИИ

# RADOVI

VOL. 19

ZAGREB

---

1986.

Izdavač: Sveučilište u Zagrebu — Centar za povijesne znanosti  
Odjel za hrvatsku povijest

UREDNIČKI ODBOR

Branka BOBAN, Zagreb, Mirjana GROSS, Zagreb, Josip LUČIĆ, Zagreb, Marijan  
MATICKA, Zagreb, Ivan OČAK, Zagreb, Tomislav RAUKAR, Zagreb, Petar STRČIĆ,  
Zagreb

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK

Josip LUČIĆ, Zagreb

Adresa uredništva: Centar za povijesne znanosti — Odjel za hrvatsku povijest,  
Zagreb, Krčka 1

Časopis izlazi jednom godišnje

Cijena ovog broja iznosi 1.000 đin

Izdavanje časopisa sufinancira Samoupravna interesna zajednica za znanstveni rad  
SR Hrvatske - VII.

---

Rješenjem Republičkog komiteta za prosvjetu, kulturu, fizičku i tehničku kulturu  
SR Hrvatske br. 6859/1 od 5. X. 1982. časopis »Radovi« oslobođen je plaćanja  
poreza na promet proizvoda.

Časopis je registriran u Republičkom komitetu za informiranje SR Hrvatske  
pod br. UP-547/2 — 84 — 1984.



## RADOVI 19

Za izdavača  
dr. *Nikša Stančić*

Tehnički urednik  
*Franjo Čuješ*

---

### SURADNICI U OVOM BROJU

DAMIR AGIČIĆ, student Filozofskog fakulteta, Zagreb  
SANJIN BIŠCAN, student Filozofskog fakulteta, Zagreb  
dr. MIROSLAV BRANDT, Ul. socijalističke revolucije 73, Zagreb  
mr. NEVEN BUDAK, Filozofski fakultet, Zagreb  
IVO FICOVIĆ, Arhiv Hrvatske, Marulićev trg 21, Zagreb  
KLARA FILIPOVIĆ, Šestinski vijenac 22, Zagreb  
dr. TEREZA GANZA-ARAS, Obala socijalističke revolucije 8, Zadar  
BORISLAV GRGIN, Baštijanova 54, Zagreb  
dr. BOGUMIL HRABAK, Cara Uroša 6a, Beograd  
IVAN JURIŠIĆ, Centar za povijesne znanosti Sveučilišta, Krčka 1, Zagreb  
mr. DUBRAVKO LOVRENOVIĆ, Filozofski fakultet, Račkog 1, Sarajevo  
mr. MARIJAN MATICKA, Filozofski fakultet, Zagreb  
ANĐELKO MIJATOVIĆ, P. Togliatija 12, Susjedgrad, Zagreb  
mr. FRANKO MIROŠEVIĆ, Zavod za prosvjetno-pedagošku službu, Zagreb  
dr. ILIJA MITIĆ, P. Budmani 18, Dubrovnik  
dr. IVAN OČAK, Centar za povijesne znanosti Sveučilišta, Krčka 1, Zagreb  
KREŠIMIR OREMOVIĆ, student Filozofskog fakulteta, Zagreb  
ZVONIMIR PAVIĆ, student Filozofskog fakulteta, Zagreb  
dr. DRAGUTIN PAVLIČEVIĆ, Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Krčka 1  
DUBRAVKA PEIĆ, Muzej Revolucije, Trg žrtava fašizma, Zagreb  
mr. MIRJANA POLIĆ-BOBIĆ, Filozofski fakultet, Zagreb  
mr. ŠTEFANIJA POPOVIĆ, Centar za povijesne znanosti, Krčka 1, Zagreb  
LJERKA RACKO, Centar za povijesne znanosti, Krčka 1, Zagreb  
dr. MIRJANA STRČIĆ, Kumičićeva 42, Rijeka  
mr. MLADEN ŠVAB, Jugoslavenski leksikografski zavod Zagreb  
ELIZABET TAKAČ, student Filozofskog fakulteta, Zagreb  
mr. BOŽENA VRANJEŠ-ŠOLJAN, Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Krčka 1

---